ORIENTIERUNG

Nr. 11 73. Jahrgang Zürich, 15. Juni 2009

ISAIAH BERLINS ESSAY ÜBER das Geschichtsverständnis Tolstojs trägt den Titel «Der Igel und der Fuchs».[1] Das Rätsel dieser Formulierung löst er gleich in den ersten Abschnitten des Textes auf. Er weist auf das Fragment des griechischen Dichters Archilochos «Der Fuchs weiß viele Dinge, aber der Igel weiß eine große Sache». Trotz des Streites der Interpreten über den Sinn dieses Satzes sieht er darin eine Option von Archilochos für den Igel. Der Fuchs wird trotz seiner Wendigkeit und Schlauheit am Ende doch durch die nachhaltige Beharrlichkeit des Igels besiegt. Doch Isaiah Berlin interessiert sich nicht weiter für diese Deutung. Vielmehr nimmt er das Fragment zum Anlaß, um eine grundlegende Unterscheidung zwischen Typen von Philosophen, Dichtern und Schriftstellern einzuführen: «Es besteht nämlich eine tiefe Kluft zwischen denen, die alles auf eine einzige, zentrale Einsicht beziehen, auf ein mehr oder weniger zusammenhängendes oder klar gegliedertes System, (...) und auf der anderen Seite denen, die viele, oft unzusammenhängende und sogar widersprüchliche Ziele verfolgen, die, wenn überhaupt, nur in einem faktischen Zusammenhang stehen, aus irgendeiner psychologischen oder physiologischen Ursache und nicht kraft eines moralischen oder ästhetischen Prinzips.» Isaiah Berlin schreibt die erste Position den Igeln zu, während die zweite Haltung den Füchsen eigen sei. Er nennt als Vertreter der ersten Kategorie Dante, Platon, Lukrez, Pascal, Hegel, Dostojewski, Nietzsche, Ibsen und Proust, während Herodot, Aristoteles, Shakespeare, Montaigne, Erasmus, Molière, Goethe, Puschkin, Balzac und Joyce zu den Füchsen zu zählen seien.

Der Igel und der Fuchs

Bei dem Versuch, Lew N. Tolstoj einer der beiden Kategorien zuzuordnen, zögert Isaiah Berlin, eine eindeutige Antwort zu geben. Dieses Zögern löst bei ihm einen mehrfach verschränkten Gedankengang aus, der den Gegenstand des Essays «Der Igel und der Fuchs» ausmacht. Isaiah Berlin beginnt seine Darlegung mit der Vermutung, «dass Tolstoj seiner Natur nach ein Fuchs war, selbst aber glaubte, ein Igel zu sein». Das führte einmal dazu, daß er seine literarischen Leistungen verkannt, d.h. mißdeutet hat, und daß dadurch eine lange Geschichte der Fehldeutungen seines Werkes ihren Anfang nahm. Um diesen Deutungen zu begegnen, will Isaiah Berlin Tolstojs Geschichtsverständnis in seinen grundlegenden Themen und Quellen beschreiben.

Isaiah Berlin entscheidet sich für einen indirekten Weg, um auf die von ihm ausgewählte Frage eine Antwort zu suchen. Er setzt mit der Kritik ein, die Tolstojs Roman «Krieg und Frieden» schon kurz nach Erscheinen bei Literaturwissenschaftlern und Historikern ausgelöst hatte. Es wurde ihm vorgeworfen, einerseits unterbreche er durch die eingefügten geschichtsphilosophischen Spekulationen und militärtheoretischen Erläuterungen den Ablauf der Erzählung und zerstöre so die Einheit des Werkes, andererseits hätten seine Beschreibungen der Ereignisse wenig Bestand vor der historischen Forschung. Isaiah Berlin nimmt seinen Autor vor diesen Kritikern in Schutz. Dabei bestreitet er nicht deren Beobachtungen, wohl aber die Deutungen, die sie mit ihren Befunden verbinden. Er weist auf das lebhafte Interesse Tolstojs an Geschichte und an ihrer Erkennbarkeit hin, die ihren Niederschlag in seinen Tagebüchern und in den literarischen Werken gefunden haben. Er zeigt, daß dieser Wille das Konstruktionsprinzip von «Krieg und Frieden» ausmacht: «Während der gesamten 1850er Jahre war Tolstoj von dem Wunsch beseelt, einen historischen Roman zu schreiben, wobei es eines seiner Hauptziele war, die ‹wirkliche› Textur des Lebens, sowohl der Individuen wie auch der Gemeinschaften, mit dem ‹unwirklichen› Bild zu kontrastieren, das von den Historikern geboten wird.» So zeichnet Tolstoj die Protagonisten mehrfach in Situationen, in denen die Diskrepanz zwischen dem Bewußtsein der handelnden Personen und ihren späteren, durch Interessen und Verdrängungen überlagerten Erinnerungen sowie dem durch die Historiker auf der Basis von Quellen rekonstruierten Ablauf der Geschehnisse besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Das damit artikulierte Mißtrauen gegenüber der Geschichtserkenntnis erschöpft sich aber nicht in einer skeptischen Haltung

PHILOSOPHIE
Der Igel und der Fuchs: Zu einem Essay von *Isaiah Berlin* – Das Fragment von Archilochos – Zwei Typen von Philosophen und Schriftstellern – Ein Versuch über das Geschichtsverständnis von L.N. Tolstoj – Das Konstruktionsprinzip von «Krieg und Frieden» – Das Leiden und das Elend der Menschen – Eine Erinnerung an Ödipus. *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE
Mission – Inkulturation – reziproke Interkulturation: Aspekte zur Begegnung zwischen Christentum und anderen Kulturen – Das Missionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils – Evangelisation und Zeichen der Zeit – Das Frankfurter Projekt «Theologie interkulturell» – Das Symposium im Herbst 2008 – Abschied vom Gott der Europäer – Neue Konfigurationen des Religiösen – Dekonstruktion traditioneller Onto-Theologie – Biographie und Theologie – Feministische Ansätze – Fundamentaltheologische Anfragen an die interkulturelle Theologie – Die Relevanz der Orthopraxie – Dialektik der interkulturellen Begegnung. *Wolfgang Pauly, Hainfeld/Pfalz*

EUROPA
Europa – eine Vision: Nach den Europawahlen 2009 – Die Ambivalenz einer Vision – Der Konflikt zwischen Politiker und Visionär – Irrtümer und Irrwege – Die unheilvolle Vision des Nationalsozialismus – Raumpolitik und Rassismus – Die gescheiterte kommunistische Vision – Die Geschichtsdialektik des Klassenkampfes – Das Jahr 1989 und das Ende der Nachkriegszeit – Europa, ein schwer definierbarer Kontinent – Von der christlichen Vision zu den Visionen der Aufklärung – Die Folgen der Glaubenskämpfe und der Religionskriege – Auf dem Wege einer europäischen Einheit – Die Vision Europa und die Erschütterung zweier Weltkriege – Aufbruchstimmung und der Haager-Kongreß von 1948 – Das Erbe der Europavision ostmitteleuropäischer Staaten – Die Tradition der Menschenrechts- und Bürgerrechtsbewegungen – Gewaltfreie Überwindung der Teilung Europas – Europa braucht die Erfahrungen der neuen Beitrittsländer. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

LITERATUR
Kindheitsmuster in Tel Aviv: *Lizzie Dorons* Roman «Es war einmal eine Familie» – Das Schicksal der zweiten Generation – Der Schlüsselsatz des Romans – Das Leben von Mutter und Tochter – Zwischen Überleben und Weiterleben – Die Tochter als Verheißung einer Zukunft – Die Vergangenheit «vor dem Krieg» – Das Schema der sieben Trauertage – Die Differenz zwischen Jerusalem und Tel Aviv – Arbeit an der Erinnerung – Qual der Erinnerung – Schreie in der Nacht. *Beatrice Eichmann-Leuteneggger, Muri b. Bern*

gegenüber den historischen Methoden, sondern entspringt einem «schweren inneren Konflikt zwischen seiner tatsächlichen Erfahrung und seinen Überzeugungen, zwischen seiner Vorstellung vom Leben und seiner Theorie, davon, wie das Leben und er selbst sein sollten, um für das Denken überhaupt erträglich zu sein». Isaiah Berlin spricht in diesem Zusammenhang von den «früheren Versuchen einer rationalen Theodizee», die sich als Täuschungen erwiesen haben, weil der Gegensatz zwischen Tolstojs Überzeugung, nur Personenen, ihre Eigenschaften und Handlungen seien wirklich, und seiner Meinung, daß deren präzise Beschreibung nicht ausreiche, um die geschichtlichen Abläufe zu verstehen, nicht auflösbar ist.

Der geblendete Mann von Kolonos

Isaiah Berlin geht in «Der Igel und der Fuchs» dieser mit Hinweis auf «rationale Theodizeen» von ihm selbst gelegten Spur nicht direkt nach. Vielmehr knüpft er noch einmal an das Fragment von Archilochos an, indem er davon spricht, der Grundkonflikt, der Tolstoj in seinen Werken bewege, entspringe einem Selbstmißverständnis, daß er zwar seiner Natur nach ein Fuchs sei, selbst aber glaube, ein Igel zu sein. Isaiah Berlin begnügt sich aber nicht mit diesem Befund, der Tolstojs Problem auf eine psychische Befindlichkeit zurückführt. Vielmehr verweist er auf zwei von Tolstoj selbst als für sein Werk bedeutsame Autoren, auf Stendhal und Joseph de Maistre. Während Tolstoj feststellt, daß er alles, was er von Schlachten wisse, bei Stendhal gelernt habe, wird ihm der reaktionäre Theoretiker Joseph de Maistre zum Gesprächspartner, dessen Fragestellung er einerseits ernst nimmt und dessen Lösungen er andererseits abweist. Beide, Tolstoj wie Joseph de Maistre, können vor dem Leiden und dem Elend der Menschen ihre Augen nicht verschließen. Während aber Joseph de Maistre in einem ultramontanen Katholizismus eine Antwort findet und von der Notwendigkeit bedingungsloser Opfer und Leiden ausgeht, reiht sich Tolstoj in die Schar jener ein, die «den Konflikt zwischen dem, was ist, und dem was sein soll, weder versöhnen noch unversöhnt lassen können». Isaiah Berlin nennt in der Folge Tolstoj einen Menschen, der die Augen verschließt, aber nicht vergißt, daß er dies getan hat. Aber er läßt es bei dieser nüchternen Feststellung nicht bewenden, sondern schließt sein Essay mit einer emphatischen Beschreibung von Tolstoj, der Wirkung seines literarischen Werkes und der Tragik seiner letzten Lebensjahre: «Zugleich unsinnig stolz und voller Selbsthaß, alles wissend und alles bezweifelnd, kalt und von heftiger Leidenschaft, voller Verachtung und Selbsterniedrigung, gequält und gleichgültig, umgeben von einer bewundernden Familie, von treuen Anhängern, von der Verehrung der gesamten zivilisierten Welt und dennoch fast vollkommen isoliert, ist er der tragischste von allen großen Schriftstellern, ein verzweifelter alter Mann, den keine menschliche Hilfe mehr erreicht und der, durch sich selbst geblendet, auf Kolonos umherirrt.»

