

ORIENTIERUNG

Nr. 11 72. Jahrgang Zürich, 15. Juni 2008

EIN JAHRMARKT DER SPIRITUALITÄTEN bietet sich dem geneigten Beobachter wie der interessierten Besucherin derzeit dar.¹ Anbieter und Abzocker zuhauf; Sehnsüchtige und Sinnsuchende in großer Zahl scharen sich um Leitfiguren; Selbstsichere bieten Halt und prägnante Parolen. Leitfäden für kürzlich Konvertierte und konsequent Vagabundierende kursieren. Gesucht wird Erfüllung oder Leere, Gelassenheit, Ganzheit oder Glück. Spiritualität steht für eine gigantische Suchbewegung, bisweilen für eine Sucht. Da stellen sich einige Fragen: Bildet Spiritualität den größten gemeinsamen Nenner der Weltreligionen? Ist darin eine religiöse Mitte, ein Religionen verbindender Impuls zu entdecken? Begegnen wir hier einer kreativen Kraft, welche in neuen Formen von Spiritualität und spirituellen Lebens zum Ausdruck kommt?

Im Folgenden wird dem Jahrmarkt der Spiritualitäten zunächst ein kurzer Besuch gestattet. Aus dem ebenso vielfältigen wie unübersichtlichen Angebot werden drei Offerten ein wenig näher in Augenschein genommen. Anschließend erfolgt eine kulturelle Einordnung aktueller religiöser und spiritueller Phänomene. Aus dem Geist der paulinischen Unterscheidung der Geister komme ich ferner auf theologische Aspekte des Umgangs mit sowie der Beurteilung von Religion, Religiosität und Spiritualität zu sprechen. Am Schluß schälen sich einige Erkennungszeichen kommunikativer Theologie heraus. An drei mehr oder weniger literarischen Werken des Entertainers Hape Kerkeling, des Schriftstellers Martin Mosebach und des Theologen Fulbert Steffensky lassen sich gegenwärtige Formen von Spiritualität beispielhaft beleuchten.

Gottesverständigung

Hape Kerkelings Tagebuch seiner sechswöchigen Pilgerschaft auf dem Jakobsweg nach Santiago de Compostela ist ein Megaseller, dessen Verkaufszahlen im deutschen Sprachraum selbst das Jesusbuch des Papstes in den Schatten stellen. Das Buch trägt den frechen Titel «Ich bin dann mal weg»², der zwischen Abwesenheit und Erleuchtung oszilliert. Die Chronik einer «spirituellen Suche» (20) nach sich selbst beläßt es nicht bei Anekdoten. Sie offeriert neben Kalauern wie «Ich werde durchlässiger – wie mein Rucksack» (45) zugleich Einsichten und Reflexionen auf dem Erleuchtungsweg zum Jakobusgrab. Diesen sieht Hape Kerkeling, der sich selbst als «eine Art Buddhist mit christlichem Überbau» (20) bezeichnet, als einen Initiationsweg. Durch Phasen der Erschöpfung und Verfinsternung habe der Camino ihn zur Erleuchtung, in die totale Gelassenheit und Leere geführt, die «Gott dann entspannt komplett ausfüllen kann» (241). Der Entertainer vermerkt am Ende seines Pilgerwegs, letzterer lasse sich wie eine Parabel seines Lebensweges deuten, und er hält fest: «In unserer entspiritualisierten westlichen Welt mangelt es leider an geeigneten Initiationsritualen, die für jeden Menschen eigentlich überlebenswichtig sind. Der Camino bietet eine echte, fast vergessene Möglichkeit, sich zu stellen. Jeder Mensch sucht nach Halt. Dabei liegt der einzige Halt im Loslassen.» (342f.)

Wenn Hape Kerkeling sich sein «spirituelles Kartenhaus» (115) baut bzw. seine «naive spirituelle Weltkarte» (116) entfaltet, weiß er um deren Brüchigkeit bzw. Lächerlichkeit. Wenn er seine Vorstellung von Reinkarnation präsentiert, seine Gedanken zu Gott formuliert oder seine Gottesbegegnung(en) auf dem Pilgerweg anspricht, ist das theologisch bisweilen gewagt, sieht nach katholisch-buddhistischem Potpourri aus. Allerdings dürfte das Pilgern auf dem Jakobsweg nicht von Ungefähr wieder derart attraktiv geworden sein. Der gigantische Erfolg von Hape Kerkelings Buch zeigt die Anziehungskraft einer vagabundierenden Spiritualität, welche das amtskirchliche «Dorfkino» (186) hinter sich läßt. Auch mit Blick auf letzteres sagen ja immer mehr Leute: «Ich bin dann mal weg.» Martin Mosebach hat sich in seinem Buch «Häresie der Formlosigkeit»³ der römischen Liturgie, dem Kampf um die katholische Messe verschrieben. Er erkennt darin die «Erhellung aller Religionen» (17), besingt die Unveränderlichkeit, Unantastbarkeit und Schönheit der guten alten Messe und beklagt deren Abschaffung durch den kulturrevolutionären Papst Paul VI. Martin Mosebach betrachtet die lateinische Messe als ein zeitenthobenes, vom Profanen abgesondertes, sakrales Mysterium. Es verlangt eine strenge

THEOLOGIE

Gottesverständigung: Spiritualität als theologische Herausforderung – Ein Jahrmarkt spiritueller Angebote – Die Struktur einer vagabundierenden Spiritualität – Die fundamentalistische Versuchung einer nostalgischen Normierung – Buchstabieren des einfachen Alphabets der Frömmigkeit – Unsichtbarkeit, Unübersichtlichkeit, Bricolage und vagabundierende Mentalität – Die Herausforderung einer «öffentlichen Religion» – Austausch der Glaubensüberzeugungen, Werte und Praktiken – Dimensionen der Gottesverständigung – Suche nach Verständigung als Norm kommunikativer Praxis – Ergebnisse der Ritualtheorien – Das kritische Potential einer kommunikativen Religionstheorie – Die Prüfung der Geister – Eine wissenschaftliche und eine kirchliche Tätigkeit – Kritik der Macht- und der Konfliktpotentiale. *Edmund Arens, Luzern*

LITERATUR

«**Als wir noch einen König hatten ...**»: Ein Roman über die Metropole Rio de Janeiro (1808-1821) – Zu einem Roman von Ruy Castro – Napoleons Feldzüge auf der iberischen Halbinsel – Flucht nach Brasilien – Rio de Janeiro zu Beginn des 19. Jahrhunderts – Kolonisatoren und Sklaven – «Zivilisierung» einer Metropole – Die *éducation sentimentale* eines Prinzen – Die Erinnerung an Manuel Antonio de Almeidas Roman – Sittenbild und Zeitanalyse – Die drei Grundtypen der brasilianischen Gesellschaft – Der «Malandro» als Trickster – An der Wurzel der modernen brasilianischen Gesellschaft.

Albert von Brunn, Zürich

KATHOLIKENTAG

«**Du führst uns hinaus ins Weite**»: Zum 97. Deutschen Katholikentag in Osnabrück (21. bis 25. Mai 2008) – Das Leitwort des Katholikentages – Verpflichtung für die Zukunft – Der Konflikt um die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte – Die Veranstaltungen im Zentrum für den Christlich-jüdischen Dialog – Kritik und Selbstkritik – Die Ansprachen während der christlich-jüdischen Abendfeier – Ein Signal für die Zukunft – Auf dem Weg zum zweiten Ökumenischen Kirchentag in München (2010) – Das Gemeinsame und das Trennende – Stufen der Verbindlichkeit – Bilaterale Ökumene und multilaterale Auswirkungen – Ekklesiologische Konsequenzen der gegenseitigen Taufanerkennung – Das Referat von Kardinal Karl Lehmann – Im Blick auf das Luther-Jubiläum von 2017. *Nikolaus Klein*

ZEITGESCHICHTE

Die «**Mutter der Holocaust-Kinder**»: Zum Tode von Irena Sendler (15. Februar 1910-12. Mai 2008) – Zur Entstehungsgeschichte einer Biographie – Ein Leben im Widerstand – Konspiration und Fluchthilfe – Das Schicksal der überlebenden Kinder. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

«Unterwerfung unter die Form», welche «jede Spur des Subjektiven auslöscht» (18). Katholische Liturgie ist für ihn wirkendes und wirksames Tun, positives sakrales Handeln. Der Sakralsprache Latein wohnt ihm zufolge eine «rituelle Kraft» (231) inne, die den rituellen Eintritt in eine andere Welt fördert und begleitet. Ritus versteht der Schriftsteller als Erzeugung einer Wirklichkeit, Schaffung Gottes («Theourgie») sowie «willentliche Willenlosigkeit» (219). In der tridentinischen Messe und im Meßbuch von Trient feiert Martin Mosebach «das katholische Wunder» (79) und «das große Überkunstwerk» (104), dessen überzeitliche Form besticht, unter dessen unabstastbare Heiligkeit der Mensch sich neigt und dessen Objektivität und Ordnung sich der Zelebrant zu unterwerfen hat.

Durch Martin Mosebachs Buch mäandert eine ästhetisch imprägnierte, ritusfixierte Retrospiritualität. In ihrem liturgischen Traditionalismus, ihrem dezidierten Antiprotestantismus, ihrer Rigorosität und Rigidität sowie in ihrer Intransigenz zeigt sie typisch katholisch-fundamentalistische Züge.

Der Theologe Fulbert Steffensky macht in «Schwarzbrots-Spiritualität» keinen Hehl aus seinem «Unwillen gegen die neue Magie des Wortes Spiritualität». ⁴ Wider die Erfahrungs- und Erlebniszwänge empfiehlt er eine Abkühlung. Er versteht Spiritualität betont nüchtern als «gebildete» und «geformte Aufmerksamkeit» (17). Er erkennt darin eine Lesekunst, nämlich die Fähigkeit, im alltäglichen Leben das zweite Gesicht der Dinge wahrzunehmen. Gegenüber jedem innerlichen Überschwang kommt es ihm auf das Handwerkliche an. Das gilt gerade auch für das Beten, das «Herzstück aller Spiritualität» (20), für das er einige Faustregeln formuliert. Sie haben bescheidene Schritte im Blick, fokussieren auf die Beachtung von Zeiten, Orten und Methoden. Sie sehen das Erlernen des «einfachen Alphabets der Frömmigkeit» (23) als einen mühsamen, langfristigen Bildungsvorgang, der mit bisweilen schöner, oft langweiliger Arbeit verbunden ist. Dafür sind zudem stetige Übung, Wiederholung der Formeln und Gesten vonnöten. Gegenüber der Vertreibung des Schweigens aus den Gottesdiensten und gegen die Mobilität der Macher stellt Fulbert Steffensky die passiven Stärken des Menschen heraus, darunter Stillefähigkeit, Wartenkönnen, Lassen und Gelassenheit. Er vermerkt: «Die dem Glauben zugemutete Mobilität ist Transzendenz» (132) und unterstreicht, alle wichtigen Lebensvorgänge seien langsam. Fulbert Steffenskys spartanische Schwarzbrots-Spiritualität verbindet benediktinischen mit politisch-theologischem Geist. Sie bietet eine bewußt unspektakuläre Alternative zur erlebnis- und eventorientierten Selbsterfahrungs-Spiritualität einerseits und zum fundamentalistischen Ritualismus und Traditionalismus andererseits. Für Anbetung und Askese empfänglich, denkt sie die spirituelle Befähigung zum Gotteslob und zur Barmherzigkeit bzw. Gerechtigkeit zusammen. Sie bedenkt die Spiritualität der Kirche als «Aufmerksamkeit auf die Gesichter der Menschen; auf ihre Leiden und auf ihr Glück.» (63)

Geister gegenwärtiger Spiritualität

Heute ziehen Spiritualität und Religion nicht nur literarisch wieder beachtliches Interesse auf sich. Ob Spiritualität allerdings stark im Kommen oder gar eine «spirituelle Revolution» im Gange ist, bleibt umstritten. ⁵ Die gegenwärtige spirituelle Landschaft leuchtet gleichwohl ausgesprochen bunt; sie ist vielgestaltiger, vielfältiger und unübersichtlicher geworden. Mit der gesellschaftlichen

Modernisierung gehen eine religiöse Differenzierung und eine kulturelle Pluralisierung einher. Moderne Gesellschaften und die Kultur der Moderne sind nicht mehr religiös monokulturell; in ihnen begegnen wir einer stetig wachsenden Multireligiosität. Sie eröffnet im Prinzip die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Religionen bzw. Konfessionen oder aber der Kultivierung einer eigenen Religiosität. Gleichzeitig gewährt die religiöse Pluralisierung in der Perspektive eines Marktmodells von Religion die Chance und den Zwang, sich auf dem Markt der Spiritualitäten ein passendes Produkt auszuwählen und einzukaufen. ⁶

Die an Hape Kerkeling veranschaulichte «vagabundierende Spiritualität» ist dabei eine Option. Meines Erachtens handelt es sich um eine Facette postmoderner Religiosität. Die Bezeichnung soll deutlich machen, daß es dabei um Ausprägungen individueller Religiosität im Gegenüber zur institutionellen Religion geht. In ihren Formen kommt eine selbstbezogene Spiritualität zum Zuge. Eine Verflüchtigung der Religion ins Spirituelle geschieht. ⁷ Postmoderne Religiosität ist geprägt von selbstbezogenen Daseinsdeutungen und Handlungsorientierungen. Die Thematisierung des Selbst erlangt sozusagen religiöse Qualität. Aus der unüberschaubaren Vielfalt postmoderner Religiosität bzw. Spiritualität lassen sich therapeutische, kultische und ästhetische Formen herausdestillieren. Bei der ersten stehen persönliches Heil und individuelle Heilung im Vordergrund. Durch alternative therapeutische Techniken sollen die im Einzelnen ruhenden spirituellen Kräfte entfesselt werden, zu spirituellem Wachstum hin zu einem höheren Selbst führen. Die Ganzheitlichkeit von Körper, Geist und Seele spielt eine wesentliche Rolle. ⁸ Bei der kultischen Form postmoderner Religiosität geht es in erster Linie um eine «Wiederverzauberung» der in der Moderne entzauberten Welt. Die den göttlichen Kosmos durchdringende Lebensenergie soll in der Natur, im persönlichen Leben sowie in der profanisierten Welt zum Tragen kommen. Beabsichtigt ist eine Re-Sakralisierung des Kosmos. Die ästhetische Form schließlich findet sich in ästhetischen Ausdrucksformen oder sie schafft diese.

Alle drei Ausprägungen postmoderner Religiosität oder Spiritualität weisen vier charakteristische Gemeinsamkeiten auf. Sie ist *erstens* unsichtbar. Unsichtbarkeit markiert den Kontrast zur öffentlichen, organisierten, kirchlichen Religion. Demgegenüber ist die postmoderne Religiosität entinstitutionalisiert, privatisiert und als solche gesellschaftlich «unsichtbar». Sie kennt weder Organisationsformen noch Zugehörigkeit. In ihr treten allenfalls Vordenker und Anbieter auf, «die sich pluralistisch und marktförmig auf die individualisierte Nachfrage nach umfassenden Sinnangeboten» ⁹ einstellen.

Postmoderne Religiosität ist *zweitens* unübersichtlich – dies im Sinne eines kaum zu überschauenden Angebots religiöser Orientierungen, Lebenshilfen und Heilstechniken. Es kommt zu einem «Warenmarkt der Transendenzen» ¹⁰, auf dem sich die spirituell Suchenden entsprechend ihren Vorlieben bedienen.

Postmoderne Religiosität ist *drittens* uneinheitlich. Das Uneinheitliche wird als Bricolage, Fleckerlteppich oder Patchwork bezeichnet. Damit sind der Eklektizismus, der Synkretismus sowie die Do-it-yourself-Mentalität der Bastellei aus Elementen verschiedener Weltansichten, Traditionen, Praktiken und Techniken angesprochen.

⁶ Vgl. Wade C. Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton 1999; Roland J. Campiche, *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Zürich 2004.

⁷ Vgl. Hubert Knoblauch, *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse*, in: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M. 1991, 7-41, sowie den Untertitel von P. Heelas, L. Woodhead, *Spiritual Revolution* (Anm. 5). Zum Folgenden: Edmund Arens, *Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie*. Freiburg-Basel-Wien 2007, 126-145.

⁸ Vgl. Hubert Knoblauch, *Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzenerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002), 295-307.

⁹ Hubert Knoblauch, *Art. Esoterik / New Age*, in: *Metzler Lexikon Religion* 1 (1999), 293-300, hier 300.

¹⁰ Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Anm. 7), 180; vgl. Hartmut Zinser, *Der Markt der Religionen*. München 1997.

¹ Vortrag an der Veranstaltung «Neue Formen der Spiritualität» der Konrad-Adenauer-Stiftung am 14. Januar 2008 in Bonn.

² Hape Kerkeling, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*. München 2006.

³ Martin Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. München 2007.

⁴ Fulbert Steffensky, *Schwarzbrots-Spiritualität*. Stuttgart 2006, 7.

⁵ Vgl. Paul Heelas, Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford 2005; dazu die divergierenden Einschätzungen von Paul Zulehner einerseits und Olaf Müller / Detlef Pollack andererseits, in: Bertelsmann Stiftung, *Religionsmonitor* 2008. Gütersloh 2007, 143-156 und 167-178.

Postmoderne Religiosität ist *viertens* unbeständig. Den Suchenden und Reisenden widerstrebt es, sich festzulegen. Sie praktizieren eben eine vagabundierende Spiritualität. Sie probieren Elemente verschiedener Traditionen aus, experimentieren mit unterschiedlichen Formen und machen sich zeitweise bestimmte Praktiken zueigen. Diese Religiosität befindet sich selbst in ständiger Bewegung sowie in unaufhörlichem Wandel. Ihre Anhängerinnen und Anhänger sind auf einer permanenten Pilgerschaft zu wechselnden Zielen. Hauptsache: Ich (selbstbezogen) bin dann mal (temporär) weg (vagabundierend, mobil, entrissen).¹¹

Die von Martin Mosebach vertretene Spiritualität zeigt offensichtlich Züge des religiösen Fundamentalismus. Ist dieser von einem tiefen Krisenbewußtsein gekennzeichnet, so steht bei Martin Mosebach die Krise der Liturgie im Vordergrund. Die Krise soll durch Restauration überwunden werden. Dazu braucht es die Stärkung und Durchsetzung religiöser Autorität, rigide Verbindlichkeit und Geschlossenheit. Der religiöse Fundamentalismus läßt sich als ein «mobilisierter und radikalierter Traditionalismus»¹² lesen, dem es um Religion als Restauration geht. Ist die postmoderne Religiosität eine Flucht nach vorn, so passiert hier eine Flucht nach hinten, heraus aus der gottvergessenen Gegenwart in die gloriose Vergangenheit.

Wolfgang Beinert hat das Phänomen des «katholischen» Fundamentalismus unter die Lupe genommen.¹³ Zu dessen Merkmalen zählt er Intransigenz, Isolierung, Autoritarismus, Dualismus, Reduktionismus und Diskursunfähigkeit. Er konstatiert eine «Flucht in die Geschlossenheit und Sicherheit von Lebensformen ..., welche auf selbsterrichteten absoluten Fundamenten aufbauen».¹⁴ Hinzu komme die Verengung der Fülle des Katholischen auf eine bestimmte geschichtliche Gestalt.

Der religiöse Fundamentalismus läßt sich als Gegenstück zur postmodernen Religiosität begreifen. Er ist *erstens* sichtbar. Er zielt, auch wenn manche fundamentalistische Gruppierungen geheim organisiert sind und einer strengen Arkandisziplin unterliegen, gleichwohl auf die öffentliche Sichtbarkeit von Religion. Der religiöse Fundamentalismus ist *zweitens* übersichtlich. Die einzelnen Gruppierungen haben klar definierte und konturierte Prinzipien, Programme und Praktiken. Sie agieren aufgrund eindeutiger Richtungsvorgaben und Weisungen ihrer spirituellen Führer und hierarchischen Anführer, deren Direktiven sich die Mitglieder willig unterwerfen.

Drittens erscheint der religiöse Fundamentalismus von seinen Zielen her als einheitlich. Er will gerade keinen Fleckerlteppich, sondern setzt auf Uniformität. Der jeweils herrschende Autoritarismus gilt als Garant für Geschlossenheit in der Doktrin wie in der Praxis.

Der religiöse Fundamentalismus ist *viertens* seinem Selbstverständnis nach beständig, insofern er sich auf ewige, unabänderliche Wahrheiten und unantastbare Werte fixiert. Zur Festlegung auf unhinterfragbare Vorgaben tritt die Ausrichtung auf die Restabilisierung der wahren Religion, welche wegen ihrer Verluste an die Moderne anfällig geworden sei.

In Martin Mosebachs Kampf für die Unveränderlichkeit und Unantastbarkeit der tridentinischen Messe dokumentiert sich eine traditionalistische, ritusfixierte Retrospiritualität. Wenn für ihn die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils und die staatsterroristische chinesische Kulturrevolution zusammengehören und er Papst Paul VI. zum «Feind» der römischen Liturgie und zum «Tyranen der Kirche»¹⁵ erklärt, der den neuen Ritus

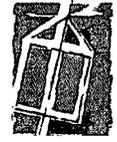
¹¹ Vgl. die Beschreibung der Pilger-Religiosität bei Danièle Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Würzburg 2004.

¹² Martin Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich. Tübingen 1990, 19; vgl. ders., Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen». München 2000.

¹³ Vgl. Wolfgang Beinert, Hrsg., «Katholischer» Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg 1992; M.N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche. Frankfurt/M. 1998, 235-259.

¹⁴ W. Beinert, «Katholischer» Fundamentalismus (Anm. 13), 58f.

Sommer-Akademie für
Schüler(innen) der Oberstufe
Das Denken Europas - Philosophie live
3.8., 14.30 Uhr bis 19.8., 10.00 Uhr



ST. JAKOBUSHAUS
AKADEMIE DER
DIOZESE HILDESHEIM

Die Philosophie gestaltet das Abendland, Theologie und Wissenschaft, Gottesbilder und Menschenverständnis, Fragen von Macht und Gerechtigkeit, Sein und Existenz sind philosophisch geprägt. Die Philosophie ist mehr als ein kulturhistorisches Fach. Sie ist Ausdruck einer Denk- und Lebenshaltung: Das Philosophieren ist ein „Handwerk“, das gelernt und geübt werden kann. Dazu laden wir Schüler(innen) der oberen Klassen herzlich ein.

Referent und Leitung:

Dr. Wolfgang Gleixner, St. Jakobushaus Goslar, Studium der Kommunikationswissenschaften, Philosophie und Theologie;
Dr. Andreas Fritzsche, Universität Lüneburg, Studium der Theologie und Promotion in Philosophie

Anmeldung: St. Jakobushaus - 38640 Goslar - Reußstr. 4

Telefon: 0 53 21/34 26-0

E-mail: info@jakobushaus.de - www.jakobushaus.de

«mit Brachialgewalt durchgesetzt» (216) habe, enthüllt er seine militante Mentalität – katholischer Fundamentalismus in actu.¹⁶ Fulbert Steffenskys spartanische «Schwarzbrot-Spiritualität» läßt sich am ehesten mit der «öffentlichen Religion» in Verbindung bringen.¹⁷ Den Begriff hat der spanische Religionssoziologe José Casanova in Umlauf gebracht. Er hat deutlich gemacht, daß Religion weder der Säkularisierung zum Opfer fällt noch in Individualisierungsprozessen verdampt, sondern sich heutzutage ausgesprochen präsent und potent zeigt. Bei der öffentlichen Religion tritt an die Stelle der Beschränkung auf den Privatbereich bzw. der Beanspruchung staatlicher Privilegien und politischer Macht die Verortung in der Zivilgesellschaft. Diese bildet den Ort, an dem Religionen ihre Anliegen, Beiträge und Potenziale in den öffentlichen Diskurs einbringen und zur Geltung bringen. Öffentlichen Religionen geht es darum, die in ihnen tradierten Glaubensüberzeugungen, moralischen Einsichten und Wertvorstellungen zu bewahren, sichtbar zu machen und öffentlich darzustellen. Sie wollen ihre Vorstellungen vom guten Leben und gerechten Zusammenleben in die gesellschaftlichen Meinungs- und Willensbildungsprozesse einspeisen.

Öffentlich wird Religion dann, wenn eine religiöse Gemeinschaft dem von ihr vertretenen und gelebten Glauben eine gesellschaftliche Bedeutung beimißt und dies in ihrer Glaubenspraxis bekundet, was sich in der Bereitschaft manifestiert, sich an den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Grundfragen menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu beteiligen. Über die Teilnahme an öffentlichen Auseinandersetzungen wird eine öffentliche Begegnung mit anderen möglich, was längerfristig zu Lernprozessen und zur Verständigung der verschiedenen Religionen miteinander führen kann.¹⁸

Öffentliche Religion findet in öffentlichen Religionen statt, die sich nach innen wie nach außen über ihre Glaubensüberzeugungen, Werte und Praktiken austauschen, darüber streiten, sich zu verständigen suchen und ihre Auffassungen und Anliegen im

¹⁵ M. Mosebach, Häresie der Formlosigkeit (Anm. 3), 18.

¹⁶ Vgl. Rafik Schamis Ausführungen zu «unseren katholischen Fundamentalisten» in seiner Dankesrede zur Verleihung des Nelly-Sachs-Preises der Stadt Dortmund im Dezember 2007: Von Schmugglern und trojanischen Pferden, in: www.woz.ch/artikel/print_15784.html.

¹⁷ Vgl. José Casanova, Public Religions in the Modern World. Chicago-London 1994; dazu: Karl Gabriel, Hrsg., Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (JCSW 44). Münster 2003; E. Arens, Gottesverständnis (Anm. 7), 145-152.

¹⁸ Zum «public encounter» vgl. José Casanova, Civil Society and Religion, in: Social Research 68 (2001), 1041-1080, 1048f.