Diese indirekte Erinnerung an Ödipus, der sich in einem Akt der Selbstbestrafung geblendet hatte, bewahrt eine schwache Hoffnung auf Einsicht und Erkenntnis, denn es erinnert an das Thema des «blinden Sehers», der nur in dieser Situation die Wahrheit auszusprechen vermag. Diese Hoffnung korrespondiert mit der vorangegangenen Feststellung von der «fast vollkommenen Isolierung» Tolstojs von der zivilisierten Welt. Isaiah Berlins Essay «Der Igel und der Fuchs» ist von seinen ersten Lesern nicht nur als eine Tolstoj-Deutung[2], sondern als eine programmatische Selbstdarstellung seines Autors verstanden worden. 1953 verfaßt und veröffentlicht, liegt es wenige Jahre vor dem Aufsatz «Two Concepts of Liberty», mit dem Isaiah Berlin in der politischen Philosophie eine nachhaltige Diskussion ausgelöst hat.[3] Jetzt liegt der Text, zeitgleich mit dem 100. Geburtstag seines Verfassers, in einer deutschsprachigen Einzelveröffentlichung wieder vor, und er zeigt die Verbindung von Eleganz und Beiläufigkeit eines Stils mit der Ernsthaftigkeit des Ringens um eine Fragestellung, wie sie für Isaiah Berlins Texte charakteristisch ist.

Nikolaus Klein

[1] Isaiah Berlin, Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstojs Geschichtsverständnis. Aus dem Englischen von Harry Maor. (Bibliothek Suhrkamp, 1442). Frankfurt/M. 2009. Der Essay erschien auf deutsch zuerst 1981 in dem Sammalband «Russische Denker» (Frankfurt/M.) von Isaiah Berlin. – Isaiah Berlin wurde am 6. Juni 1909 im damals zum russischen Reich gehörenden Riga geboren und erlebte als Jugendlicher die Februar- und Oktober-Revolution 1917 in Petrograd. Die Familie floh noch im gleichen Jahr aus Petrograd, zuerst nach Riga und 1921 nach England. Er studierte klassische Philologie, Philosophie und Ökonomie in Oxford, und schloß dort Freundschaften mit den Philosophen A.J. Ayer, Stuart Hampshire, Maurice Bowra und J.L. Austin. Er blieb bis zum Lebensende in Oxford, auch wenn er für die britische Regierung von 1940 bis 1942 in Washington und von 1942 bis 1946 in Moskau tätig war. Im Winter 1945/1946 traf er Anna Achmatowa in Leningrad. Diese Begegnungen hat Anna Achmatowa in ihrem Gedichtzyklus «Poem ohne Held» festgehalten. Isaiah Berlin starb am 5. November 1997 in Oxford.
Ausgewählte Werke: Karl Marx. München 1959, rev. und erweitert, Frankfurt/M. 1968; Russische Denker. Frankfurt/M. 1981; Wider das Geläufige. Frankfurt/M. 1981; Der Nationalismus. Frankfurt/M. 1990; Das krumme Holz der Humanität. Frankfurt/M. 1992; Der Magus in Norden. I.G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Berlin 1995; Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt/M. 1995; Wirklichkeitssinn. Berlin 1998; Persönliche Eindrücke. Berlin 2001; Die Wurzeln der Romantik. Berlin 2004; Die Macht der Ideen. Berlin 2006;
Sekundärliteratur: Isaiah Berlin, Ramin Jahanbegloo, Den Ideen die Stimme zurückgeben. Eine intellektuelle Biographie in Gesprächen. Frankfurt/M. 1994; Jean-Claude Wolf, Freiheit – Analyse und Bewertung. Wien 1995; György Dalos, Der Gast aus der Zukunft. Anna Achmatowa und Sir Isaiah Berlin. Hamburg 1996; Michael Ignatieff, Isaiah Berlin. Ein Leben. München 2000.

[2] Vgl. Steven Lukes, An Unfashionable Fox, in: Mark Lilla u.a., Hrsg., The Legacy of Isaiah Berlin. New York Review Books, New York 2001, 43-57; George Crowder, Hedgehog and Fox, in: Australian Journal of Political Science 38 (2003) 2, 333-377.
[3] Vgl. Isaiah Berlin, Two Concepts of Liberty, in: Ders., Liberty. Incorporating *Four Essays on Liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford University Press, Oxford 2002, 166-217; deutsch: Zwei Freiheitsbegriffe, in: Ders., Freiheit. Vier Versuche. (vgl. Anm. 1), 197-256; Axel Honneth, Negative Freedom and Cultural Belonging. An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin, in: Social Research 66 (1989) 4, 1063-1077; Für den kanadischen Philosophen Charles Taylor, dem bedeutendsten Schüler von Isaiah Berlin, ist «Two Concepts of Freedom» der Ausgangspunkt für seine politische Philosophie; vgl. Charles Taylor, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M. 1988, 118-144.

Dick Boer, Amsterdam

Was heißt sozialistisch leben?

Eine biblisch-theologische Re-Lektüre von Leonhard Ragaz
Vortrag mit anschließender Diskussion

Dick Boer ist emeritierter Theologieprofessor und Mitarbeiter des historisch-kritischen Wörterbuchs des Marxismus. Er beschäftigt sich mit der Frage, wie die Geschichte des alten Israels bis zur Apostelgeschichte mit der Geschichte und der Sprache der ArbeiterInnenbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts zusammenzudenken ist.
Sein neuestes Buch trägt den Titel «Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung». (Ed. ITP Kompass, Münster/Westf. 2008)

Samstag, 27. Juni 2009, 14.00 Uhr

Volkshaus, Stauffacherstraße 60, 8004 Zürich
(Tram Nr. 8 Richtung Hardplatz, Haltestelle Helvetiaplatz)

Veranstalter:
Religiös-Sozialistische Vereinigung der Deutschschweiz und Freundinnen und Freunde der NEUEN WEGE

Mission – Inkulturation – reziproke Interkulturation

Aspekte zur Begegnung zwischen Christentum und anderen Kulturen

Der biblische Sendungsauftrag ist Grundlage und Maßstab des Dekretes «Ad gentes» («Über die Missionstätigkeit der Kirche») des Zweiten Vatikanischen Konzils: «Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche ‹das allumfassende Sakrament des Heils› sein. So müht sie sich gemäß dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität und im Gehorsam gegen den Auftrag ihres Stifters (vgl. Mk 16,15), das Evangelium allen Menschen zu verkünden.»[1] In Abgrenzung zur Missionstätigkeit im Zeitalter des Kolonialismus heißt es jetzt: «Die Kirche verbietet streng, daß jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflußt oder angelockt werde ...»[2] Ein erstes Ziel dieser Missionstätigkeit im Verständnis des Konzils besteht darin, daß «die Gemeinschaft der Gläubigen im gesellschaftlichen Leben verwurzelt und der örtlichen Kultur in etwa angepaßt ist ...» (lateinisch: «conformata»).[3] Über die Art und Weise, wie lateinisch-westliches Christentum und die Kultur der jeweiligen Länder «konform» sein sollen, wird bis zur Gegenwart heftig diskutiert. Es stellt sich immer neu die grundlegende Frage nach Identität und Differenz innerhalb dieser Begegnung. Insbesondere die Dokumente der Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968), Puebla (1979) und Aparecida (2007) bieten auf je unterschiedliche Weise einen Beitrag zur Verhältnisbestimmung von christlicher Botschaft und den jeweiligen Kulturen. Einen gemeinsamen Nenner beschreibt Medellín mit Worten, die letztlich auf den Konzilspapst Johannes XXIII. zurückgehen: «Diese Evangelisation muß mit den ‹Zeichen der Zeit› verbunden sein. Sie darf weder zeit- noch geschichtslos sein. Tatsächlich stellen die ‹Zeichen der Zeit›, die sich in unserem Kontinent vor allem in der sozialen Ordnung ausdrücken, einen ‹theologischen Ort› und Anrufe Gottes dar.»[4] Die Konkretion dieses Programms verläuft bis in die Gegenwart spannungsreich. Der Anspruch der universalen Kirchenleitung und die Erfordernisse der jeweiligen regionalen Besonderheiten führten nicht selten zu Konflikten und Ausschließungen.

Das Frankfurter Projekt «Theologie interkulturell»

Es ist das Verdienst des Forschungs- und Lehrprojektes «Theologie interkulturell» am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt/M. seit 1985 diese Fragen produktiv aufgegriffen zu haben. Dabei wird nicht akademisch-abstrakt «über» die religiöse und theologische Situation der Weltkirche gesprochen, sondern Vertreter der unterschiedlichsten Völker und Kulturen stellen in Lehraufträgen und Symposien Probleme und Chancen ihrer Länder durch den unverstellten Blick der Betroffenen selbst dar.[5] Über den Einzelfall hinaus ergeben sich dadurch grundlegende Fragen aber auch Perspektiven bezüglich des Verhältnisses von kirchlich verfaßtem Christentum und Moderne.
Beispielhaft ist dafür das bisher letzte Symposium «Theologie interkulturell» im Herbst 2008. Der durch seine grundlegende Studie zur Entwicklung regionaler Theologien mit dem programmatischen Titel «Abschied vom Gott der Europäer» (1985) bekannt gewordene nordamerikanische Theologe Robert J. Schreiter untersucht das Kulturverständnis der Evangelikalen, der charismatischen Gruppen und der Pfingstkirchen. Vor jede Wertung setzt Schreiter eine Analyse der jeweiligen geschichtlichen Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen der einzelnen Gruppen. Orientierungslos geworden durch die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aufbrüche zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, entwickelten sich diese Gruppierungen so stark, daß ihnen gegenwärtig ein Drittel aller Christen zugerechnet werden kann. Persönliches Bekenntnis, Gemeinschaftserfahrung trotz Marginalisierung im Prozeß einer fortschreitenden Verstädterung und Globalisierung und die starke Betonung der Gefühlsebene sind Elemente, die so in den traditionellen kirchlichen Institutionen kaum anzutreffen waren. Die Berufung auf scheinbar nicht hinterfragbare biblische Aussagen führte zu einer Form von christlicher Lebenspraxis, die sich selbst versteht als Gegenmodell zur Kultur ihrer Zeit. Es bestätigt sich Robert J. Schreiters frühere These: «Der Kontext bestimmt also die Betrachtungsweise und gleichermaßen die Bedeutung und Dringlichkeit mancher Fragen und Antworten.»[6]
Am Beispiel Lateinamerikas macht Paulo Suess deutlich, daß die mit der in Westeuropa beheimateten Aufklärung, Rationalisierung und Säkularisierung einhergehenden Hoffnungen auf wirtschaftlichen Wohlstand und politische Freiheit für viele nicht erfüllt wurden. Oft sind es kirchliche Gemeinschaften, die den Marginalisierten erst eine Artikulation ihrer Sorgen und Probleme ermöglichen. Doch auch hier zeigt sich eine neue Konfiguration des Religiösen. Daß die unterschiedlichen Formen einer «Theologie der Befreiung» mit ihrer eindeutigen Option für die Armen und Unterdrückten vielfach amtskirchlich desavouiert und ihre Vertreter an den Rand der Kirche oder sogar darüber hinaus gedrängt wurden, ist auch eine Ursache für den statistischen Befund: gehörten in Braslien 1940 noch 98 Prozent zur katholischen Kirche, waren es 2004 nur noch 68 Prozent. Infolge eines verstärkten Neoaugustinismus der Amtskirche suchten immer mehr Menschen nach einer anderen religiösen Heimat.
Einen grundsätzlichen Beitrag zur Dekonstruktion der abendländisch-christlichen Theologie unternimmt Josef Estermann. Er entwickelt dabei eine eigenständige «andine» Philosophie und Theologie, die eine Alternative sowohl gegenüber der klassischen Metaphysik als auch gegenüber der Postmoderne darstellt.[7] Die den Indios vermittelte Theologie trägt demnach bis heute oftmals die Spuren der spanischen Eroberer aus der Zeit der Gegenreformation. Dazu gehören die Gleichsetzungen, die auch die hellenistisch geprägte westeuropäische Theologie vielfach auszeichnet: «Kultur» ist «europäische Kultur», «Theologie» ist «römische Theologie» und «Mensch» ist ein «erwachsener weißer Mann».[8] Josef Estermann plädiert für eine Dekonstruktion dieser traditionellen Onto-Theologie. «Andine Philosophie» versteht sich in ihrer Ablehnung der metaphysischen Rationalisierung aber nicht als irrational. In den Handlungen und Erfahrungen der Indios selbst zeigt sich vielmehr eine differenzierte pragmatische Rationalität. Diese ist immer konkret und trägt die Signatur der Verfassung des Indios als «Armer, Marginalisierter, Entfremdeter, Geplünderter und Vergessener» und zeigt gerade dadurch die «Erhabenheit seines kulturellen und philosophischen menschlichen Reichtums».[9] Das Ernstnehmen des konkreten Menschen unterscheidet Josef Estermann auch von Strömungen postmoderner Philosophie