öffentlichen Raum zum Ausdruck bringen. Öffentliche Religion findet sich jeweils in konkreten Gemeinschaften verkörpert, in denen debattiert und gefeiert, gebetet und um Verständigung gerungen wird. Dies geschieht in einer öffentlichen Kirche. «Eine öffentliche Kirche ist», so Steffensky, «eine geöffnete», kenntliche, «sich selber erklärende und zeigende Kirche».¹⁹ Ihre Aufgabe besteht darin, Gott zu loben, der Gerechtigkeit zu dienen und ein Zeichen unter den Völkern zu sein. Ihre Spiritualität ist eine solche der Aufmerksamkeit auf die Menschen, auf ihre Leiden und ihr Glück. Diese unenthusiastische, weltzugewandte, lebenslang eingeübte und ausgeübte spartanische Spiritualität lehrt hinsehen und handeln in mystisch-politischer Wachheit. «Diese Spiritualität lehrt also Fragen stellen: Wer leidet? Warum leidet er? Wer macht Leiden?» (63)

Dimensionen der Gottesverständigung

In Anknüpfung an und in Auseinandersetzung mit der kommunikativen Handlungstheorie von Jürgen Habermas kann Religion als eine kommunikative Praxis verstanden werden. Religion ist im Kern eine Praxis, welche intersubjektiv und verständigungsorientiert ist. Dabei sind die in einer Religion gebrauchten Kommunikationsformen sowie die von ihren Angehörigen vollzogenen Sprachhandlungen mit nicht-sprachlichen Handlungen verknüpft und in eine umfassende Lebenspraxis eingebettet. Eine solche Praxis wird von Seiten sowie im Rahmen einer Kommunikationsgemeinschaft getan, welche in ihrem Handeln ihre Verbindlichkeit und Verantwortung vor einer transzendenten Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, die darin Gemeinschaft schafft, erhält und verändert. Ist Religion eine intersubjektive, kommunikative Praxis, so bezeichnet Religiosität entweder deren subjektive Komponente oder deren individualisierten und privatisierten Kontrahenten. Spiritualität bezieht sich auf den Geist, der diejenigen beseelt, bewegt und bestimmt, welche zum einen Religiosität pflegen, zum anderen Religion persönlich und gemeinschaftlich praktizieren.

Wenn die Verständigungsorientierung das entscheidende Merkmal kommunikativer Praxis darstellt, dann kann religiöse Praxis als kommunikativ aufgefaßt werden, wenn und soweit sie eine Wirklichkeit anzielt, in der Menschen nicht strategisch und das heißt machtförmig miteinander umgehen, sondern sich gegenseitig anerkennen, sich miteinander verbunden und solidarisch aufeinander bezogen erfahren. In der kommunikativ-religiösen Praxis kommen jeweils bestimmte Inhalte zur Sprache, die eine Wirklichkeit erschließen und benennen, welche für menschliches Leben und Zusammenleben unaufgebbare semantische Dimensionen betrifft – die der Erinnerung und der Verheißung. Dazu gehören zum einen die Erinnerung an erfahrene Unterdrückung, erlangte Identität und begangenes Unrecht, zum anderen die Verheißung einer erlösenden und versöhnenden Befreiung aus Knechtschaft und Todesverfallenheit. Aus der Innenperspektive der jeweiligen Angehörigen einer Religionsgemeinschaft erscheint solche ananetisch-innovatorisch angelegte religiöse Praxis als kommunikative Glaubenspraxis.²⁰

Ein kommunikatives Verständnis erkennt gerade auch in Religion ein im Vollzug von Sprachhandlungen sich performativ vollziehendes Kommunikationsgeschehen. Religiös ist eine kommunikative Praxis von Subjekten, die in ihrem Handeln in ihren jeweiligen Kontexten mittels bestimmter Texte und Medien entweder *mit einer oder über eine* oder eben *eine* Wirklichkeit kommunizieren, welche in theistischen Religionen «Gott» genannt wird.

Zur Religion gehört rituelles Handeln. Übergangsriten strukturieren das religiöse Leben wie das menschliche Leben überhaupt. Der französische Ethnologe Arnold van Gennep hat vor 100 Jahren die «rites de passage» untersucht und auf den Begriff

gebracht.²¹ Zu den Übergangsriten, welche durch die drei Phasen der Trennung, der Umwandlung und der Angliederung gekennzeichnet sind, gehören für ihn nicht nur lebenszeitliche und kalendrarische Riten, sondern auch die Wallfahrt. Neuere ritualtheoretische Konzeptionen zeigen rituelles Handeln als gemeinschaftsbezogen und gemeinschaftlich, als wirklichkeiterschließend, -ordnend und -verändernd auf.²² Laut Victor Turner befinden sich Menschen im rituellen Prozeß in einem Schwellenzustand der Liminalität. Sie machen die Erfahrung einer alternativen Form menschlicher Beziehungen, einer unstrukturierten, egalitären Gemeinschaft, welche Victor Turner «Communitas» nennt. Catherine Bell begreift die rituelle Praxis als prekären Umgang mit und Gebrauch von Macht, die dabei sowohl ermächtigend wirkt als auch Machtansprüche erhebt. Ein Verständnis von Religion als verständigungsorientierter sowie auf Einverständnis basierender kommunikativer Praxis scheint mir in der Lage zu sein, einerseits die Einsichten dieser Ritualtheorien aufzunehmen und dabei andererseits der Zweideutigkeit ritueller Praxis Rechnung zu tragen. Denn ein solches Verständnis berücksichtigt, daß rituelles Handeln sowohl kommunitär als auch latent machtförmig ist und vermag dieses noch einmal ethisch-kritisch zu reflektieren und zu integrieren.

Aus der Perspektive einer kommunikativen Religionstheorie und -theologie können sieben Formen kommunikativ-religiöser Praxis unterschieden werden. Sie sind nicht immer scharf zu trennen, da sie zum Teil überlappen und bisweilen konvergieren. Diese Vollzugsformen von Religion finden sich in zahlreichen Variationen und Differenzierungen in den meisten Religionen. Es sind dies zunächst einmal die Sprachhandlungen des Erzählens und Erinnerns, in denen Götter-, Gottes- und Glaubensgeschichten zur Sprache kommen, vergegenwärtigt und weitergetragen werden. Hinzu kommen das gottesdienstlich-rituelle Feiern und das Verkündigen sowie das Bezeugen und das Bekennen als einerseits persönlicher Ausdruck von Gottesbegegnung und Glaubenserfahrung und andererseits verbindlicher Ausdruck gemeinsamer Glaubensüberzeugungen. Zu den Vollzugsformen religiöser Praxis gehört ferner das Teilen spiritueller und materieller Güter in der Praxis der Nächstenliebe, des Erbarmens, des Mitleidens, der Solidarität.

Eine vom Gedanken der Gottesverständigung geleitete kommunikative Theologie weiß sich der paulinischen Unterscheidung der Geister (1Kor 12,10) verpflichtet. Sie prüft und beurteilt Religion und Spiritualität daraufhin, welcher Geist die Gläubigen und Praktizierenden jeweils beseelt bzw. prägt. Mit Blick auf die freischwebende, individualisierte und privatisierte Patchwork-Spiritualität kritisiert sie deren Fluktuieren in Sachen Glaubensüberzeugungen und Glaubensvollzügen, reklamiert deren fehlende Verbindlichkeit und beklagt deren marktförmige und zeitgeistige Flexibilität. Umgekehrt hat kommunikative Theologie ernste Einwände gegen die rigoristische, verhärtete, ritusfixierte Spiritualität, die meint, sich einer unveränderlichen und unantastbaren rituellen Ordnung unterwerfen zu müssen. Gegen den gnadenlos objektivierten Kult erinnert sie an die prophetische und jesuanische Kultkritik, der es um den Zusammenhang von Ritus und Ethos, von liturgischem und alltäglichem Gottesdienst geht.

Eine vom Leitwort der Gottesverständigung inspirierte Theologie sucht im Zeichen des universalen Heilswillens Gottes, in den die Anderen als von Gott gewollte und bejahte Geschöpfe einbezogen sind, die Verständigung mit anderen Religionen. Verständigung setzt Verständnis voraus. Letzteres entsteht nicht in erster Linie kognitiv und argumentativ, sondern eher emotional und affektiv. Es wächst durch teilnehmende Beobachtung, unvoreingenommenes Dabeisein und wohlwollend-empathisches

²¹ Arnold van Gennep, Übergangsriten. Frankfurt/M.-New York-Paris 1986.

²² Vgl. Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/M.-New York 1989; Catherine Bell, Ritual Theory, Ritual Practice. New York-Oxford 1992; dies., Ritual. Perspectives and Dimensions. New York-Oxford 1997; Roy Rappaport, Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge 1999.

¹⁹ F. Steffensky, Schwarzbrot-Spiritualität (Anm. 4), 42.

²⁰ Vgl. die Beiträge in: Edmund Arens, Hrsg., Gottesrede – Glaubenspraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. Darmstadt 1994; zum Folgenden: E. Arens, Gottesverständigung (Anm. 7), 211-265.

Mittun. Verständnis für die Anderen erwächst zuallererst aus der im Alltag der Beteiligten geschehenden öffentlichen Begegnung und dem sich daraus ergebenden «Dialog des Lebens»²³; es bildet sich im Kontext der gastfreundschaftlichen Teilnahme an Feiern anderer Religionsgemeinschaften sowie durch den spirituellen Dialog im Rahmen interreligiöser Feiern und gemeinsamer religiös-kommunikativer Praxis. Dem Verständnis förderlich ist ferner die Einbeziehung der Anderen in den eigenen Verständnishorizont, dies allerdings nur, falls letzterer nicht verabsolutiert wird. Im Rahmen einer «dialogischen Begegnung von Angehörigen unterschiedlicher Religionen»²⁴ hat die Einbeziehung der Anderen wechselseitig zu erfolgen. Sie kann und muß einander zuerkannt, zugemutet und zugesprochen werden.

Erkennungszeichen kommunikativer Theologie

Kommunikative Theologie versteht sich als wissenschaftliche und als kirchliche Tätigkeit. Sie weiß sich den Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen des christlichen Glaubens verpflichtet. Sie erkennt diese Ansprüche indes nicht als exklusiv, sondern als inklusiv. Wenn christliche Theologie die Wahrheitsansprüche des christlichen Glaubens nicht länger reflektiert und kritisch-konstruktiv bejaht, wird sie zur theologisch hinfälligen, wahrheitsanspruchslosen Religionskulturwissenschaft.²⁵

Im theologisch-argumentativen bzw. diskursiven Streit um Wahrheit und Richtigkeit, in der kommunikativen Ausrichtung auf Begegnung und wechselseitiges Voneinanderlernen, in der kooperativen Suche nach gemeinsam geteilten Grundüberzeugungen, im gemeinsamen solidarischen und diakonischen Handeln, im Erinnern, Erzählen und Feiern werden Möglichkeiten und Grenzen der Koexistenz und Konvivenz eruiert und ausprobiert. In solchen Kommunikationsprozessen können Erfahrungen einer «interaktiven Universalität»²⁶ gemacht werden, die Grenzen transzendieren und die Beteiligten transformieren. Wenn im

²³ Christine Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog*. Göttingen 1999, 96.

²⁴ Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Zürich 2005, 31.

²⁵ Vgl. Hermann Lübke, *Theologie als christliche Religionskulturwissenschaft*, in: Matthias Krieg, Martin Rose, Hrsg., *Universitas in theologia – theologia in universitate* (FS H.H. Schmid), Zürich 1997, 43-50; dazu kritisch: Edmund Arens, *Ist Theologie Luxus? Ein Plädoyer für öffentliche Gottesrede*, in: ders., Helmut Hoping, Hrsg., *Wieviel Theologie trägt die Öffentlichkeit?* (QD 183), Freiburg-Basel-Wien 2000, 171-194, 179ff.

interreligiösen Gespräch «wir alle» *miteinander* über «uns» sprechen»²⁷, dann können darin Momente der Gottesverständigung zur Geltung kommen. Solche Gottesverständigung geschieht zum einen – in der Liturgie und im Gebet ausdrücklich – mit Gott, zum anderen theologisch-reflexiv und interreligiös-diskursiv über Gott; sie vollzieht sich in der religiösen Praxis, im ethisch-politischen Tun und in der interreligiösen Begegnung auf jeden Fall vor Gott.

Kommunikative Theologie ist Reflexion auf christlich-kirchliche Praxis in Geschichte und Gegenwart, in Kirche und Gesellschaft. Sie hat ihre Wurzeln in der Glaubenspraxis, die ihr vorgängig ist, die sie reflektiert und auf die sie zielt. Religionstheologisch sucht die Theologie aufzuzeigen, inwiefern gegenwärtige Glaubenspraxis in der jüdischen und christlichen Religion sowie in anderen Religionen in vielfältigen Formen und Gestalten geschieht, daß sie mit Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen verbunden ist und in gemeinsamen, geteilten und im Kern verbindlichen Grundüberzeugungen und Glaubensvollzügen zum Ausdruck kommt. Die Theologie sucht zugleich deutlich zu machen, daß Glaubenspraxis auf die Wirklichkeit Gottes ausgerichtet ist, welche sie als eine elementar kreative, kommunikative und rettende Wirklichkeit versteht.

Kommunikative Religionstheologie reflektiert religiöse Praxis kritisch mit Blick auf deren Machanfälligkeit, ihre Konflikt- und Gewaltpotenziale sowie ihre Korruptierbarkeit. Zugleich entfaltet sie die kommunikativen Potenziale von Religion und Religionen; sie bedenkt eben jene auf universale Gerechtigkeit und Solidarität ausgerichteten Perspektiven, die der jüdischen und christlichen Religion innewohnen, die sich in den monotheistischen, abrahamischen Religionen ausdrücklich theologisch artikulieren. Zu den kommunikativen Potenzialen der Religionen zählt die praktische Anerkennung der Anderen. Dazu gehört die gemeinsame dialogisch-theologische Auslotung der Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung miteinander im Angesicht der Wirklichkeit Gottes, also der Gottesverständigung mit, über und vor Gott.

Edmund Arens, *Luzern*

²⁶ Vgl. Hanan Askari, *Spiritual Quest. An Inter-Religious Dimension*. Pudsey 1991; dazu: Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005, 490ff.

²⁷ Wilfred C. Smith, *Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum?*, in: Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Hrsg., *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Salzburg 1963, 75-105, 79; vgl. William Schweiker, Michael A. Johnson, Kevin Jung, Hrsg., *Humanity Before God. Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*. Minneapolis 2006.

«Als wir noch einen König hatten ...»

Ein Roman über die Metropole Rio de Janeiro (1808-1821)

Am 25. September 1807 ratterte eine Kutsche über die schlecht gepflasterten Straßen Lissabons. In ihr saß Percy Clinton Sydney Smith, Lord Strangford, ein junger irischer Adliger, seines Zeichens Gesandter seiner britischen Majestät beim portugiesischen Hof. Er war auf dem Weg nach Mafra, zum Prinzregenten D. João, der ihn mit einem Brief von George III. und einem Ultimatum Napoleons erwartete. Der Kaiser der Franzosen konnte England nicht erobern, weil die britische Marine der französischen überlegen war. Also verlegte Napoleon seinen ganzen Ehrgeiz darauf, die britischen Inseln mit einer Kontinental Sperre zu belegen und stellte Portugal am 12. August 1807 ein Ultimatum: entweder schloß das lusitanische Königreich seine Häfen für englische Schiffe oder General Junot werde in Lissabon einmarschieren.¹ Doch es gab einen Ausweg, um der napoleonischen Gefangenschaft zu entgehen: die Flucht nach Brasilien. Eskortiert von einem britischen Geschwader segelte die königliche Flotte an der

Torre de Belém vorbei hinaus aufs offene Meer mit dem Ziel Rio de Janeiro.

Die portugiesische Expansion war seit dem 15. Jahrhundert mit der Institution der Monarchie verknüpft, die unter Heinrich dem Seefahrer die Erforschung der afrikanischen Küste und den Seeweg nach Indien geplant und mit den Mitteln des portugiesischen Templerordens finanziert hatte. Die Vorstellung, den portugiesischen Königshof in die Neue Welt zu verlegen, kam bereits 1580 auf, als infolge einer dynastischen Krise die Unabhängigkeit Portugals an Spanien verlorenging. Die Idee wurde von Luiz da Cunha (1662-1749) wieder aufgegriffen: Portugal sei ein ozeanisches, überseeisches Imperium, dessen Hauptstadt in irgendeinem Teil des Reiches angesiedelt werden könne, ohne kommerzielle oder politische Interessen zu verletzen.

Ein Hof geht auf Reisen

Am 7. März 1808, nach einer zweimonatigen Seereise, erreichte der portugiesische Prinzregent D. João mit seinen Schiffen und

¹ Patrick Wilcken, *Império à deriva: a corte portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Trad. Vera Ribeiro. Objetiva, Rio de Janeiro 2005, 21-29.

seinem Gefolge von 15000 Personen die Bucht von Guanabara. Die königlichen Verbannten erblickten bewaldete Hügel, weiße Sandstrände und kristallklares Wasser. Als sie näher kamen, erkannten sie die Stadt Rio de Janeiro inmitten tropischer Vegetation.² Hier, in dieser ungewohnten Umgebung, wollten der Prinzregent und sein Hof ihre Vorstellungen von einem neuen Imperium in die Wirklichkeit umsetzen. Begeistert schildert der Hofchronist Luiz Gonçalves dos Santos diese Szene³ und zitiert die Lusiaden von Luís da Camões: «Durch welches Verhängnis, welches Loos getrieben, / Vertrautet ihr euch solchem Pfad nur? / Wohl nicht um Kleines mocht' es euch geliebt, / Durch Meere, die kein andrer Kiel befuhr, / Vom fernen Tago, Minho's fremden Auen / Zu kommen in so weit entlegne Gauen.»⁴

Die Realität war weniger episch. Im Gegensatz zur malerischen Umgebung war Rio de Janeiro zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine unscheinbare koloniale Hafenstadt mit knapp 60000 Einwohnern, zwei Drittel Sklaven. Das städtische Umfeld kreiste um den *Terreiro do Paço*, einen großen Platz mit Blick aufs Meer, beherrscht vom Palast des Vizekönigs. Auf der einen Seite grenzte er an die *Arcos do Teles*, Überreste einer bei einer Feuersbrunst vernichteten Adelsresidenz, und auf der anderen Seite an das Karmeliterinnenkloster und an das Gefängnis. Hinter der *Rua Direita*, der Hauptgeschäftsstraße, begann ein Gewirr von kleinen, schmutzigen Gassen bis zu den Hügeln Conceição, Santo António und Santa Teresa.⁵ Die Straßen waren nicht gepflastert, Kanalisation gab es keine. Die Vermögenden ließen sich von ihren schwarzen Sklaven auf Tragsesseln oder in Sänften herumtragen, Uhren waren selten – Kanonenschüsse und Glocken waren die Zeichen der Zeit. Seit der Marquis de Pombal 1759 die Jesuiten vertrieben hatte, gab es kaum noch Bildung, wenig Bücher, keine Universität, keine Presse, ja nicht einmal eine Druckerei. Der Versuch, 1786 einen literarischen Zirkel zu gründen, endete in einer brutalen Polizeiaktion.⁶ So erlebten die Flüchtlinge aus dem napoleonischen Europa eine Art Kulturschock. Die Hofdamen, Opfer einer Epidemie von Flöhen an Bord des Flaggschiffs *Príncipe Real*, wandelten kahlgeschoren durch die Straßen der neuen Hauptstadt und kreuzten Barbieri, die ihre Kundschaft mitten auf der Straße zur Ader ließen, sodaß das Blut nur so spritzte. Bettler, Zigeuner, Mönche und Soldaten bevölkerten den Platz vor dem Königspalast in einem bunten Durcheinander.⁷ Beherrschendes Thema der Briefe, die die Neuankömmlinge nach Hause schrieben, waren die Hitze, das feuchte Klima und die rüden Sitten der *Cariocas*. Lissabon war zu Beginn des 19. Jahrhunderts sicherlich keine idyllische Residenzstadt, aber hier beschränkte sich die Bewegungsfreiheit der Höflinge auf den Königspalast. Umgekehrt waren die Mitglieder der Herrscherdynastie Bragança in mancher Hinsicht die Karikatur eines europäischen Königshauses: die Königin, Maria I., war 1792 von einem Team von 17 Ärzten für verrückt erklärt worden, trug stets tiefe Trauer, residierte im Karmeliterinnenkloster und wurde in ihren Krisen von einem riesigen Teufel auf dem Zuckerhut verfolgt. Ihr Sohn, der Prinzregent D. João, war dunkel, fettleibig und hatte tiefsitzende Augen. Seine Vorliebe galt der Kirchenmusik und den königlichen Banketten, bei denen er unglaubliche Mengen gebratener Hühner verschlang. Für seine Gattin, die spanische Prinzessin Carlota Joaquina, war die Verpflanzung nach Brasilien eine persönliche Tragödie: kleingewachsen, knochig, hinkend und mit einem asymmetrischen, pockennarbigem Gesicht und schmalen Lippen fehlte ihr trotz ihrer hübschen Augen jeder weibliche

² Kirsten Schultz, *Tropical Versailles: empire, monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821*. Routledge, New York 2001, 39.

³ Luís Gonçalves dos Santos, *Memórias para servir à história do reino do Brasil*. (Reconquista do Brasil. Nova série; 36-37). Itatiaia, Belo Horizonte 1981, 167.

⁴ Luís de Camões, *Die Lusiaden*. Deutsch in der Versart der portugiesischen Urschrift von Johann Jakob Donner. 3. verbesserte Aufl. Fues's Verlag, Leipzig 1869, 238. (VII. Gesang, Strophe 30)

⁵ Kirsten Schultz, *Tropical Versailles* (Anm. 2), 40-42.

⁶ Baron Jaspar, *Rio de Janeiro, capitale du Portugal (1808-1821)*, in: *Revue des deux mondes*. Dezember 1965, 521-537.

⁷ Patrick Wilcken, *Império à deriva* (Anm. 1) 109-113, 118-119.

Reiz, zumal sie sich mit unwahrscheinlich schlechtem Geschmack kleidete.⁸

Rio de Janeiro zu «zivilisieren», war unter den gegebenen Umständen keine Kleinigkeit. Der Prinzregent verlieh dem brasilianischen Magistraten Paulo Fernandes Viana (1758-1821) den Titel *Intendente geral de policia* und erteilte ihm einen Blankoscheck: Viana organisierte nicht nur das lokale Polizeikorps und bekämpfte die grassierende Kriminalität, sondern stellte die ganze Stadt auf den Kopf: er ließ Sümpfe trockenlegen, Vorstadtstraßen pflastern, regulierte die Wasserversorgung und machte aus dem kleinen Hafen an der Bucht von Guanabara eine moderne Metropole.⁹ Die Umgestaltung der urbanen Landschaft, wie sie von Paulo Fernandes Viana eingeleitet wurde, sollte aus Rio de Janeiro eine Art Paris in den Tropen machen. In dieser Zeit des Umbruchs zwischen Ancien Régime und Moderne spielt Ruy Castros¹⁰ Roman *Era no tempo do rei*: historische Persönlichkeiten mischen sich mit fiktiven Elementen. Die Szene beherrschen zwei Heranwachsende, der Kronprinz Pedro und der Pfiffikus Leonardo, sozialer *Passepartout* aus Rio de Janeiro.

Prinz, malandro und Feldweibel

«Leonardo war nicht bewußt, daß der Junge an seiner Seite D. Pedro war: wie hätte er es auch wissen sollen, wenn es keine Bilder des Kronprinzen gab und er ihn niemals gesehen hatte, nicht einmal am 7. März 1808, dem denkwürdigen Tag, als die königliche Familie in Rio de Janeiro eintraf? Pedro und Leonardo hatten im selben Monat das Licht der Welt erblickt, Oktober 1798. Aber ihre Herkunft hätte nicht gegensätzlicher sein können. Pedro war im königlichen Sommerpalast Queluz geboren worden, in einem Zimmer mit französischem Parkett, dessen Wände Szenen aus dem *Don Quijote* von Miguel der Cervantes zierten.»¹¹

Dom Pedro de Alcântara, der zehnjährige nach Brasilien verpflanzte portugiesische Kronprinz, war – wie sein Vater – zweitgeborener Sohn. Seine Erziehung wurde Ammen und Hauslehrern überlassen. Er war kein guter Schüler und hatte eine starke Abneigung gegen jede Form akademischen Wissens. Er war gutaussehend und stets bestens gekleidet. In Brasilien hatte er sich angewöhnt, häufig zu baden und galt als Dandy. In der Kneipenszene der Hauptstadt trat er als gewöhnlicher Bürger auf, zumeist in Begleitung von Francisco Gomes da Silva, dem Sohn eines Goldschmieds und ehemaligen Palastdieners seines Vaters.¹² Dom Pedro und sein Bruder Miguel liebten Pferdeställe, Wagenschuppen und Rennbahnen, sodaß ein französischer Reisender sie schlicht als Stallungen abqualifizierte. D. Pedro hatte eine wache Intelligenz, und es fehlte ihm zu größeren Fortschritten auf verschiedenen Gebieten nur eine feste Führung. Sein Charakter und viele seiner Handlungen waren bedingt durch die Epilepsie.¹³ Dies ist der Ausgangspunkt für den Roman von Ruy Castro. Mit sichtlicher Sympathie für den jungen Prinzen und zukünftigen Kaiser Brasiliens schildert er dessen Streiche am Hofe seines Vaters: Juckpulver in die Haare seiner Schwestern, Pferdeäpfel für den Hofkaplan, faule Eier für den englischen Kaufmann Jeremy Blood, alles im Zeichen des Karnevals. Sehnsüchtig blickt

⁸ Karl H. Oberacker Jr., *Kaiserin Leopoldine. Brasiliens erste Kaiserin – ihr Leben und ihre Zeit (1797-1826)*. Federação dos Centros Culturais 25 de Julho, São Leopoldo (RS) 1980, 53.

⁹ Jean M. França, *Literatura e sociedade no Rio de Janeiro oitocentista*. (Escritores dos países de língua portuguesa; 17). Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa 1999, 17.

¹⁰ Ruy Castro, *Era no tempo do rei: um romance da chegada da Corte*. Objectiva, Rio de Janeiro 2007 – Ruy Castro, geboren 1948 in Caratinga (Minas Gerais) ist einer der bekanntesten brasilianischen Journalisten. Er schrieb eine Biographie über den Dramatiker Nelson Rodrigues (1912-1980) und über die Sängerin Carmen Miranda (1909-1955) sowie eine Geschichte der Bossa-Nova, die 2006 unter dem Titel «Bossa nova – The Sound of Ipanema. Eine Geschichte der brasilianischen Musik» im Verlag Hannibal (Innsbruck) in deutscher Übersetzung erschienen ist.