[1] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Freiburg 1966, 607, Nr. 1.
[2] Ebd., 623, Nr. 13.
[3] Ebd., 631, Nr. 19.
[4] Deutsche Bischofskonferenz, Hrsg., Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla. Bonn 1979, 69, Nr.13. Über die spannungsreiche Vorgeschichte von Medellín informiert Nikolaus Klein in: Orientierung 71 (2007), 121f.; die Verwerfungen im Umfeld von Aparecida analysiert Norbert Arntz in: Orientierung 71 (2007), 181-186; vgl. auch: Peter Hünermann, Kirchliche Vermessung Lateinamerikas. Theologische Reflexionen auf das Dokument von Aparecida, in: Theologische Quartalschrift 188 (2008), 15-30.
[5] Vgl. Georg Evers, Europäische Theologie weltweit herausgefordert, in: Orientierung 70 (2006), 146-149.
[6] Robert J. Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien. Salzburg 1992, 19.
[7] Vgl. Josef Estermann, Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit. Frankfurt/M. 1999.
[8] Vgl. ebd., 53.
[9] Ebd., 14

und deren Ästhetisierung und Beliebigkeit.[10] Basis der «andinen Philosophie» sind die in der Erfahrung wahrgenommenen Korrelationen. Dieses «Prinzip der Relationalität» besagt, «daß alles auf irgendeine Art und Weise mit allem verbunden ist».[11] Nicht ein absolutes höchstes/letztes Prinzip oder eine alles begründende Wesenheit ist Anfang und Bezugspunkt aller Erfahrung und einer darauf bezogenen Rationalität, sondern eine grundsätzliche Beziehungswirklichkeit – sehr ähnlich dem philosophischen Denken von Heraklit. Diese Grunderfahrung hat elementare Bedeutung für die religiöse Deutung in einer «andinen Theologie»: «Die abendländischen Modelle bezüglich der Konzeption von Gott (Theismus, Pantheismus, Panentheismus, Animismus, Deismus) können nur begrenzt auf die Grunderfahrung des andinen Menschen angewandt werden. Gott ist nicht Substanz sondern Beziehung.»[12] Die Kritik gilt auch der Gleichsetzung Gottes mit dem «Absoluten»: «Das Absolute ist das, was sich außerhalb jeder Art von Relationalität befindet und damit in strengem Sinne gar nicht existiert. Für die andine Erfahrung ist das Absolute das Nichts und nicht das volle Sein.»[13] Infolge der Erfahrungslosigkeit vieler dogmatisch-christologischer Konzeptionen wenden sich die Indios nach Josef Estermann dem biblischen Jesus zu und erkennen in ihm den «verkleideten Bettler» und insofern ihr eigenes Ebenbild.

Der in Idiofa (Kongo) geborene Bonner Fundamentaltheologe Claude Ozankom verbindet in Biographie und theologischem Werk Afrika und Europa.[14] Die religiöse Szene in Afrika ist in ihrer Vielfältigkeit und Buntheit kaum zu beschreiben. Zu den großen Strömungen der traditionell-afrikanischen Religion und zu Christentum und Islam kommen verstärkt pluriforme neue religiöse Bewegungen. Deren Erfolg gründet in ihrer Sensibilität für die konkrete Wirklichkeit und für die Nöte der Menschen infolge von Verstädterung und Armut. Bedauerlich, daß diese neuen Formen von gelebter Religiosität selbst auf der afrikanischen Bischofssynode 1995 kaum wahrgenommen wurden – obwohl die Vorbereitungsdokumente dies thematisierten.

Die Vielfalt und Anziehungskraft der neuen religiösen Bewegungen lassen sich auch in Japan aufzeigen. Die feministische Theologin Haruko Okano sieht in den wirtschaftlichen und sozialen Verwerfungen in Japan nach 1970 die Ursache für deren Entstehen.[15] Menschen finden in diesen Bewegungen Gemeinschaft gegen soziale Vereinsamung und erfahrbare spirituelle Angebote bei gleichzeitiger Hinterfragung einer rational-eindimensionalen Moderne. In ihrer Berücksichtigung der alltäglichen Bedürfnisse der Menschen bieten sie gleichsam einen Ersatz für die immer stärker aufgebrochene Großfamilie. Trotz aller Vielfalt weisen die unterschiedlichsten Gruppen trotzdem Gemeinsamkeiten auf: meist lassen sie sich in ihrer Grundstruktur auf Elemente aus Shinto, Buddhismus oder Christentum zurückführen. Religion versteht sich hier nicht als theoretische Welterklärung, sondern ist bezogen auf die konkreten Wünsche für ein gelingendes diesseitiges Leben. Allerdings wäre die Nähe mancher Gruppe zu ultrakonservativen politischen Bewegungen und deren meist unhinterfragtes Autoritätsverständnis kritisch zu beleuchten.

Die in China häufig anzutreffende mehrfache Religionszugehörigkeit ist nach dem Urteil der in Hongkong lebenden und lehrenden Ordensschwester Maria Ko Ha Fong Ausdruck eines anderen Wahrheits- und Religionsverständnisses. Ist der Wahrheitsanspruch einer Religion in einem logisch-positivistischen System von Sätzen beschrieben (vgl. Katechismus), dann mag ein ihr entsprechendes Leben zwar formal korrekt sein, aber wirklich überzeugend und in den Herzen der Menschen angekommen ist diese Form von Religion deswegen noch lange nicht. Maria Ko Ha Fong möchte deswegen mit den Begriffen «religious belief» und «religious faith» Unterschiede benennen: während «beliefs» eine äußere Autorität fordert und zwischen wahr und falsch im Glauben unterscheidet, ist «faith» erfahrungsbezogen und verbindet alle Menschen, die religiös deutbare Erfahrungen machen und diese kommunizieren.[16] Das Problem eines Relativismus infolge einer mehrfachen Religionszugehörigkeit stellt sich somit nur einer westlichen, am Modell von «beliefs» orientierten Theologie und Kirche.

Für die Christen in Indien sieht Clemens Mendonca trotz deren geringer Zahl von 2 Prozent der Bevölkerung die Aufgabe, sich aufgrund des biblischen Verständnisses von Menschenwürde insbesondere den Dalits, den Klassenlosen und Ausgebeuteten zuzuwenden. Ob die Kirche auf den Philippinen, der immer noch 82 Prozent der Bevölkerung angehören, ähnliche Chancen nutzt, steht nach den statistischen Untersuchungen des Freiburger Professors für internationale Politik Jürgen Rüland nicht fest. Politische und soziale Verwerfungen werden nach dem von der Kirche unterstützen Sturz des Marcos-Regimes kaum noch wahrgenommen. Gerade dort aber setzen die Mobilisierungsstrategien charismatischer und evangelikaler Gruppen an.

Fundamentaltheologie und interkulturelle Theologie

Die Vielfalt regionaler Unterschiede und kultureller Facetten ist gerade nicht generalisierend auf einen abstrakten Nenner zu bringen. Phänomenologisch benennbare Gemeinsamkeiten bedürfen einer Konkretion vor Ort. In Anerkennung dieser Ausgangslage formuliert der Leiter der Frankfurter «Theologie Interkulturell», Thomas Schreijäck, kulturübergreifende Kriterien für eine Begegnung von christlicher Botschaft und religiös-kulturellen landesspezifischen Vorgaben. Zentral erscheint dabei, daß der jeweilige konkrete Mensch nicht das Objekt ist, dem etwas über ihn verfügend verkündet wird, sondern Subjekt.

Einen solchen Perspektivenwechsel versuchte zum Beispiel die lateinamerikanische Befreiungstheologie: «Als Theologie aus der Perspektive der Armen, der Marginalisierten und Opfer tritt die Theologie überall dort in Erscheinung, wo Unterdrückung in sozio-politischer, sozio-ökonomischer und sozio-kultureller sowie geschlechtsspezifischer, ethnischer und religiöser Hinsicht herrscht und diese im Licht des Evangeliums reflektiert wird. Sie versteht sich als prophetische Stimme, die sich auf den Schrei von Millionen Unterdrückter, Entrechteter, Armer, Verelendeter und von Verfolgung und Folter geschundener und vielfach auch ermordeter Menschen hin erhebt und daraus Konsequenzen für die pastorale und kirchliche Praxis einklagt.»[17] Im Zentrum jeder interkulturellen und religiösen Begegnung steht somit der konkrete einzelne Mensch mit seinen Bedürfnissen und Erfahrungen.

Dies zeigt auch ein weiteres Kriterium an. Jede theologische Aussage muß in einer Orthopraxie und einer daraus gewonnenen Erfahrung fundiert sein. Bereits biblische Texte bieten nicht abstrakte Theorien und Welterklärungen. Sie beschreiben vielmehr konkrete Erfahrungen der Menschen im Umfeld Jesu und deuten diesen als heilbringend. Theologie sollte deswegen nicht weiterhin biblizistisch abgesicherte Spekulation bieten, sondern Deutung konkreter Lebensvollzüge vor dem Hintergrund der biblisch verschrifteten Erfahrung von Befreiung.