¹¹ Ebd., 71-72.

¹² Neill Macaulay, *Dom Pedro: the struggle for liberty in Brazil and Portugal, 1798-1834*. Duke University Press, Durham 1986, 6-7, 46, 52.

¹³ Karl H. Oberacker Jr., *Kaiserin Leopoldine* (Anm. 8), 55-65.

Pedro, der kleine Teufel mit den schwarzen Augen, durchs Fenster auf die unbekannte Stadt zu seinen Füßen. Was ihm fehlt, ist ein Kamerad, um die Kolonialstadt mit all ihren Verführungen und Überraschungen zu erkunden. Pedro schleicht sich aus dem Königspalast und landet im Dirnenviertel *Arcos do Teles*, ein Abenteuer, das übel hätte ausgehen können, wäre da nicht ein Gleichaltriger gewesen, unehelicher Sohn eines Justizangestellten und Gassenjunge – Leonardo: «Um diesen Roman zu schreiben, mußte ich eingehend die Kolonialgeschichte von Rio de Janeiro studieren», sagt Ruy Castro in einem Interview.¹⁴ «Ich wollte den portugiesischen Kronprinzen Pedro mit Leonardo aus den *Memoiren eines Feldwebels* von Manuel Antonio de Almeida zusammenbringen. Die einzige Möglichkeit war die Fiktion (...). Antihelden sind viel interessanter als Helden. Wir Brasilianer hatten das Glück, einen solchen Antihelden als Prinzen und ersten Kaiser zu haben. Ich verwendete alle Informationen über Pedro I., um das Kind Pedro zu beschreiben, und dabei stellte ich fest, daß es zwischen ihm und Leonardo mehr Übereinstimmung als Gegensätze gab.»

Leonardo Filho, die Hauptperson aus den *Memoiren eines Feldwebels*¹⁵, von Manuel Antonio de Almeida (1831-1861) ist ein Überlebenskünstler, der zwischen der bürgerlichen Ordnung und der Unterwelt Rio de Janeiro hin- und herpendelt. Die Stadt ist für Leonardo ein moralisches Niemandsland, in dem Ordnung und Unordnung Tür an Tür in einem Universum korrosiver Toleranz zusammenleben, was Leonardo ein Überleben ohne Arbeit ermöglicht. Die *Memoiren eines Feldwebels* beschreiben eine Welt ohne Sünde und ohne Schuld. Gewissenskonflikte gibt es keine, Moral ist ein Polizeiproblem in Gestalt des Majors Vidigal und seiner Schergen. Der Roman paßt in keine der vorherrschenden Ideologien des 19. Jahrhunderts (Nationalismus, Exotik, Romantik): die Überschreitung der Gesetze ist nur eine Nuance auf halbem Weg zwischen der Norm und dem Verbrechen.¹⁶ Diesen Leonardo übernimmt Ruy Castro, um ihn in seinem Roman mit dem portugiesischen Kronprinzen zu konfrontieren. Gemeinsam machen sie die neue Hauptstadt unsicher. Beide versuchen, dem anderen mit ihren Erlebnissen zu imponieren – Pedro mit der Reise über den Atlantik, Leonardo mit den Geschichten aus der Unterwelt. Gemeinsamer Gegner ist Major Vidigal, Oberkommandierender der Polizei und Sittenwächter der Stadt, den sie gemeinsam mit einer Ladung Pfefferspray austricksen und über den Aquädukt nach Santa Teresa fliehen, bevor sie im Königspalast verschwinden. Dramatisch wird die Lage erst, als Pedro vom englischen Kaufmann Jeremy Blood entführt wird, der sich mit Hilfe seiner königlichen Geisel freies Geleit nach England erpressen will. Der Titel der Geschichte – *Era no tempo do rei* – suggeriert ein Märchen. Ruy Castro erzählt zwar eine Geschichte, was er dabei aber zeigen will, ist die koloniale Gesellschaft Brasiliens vor zweihundert Jahren. Ein Märchen kann nicht tragisch enden: so klammert der Autor die Zukunft und alles Unerfreuliche aus. Für ihn zählen allein die zwei Lausebengel im Karneval von Rio 1810 und die Gesellschaft, in der sie sich bewegen.¹⁷

Satyricon der brasilianischen Gesellschaft

«Die Stadt erstrahlte im Festglanz während der Vermählung der Prinzessin Maria Teresa mit dem spanischen Infanten D. Pedro Carlos. Der offizielle Festzug wurde von der Kavallerie mit ihren Federbüschen und bunten Schlaufen eröffnet. Darauf folgten die

¹⁴ Júlio Daio Borges, Bate-papo com Ruy Castro, in: Digestivo cultural 1/2/2008 (www.digestivocultural.com).

¹⁵ Manuel Antônio de Almeida, Memórias de um sargento de milícias. Ed. Terezinha Marinho. (Coleção cultura brasileira. Edições críticas; 1). Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro 1969. Englische Übersetzung: Memoirs of a militia sergeant: a novel. Translated from the Portuguese by Ronald W. Sousa. Oxford University Press, New York 1999.

¹⁶ Antonio Candido, Dialektik des *Malandro*, in: Literatur und Gesellschaft. Hrsg. v. Ligia Chiappini. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Marcel Vejmelka. Vervuert Verlag, Frankfurt/M. 2005, 119-143.

¹⁷ Vgl. Nola Kortner Aïx, *Memórias de um sargento de milícias* as Menippean satire, in: Kentucky Romance Quarterly 28 (1981), Nr. 2, 199-208.

Birgit Brunner, Mauritius Wilde

Ausstieg auf Zeit

Zeiten der Schnelligkeit und der Langsamkeit, der Veränderung und der Stabilität prägen den Lebenslauf des Menschen. Die Geschichte des Sabbats, das Ringen um seine gesellschaftliche und politische Gestaltung zeigen, wie prägend der Wechsel von Tun und Lassen für das menschliche Handeln ist. Das vorliegende Buch verbindet kulturwissenschaftliche Beobachtungen über den Sabbat als «Unterbrechung in der Zeit» mit Hinweisen auf praktische Gestaltungsmöglichkeiten einer Auszeit.

160 Seiten, Euro 14,90

ISBN 378-3-87868-666-8

Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2007

www.vier-tuerme-verlag.de

Im Buchhandel erhältlich

Paukenschläger und Trompeter. Aus dem Königspalast kamen Ehrengarden mit ihren Fackelträgern und Hellebarden, Herolden und königlichen Boten, alle bekleidet mit Kettenhemden wie bei einem mittelalterlichen Reiterturnier (...). Pedro defilierte unter dem königlichen Baldachin, aber sein Kopf war anderswo. Er wollte seine Livree loswerden, etwas Unscheinbares anziehen, um mit Leonardo durch die Straßen zu streunen (...). Als er Leonardo am Brunnen von Mestre Valentim erblickte, empfand er ihn wie seinen Bruder.»¹⁸

In seiner klassischen Abhandlung über den Karneval von Rio de Janeiro unterscheidet der Soziologe Roberto da Matta¹⁹ drei Grundtypen der brasilianischen Gesellschaft. Da ist zunächst der *caxias*, benannt nach dem Begründer der Armee, *Duque de Caxias* (1803-1880). Im Volksmund steht er für den gesetzestreu und pflichtbewußten Bürger. In Brasilien, wo Anspruch und Wirklichkeit weit auseinanderklaffen, wird er unweigerlich zur Witzfigur. Der zweite Archetypus ist der *renunciador*. Verkörpert vom Wanderprediger *Padre Cicero* (1844-1934), einem Mystiker und Fürsprecher der Armen aus dem Nordosten, verzichtet er auf den Glanz der Welt und verfolgt das Ziel sozialer Gerechtigkeit. Zwischen beiden Extremen steht der *malandro*²⁰, ein durchtriebener Pfiffikus und Schlauberger, im Roman verkörpert von Leonardo und auch Pedro, mit dem Leonardo in der Karnevalsnacht die Kleider und die Rolle tauscht. Die Troika der kolonialen Gesellschaft kennt drei Formen der Zeit: Während der *caxias* der Autorität und damit der Vergangenheit verhaftet ist und der Millenarist auf eine utopische Zukunft blickt, lebt der Schelm und *Trickster* in der Gegenwart, von Tag zu Tag und von der Hand in den Mund. Bei Ruy Castro erscheint diese Troika in ironischem Licht: Major Vidigal, der *caxias*, leidet an Midlife-Crisis, Herzverfettung und Hämorrhoiden. Erst die Entführung des Kronprinzen bietet ihm die Chance, noch einmal die Unbesiegbbarkeit seiner Polizeitruppe unter Beweis zu stellen. Der *renunciador* ist im Roman der Hofchronist *Padre Perereca*, ein glühender Verehrer der Bragança, der minutenlang die Hand des Prinzregenten küßt, bis dieser sie ihm angewidert entzieht. Nur

¹⁸ Ruy Castro, *Era no tempo do rei* (Anm.10), 198-200.

¹⁹ Roberto Da Matta, *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Editora Guanabara, Rio de Janeiro 1990, 213-227.

²⁰ Das Wort *malandro* stammt aus dem Italienischen (*malandrino*) und bezeichnet ursprünglich einen an Lepra (*malandria*) erkrankten Bettler, später einen Spitzbuben und Vagabunden. Vgl. José Pedro Machado. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Vol. IV. Livros Horizonte, Lisboa 1977, 28.

der *malandro* wird in positivem Licht geschildert: Leonardo ist der Antiheld, der die Handlung des Romans in Gang hält. In seinem berühmten Essay *Dialektik des Malandro* (1970) macht Antonio Candido²¹ die *Memoiren eines Feldwebels* zum Ausgangspunkt für seine Überlegungen zur Entstehung der brasilianischen Gesellschaft. Während der spanische Schelmenroman eine Wanderschaft durch die Gesellschaft von unten nach oben mit dem Hunger als Leitmotiv schildert, so ist im brasilianischen Roman von Manuel Antonio de Almeida ein anderes Motiv maßgebend. Die Personen werden nicht als dekadent geschildert, sondern als potentielle Komponenten einer neuen Nation. Leonardo ist der Zwischenträger einer Gesellschaft, der zwischen Ordnung und Unordnung, zwischen Oben und Unten vermittelt. Nur dank schierem Glück befreit er sich aus kniffligen Situationen und steigt zum Schluß durch eine vorteilhafte Heirat zu den

²¹ Antonio Candido, *Dialektik des Malandro* (Anm. 16), 119-143.

Neureichen auf. Eine solche Migration zwischen gegensätzlichen sozialen Sphären steht unter dem Zeichen der Versöhnung, bei der die Gegensätze zwar nicht überwunden, aber in einer Art Karnevals-Kamaraderie gemildert werden. Im heutigen Brasilien ist das ganz anders: immer mehr beherrscht die Gewalt nicht nur das öffentliche Leben in den großen Städten, sondern auch in der Kultur. Die sozialen Gegensätze können nicht länger übertüncht werden, sondern brechen in aller Öffentlichkeit aus. Die Dialektik des *Malandro* wird durch eine Dialektik der Marginalität²² verdrängt. Im Licht dieser Entwicklung erscheint der Roman von Ruy Castro als eine Art Requiem auf das Brasilien des *Malandro* und eine Zeit, da der Ausgleich zwischen Arm und Reich noch eher möglich schien als heute. . . . *Albert von Brunn, Zürich*

²² João Cezar de Castro Rocha, *The «dialectic of marginality»: preliminary notes on Brazilian contemporary culture*. (Working Paper; 62). Centre for Brazilian Studies, University of Oxford, Oxford 2005.

«Du führst uns hinaus ins Weite»

Zum 97. Deutschen Katholikentag in Osnabrück (21. bis 25. Mai 2008)

Der 97. Deutsche Katholikentag, der vom 21. bis 25. Mai 2008 in Osnabrück stattfand, stand unter dem Leitwort «Du führst uns hinaus ins Weite».¹ Dem Psalm 18 entnommen, ist es doch kein wortgetreues Zitat von dessen 20. Vers, denn dort formuliert der Beter im Rückblick auf die durch Gott herbeigeführte Rettung aus einer lebensbedrohlichen Situation: «Er führte mich hinaus ins Weite, er befreite mich ...». Durch den Wechsel der Zeitbestimmung des Verbs und durch den Austausch des gemeinten Subjekts – nicht mehr von einem einzelnen, sondern von einer Vielzahl von Menschen wird gesprochen – wird das Leitwort zur Behauptung eines Sachverhaltes, dessen Bewahrheitung sich erst noch, d.h. in der Zukunft, herauszustellen hat. Weil das Leitwort in seiner sprachlichen Gestalt gleichzeitig zwanglos an seine Herkunft erinnert, verknüpft es die von ihm in den Blick genommene Zukunftsperspektive mit dem Rückblick auf jene Geschichte, die Menschen von Gott sagen läßt, daß er sie ins Weite geführt, daß er ihnen einen Raum des Handelns eröffnet hat.

Diese Verschränkung von der Verantwortungsübernahme für die Zukunft mit der Vergegenwärtigung der in der Vergangenheit eröffneten Handlungsmöglichkeiten im Blick auf die aktuelle Problemlage, wie sie das Leitwort mit seinem impliziten Verweis auf Psalm 18,20 verkörpert, schlug sich auch in der Auswahl der Texte nieder, die als «biblische Impulse» (Ex 14,10-31; Lk 4,16-30; Ps 18; Apg 12,8-19a) den Beginn der einzelnen Tage des Katholikentages markierten. Mit der Veranstaltungsreihe «Biblische Impulse» griff der Katholikentag – wie schon bei vorangehenden Katholikentagen seit dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 – auf die Institution der «Bibelarbeit» zurück, die für die Deutschen Evangelischen Kirchentage charakteristisch ist. Parallel zu den «biblischen Impulsen» wurden die gleichen Texte durch eine Reihe von Vorträgen, Bibelarbeiten und Werkstätten im «Geistlichen Zentrum» bearbeitet. Dadurch gelang es dem Katholikentag, Auslegung biblischer Texte und theologische Bearbeitung des Leitwortes zwanglos miteinander zu verknüpfen, so daß theologische Grundsatzfragen nicht nur in den zentralen

«Impulsveranstaltungen» und «Podien» der zwei Themenbereiche «Unsere Verantwortung für die Zukunft von Glaube und Kirche» und «Unsere Verantwortung für die Zukunft der Gesellschaft», sondern auch in den «biblischen Impulsen» und bei den Bibelarbeiten im «Geistlichen Zentrum» zur Sprache kamen. So benützte Jürgen Ebach, evangelischer Alttestamentler aus Bochum, seinen Vortrag über das Leitwort im Kontext von Psalm 18,20, um ein grundlegendes Problem alttestamentlicher Gottesrede zu behandeln. Psalm 18 kennt neben dem Aufschrei des Bittenden, daß Gott ihn aus seiner Not und der Bedrängnis durch seine Feinde befreien möge, und neben dem Dank für die erfahrene Rettung auch die Bitte, Gott möge an den Feinden, die den Betenden bedrängen, seine Rache vollziehen. J. Ebach deutete diese Bitten als Haltung eines Menschen, der auf seine Rache gegenüber seinen Peinigern zu verzichten vermag, weil er aus der Erwartung lebt, daß Gott sich als der Rächer, d.h. als der Anwalt der ihm vorenthaltenen Gerechtigkeit erweisen wird. Gott als Rächer anzurufen, bedeutet in letzter Instanz, eine Änderung der Verhältnisse zu wollen, so daß den Entrechteten, den Gedemütigten und Armen Recht und Gerechtigkeit geschieht. Diese Haltung macht es dem Betenden möglich, Unrecht zu benennen und die Täter zur Rechenschaft zu ziehen, ohne daß den sich spontan einstellenden Rachewünschen nachgegeben werden muß. Dies besagt keine Kapitulation vor dem erfahrenen Unrecht: Weil der Betende um die noch ausstehende Gerechtigkeit bittet, bringt er seine eigene Bedürftigkeit zum Ausdruck und hält auf diese Weise an der Erwartung fest, daß ihm Gerechtigkeit widerfahren wird. J. Ebach schloß seine Bibelarbeit mit der Feststellung, die Psalmen seien durch eine Balance geprägt, indem sie Lob und Klage, Bitte und Notschrei, Dank und Zorn, Zweifel und Vertrauen zusammenhielten. Wie sich die Steine in einem Gewölbebogen gegenseitig in der Schwebelage zu halten vermögen, bricht diese Balance zusammen, wenn ein Element herausgenommen wird. J. Ebachs implizites Plädoyer für einen behutsamen Umgang mit der Gebetsprache Israels erwies sich so als eine Einführung in die Sprachlehre des Glaubens.

Verweist so das Leitwort des Osnabrücker Katholikentages durch seine Herkunft auf die Differenziertheit der Sprache der Psalmen und damit auf ein Kernstück des christlichen Glaubens, gab ihm Hans Joachim Meyer, Präsident des für den Katholikentag verantwortlichen «Zentralkomitees der deutschen Katholiken» (Zdk), zu Beginn eine inhaltliche Deutung. Er sprach von der Zukunftssorge und -angst, die für viele Menschen trotz der momentanen positiven Entwicklung in der Wirtschaft und auf dem Arbeitsmarkt das Leben bestimme. Er nannte die bedeutsame Rolle, die Familien mit Kindern für den Veranstaltungsort und

¹ Vgl. Raimund Lachner, Georg Steins, Hrsg., *Weite wagen. Theologische Anstöße zum Osnabrücker Katholikentag. Münster/West. 2008*. Zwei Veranstaltungen des Osnabrücker Katholikentages standen ausdrücklich in der Tradition des Essener Katholikentages von 1968, der den Anstoß zur Würzburger Synode gab: das Podium «Aufbrüche in der Kirche – Was ist aus ihnen geworden» und das Politische Nachtgebet «Komm Herr – und bring Gerechtigkeit!» Vgl. Friedrich Kronenberg, *Die Würzburger Synode*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 68 (2006), 11-30; Wolfgang Weiß, Karl Rahner und das Werden der Statuten der «Würzburger Synode», in: *Thomas Franz, Hanjo Sauer, Hrsg., Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Profilierungen. Für Elmar Klinger. Würzburg 2006, 163-181, 163-167.*

für die Region von Osnabrück spielten und erinnerte daran, daß der Ortsbischof von Osnabrück Franz-Josef Bode der Jugendbischof der katholischen Kirche in Deutschland ist. Die beiden letztgenannten Elemente prägten auch sichtbar den Katholikentag, denn knapp 30 Prozent der Dauerteilnehmer waren zwischen 19 und 29 Jahre alt. Viele davon waren wiederum junge Familien. Entsprechend dieser thematischen Schwerpunktsetzung entschied sich die Katholikentags-Leitung darüber hinaus, die Zahl der Diskussionsforen zu reduzieren. Fanden auf den Katholikentagen von Ulm (2004) und Saarbrücken (2006) noch 150 Foren und Diskussionspodien statt, wurde in Osnabrück die Zahl auf 50 große Veranstaltungen vermindert. Diese fanden ihren Ort nicht nur in den zwei Themenbereichen «Unsere Verantwortung für die Zukunft von Glaube und Geschichte» und «Unsere Verantwortung für die Zukunft der Gesellschaft», sondern auch in den neun Zentren: Christlich-islamischer Dialog, Christlich-jüdischer Dialog, Eine-Welt-Zentrum, Familienzentrum, Frauen- und Männer-Zentrum, Geistliches Zentrum, Jugendzentrum, Liturgie und Kirchenmusik und schließlich das Ökumenezentrum.

Konflikt um die Karfreitagsfürbitte

Auf diese auf eine breite Vielfalt von Themen angelegte Planung des Katholikentages fiel in der Vorbereitungszeit schon ein Schatten. Denn die am 24. Februar 2008 durch den Vatikan veröffentlichte Neuformulierung der «Karfreitagsfürbitte für die Juden» für die mit dem *Motu proprio* «Summorum Pontificum» (7. Juli 2007) wieder zugelassene «außerordentliche» Form des lateinischen Ritus der katholischen Kirche veranlaßte eine Reihe von jüdischen Referenten, ihre Zusagen für den Katholikentag zurückzuziehen.² Trotz dieser Absagen bemühte sich das ZdK, daß die vorgesehenen zwanzig Veranstaltungen des jüdisch-christlichen Dialogs stattfinden konnten. Außerdem veröffentlichte der Gesprächskreis «Juden und Christen» beim ZdK am 29. Februar 2008 eine Erklärung, in welcher er bedauerte, daß der Vatikan nicht die unbestritten akzeptierte Karfreitagsfürbitte für die Juden aus dem Jahre 1970 übernommen hat.³ Gleichzeitig kritisierte er die Neuformulierung vom Februar 2008, indem er nachwies, daß sie der in der Konzilserklärung «Nostra aetate» (Artikel 4) erreichten Neubestimmung des Verhältnisses von jüdischem Volk und Kirche nicht gerecht werde, und dadurch ohne Not einen Konflikt hervorgerufen habe. Die gleichwertige Zulassung der alten und der neuen Formulierung wiege besonders schwer «bei einem historisch so belasteten Thema wie der Karfreitagsfürbitte für die Juden. Die sich in zwei unterschiedlichen Formen äußernde Uneindeutigkeit des Betens irritiert die Gläubigen in der Kirche und beschädigt das gewachsene Vertrauen zwischen Katholiken und Juden schwer.»

Diese Erklärung des Gesprächskreises wurde von vielen jüdischen Gesprächspartner als Angebot verstanden, daß das ZdK und die Organisatoren des Katholikentages für eine offene und selbstkritische Debatte über die theologischen und pastoralen Folgen der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte von 2008 in Osnabrück bereit waren. Ausdrücklich bot das Podium «Beten Juden und Christen zu demselben Gott?» mit dem Pastoraltheologen Heinz-Günther Schöttler (Regensburg), Rabbiner Jonah Sievers (Braunschweig) unter der Moderation von Hans Hermann Henrich (Aachen) die Gelegenheit dazu. Die Gesprächspartner waren sich einig darüber, daß die vorkonziliare Karfreitagsfürbitte für die Juden Verachtung und Spott zum Ausdruck brachte und dem

² Abgesagt haben der Sozialwissenschaftler Micha Brumlik (Frankfurt/Main), Rabbiner Walter Homolka (Berlin) und Rabbiner Daniel Alter (Oldenburg).

³ Vgl. Nikolaus Klein, Israels Glaubenszeugnis und die Kirche. Die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte und ihre ekklesiologische Bedeutung, in: Orientierung 72 (15. April 2008), 82ff.; Gesprächskreis «Juden und Christen» beim ZdK, Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen, in: Walter Homolka, Erich Zenger, Hrsg., «... damit sie Jesus Christus erkennen». Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg u.a. 2008, 10-14.

Unmittelbar vor dem Osnabrücker Katholikentag hielt das «Zentralkomitee der deutschen Katholiken» (ZdK) am 20. und 21. Mai 2008 eine Vollversammlung ab. Die Zukunft der Familie und Probleme einer milieusensiblen Pastoral waren die Hauptthemen der Beratungen. Der Arbeitskreis «Pastorale Grundfragen» des ZdK hatte seit der Veröffentlichung über religiöse und kirchliche Orientierungen in der Sinus-Milieu-Studie (2006) eine Erklärung «Für eine Pastoral der Weite» vorbereitet. Diese wurde während der Vollversammlung beraten und verabschiedet. Ausgehend von den Ergebnissen der Sinus-Milieu-Studie, daß in der deutschen Gesellschaft neue kulturelle Lebenswelten und Milieus entstanden sind, zu denen die Kirche mit ihren bisherigen Lebensformen keinen Zugang gefunden hat, will die «Erklärung» einen Gesprächsanstoß für die in der Pastoral hauptverantwortlich wie ehrenamtlich Tätigen bieten. Sie nennt sechs konkrete Anstöße, um eine Grundsatzdebatte über den Auftrag und die Kirche in der Welt von heute zu beginnen. Zusätzlich schlägt sie vor, daß die notwendigen Umbauprozesse in der Pastoral auf der Grundlage gemeinsamer Beratungen erfolgen und die neuen Ansätze einer milieusensiblen Pastoral rezipiert werden sollten.

Hinweise: Michael N. Ebertz, Hans-Georg Hunstig, Hrsg., Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche. Echter Verlag, Regensburg 2008.

jüdischen Volk ein defizientes Glaubensverständnis unterstellte. Demgegenüber bedeutete die Konzilserklärung «Nostra aetate» einen Ortswechsel der Kirche, von dem in der Neuformulierung von 2008 keine Spur mehr zu finden ist. Die Gesprächspartner waren sich in der Bewertung der Lage einig. Ebenso kritisierten sie gemeinsam den Interpretationsvorschlag von Kardinal Walter Kasper, die Neuformulierung durch eine Auslegung des 11. Kapitels des Römerbriefes zu legitimieren. Bedauert wurde auch die Tatsache, daß Kardinal W. Kasper seine Zusage, auf dem Katholikentag zu sprechen, wegen einer Dienstreise nach Moskau absagen mußte.

Die Christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier

Die von den jüdischen Gesprächspartnern, u.a. auch von Rabbiner Henry Brandt (Augsburg) und von Rabbinerin Eveline Goodmann-Thau (Jerusalem), entschieden vorgetragene Kritik an der Neuformulierung von 2008, die sie mit der Befürchtung verbanden, die Karfreitagsfürbitte öffne Tor und Tür für eine neue Judenmission der Kirche, wirkte wie ein Katalysator auf das Gesprächsklima der einzelnen Veranstaltungen. Sie wünschten von ihren christlichen Gesprächspartnern klare Antworten. Rabbiner H. Brandt benützte seine Ansprache während der «Christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier», um seine Kritik zu formulieren. Von dem neu formulierten Text, in dem um die «Erleuchtung» der Juden gebetet wird, sagte er: «Diese Formulierung ist inakzeptabel und ein Grund der Enttäuschung und Traurigkeit. Und er fügte hinzu: «Es darf keinen Rückfall in die dunklen Zeiten von anno dazumal geben. Wir Juden brauchen nicht mehr Erleuchtung als jeder andere auch.» Vor allem sei es für ihn unverständlich, daß ohne Not und gegen begründete Warnungen die Fürbitte neu formuliert worden sei. Er frage sich, ob nach der Wende, die das Vatikanische Konzil im Verhältnis von Juden und Christen gebracht habe, «eine Wende der Wende» eingeleitet worden sei.