Insbesondere Josef Estermann verweist in seiner «andinen» Philosophie und Theologie darauf, daß scholastisch geprägte Theologie nur sehr bedingt die Gehalte der biblischen Botschaft in die Lebenswelt der Menschen übersetzen kann. Auch Haruko Okano zeigt in diesem Zusammenhang ein grundsätzliches

[10] Vgl. Josef Estermanns kritische Rezeption von Jean-François Lyotard, ebd., 29ff.
[11] Ebd., 128.
[12] Ebd., 292.
[13] Ebd., 293.
[14] Vgl. Claude Ozankom, Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo. Neuried b. München 1999.
[15] Vgl. Haruko Okano, Christliche Theologie im japanischen Kontext. Frankfurt/M. 2002, und: Die Stellung der Frau im Shinto. Eine religionsphänomenologische und soziologische Untersuchung. Wiesbaden 1976.
[16] Vor dem Hintergrund dieses Befundes wären die von Jan Assmann aufgeworfenen Fragen an den Monotheismus erneut zu diskutieren, vgl. Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München 2003.
[17] Thomas Schreijäck, Außereuropäische Theologie, in: Wolfgang Pauly, Geschichte der christlichen Theologie. Darmstadt 2008, 230-246, 231.

Problem. In Japan gibt es für so elementare und dabei so unterschiedliche Lebensvollzüge wie Glauben und Lieben keinen verallgemeinernden Oberbegriff. Lieben ist immer konkret als Handlung der Mutter, des Freundes oder des Sexualpartners. Eine verobjektivierende Substantivierung würde damit das Wesen des jeweiligen einzelnen Vollzuges zerstören. Auch zeigt das Nichtvorhandensein eines übergreifenden Religionsbegriffs in Japan, daß religiös deutbare konkrete Erfahrungen nur um den Preis der Abstraktion und Lebensferne verallgemeinert werden können. Das große Thema des westeuropäischen Universalienstreites und die Erkenntnis eines Wilhelm von Ockham (1295-1349), daß universale Oberbegriffe menschliche Abstraktionen darstellen, bieten sich als erhellende Diskurspartner für diesen Aspekt interkultureller Begegnung an.

Dies zeigt ein weiteres wesentliches Element einer «Theologie interkulturell». Diese darf nicht im Sinne einer Einbahnstraße angelegt sein. Gerade in der Begegnung mit Fremden und Anderen liegt die Chance, Verwerfungen und Eindimensionalität im je eigenen Leben und Denken zu erkennen und dementsprechend zu verändern. Insofern bedürfen auch viele westeuropäische Christen einer «Theologie der Befreiung», die sie von Verkrustungen und Verobjektivierungen in der Lebens- und Ausdrucksgestalt ihres Glaubens befreien.

In diesem Kontext zeigt sich auch die oft geforderte Dialektik der interkulturellen Begegnung neu. Insbesondere Robert J. Schreiter spricht von einem Wechselbezug zwischen regionalen Theologien und der kirchlichen Tradition. Im Bild der Dialektik ist allerdings auch mit ausgesprochen, daß es in der Begegnung nicht nur um eine Bestätigung des jeweils Tradierten gehen kann, sondern um die Erfahrung von neuem. Eine wahre Begegnung verändert bereits im zwischenmenschlichen Bereich alle sich Begegnenden: Neuwerdung am und durch den anderen, Identität durch Differenz. Insofern ist Interkulturation nur dann sinnvoll, wenn sie als reziproke Neo-Kulturation verstanden wird. So wollen zum Beispiel «die Indígenas ihre Glaubenserfahrung an die Weltkirche weitergeben und in Austausch und Zusammenarbeit mit den nicht indigenen Menschen und deren Theologien zum Wohl der gesamten Menschheit beitragen».[18] Kultur als lebendiger Prozeß der Geschichts- und Lebensdeutung ist nur sinnstiftend, wenn sie Veränderung zuläßt. Nicht nur Erneuerung des Tradierten, sondern durch die Begegnung kann und darf auch bisher nie Dagewesenes, das heißt Neues entstehen. Dafür bedarf es allerdings einer grundsätzlichen Freiheit.

Es bleibt ein weiteres zentrales Problem. «Besonders der römisch-katholischen Kirche mit ihrer Betonung der Universalität fällt es schwer, Regionalität mit dem Konzept von Universalität zu vereinbaren.»[19] Auch diese Problemstellung ist nicht neu. Am Ende der mittelalterlichen Geschlossenheit kultureller und theologischer Denksysteme stellte sich bereits diese Frage. Die auf dem Konzil von Basel ab 1431 zum Beispiel von Johannes von Segovia (gestorben 1456) entwickelte Konzilsidee stellt in ihren Grundgedanken ein bis heute attraktives Denkmuster zur Verfügung, wie Pluralität und Einheit vermittelt werden können. Durch eine strenge Beachtung der Redefreiheit und der völligen Gleichberechtigung aller Konzilsteilnehmer, die ihrerseits nach den Prinzipien Delegation und Repräsentation ausgewählt werden sollten, entstehen Modelle kommunikativer Wahrheitsfindung, wie auch die heute verstärkt im Kontext der Globalisierung auftretenden Fragen ohne Übervorteilung einer Seite beantwortet werden könnten. Voraussetzung dafür ist die Anerkennung eines mündigen und freien Glaubenssubjektes, das herrschaftsfrei und ohne Sanktionen zu befürchten seine Glaubenserfahrung und deren Deutung in einen offenen Diskurs einbringen kann. Der in der Konstitution über die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. Art. 12) allen Gläubigen zugesprochene Glaubenssinn («sensus fidei») könnte so universal zu einem «consensus fidelium» führen. Auch dafür bietet sich ein interkultureller Vergleich aus Afrika an: «Weil zur afrikanischen Auffassung von Gemeinschaft immer die Fremden gehören, hat eine afrikanische (...) Ekklesiologie gleichsam universalen Charakter. Afrikanisches Kirche-Sein realisiert sich dialogisch, gastfreundliche, konkret, symbolisch und initiatorisch unter Einbeziehung des ‹Palavers›, des typischen afrikanischen Kommunikationsmusters.»[20]

Durch Einbeziehung dieser Aspekte gewönne auch die Charakterisierung der «römischen» Kirche als wahrhaft «katholische» Kirche eine auf Erfahrung beruhende und auf alle Bereiche des kulturellen und politischen Lebens ausstrahlende lebendige Bedeutung.

Wolfgang Pauly, Hainfeld/Pfalz

[18] Ebd., 236.
[19] Robert J. Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer (vgl. Anm. 6), 65.
[20] Thomas Schreijäck, Außereuropäische Theologie (vgl. Anm. 17), 240.

Europa – eine Vision

Nach den Europawahlen 2009

Europa – eine Vision. Diese Kurzformel, die einer griffigen Losung gleichkommt, verlangt nach einer Einleitung, welche die verdeckte Ambivalenz des Themas beleuchtet und zugleich die Richtung des Gedankengangs vorgibt. Da liegt es nahe, auf jenen mit Ironie gewürzten Text zurückzugreifen, den – ausgehend vom Doppelsinn eines Wirtshausschildes – *Immanuel Kant* seinem Traktat «Zum ewigen Frieden» vorangestellt hat: «Ob diese satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war, die *Menschen* überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen, mag dahingestellt sein. Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, daß, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuß steht, mit großer Selbstgefälligkeit auf ihn als einen Schulweisen herabzusehen, der dem Staat, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer seine elf Kegel auf einmal werfen lassen kann, ohne daß sich der *weltkundige* Staatsmann daran kehren darf, dieser auch im Fall eines Streits mit jenem sofern konsequent verfahren müsse, hinter seinen auf gut Glück gewagten und öffentlich geäußerten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; – durch welche *Clausula salvatoria* der Verfasser dieses sich dann hiermit in der besten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will.»[1]

Zur Ambivalenz europäischer Visionen

Über 200 Jahre nach Kant bleibt dieser Text weiterhin bedenkenswert. Er verweist auf den die Geschichte durchziehenden Konflikt zwischen dem Visionär und dem Politiker. Wer wie der Königsberger Philosoph die Vision eines ewigen Friedens in die Welt setzt, der muß, mit dem Maß realistischer Lebenserfahrung eines Gastwirts gemessen, als Träumer erscheinen und Spott befürchten; denn er hat die Realitäten gegen sich. Doch er bekommt nicht nur den Hohn des einfachen Mannes zu spüren, sondern hat es auch mit dem «weltkundigen Staatsmann» zu tun, der sich nicht gerne ins Handwerk pfuschen läßt und leicht dazu neigt, seine Kritiker zum Verstummen zu bringen.

Kant verschwendet in seiner Einleitung weiter keinen Gedanken auf «die Menschen überhaupt» und auch nicht auf die kriegslüsternen Staatsoberhäupter, auf die die ambivalente Botschaft des seltsamen Wirtshausschildes wohl in erster Linie abzielen dürfte. Und wenn wir unsere, im zurückliegenden Jahrhundert gewonnenen Erfahrungen zugrunde legen, dann erinnern auch wir uns beim Anblick jenes Schildes in erster Linie an verheißungsvolle Visionen von einem «ewigen Frieden», die geradewegs in

[1] I. Kant, Zum ewigen Frieden. Hrsg. v. R. Malter. Reclam, Stuttgart 1984, 3.

Krieg und Vernichtung hineinführten und einen von Friedhöfen übersäten Kontinent hinterließen.
Europa – eine Vision. Bei diesem Thema können wir nicht naiv davon ausgehen, daß Visionen mit ihren Verheißungen immer nur Gutes bewirken, daß sie ungeprüft und unreflektiert als Leitbilder einer gerechten und friedlichen Gestaltung unseres leidgeprüften Kontinents unsere volle Bejahung und Unterstützung finden. Es gibt, wie wir erleben mußten, Visionen, die anfangs eine Faszination ausüben und Massen zu gläubiger Hingabe bewegen können, um am Ende statt des ersehnten Glücks Unheil und Verderben über andere und über sie selbst zu bringen. Von den Verkündern solcher Visionen gilt das Wort des Propheten Jeremia: «Sie verführen mein Volk durch ihre Lügen» (Jer 23,32) und «möchten meinen Namen in Vergessenheit bringen ...» (Jer 23,27)