Rabbiner H. Brandt verband seine klare Kritik mit der Hoffnung, daß die Teilnahme von Erzbischof Robert Zollitsch, dem neuen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, an der «Christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier» ein Hinweis darauf sei, daß der Erzbischof sein Bestes tun werde, damit die Fäden nicht rissen, die Wunden geheilt würden und das im Dialog Erreichte erhalten bleibe. Mit dieser Verbindung von Kritik und

Gesprächsangebot eröffnete Rabbiner H. Brandt eine Basis für die Fortsetzung des Gesprächs. Erzbischof R. Zollitsch ging darauf ein. Einerseits bezeichnete er die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitete Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen als ein «neues Hören auf Gottes bleibend gültige Verheißung für sein Volk», die einen «Akt der Umkehr» darstelle: «Es ist kein einfacher Weg von der tiefsitzenden Verachtung zur Achtung der <Würde des auserwählten Volkes> (...) Aber wir sind – trotz aller Rückschläge und Irritationen – auf diesem Weg vorangeschritten und einander wirklich näher gekommen. Gott sei Dank!» Andererseits ging er direkt auf Rabbiner H. Brandts Befürchtungen ein, indem er den vorgesehenen Redetext spontan ergänzte: «Es wird keine Wende der Wende geben. Der Weg geht nach vorne. Dafür stehe ich hier.» Die beiden Redner bekräftigten ihre Äußerungen unter dem Applaus mehrerer Hundert Teilnehmer mit einer Umarmung. Mit dieser Geste sahen sich nicht nur die Mitglieder des Gesprächskreises «Juden und Christen» beim ZdK in ihrer bisherigen Arbeit bestätigt. Gleichzeitig bedeutete es eine Selbstverpflichtung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und seiner Mitbrüder in der Bischofskonferenz, die theologischen und menschlichen Probleme, die mit der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden geschaffen worden sind, im Dialog mit den jüdischen Partnern zu bearbeiten und weiterführende Wege zu entwickeln. Osnabrück setzte mit der «Christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier» ein eindeutiges Signal.

Perspektiven der Ökumene

Es ist im Verlaufe der letzten zwei Jahrzehnte für Katholikentage wie für «Deutsche Evangelische Kirchentage» zur Tradition geworden, daß die Hauptveranstaltungen im Themenbereich Ökumene vom ZdK und von der Kirchentagsleitung gemeinsam gestaltet und verantwortet werden. Dies war auch in Osnabrück der Fall. Gleichzeitig verstand das ZdK Osnabrück als eine Station auf dem Weg zum für das Jahr 2010 in München geplanten (zweiten) Ökumenischen Kirchentag. Zugleich verortete die Katholikentags-Leitung die Veranstaltungen zur Ökumene in die Stadtgeschichte. Denn Osnabrück war parallel zu Münster in Westfalen die zweite Stadt, in der mit dem «Westfälischen Friedensvertrag» der Dreißigjährige Krieg am 24. bzw. 25. Oktober 1648 beendet wurde.⁴ Um an diesen für die europäische Geschichte, für die Toleranz unter den einzelnen Konfessionen wichtigen Vorgang zu erinnern, begann der zentrale ökumenische Gottesdienst mit einem Predigtgottesdienst und einer Taufgedächtnisfeier im Dom St. Petrus. Danach zogen die Gottesdienstteilnehmer in einer Prozession zum Markt, auf dem 1648 der Westfälische Frieden verkündet wurde, und wurden durch einen gemeinsamen Segen von der Treppe des Rathauses entlassen.

Mit der Taufgedächtnisfeier im Dom St. Petrus wollte der Katholikentag an die im Magdeburger Dom am 29. April 2007 unterzeichnete Erklärung der in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zusammengeschlossenen Kirchen über die gegenseitige Anerkennung der Taufe erinnern.⁵ Die «Magdeburger Erklärung» spricht trotz des ausdrücklich festgestellten «Grundeinverständnisses über die Taufe» von weiterhin bestehenden Differenzen, vor allem «im Verständnis der Kirche». In Osnabrück wurde die «Magdeburger Erklärung» als

⁴ Vgl. Gert Steinwascher, Osnabrück und der Westfälische Frieden. Die Geschichte der Verhandlungsstadt 1641-1650. Osnabrück 2000, 279-365; zu Osnabrück als einem «europäischen Erinnerungsort»: Heinz Duchhardt, Der Westfälische Friede als *lieu de mémoire* in Deutschland und Europa, in: Klaus Bußmann, Heinz Schilling, Hrsg., 1648. Krieg und Frieden in Europa. Textband I. München 1998, 41-47.

⁵ Vgl. Peter Neuner, Ekklesiologische Implikationen der Taufe, in: *Catholica* 62 (2008) 1, 18-38; Martin Hen, Ekklesiologische Implikationen der Taufe. Die «wechselseitige Taufanerkennung» von Magdeburg und ihre Konsequenzen für das Verständnis von Kirche, in: ebd., 39-46; Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hrsg., Die Taufe. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche. Gütersloh 2008, 36ff.

Chance und als eine neue Herausforderung für kommende ökumenische Gespräche begriffen. Prof. Johanna Rahner (Bamberg) formulierte die Problemlage mit den Worten: «Magdeburg 2007 konfrontiert daher die römisch-katholische Theologie und Kirche mit der Frage, wie dieser Akt nun mit der Problematik des eigentlich oder eben nicht eigentlich Kircheseins der Kirchen der Reformation zusammengeht, die das Dokument <Dominus Iesus> und die letztjährigen <Antworten auf Fragen bezüglich einiger Aspekte der Lehre über die Kirche> in so Aufsehen und Anstoß erregender Weise aufgeworfen haben. Ich selbst bin gespannt, ob und auf welche Weise hier reagiert wird.» Sie selber entfaltete das der «Magdeburger Erklärung» zugrundeliegende Prinzip, christliche Existenz als einen nie abgeschlossenen Prozeß zu begreifen, indem sie von einem «aktuellen ekklesiologischen Dilemma» sprach. Einerseits stehe hinter der gegenseitigen Taufanerkennung ein dynamisches Verständnis der Kircheneinheit, das andererseits mit einer statisch gedeuteten Beziehung der Eucharistie auf die umfassende Wirklichkeit der konkreten Kirche nicht spannungsfrei verknüpft werden könne. Dieses Dilemma werde zusätzlich durch die aktuelle ökumenische Lage verschärft. Denn diese werde zu Recht als Prozeß gegenseitiger Annäherung begriffen, der gleichzeitig institutionalisierte Strukturen verlange. Johanna Rahner plädierte in diesem Zusammenhang für Eucharistiegemeinschaft in konfessionsverbindenden Ehen und bei verbindlich vereinbarten ökumenischen Gemeindeparterschaften.

Johanna Rahner trug ihre Überlegungen in einem Workshop über «Taufe und Eucharistiegemeinschaft» vor. Wenn sie dort in einem eher kleinen Kreis den Vorschlag vortrug, den Prozeßcharakter der Ökumene mit dem Begriff der Kircheneinheit in eine Beziehung zu setzen, so brachte sie damit eine von vielen geteilte Position zum Ausdruck. Landesbischof Friedrich Weber (Wolfenbüttel), Beauftragter für die Beziehungen zur katholischen Kirche innerhalb der Vereinigten Lutherisch-Evangelischen Kirchen Deutschlands, sprach auf dem Podium «Ziellose Ökumene? Welche Einheit suchen wir – welche Ökumene wollen wir?» von «unerwarteten Dreiecksbeziehungen» in der Ökumene. Damit meinte er den Sachverhalt, daß bilaterale Übereinkünfte zwischen zwei Kirchen die Beziehungen zu unbeteiligten Kirchen ungeplant tangieren können. Deshalb sei bei einem ökumenischen Prozeß immer die weltweite Christenheit im Auge zu behalten. Er schlug vor, daß Verfahrensregeln zu entwickeln seien, wie den multilateralen Auswirkungen eines bilateralen Schrittes Rechnung getragen werden könne. Als einen ersten Schritt für ein solches Verfahren machte er den Vorschlag, das bisher in der Ökumene Erreichte zu sichten und zu sichern. Dies könne geschehen, indem die Kirchen sogenannte «In-via-Erklärungen» abgaben. Gemeint sind damit Erklärungen auf dem Weg zur Einheit der Kirchen, denen durch diesen feststellenden Akt ein hoher Grad an Verbindlichkeit zugesprochen wird.

Der Vortrag von Kardinal Karl Lehmann

Wenn bei diesem Bericht über den Osnabrücker Katholikentag einzelne Veranstaltungen zur Ökumene in das Zentrum gerückt werden, so nicht nur deshalb, weil die Veranstalter Osnabrück als eine Station auf dem Weg zum (zweiten) Ökumenischen Kirchentag im Jahre 2010 in München verstanden. Osnabrück war ökumenisch, weil nicht nur die ausdrücklich mit dem Stichwort «Ökumene» bezeichneten Veranstaltungen einen breiten Raum eingenommen haben. Die selbstverständliche Teilnahme und Mitwirkung nichtkatholischer Christen (Laien und Amtsträger) an den Veranstaltungen zeigten mit Nachdruck, daß ein Katholikentag seine Identität nur noch in ökumenischen Zusammenhängen zu verstehen vermag. Bezeichnend für diese Haltung war auch die Art und Weise, wie Kardinal Karl Lehmann (Mainz), der frühere Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, seine Aufgabe als Referent wahrnahm. Zwar sprach er ausdrücklich über die Ökumene unter dem Titel «Auf dem Weg in die Weite. Perspektiven für die Ökumene im 21. Jahrhundert», aber er tat

dies als ein Theologe, der Theologie grundsätzlich als ökumenische begreift. Dies zeigte sich darin, daß er in mehreren kurzen autobiographischen Erinnerungen vierzig Jahre theologische Arbeit im Ökumenischen Arbeitskreis katholischer und evangelischer Theologen zusammenfaßte und für sich eine «ökumenische Hoffnung» in Anspruch nahm, die aus einem langen Atem zu leben versucht. «Beim Nachdenken bin ich zu der Überzeugung gekommen, dass es verschiedene Stile und Gestalten ökumenischer Hoffnung gibt. Darum bin ich auch überzeugt, dass man diese Pluralität der verschiedenen Hoffnungsformen achten muss. Dabei denke ich vor allem an die Gestalt des Mose, der dem verheißenen, gelobten Land entgegenwandert. Er hat für sein Volk alles getan, um es zur Erfüllung dieser Verheißung zu führen. Aber er konnte das verheißene Land nicht mehr betreten.»

Karl Lehmann begann seine Darlegung mit der Feststellung, daß die aktuelle ökumenische Lage eine schwierige sei. Dies liege daran, daß angesichts der erreichten Gemeinsamkeiten die weiter bestehenden Differenzen um so belastender wirkten. Er nannte drei Felder, auf denen diese Situation sich besonders bemerkbar macht. Es sind Bereiche zwischen Theologie und dem alltäglichen Leben der Menschen: «das Fehlen vollwertiger gemeinsamer Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen, die uneingeschränkt anerkannt werden; die kirchliche Anerkennung und seelsorgliche Begleitung konfessionsverschiedener Ehen; das Warten auf die gegenseitige Einladung und Anerkennung im Blick auf das

Herrenmahl». Karl Lehmann bekannte an dieser Stelle, daß sein ökumenisches Engagement von der Erfahrung geprägt sei, wie tiefgreifend die Glaubensspaltung das Leben der Menschen bestimme.

Aus der paradoxen Konstellation, daß die erreichte Gemeinsamkeit, je größer sie ist, die noch bestehenden Unterschiede um so schwerer wiegen läßt, kann leicht der Eindruck einer Stagnation entstehen. K. Lehmann bezeichnete es als kurzschlüssig, wenn man auf diese Erfahrung mit der Feststellung reagiere, der ökumenische Partner müsse sich bewegen. In dieser Situation bleibe nur der Weg des ernsthaften Voneinander-Lernens, das die eigene, schmerzhaft Umkehr verlange. In diesem Zusammenhang machte er den Vorschlag an die evangelische Kirche in Deutschland, daß die katholische Kirche sich an der Vorbereitung der Feiern zum 500-Jahr-Jubiläum der Reformation im Jahre 2017 beteilige. Dies würde von Seiten der Katholiken bedeuten, daß sie die Reformation als ein auch sie betreffendes geistliches Ereignis anerkennen würden. Zusätzlich könnten sie einen spezifischen Beitrag leisten, wenn sie zeigen könnten, daß Martin Luther in den Rahmen der Geschichte der Kirche durch die Jahrhunderte gehört. Mit diesem Vorschlag gab Karl Lehmann dem Katholikentag in Osnabrück eine spezielle ökumenische Aufgabe, nämlich die Einladung an die reformatorischen Kirchen, in Martin Luther einen für alle Kirchen bedeutenden Christen zu entdecken.