Die unheilvolle Vision des Nationalsozialismus

Eine derartige Vision, mit der das Volk durch Lügen verführt wurde und Gottes Name in Vergessenheit gebracht werden sollte, war die nationalsozialistische Verheißung eines «Tausendjährigen Reiches». Sie kleidete sich zunächst in das für viele faszinierende Gewand einer Selbstinszenierung nationaler Macht und Größe, welche die, wie man sagte, Schande von Versailles vergessen machen sollte. Die Reinheit germanischen Blutes wurde gleichsam in den Rang eines erlösenden Kults erhoben, und dies mit der Konsequenz einer Eliminierung alles Fremdrassigen. Unter der Losung «Die Juden sind unser Unglück» setzten die braunen Machthaber und ihre willfährigen Helfer eine in der Geschichte beispiellose Vernichtungsmaschinerie in Gang, beginnend mit dem Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933, einem beschämenden Tag deutscher Feigheit, über den Brand der Synagogen am 9. November 1938 bis zu den Deportationen in die Gaskammern von Auschwitz-Birkenau. Und die nächsten in der Gruppe der rassisch Verfemten waren neben den Romas und Sintis die Slawen, Polen wie Russen, die bestenfalls dem germanischen Herrenvolk auf ewig zu dienen hatten. Zu welchem mörderischen Größenwahn diese rassistisch bedingte Vision fähig war, illustriert der leider zu wenig bekannte «Generalplan Ost» des *Heinrich Himmler* unterstellten Reichssicherheitshauptamtes (RSHA).[2] Danach sollte im Osten nach siegreichem Kriegsende ein germanisch besiedelter «Lebensraum» von der doppelten Größe der jetzigen Bundesrepublik entstehen. Um die Reinrassigkeit dieses weit über Polen nach Rußland hinreichenden Gebiets zu gewährleisten, war eine sogenannte «Entmischung» der Rassen geplant. So erklärte Himmler 1942: «Unsere Aufgabe ist es, den Osten nicht im alten Sinne zu germanisieren, das heißt, den dort wohnenden Menschen deutsche Sprache und deutsche Gesetze beizubringen, sondern dafür zu sorgen, daß im Osten nur Menschen wirklich deutschen Blutes wohnen.»[3] Konkret bedeutete dies den geplanten Mord an rund 40 Millionen Slawen, denen es – um in der Sprache der Nazis zu sprechen – an den zur «Eindeutschung» notwendigen «rassisch wertvollen Elementen» mangelte. Nach den Berechnungen der Planer würden dann noch ca. 14 Millionen Arbeitssklaven übrig bleiben. Welches ihr Schicksal sein sollte, faßte Himmler 1942 vor SS- und Polizeiführern wie folgt zusammen: «Wir haben diesem Volk keine Kultur zu bringen. Ich kann Ihnen wörtlich nur das wiederholen, was der Führer wünscht. Es genügt, *erstens* wenn die Kinder in der Schule die Verkehrszeichen lernen, damit sie uns nicht in die Autos laufen, *zweitens* wenn sie das kleine Einmaleins bis 25 lernen, damit sie soweit zählen können, und *drittens* wenn sie noch ihren Namen schreiben können; mehr ist nicht nötig.»[4]

Die gescheiterte kommunistische Vision

Die Vision eines Tausendjährigen Reiches währte zwölf Jahre und hinterließ einen materiell und seelisch verwüsteten Kontinent. Der zweiten unheilvollen Vision des 20. Jahrhunderts, nämlich der eines kommunistischen Paradieses, war eine längere Lebensdauer beschieden. Auch sie übte, wenngleich auf gänzlich andere Weise als der Nationalsozialismus, auf Massen und Eliten eine Faszination aus. Ihre Verkünder verhießen eine endgültige Humanisierung des einzelnen Menschen wie der Gesellschaft im ganzen. Ausgangspunkt der Marxschen Vision ist ein spezifischer Begriff der Arbeit im Sinne eines dialektischen Verhältnisses von Mensch und Natur, und dies auf der Folie des Frühkapitalismus mit seinen zugegebenermaßen empörenden Zügen einer Dehumanisierung. *Karl Marx* bringt hier den Begriff der Entfremdung ins Spiel. Er gibt dem von *Georg W.F. Hegel* entlehnten Begriff einen gänzlich neuen Sinn, indem er ihn auf die Situation der frühkapitalistischen Industriegesellschaft bezieht, in welcher der Arbeiter sich selbst in seiner Arbeit und durch sie entfremdet, und dies in mehrfacher Weise: durch die Fremdheit der von ihm verrichteten Arbeit, in der er «außer sich» ist, sich «unglücklich fühlt» und sich bis zur «Selbstaufopferung» entäußert; durch das Produkt seiner Arbeit, das ihm «als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige* Macht» gegenübertritt; dadurch, daß er weder Eigner des Produkts noch der Mittel zu seiner Herstellung ist, sondern diese einem anderen gehören, der letztendlich auch über ihn verfügt; schließlich dadurch, daß als Folge all dessen der Mensch seinem Mitmenschen fremd wird.[5]
Die Entfremdung steht bei Marx in einem unlöslichen Zusammenhang mit der Ausbeutung, die darin ihren Grund hat, daß der Arbeiter in der kapitalistischen Gesellschaft weder Eigentümer seiner Arbeitskraft noch der Produktionsmittel und auch nicht des Arbeitsprodukts ist. Nur durch ihre Aufhebung könne er von seiner Entfremdung befreit und er selbst samt seiner Arbeit humanisiert werden. Dieses Ziel einer letztlich paradiesischen Welt verlange aber den Kampf der ausgebeuteten mit der ausbeutenden Klasse. Der Marxismus untermauerte diese auf die Umwälzung der Verhältnisse abzielende Vision durch eine von der Urgemeinschaft über Sklavenhalterstaat, Feudalismus und Kapitalismus bis zu Sozialismus und Kommunismus reichende Geschichtsdialektik eines Klassenkampfes, der erst in der durch die Diktatur des Proletariats begründeten klassenlosen Gesellschaft ihr geschichtliches Endziel finden werde.
Wir wissen, wiederum durch schmerzliche geschichtliche Erfahrung, was aus dieser mit ethischem Anspruch versehenen Vision geworden ist, kein Ende, sondern lediglich neue Formen der Entfremdung: anstelle einer der Selbstverwirklichung des Menschen in all seinen humanen Dimensionen dienenden Freiheit eine von der herrschenden Partei vorgegebene Einsicht in scheinbare Notwendigkeiten; statt eines paradiesischen Friedens in einer klassenlosen und gerechten Gesellschaft der ständige Kampf gegen wirkliche oder vermeintliche Feinde des Systems, ihre entwürdigende Vorführung in Schauprozessen, ihre Folterung und Ermordung in den Kellern der Geheimdienste, ihr Dahinvegetieren und Sterben in zahllosen sibirischen Arbeitslagern.

Absage an jede Form von Totalitarismus

Es wäre eine Form von Geschichtsvergessenheit, würden wir bei der Frage nach der Vision Europas die Erinnerung an unsere leidvolle Erfahrung mit den totalitären Systemen des letzten Jahrhunderts aussparen. Wie unterschiedlich diese beiden in Erinnerung gerufenen verhängnisvollen Visionen samt ihrer rücksichtslosen

[2] I. Heinemann, «Rasse, Siedlung, deutsches Blut». Das Rasse- und Siedlungshauptamt der SS und die rassenpolitische Neuordnung Europas. Göttingen 2003; C. Madajczyk, Hrsg., Vom Generalplan Ost zum Generalsiedlungsplan. Dokumente. München 1994; M. Rössler, S. Schleiermacher, Hrsg., Der «Generalplan Ost». Berlin 1993.
[3] Ausspruch Himmlers in: Deutsche Arbeit. Die volkstumspolitische Monatsschrift 42 (1942), Heft 6/7. Hier zitiert nach: Josef Ackermann, Heinrich Himmler als Ideologe. Göttingen 1970, 205.
[4] Himmlers Niederschrift über die Behandlung der Fremdvölkischen im Osten, 20. Mai 1940, 15. Hier zitiert nach Josef Ackermann, Heinrich Himmler als Ideologe (vgl. Anm. 3), 220.
[5] Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Leipzig 1970, 151-159.

Umsetzung auch sein mögen, in manchen Elementen stimmten sie überein. Beide beanspruchten den Europa nur im ganzen zukommenden Universalismus in ideologischer Ausschließlichkeit für sich; beide reduzierten die Komplexität und Vielfalt Europas auf ein partikulares, dazu noch fragwürdiges Element – der Nationalsozialismus auf die Rasse, der Marxismus-Leninismus auf eine revolutionäre, alle Bereiche umfassende Sozialisierung der Gesellschaft. Bei beiden handelte es sich um totalitäre Systeme, die auf der Herrschaft einer einzigen Partei basierten und auf eine alles ihnen Fremde eliminierende Einheit des Volkes bzw. der Gesellschaft abzielten. Ein solches Einheitsverständnis ließ keinen Pluralismus zu und war mit einer totalen Mißachtung der Menschen- und Bürgerrechte verbunden. Beiden Visionen lag ein von der Hybris der Macht gezeichnetes totalitäres Einheitsmodell zugrunde, über das die Geschichte ihr Urteil gefällt hat. Doch es wurde nicht in allen Teilen Europas in gleicher Weise wahrgenommen. Ohne im einzelnen auf den komplizierten Auflösungsprozeß der UdSSR und Jugoslawiens einzugehen, sei gesagt, daß man zumal auf dem Balkan noch Jahre danach an totalitären Integrationsmodellen festhielt, wobei die Ideologie des Marxismus-Leninismus gegen einen Ethnonationalismus eingetauscht wurde. Die verführerische Macht des Nationalismus als Ersatz für die abgewirtschaftete Vision des Marxismus-Leninismus war nicht ohne eine gewisse Logik. In den Auseinandersetzungen mit den kommunistischen Systemen spielten bekanntlich im gesamten ehemaligen kommunistischen Machtbereich die unterdrückten nationalen Traditionen als subversive Kraft des Widerstandes eine bedeutende Rolle. Die Besinnung auf die eigene nationale Tradition besaß in den einzelnen Ländern – denken wir etwa an Polen und das Baltikum – einen hohen Anteil an der Überwindung des Kommunismus. Nationalismus ist somit nicht gleich Nationalismus. Im Freiheitskampf der Völker kann er eine emanzipatorische Funktion erfüllen, doch nach gewonnener Freiheit steht er in der Gefahr, seine repressive, gegen alles ethnisch Fremde gerichtete Kehrseite zu offenbaren. So kommt es leicht zu einer verhängnisvollen Ethnisierung der Politik, mit der zur angeblichen Wahrung der eigenen kulturellen und nationalen Identität «ethnische Säuberungen» betrieben und territoriale Ansprüche erhoben werden. So ist denn auch der Ethnonationalismus eine Vision repressiver Integration, bei der Merkmale wie Sprache und Religion politisch instrumentalisiert werden. Zu welchen kriegerischen Verwicklungen, Massenmorden, Vertreibungen und Flüchtlingsströmen dies geführt hat, mußten wir Ende des letzten Jahrhunderts auf dem Balkan erleben.

Europa – ein schwer definierbarer Kontinent

Europa – eine Vision. Eine kühne, aber auch eine im wahrsten Sinne des Wortes fragwürdige These. Denn sie besagt ja nicht nur, daß die Geschichte unseres Kontinents an Visionen, Vorstellungen, Entwürfen und Utopien reich ist, gemeint ist auch, daß Europa selbst eine Vision ist, und daß die Fülle an europäischen Visionen dafür die Bestätigung liefert.
Daß wir überhaupt von Europa im Sinne einer Vision sprechen, hängt offenbar damit zusammen, daß sich Europa jeder Definition zu entziehen scheint. Schon bei dem Versuch, Europa geographisch zu bestimmen, geraten wir in Schwierigkeiten. Mag unser Kontinent nach Westen und Süden noch relativ leicht durch Meere zu begrenzen sein, so läßt die Weite östlicher Ebenen kaum eine Begrenzung zu. Und erscheint nicht, von Asien aus gesehen, Europa lediglich wie ein geographischer Wurmfortsatz?
Die Frage kompliziert sich weiter bei dem Versuch, Europa historisch, kulturell und politisch auf den Begriff zu bringen. Der Versuch muß scheitern, führt er doch dazu, daß sich Europa gleichsam unter unseren Händen in eine Vielzahl widersprüchlicher Fragmente auflöst. Wenn wir «Europa» sagen, meinen wir zwar damit eine Ganzheit, etwas Einheitliches, doch bei näherem Nachdenken erweist sich «Europa» als ein Sammelbegriff höchst unterschiedlicher Inhalte.
In der Antike und im Römischen Imperium galt der die drei Erdteile Asien, Afrika und Europa verbindende Mittelmeerraum als das Zentrum des Kontinents. Jenseits der Grenzen lebten «Barbaren». Auch das gehört zur Vision Europa, daß der mit Abgrenzung nach außen eng verbundene Europabegriff, ausgehend von den Griechen, über das Römische Imperium und das christliche Mittelalter bis in unsere Zeit hinein eine erstaunliche Kontinuität aufweist.
Durch den arabisch-islamischen Vorstoß im Frühmittelalter und die Bildung des Karolingerreiches verschob sich das Zentrum nach Westen. Erstmals taucht nun der Begriff «Europa» auf, als Bezeichnung des Karolingerreiches. Das Paderborner Epos *Carolus Magnus et Leo Papa*, das über das Treffen Karls des Großen mit Papst Leo III. in der Paderborner Königspfalz berichtet, nennt Karl «Pater Europae». Damit wird «Europa» für die Zeit des Mittelalters zum Synonym für die westliche Christenheit.
Mit dem Schisma des Jahres 1054 kam es dann zur tiefgreifenden und nachhaltigen religiös-kulturellen Spaltung unseres Kontinents in den lateinischen Westen und den byzantinischen Osten. Diese Spaltung ist zwar für die in die EU aufgenommenen orthodoxen Völker teilweise politisch überwunden, doch das Spannungsverhältnis unterschiedlicher Kulturen bleibt bestehen, und es wird eines intensiv zu führenden Dialogs der Kulturen und Religionen bedürfen, damit sich dieses traditionelle Spannungsverhältnis als europäische Bereicherung und nicht als Sprengkraft erweist. Diese Problematik dürfte sich unter dem Aspekt eines möglichen EU-Beitritts der islamisch geprägten Türkei noch um einiges verschärfen.

Von der christlichen Vision zu den Visionen der Aufklärung

Bezeichnenderweise geht dem für Europa so bedeutsamen Einfluß des Christentums eine Vision voraus. So berichtet die Apostelgeschichte im 16. Kapitel, wie der Heilige Geist die

Notre-Dame de la Route

5. August – 4. September 2009

Große Exerzitien

nach der Methode von Ignatius von Loyola
Leitung: Jean Rotzetter SJ

Die großen Exerzitien sind eine hervorragende Gelegenheit, in der Zeitspanne eines Monats die Höhen und Tiefen des eigenen Lebensweges und der Beziehung zu Gott auszuloten, das Leben radikal auf Gott auszurichten und eigene Erfahrungen des Göttlichen über längere Zeit im Schweigen und im Gebet wirken zu lassen.

Die Exerzitien bieten einen idealen Rahmen zur geistlichen Unterscheidung und sind daher empfehlenswert für Menschen vor wichtigen Entscheidungen oder in einer Lebensphase grundlegender Neuorientierung.

Vorausgesetzt ist eine Erfahrung im Meditieren und im Umgang mit Stille.

Vor der definitiven Anmeldung ist ein Gespräch mit dem Kursleiter wünschenswert.

Kurs- und Pensionskosten CHF 3000.– (alles inbegriffen)
Für TeilnehmerInnen mit kleinem Einkommen ist eine Ermäßigung vorgesehen.

Anmeldung: **Notre-Dame de la Route,**
17, ch. des Eaux-Vives, CH-1752 Villars sur Glâne
Tel. 026 409 75 00, Fax 026 409 75 01
www.ndroute.ch/de, E-Mail: secretariat@ndroute.ch

Missionspläne des Paulus durchkreuzt, ihn daran hindert, das Wort Gottes weiterhin in der Provinz Asien zu verkünden, und wie er nach einigem Hin und Her in der Hafenstadt Troas ankommt. «Dort hatte Paulus», so heißt es wörtlich, «in der Nacht eine Vision. Ein Mazedonier stand da und bat ihn: Komm herüber nach Mazedonien, und hilf uns! Auf diese Vision hin wollten wir sofort nach Mazedonien abfahren; denn wir waren überzeugt, daß uns Gott dazu berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden.» (Apg 16,9-10)

Mit der Überfahrt des Paulus nach Mazedonien gelangt die Botschaft des Evangeliums nach Europa. Entsprechend der Konzeption des Verfassers der Apostelgeschichte erreicht der Glaube, ausgehend von Jerusalem, seiner jüdischen Wurzel, das ferne heidnische Rom. Mit der Ankunft des Paulus im Zentrum des römischen Reiches endet denn auch konsequenterweise die Chronik der «Taten der Apostel».

Die Bedeutung des Christentums für die Gestaltwerdung Europas ist unbestritten. Es blieb bis zur Neuzeit der zwar nicht einzige, aber doch wesentliche Gestaltungsfaktor unseres Kontinents. Mit den Glaubensspaltungen des 16. Jahrhunderts, den Religionskriegen, dem Prinzip *cuius regio, eius religio* als Grundlage für die Herausbildung von Nationalkirchen und deren politischer Instrumentalisierung büßte das Christentum für die Einheit Europas an integrativer Kraft ein. Anstelle der bisherigen *christianitas* trat nunmehr unter dem Einfluß des Humanismus die Vision einer durch die *lingua franca* geeinten und sich von der Schicht der Ungebildeten abhebenden Gelehrtenrepublik. Mit ihr wurde zugleich der in der Aufklärung ausbrechende Konflikt zwischen Vernunft und Glaube vorbereitet.

Die westeuropäische Aufklärung, die auf dem Hintergrund der Glaubenskämpfe und Religionskriege als ein Protest der Vernunft gegen eine leidvoll erfahrene Geschichte verstanden werden kann, tendierte in ihren Visionen dahin, die Friedensordnung eines geeinten Europas nicht mehr auf das Christentum, sondern auf Vernunft und das aus ihr abgeleitete Naturrecht zu gründen. Aus Nordamerika meldete sich der englische Quäker *William Penn*, der Gründer Pennsylvaniens, mit seiner «Schrift für den gegenwärtigen und künftigen Frieden in Europa» (1692) zu Wort. Der französische Abbé *de Saint-Pierre* (1658-1743), dessen Werk nicht weniger als 23 Bände umfaßt, sah die Einheit Europas und mit ihr die Sicherung des Friedens nur in einer alle Staaten umfassenden Rechtsgemeinschaft, einer förmlichen Union also, garantiert. Kant, der sich ausdrücklich auf den Abbé beruft, geht in seinem eingangs erwähnten Traktat «Zum ewigen Frieden» über die Staatstheorien seiner Zeit hinaus, indem er nicht nur für eine demokratische (Rousseau) und durch Gewaltenteilung (Montesquieu) bestimmte staatliche Ordnung eintritt, sondern sich dafür ausspricht, daß die Staaten untereinander ihre Beziehungen nach der Vernunft regeln und Ruhe und Sicherheit durch eine umfassende Rechtsordnung anstreben: «Für Staaten, im Verhältnis untereinander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustand, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat, der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden.»[6] Mit seinem Postulat eines «Föderalismus freier Staaten» nimmt Kant Vorstellungen vorweg, die nun 200 Jahre später mit der Schaffung der Europäischen Union ihre Verwirklichung fanden. Zu seiner Zeit hatten sie indes – ganz im Sinne der zitierten Einleitung zu Kants «Zum ewigen Frieden» – keine Chance politischer Umsetzung. Kant blieb, wie andere auch, ein «Rufer in der Wüste».

Die Vision Europa aus der Erschütterung zweier Weltkriege

Auch im 19. Jahrhundert fehlte es nicht an Visionen einer gesamteuropäischen Friedensordnung. Doch umgesetzt wurde zu ihrer Zeit keine von ihnen. Die europäischen Staaten blieben auf ihre Souveränität bedacht und wachten eifersüchtig darüber, daß das Gleichgewicht der Kräfte gewahrt blieb und keine Macht über alle anderen eine Vormachtstellung erringen konnte. Dabei waren sie – wie das Beispiel der polnischen Teilungen zeigt – durchaus nicht zimperlich, der «Balance of Power» die Souveränität eines schwächeren Staates zu opfern.

Erst das mit dem Ersten Weltkrieg und seinen Millionen Toten offenbar gewordene Scheitern europäischer Gleichgewichtspolitik rief erneut Visionäre einer Einheit Europas auf den Plan: Der katholisch-konservative Kreis um die Zeitschrift «Abendland» verfolgte Ordnungsvorstellungen einer sich am Mittelalter orientierenden rückwärtsgewandten Utopie. Verschiedene, von *Friedrich Naumanns* Schrift «Mitteleuropa» beeinflußte Konzeptionen bestimmten den intellektuellen Diskurs. Der österreichische Graf *Richard Coudenhove-Kalergi* rief mit seiner 1923 veröffentlichten Schrift «Paneuropa» eine gleichnamige Bewegung ins Leben. Ohne politisches Mandat, doch mit guten Beziehungen zu führenden europäischen Politikern, war Coudenhove-Kalergi bemüht, die Staatsmänner seiner Zeit für seine Vision einer Föderation europäischer Staaten zu gewinnen, allerdings unter Ausschluß der englischen Kolonialmacht und der ideologisch-politisch nicht integrierbaren Sowjetunion. Doch seine Paneuropa-Union mit einigen Tausend idealistisch gesinnten Mitgliedern blieb mit der Bildung des Völkerbundes an Stelle einer europäischen Föderation politisch einflußlos. Coudenhove-Kalergi sah in ihm lediglich einen «zahnlosen Tiger», eine Prognose, die sich auf unheilvolle Weise bestätigen sollte. Sein «Europäisches Manifest» vom 1. Mai 1924 vermochte es nicht, die Volksmassen und Staatsmänner Europas aufzurütteln. Geradezu prophetisch heißt es darin: «Ein zersplittertes Europa führt zu Krieg, Unterdrückung, Elend, ein einiges Europa zum Frieden, zur Freiheit, zum Wohlstand. Ist einmal dieses Entweder-Oder in seiner ganzen Bedeutung den Europäern klar, dann mag jeder Europäer wählen, welchen dieser beiden Wege er gehen will: den Weg der europäischen Anarchie oder den der europäischen Organisation, den Weg des Todes – oder den des Lebens.»[7]

Mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus war der Weg des Todes vorgezeichnet. Es bedurfte einer gegenüber dem Ersten Weltkrieg noch umS vieles größeren Vernichtung und Selbstzerstörung, um die Vision eines friedlich geeinten Europas wieder aufleben zu lassen. Interessanterweise waren es die Widerstandsbewegungen in den okkupierten Ländern, aber auch in Italien und Deutschland, die auf den reichen Schatz an föderativen Europavisionen zurückgriffen und ihre in den Grundlagen übereinstimmenden Nachkriegspläne eines geeinten und friedlichen Europas entwickelten und in Umlauf brachten.[8]

In der unmittelbaren Nachkriegszeit kam es zur Bildung starker Basisbewegungen, deren Europavorstellungen miteinander konkurrierten: Die konservativ-katholischen «Abendländer» formierten sich neu und waren mit ihrer die mittelalterliche Ordnung neu belebenden Vorstellung eines christlich geprägten, strukturell autoritären Europas bis in die sechziger Jahre politisch einflußreich. Anders die 1949 gegründete Europa-Union, die sich nicht nur durch ihren weltanschaulichen Pluralismus und eine straffe Organisation von den «Abendländern» unterschied, sondern auch durch die von *Eugen Kogon*, ihrem linkskatholischen ersten Präsidenten, vertretene Idee eines Europas der «dritten Kraft». Diese wurde allerdings unter dem Druck des sich verschärfenden Ost-West-Konflikts zugunsten einer deutlichen «Westernisierug» aufgegeben, womit der Verband auf die von der Politik vorgegebene funktionalistische Linie europäischer Integration einschwenkte.[9]

Die Aufbruchstimmung nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hatte die Hoffnung genährt, daß es diesmal nicht wieder zum

[6] Hier zitiert nach E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Bd. 2. Frankfurt/M. 1974, 1051f.