Nikolaus Klein

Die «Mutter der Holocaust-Kinder»

Zum Tode von Irena Sendler (15. Februar 1910 – 12. Mai 2008)

Von der Weltöffentlichkeit kaum beachtet regte Präsident Lech Kaczyński im September 2006 während seines Staatsbesuchs in Israel eine gemeinsame israelisch-polnische Initiative an, um Irena Sendler, die «Mutter der Holocaust-Kinder», für den Friedensnobelpreis vorzuschlagen.¹ Der Vorschlag wurde aufgegriffen. In einem Schreiben des «Forums Polnischer Juden» an das Nobelpreiskomitee heißt es: «60 Jahre nach dem Holocaust wissen wir, daß dieser Zeitpunkt vielleicht die letzte Möglichkeit für eine so herausragende und geschätzte Institution wie das Nobelpreiskomitee ist, eine noch lebende Person für ihre heldenhaften Taten zu ehren. Diese sind ein Vorbild zur Nachahmung für alle, die sich um eine friedliche Zukunft der Menschheit bemühen.»² Namhafte Persönlichkeiten und Institutionen aus aller Welt folgten dem Aufruf und verliehen dieser Initiative mit ihrer Unterschrift Gewicht.

Am 12. Mai verstarb Irena Sendler im Alter von fast 98 Jahren, ohne daß ihr der Friedensnobelpreis zugesprochen worden wäre. Doch auch ohne ihn verdient sie es, daß wir uns ihrer bleibend erinnern.

Wer sie war und auf welche Weise sie tausendfach das Leben vom Tode bedrohter jüdischer Kinder gerettet hat, darüber gibt ein Buch Auskunft, das 2004 in Polen erschienen ist und nun, von Urszula Usakowska-Wolff und Manfred Wolff sachkundig und einfühlsam übersetzt, in deutscher Sprache vorliegt.³ Es beruht auf zahlreichen Gesprächen, welche die Autorin Anna Mieszkowska mit der hochbetagten «Mutter der Holocaust-Kinder» führen konnte. Gewidmet ist das Buch auf Wunsch von Irena Sendler all den bekannten und unbekannt Menschen, ohne deren Hilfe sie ihre Rettungsaktionen nicht hätte durchführen können.

Doch warum erfährt die Welt erst heute, zwei Generationen nach dem Holocaust, von dieser Frau, die unter Einsatz ihres Lebens nach verlässlichen Recherchen an die 2.500 jüdische Kinder

gerettet hat? Ein Grund dürfte sein, daß Irena Sendler ihr selbstloses Handeln als eine selbstverständliche Pflicht verstanden hat, von der kein Aufhebens zu machen sei – was ihre menschliche Größe unterstreicht. Hinzu kommt, daß im kommunistischen Polen kein sonderliches Interesse bestand, Menschen wie Irena Sendler zu ehren, zumal sie bald nach Kriegsende mit dem System in Konflikt geriet. Dennoch hätte man bereits 1965 auf sie aufmerksam werden können, als sie in die Reihe der Gerechten unter den Völkern aufgenommen und ihr die Yad-Vashem-Medaille verliehen wurde. Erst 1983 konnte sie dann ihren Baum in der «Allee der Gerechten» pflanzen. Und nach Ende der kommunistischen Herrschaft in Polen erhielt sie aus der Hand von Staatspräsident Aleksander Kwaśniewski die höchste polnische Auszeichnung, den Orden des Weißen Adlers.

Die Entstehungsgeschichte dieser ersten, Irena Sendler gewidmeten Biographie beginnt 1999 in den USA. Um sich an einem Geschichtswettbewerb zu beteiligen, suchten 1999 vier Schülerinnen einer 300-Seelen-Gemeinde nach einem Projekt. Dabei stießen sie auf einen fünf Jahre zuvor erschienenen Beitrag, der Menschen gewidmet war, die im Zweiten Weltkrieg Juden vor der Vernichtung gerettet hatten. Unter den aufgeführten Namen befand sich auch der einer Polin, Irena Sendler. 2.500 Kinder hätten ihr das Leben zu verdanken, hieß es. Diese Zahl erschien den Schülerinnen und ihrem Lehrer so unglaublich hoch, daß sie zunächst einen Druckfehler vermuteten. Am Ende entstand das Irena Sendler gewidmete 10-Minuten-Stück «Holocaust. Leben im Glas», das von den vier Mädchen erfolgreich in zahlreichen Orten aufgeführt wurde.

Irena Sendler erfuhr auf Umwegen von dieser Initiative, und den Mädchen gelang es, die Adresse ihrer Heldin ausfindig zu machen. Man wechselte Briefe, und 2001 besuchten die vier Mädchen erstmals die über neunzigjährige Irena Sendler. Presse und Fernsehen griffen diese Geschichte auf, ohne die wohl kaum drei Jahre später die erste Biographie über Irena Sendler erschienen wäre.

Wie kommt jemand dazu, sein Leben in einer mörderischen Zeit in den Dienst der Rettung anderer zu stellen und dabei Tag für Tag das eigene Leben zu wagen? Eine erste Antwort findet sich in Irena Sendlers Kindheit und Jugend. Ihr früh verstorbener Vater

¹ Midrasz 10/2006, 3.

² <http://fzp.jewish.org.pl/nobel.html>

³ Anna Mieszkowska, Die Mutter der Holocaust-Kinder. Irena Sendler und die geretteten Kinder aus dem Warschauer Ghetto. München 2006.

hatte sie gelehrt, jedem ohne Ansehen der «Nationalität, Rasse, Religion» zu helfen, «der in Not geraten ist». (15) Als 1917 in dem jüdischen Armenviertel, in dem ihr Vater praktizierte, eine Typhusepidemie ausbrach, war er der einzige Arzt, der den Erkrankten beistand. Er hat diesen selbstlosen Einsatz mit dem Leben bezahlt.

Die Tochter folgte den Spuren ihres Vaters, wenngleich nicht als Ärztin, wohl aber als Sozialarbeiterin. Für diesen Beruf gab es damals allerdings noch keine Fachausbildung. Um im Rahmen der Möglichkeiten eine pädagogische Ausbildung zu erhalten, studierte sie an der Warschauer Universität Polonistik. Während ihres Studiums erlebte sie hautnah die Diskriminierung jüdischer Studentinnen und Studenten, die während der Vorlesungen in eigens für sie vorgesehenen Ghettobänken Platz nehmen mußten. Aus Solidarität setzte sich Irena Sendler regelmäßig zu ihnen. Mehr noch: Aus Protest löschte sie den Eintrag «rechte arische Seite» in ihrem Studienbuch mit einem dicken Strich. Dies trug ihr den Verweis von der Universität ein. Erst nach drei Jahren konnte sie durch Intervention des ihr wohlgesonnenen Rektors ihr Studium wieder aufnehmen und beenden.

Bei Kriegsausbruch hatte Irena Sendler schon einige Zeit im Warschauer Sozialamt gearbeitet. Dieses war bereits von den ersten repressiven Maßnahmen der deutschen Besatzungsbehörden betroffen. So wurde dem Amt jede Unterstützung der jüdischen Bevölkerung untersagt. Für Irena Sendler war dies der Anstoß, ein konspiratives Netz gleichgesinnter Mitarbeiterinnen zu bilden, um Juden in ihrer Not beizustehen. Mit der Errichtung des Warschauer Ghettos konzentrierte sie sich dann vor allem auf die Rettung jüdischer Kinder. Um sich den dazu erforderlichen freien Zugang zum Ghetto zu sichern, besorgte sie sich vom Warschauer Gesundheitsamt einen offiziellen Ausweis «der Sanitätskolonne, zu deren Aufgaben die Bekämpfung ansteckender Krankheiten gehörte». (78) Bei Betreten des Ghettos legte sie immer aus Solidarität, aber auch um in der Menge nicht weiter aufzufallen, den Judenstern an. Einmal vergaß sie, ihn beim Verlassen des Ghettos abzulegen und wurde verhaftet. Zum Glück erreichte der ins konspirative Netz eingebundene Direktor des Gesundheitsamtes ihre Freilassung.

An einer ganzen Reihe von Beispielen beschreibt die Autorin die ebenso riskanten wie abenteuerlichen Rettungsaktionen. Besonders bewegend liest sich die dramatische Situation der Eltern, die

vor der Entscheidung standen, ihre Kinder in fremde Hände zu geben, ohne kaum eine Hoffnung zu haben, sie jemals wiederzusehen. In den Müttern, die sich dazu durchdrangen, sah Irena Sendler die wahren Heldinnen des Ghettos. Doch nicht alle, denen die Hilfe angeboten wurde, waren bereit, sie anzunehmen. Manche Eltern entschieden sich dazu, gemeinsam mit ihren Kindern in den Tod zu gehen.

Wer im besetzten Polen Juden zur Flucht verhalf, lebte in ständiger Lebensgefahr. Wurde er verhaftet, so bedeutete dies Folter und Tod. Am 20. Oktober 1943 hämmerte es nachts an Irena Sendlers Tür. Elf Gestapoleute stürmten herein und durchsuchten drei Stunden lang die Wohnung. Doch ihr gelang es noch, die Liste der geretteten Kinder mit den Angaben ihrer Aufenthaltsorte einer sich in der Wohnung aufhaltenden Kollegin heimlich zuzustecken. Nicht auszudenken, welche Folgen es gehabt hätte, wäre diese «Kartothek» entdeckt worden.

Irena Sendler wurde verhaftet und in das berüchtigte Pawiak-Gefängnis eingeliefert. Doch selbst unter Folterungen gab sie kein Geheimnis preis. «Lieber wollte ich sterben, als unsere Arbeit zu verraten. Was bedeutete mein Leben schon im Vergleich zum Leben so vieler anderer Menschen, die ich dem Tod ausliefern konnte?» (160) Dennoch findet sie Verständnis für jene, die unter der Folter schwach wurden: «Durch das, was ich in Pawiak erlebt habe, weiß ich, daß man nie einen Menschen verurteilen darf, der Folterungen nicht aushält und andere verrät.» (169) Nach drei Monaten Haft wurde sie zum Tod durch Erschießen verurteilt. Doch aufgrund eines Kassibers wußte sie, daß Żegota, die Geheimorganisation zur Rettung von Juden, ihre Befreiung plante. Der Plan gelang. Genau an dem Tag, an dem sie erschossen werden sollte, kam Irena Sendler durch Bestechung frei. Von nun an mußte sie ihren Aufenthaltsort ständig wechseln und konnte aus Sicherheitsgründen nicht einmal an der Beerdigung ihrer Mutter teilnehmen.

Doch was ist aus den jüdischen Kindern geworden, die, mit gefälschten Papieren versehen, in Klöstern und polnischen Familien überlebt haben? Gewiß, sie alle sind ihren Rettern, zumal Irena Sendler, zutiefst dankbar. Doch bis heute tragen sie schwer an ihrem Geschick. Sie haben Probleme mit ihrer Identität. Die einen leben seitdem unter fremdem Namen, oft unter Verdrängung ihrer jüdischen Herkunft. Andere sind zu ihren jüdischen Wurzeln zurückgekehrt. Und wieder andere versuchen, mit einer gleichsam christlich-jüdischen Identität zu leben. Fast alle waren jahrzehntelang auf der Suche nach ihren Angehörigen, wobei ihnen «Sendlers Liste», die, gut versteckt, den Krieg überdauert hatte, eine große Hilfe war. Doch nur wenige Holocaust-Kinder haben ihre Eltern wiedergefunden. Manche leiden unter dem Schuldgefühl, als einzige ihrer Familie überlebt zu haben. Und viele schweigen ein Leben lang über ihre Vergangenheit. Doch das Buch wäre ohne die «Stimmen der geretteten Kinder» unvollständig. Sechs von ihnen kommen eigens zu Wort.

Nach Kriegsende arbeitete Irena Sendler zunächst weiterhin in der Warschauer Sozialfürsorge. Als sie verfolgten Mitgliedern der Heimatarmee, der sie ja selbst angehört hatte, dazu verhalf, unterzutauchen, wurde sie denunziert und geriet in die Fänge des Sicherheitsapparats. Sie blieb nur deswegen vor Verhaftung und Schlimmerem bewahrt, weil sich die Frau des Warschauer Sicherheitschefs, eine von ihr gerettete Jüdin, bei ihrem Mann für sie eingesetzt hatte. Und als 1968 Polen infolge interner Machtkämpfe der kommunistischen Partei von einer antisemitischen Welle erfaßt wurde, kontaktierte Irena Sendler ihre Gefährtinnen aus der deutschen Besatzungszeit, um gegebenenfalls wieder konspirativ aktiv zu werden.

Greifen wir abschließend nochmals die Frage auf, warum das Lebenswerk von Irena Sendler erst so spät bekannt wurde. Neben den bereits genannten Gründen vielleicht auch deswegen, um gegen das mit dem Ablauf der Zeit drohende Vergessen durch ein immer wieder neues Erinnern die dunkelste Zeit deutscher Geschichte zu vergegenwärtigen, in der einzelne Menschen den Sieg des Guten über die Übermacht des Bösen bezeugen. Irena Sendler ist eine von ihnen. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4835), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.