[7] Hier zitiert nach F. Niess, Die europäische Idee – aus dem Geist des Widerstands. Frankfurt/M. 2001, 20.

[8] Vgl. die umfangreiche, von W. Lipgens herausgegebene Sammlung von Dokumenten: Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen 1940-1945. München 1968.

Konflikt zwischen dem Visionär, den man «seine elf Kegel» ruhig werfen läßt, und dem «weltkundigen Staatsmann», der sich um dessen «sachleeren Ideen» nicht weiter kehrt, kommen würde. Die durch den Krieg ausgelöste Erschütterung war so tiefgreifend, daß sich bereits knapp drei Jahre nach Kriegsende und noch vor Gründung der Bundesrepublik Politiker, Intellektuelle und Künstler, unter Beteiligung einer starken westdeutschen Delegation, vom 7.-10. Mai 1948 zum Haager Kongreß trafen, um die Zukunft Europas zu beraten und erste Weichenstellungen zu beschließen. Die abschließende «Botschaft an die Europäer» beinhaltet vier Absichtserklärungen und eine Verpflichtung politischer Strategie:
«1. Wir wollen ein geeintes, in seiner ganzen Ausdehnung dem freien Verkehr von Menschen, Ideen und Gütern offenstehendes Europa.
2. Wir wollen eine Charta der Menschenrechte, die Gedankenfreiheit, Versammlungsfreiheit und freie Meinungsäußerung sowie freie Ausübung einer Opposition garantiert.
3. Wir wollen einen Gerichtshof, der in der Lage ist, notwendige Sanktionen zu verhängen, damit diese Charta respektiert wird.
4. Wir wollen eine Europäische Versammlung, in der die Kräfte all unserer Nationen vertreten sind.
5. Und wir gehen offen und ehrlich die Verpflichtung ein, mit all unseren Kräften [...] die Menschen und Regierungen zu unterstützen, die an diesem Werk zum Wohle aller arbeiten. Das ist die größte Friedenschance und Unterpfand einer großen Zukunft für unsere und die folgenden Generationen.»[10]
Diese von einer breiten Zustimmung getragene Absichtserklärung ist Ausdruck eines aus den leidvollen Erfahrungen des Krieges resultierenden Aufbruchs zu einem neuen, geeinten Europa. Aber sie bleibt doch hinter dem zurück, was sich die Kongreßmitglieder europäischer Basisbewegungen erhofft hatten. Sie konnten sich mit ihrer Initiative eines großen Schritts nicht durchsetzen. Ihr Wunsch nach Einberufung einer verfassungsgebenden Versammlung, welche die Grundlagen für eine das freie, westliche Europa umfassende Föderation legen sollte, blieb unerfüllt. Zu dem dazu erforderlichen Souveränitätsverzicht waren die ihre Nationalstaaten vertretenden Politiker nicht bereit. So erscheint der Haager Kongreß im Rückblick als Weichenstellung zu einem funktionalistisch voranschreitenden europäischen Integrationsprozeß. Seine erste institutionalisierte Form ist der ein Jahr nach dem Haager Kongreß am 5. Mai 1949 gegründete Europarat. Mit seiner Bildung wurde die Absichtserklärung der «Botschaft an die Europäer» politisch umgesetzt und ein Forum enger europäischer Konsultation und Zusammenarbeit geschaffen.

Die endliche Realisierung einer Vision Europa

Über ein halbes Jahrhundert nach dem Haager Kongreß können wir mit Befriedigung feststellen, daß Westeuropa den vorgezeichneten Weg beschritten hat. Es waren die christlichen Politiker *Robert Schuman, Alcide de Gasperi* und *Konrad Adenauer* welche die Grundlagen für die Architektur eines geeinten Europas mit der Bildung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (Montanunion) legten. Mit der Unterzeichnung des Pariser Vertrags (1951) durch die Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Italien und die Beneluxstaaten wurde der erste Schritt zu einer europäischen Föderation getan. Damit wurden die für die damalige Zeit kriegswichtigsten Güter einer gemeinsamen Kontrolle unterstellt und die Bundesrepublik in ein übergreifendes System eingebunden, um Europa für alle Zukunft vor den verhängnisvollen Gefahren eines deutschen Sonderweges zu bewahren. Gewiß wirkte auch der sich verschärfende Ost-West-Konflikt integrierend, doch sollte die zunächst auf Westeuropa beschränkte Europäische Gemeinschaft für die Völker unter der Herrschaft der Sowjetunion offen bleiben: «Wir müssen – wie Robert Schuman 1963 erklärte – das geeinte Europa nicht nur im Interesse der freien Völker errichten, sondern auch, um die Völker Osteuropas in diese Gemeinschaft aufnehmen zu können, wenn sie – von den Zwängen, unter denen sie leiden, befreit – um ihren Beitritt und unsere moralische Unterstützung nachsuchen werden. Wir schulden ihnen das Vorbild des einigen, brüderlichen Europa. Jeder Schritt, den wir auf diesem Wege zurücklegen, wird für sie eine neue Chance darstellen. [...] Unsere Pflicht ist es, bereit zu sein.»[11]
Vier Jahrzehnte später wurde diese Verpflichtung mit der Aufnahme der baltischen und ostmitteleuropäischen Staaten in die Europäische Union eingelöst. Am 1. Januar 2007 folgten ihnen Bulgarien und Rumänien in die europäische Gemeinschaft.

Das Erbe der Europavision ostmitteleuropäischer Staaten

Visionen lassen sich nicht herbeizaubern. Die Überlegungen haben eines deutlich gemacht – daß sich Visionen von der Einheit Europas am Widerspruch gegen einen als belastend empfundenen gesellschaftlichen *status quo* entzünden und tiefgreifende Erschütterungen zur Voraussetzung haben. Auch wenn in unseren Tagen nicht alles zum besten steht – Erschütterungen, die neue Visionen hervorbringen könnten, sehe ich nicht.
Wenn wir somit, wie ich meine, nicht in einer Zeit leben, in der wir weder auf neue Visionen hoffen können noch sie – in einem negativen Sinn – durch populistische Volksverführer allzu sehr befürchten müssen, so gibt es doch Visionen, deren Botschaft noch nicht in allem und bei allen angekommen zu sein scheint und deren Ertrag in die um die östlichen Länder erweiterte EU eingehen muß, um ihr Dauer zu verleihen. Gemeint sind jene Visionen, die den europäischen Umbruch des Jahres 1989 bewirkten, die Osterweiterung der EU erst möglich gemacht haben und die heute in Gefahr stehen, vergessen zu werden.

Das **Erzbistum Hamburg** sucht zum nächstmöglichen Zeitpunkt einen Diplom-Theologen – kath. – oder eine Person mit vergleichbarer Ausbildung (m/w) als

Referent/Referentin im Arbeitsbereich von Weihbischof Dr. Jaschke

Der Stellenumfang beträgt 100%; Der Dienstsitz ist Hamburg, Büro des Weihbischofs.
Die Stelle ist dem Weihbischof zugeordnet.

Der Referent/die Referentin unterstützt und begleitet zusammen mit dem Sekretariat die Aktivitäten des Weihbischofs.

Die Stelle hat folgende Schwerpunkte:
- Geschäftsführung und Mitarbeit im Vorstand der Stadtpastoralräte Hamburg und Landespastoralrat Schleswig-Holstein
- Begleitung der fremdsprachigen Missionen
- Vielfältige Aufgaben in der ökumenischen Zusammenarbeit
- Mitarbeit im Vorstand des interreligiösen Forums
- Aufgaben als persönliche/r Referent/in

Bewerbungen richten Sie bitte möglichst bis zum **29.6.2009** per E-Mail an: (marcinczak@egv-erzbistum-hh.de) oder per Post an das Personalreferat Pastorale Dienste, Danziger Straße 52a, 20099 Hamburg

[9] Vgl. zur Problematik unterschiedlicher Europavorstellungen die Arbeit von Vanessa Conze, Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920-1970). München 2005. Vgl. auch: Theo Mechtenberg, Wege und Irrwege deutscher Europa-Ideen, in: Orientierung 71 (2007), 51-55.
[10] Siehe F. Niess, Die europäische Idee (vgl. Anm. 7), 217f.
[11] Hier zitiert nach J. Homeyer, Europa eine Seele geben, in: OST-WEST. Europäische Perspektiven, 1/2001, 18.

Die Visionen, von denen hier die Rede ist, fanden bereits in den achtziger Jahren in einer durch polnische, tschechische und ungarische Oppositionsgruppen verbreiteten Formel ihren Ausdruck: «Rückkehr nach Europa!» Es handelte sich zunächst um einen gegen die Hegemonie der UdSSR gerichteten Protestbegriff, um eine Auflehnung gegen die nach Kriegsende in Jalta von den drei Siegermächten vereinbarte europäische Nachkriegsordnung. «Rückkehr nach Europa» – das meinte die Rückgewinnung verlorengegangener staatlicher Souveränität, ein Ende der Spaltung Europas, den Anspruch auf Zugehörigkeit zum westlichen Kulturkreis, von dem man gewaltsam und wider Willen getrennt worden war. «Rückkehr nach Europa» schloß aber auch die Verpflichtung ein, um die in den sozialistischen Staaten unterdrückten Menschen- und Bürgerrechte zu kämpfen, sie von den Mächtigen einzufordern und unter den gegebenen Bedingungen selbst zu verwirklichen. Der Funke zündete. Immer mehr Menschen entschlossen sich, in einer Welt der Lüge in Wahrheit zu leben, gemäß der Botschaft «Habt keine Angst», die Johannes Paul II. während des Kriegsrechts den Gläubigen in seiner Heimat verkündete, den *homo sovieticus* abzulegen. So kam es nicht nur in Polen, sondern auch in der DDR, in Ungarn und der Tschechoslowakei, in den baltischen Staaten, selbst in der UdSSR zu Bürgerbewegungen eines gewaltfreien Widerstandes, der das Ende kommunistischer Herrschaft und die Überwindung der Teilung Europas letztendlich herbeiführte.

Europa braucht die Erfahrungen der neuen Beitrittsländer

Die der Europäischen Union beigetretenen postsozialistischen Länder sind durch diese Erfahrung erfüllter Vision geprägt und haben sie in die EU mit eingebracht. Damit verbunden ist ein bestimmtes Europaverständnis, das nicht in erster Linie die europäischen Institutionen, den Binnenmarkt und die komplizierten Entscheidungsabläufe meint, sondern das tragende Fundament einer auf ethischen Werten basierenden kulturellen Einheit unterschiedlicher nationaler Traditionen. Als erster unter den ostmitteleuropäischen Staatsmännern hat dies *Tadeusz Mazowiecki*, der als ehemaliger Dissident im August 1989 in Polen die Regierung übernahm, am 30. Januar 1990 vor dem Europarat formuliert, indem er erklärte: «Europa durchlebt eine ungewöhnliche Zeit. Die eine, vor nahezu fünf Jahrzehnten von ihrem Hauptstamm abgetrennte Hälfte des Kontinents strebt ihre Rückkehr an. Eine Rückkehr nach Europa! [...] Vielleicht ist ‹Rückkehr nach Europa› eine zu schwache Kennzeichnung des Prozesses, den wir durchleben. Man muß wohl eher von einer Wiedergeburt Europas sprechen, das im Grunde seit den Beschlüssen von Jalta aufgehört hatte zu existieren.»[12]

Mazowiecki scheut sich somit nicht, von einer «Wiedergeburt Europas» zu sprechen, die – wie er im weiteren Verlauf seiner Ansprache ausführt – ihre Grundlage in einer gemeinsamen Wertegemeinschaft hat. Und er betont für sein Land: «Immer war Europa der Bezugspunkt für die Antwort auf die Frage nach unserer Identität.»

Mazowiecki fragt, was denn Polen «Europa zu bringen» habe. Dabei verschweigt er nicht die eigene Schwäche – die wirtschaftliche Krise, die erst im Aufbau befindlichen demokratischen Strukturen. Doch es ist eine Schwäche, die aus der «schrecklichen Pression totalitären Drucks» resultiert. Diese Schwäche ist zugleich Polens Stärke, denn – so Mazowiecki – «wir haben ihn ausgehalten». Wodurch? Durch «Werte», die zur europäischen Norm zählen. Und in einem weitgehend säkularisierten Europa nicht unbedingt nachvollziehbar nennt er in diesem Zusammenhang als erstes «Religion und Kirche», um dann einzelne Grundwerte aufzuzählen: «Verbundenheit mit Demokratie und Pluralismus, mit den Menschenrechten und den bürgerlichen Freiheiten, mit der Idee der Solidarität.» Für diese Werte habe man einen «hohen Preis» gezahlt, der den «Bewohnern des Westens» erspart geblieben sei und den Mazowiecki ihnen ganz bewußt in Erinnerung ruft. Was Polen in Europa einbringe, sei sein «Glaube an Europa».

Ich weiß sehr wohl, daß vieles von dem, was Mazowiecki damals vor dem Europarat ausführte, in seinem Heimatland inzwischen an Kraft und Bedeutung verloren hat. Das noch unter kommunistischer Unterdrückung in den ostmitteleuropäischen Ländern gewonnene europäische Bewußtsein ist gegenüber den für den EU-Beitritt erforderlichen, mit vielen sozialen Belastungen und Verwerfungen verbundenen wirtschaftlichen Transformationsprozessen, aber auch durch eine Häufung hausgemachter innenpolitischer Querelen in den Hintergrund getreten. Und doch braucht Europa den aus der damaligen Vision resultierenden geistigen Impuls, damit die wie auch immer verankerten Grundwerte nicht nur auf dem Papier stehen, sondern sich als tragende Kraft und dauerhafte Grundlage der Union erweisen.

Die Geschichte unseres Kontinents hat uns mehrfach das Unvermögen vor Augen geführt, die Vision eines friedlich geeinten Europas in die Tat umzusetzen. Auch wenn wir das Glück haben, in einer Zeit zu leben, die uns angesichts der nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs einsetzenden Erfolgsgeschichte europäischer Integration zuversichtlich stimmt, daß das mehrfach mißlungene Experiment nunmehr gelingt – ein von jeder Gefahr des Scheiterns befreiter Selbstlauf ist die Europäische Union nicht. Sie kann sich immer noch – um den Titel einer Untersuchung von Tony Judt zu zitieren – als «Große Illusion»[13] herausstellen.

Gewiß, wir haben die Chance auf ein Europa, das – in Frieden geeint – die Pluralität der nationalen, kulturellen und religiösen Identitäten wahrt, Vormachtstellungen einzelner Staaten ausschließt, Interessengegensätze durch Kompromisse regelt und seine Integrationskraft nicht aus äußerer Bedrohung und durch Kultivierung von Feindbildern bezieht, selbst wenn wir die Gefahren durch den internationalen Terrorismus keineswegs gering schätzen wollen. Doch sicher wissen wir nicht, ob dies alles ausreicht, um neuen Herausforderungen standzuhalten. Hier stehen wir nach dem EU-Beitritt der östlichen Mitglieder in einer entscheidenden Phase. Wie wird die Union die in ihrer Geschichte bislang größte Erweiterung auch ohne Verzicht auf eine weitergehende Vertiefung verkraften? Erweist sich die Solidarität, dieses Grundprinzip der Gemeinschaft, als genügend tragfähig, um den neuen Mitgliedern die nötigen Hilfen zur Selbsthilfe zukommen zu lassen, ohne die Nettozahler auf Dauer zu überfordern? Ist das europäische Bewußtsein unter den Bürgern der EU-Osterweiterung, aber auch in den Kernstaaten der Union, so gefestigt, daß auch bei wachsenden Schwierigkeiten ein Rückfall in nationalistisches Denken ausgeschlossen bleibt, dessen tendenziellen Zuwachs wir bereits heute besorgt beobachten?

Aber vielleicht droht Gefahr von einer ganz anderen Seite. Erweist sich möglicherweise die Europäische Union institutionell stark genug, um allen desintegrativen Tendenzen wirksam entgegenzuwirken, aber zu schwach, um als Wertegemeinschaft Bestand zu haben? Liegt nicht der gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftskrise ein verhängnisvoller Verlust an ethischen Werten eines zügellosen Kapitalismus zugrunde? Ist nicht die Ökonomisierung aller Lebensbereiche, die wir gegenwärtig in den Ländern Europas beobachten, ein Warnsignal? Verleitet nicht die Knappheit der Mittel für Gesundheit und Alterssicherung, verbunden mit einer Rationalisierung medizinischer Ressourcen, zu einer Nutzen-Kosten-Rechnung, die – ohne ethische Rückbindung – zu Bewertungskriterien führt, die einer Unterscheidung von lebenswertem und lebensunwertem Leben gefährlich nahekommt? Was nützt uns am Ende ein Europa, in dem die Grundwerte auf diese oder andere Weise ausgehöhlt werden?

An mögliche Gefahren erinnern, heißt, sich zu rüsten, um sie abzuwehren. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

[12] T. Mazowiecki, Rückkehr nach Europa. Ansprache vor dem Europarat in Straßburg, in: aktuelle ostinformationen 1990, Nr. 3/4, 1-7 (Übersetzung aus «Znak» 1/1990).

[13] T. Judt, Die Große Illusion. Herausforderungen und Gefahren einer Idee. München-Wien 1996.

Kindheitsmuster in Tel Aviv

Lizzie Dorons Roman «Es war einmal eine Familie»

In einer Klinik von Tel Aviv fragt der Arzt nach den früheren Krankheiten der Mutter. Elisabeth, die Tochter, weiß darauf keine Antwort. So erkundigt er sich allgemeiner nach den Krankheiten in der Familie. Ihre Auskunft: «Alle starben gesund.» Nachdenklich geworden, zieht der Mediziner die Sozialarbeiterin der Krankenstation bei, die beruhigend auf Elisabeth zu wirken versucht. Diese erklärt: «Ich habe nichts zu erinnern, und ich habe nichts zu vergessen ... Meine Mutter hat nie irgend etwas erzählt.» Darauf sagt die Sozialarbeiterin zum Arzt leise: «Herr Doktor, wir haben hier einen Fall der zweiten Generation.»
Dieser entscheidende Satz steht am Schluß von Lizzie Dorons Roman – ein Schlüsselsatz, der vom Ende her dem Text die spezifische zeithistorische Dimension gibt. Die Autorin, 1953 geboren, zählt zu den nicht eben zahlreichen Autoren der zweiten Generation, welche die Söhne und Töchter der Shoah-Überlebenden meint. Ihre drei zuletzt in deutscher Sprache erschienenen Romane – «Warum bist du nicht vor dem Krieg gekommen?» (2004), «Ruhige Zeiten» (2005) und «Der Anfang von etwas Schönem» (2007) – erzählen immer wieder von den Bedingungen und Vorzeichen, unter denen die Nachgeborenen aufgewachsen sind und vermitteln daher detailliert Aufschluß über deren innere und äußere Befindlichkeiten. Schauplatz ist wiederholt Tel Aviv, die vor hundert Jahren gegründete Stadt, wo sich etwa 50000 bis 60000 Holocaust-Überlebende niedergelassen haben.
Besonders eng schließt sich Lizzie Dorons neues Buch «Es war einmal eine Familie» an ihren früheren Roman «Warum bist du nicht vor dem Krieg gekommen?» an. Denn beide Texte kreisen das Leben von Mutter und Tochter, von Helena und Elisabeth, ein und lassen sich als Epitaph für eine Frau lesen, die ursprünglich aus Polen stammte, über Bildung und ein ausgeprägtes kulturelles Bewußtsein verfügte, unter der Nazi-Herrschaft die Hölle durchlebte und nach 1945 im jungen Staat Israel versuchte, für sich und ihre Tochter ein neues Leben aufzubauen. Doch die Ängste und die grenzenlose Trauer umgaben sie wie einen Kordon, den niemand durchbrechen konnte. Das Kind spürte sie, aber konnte ihnen keinen Namen geben, weil die Mutter nichts preisgab, nichts erklärte, nichts benannte. Sie war «von dort» – so lautete die Sprachregelung der Bewohner ihres Viertels in Tel Aviv, und damit bezeichnete man all jene, welche die Lager überstanden hatten.

Überleben, weiter leben

Mutter und Kind leben in einer Zweisamkeit, die ein exklusives Aufeinander-Verwiesensein bedeutet. «Wir haben zwei Zimmer, ich habe keine Geschwister, meine Mutter arbeitet als Krankenschwester in der Krankenkassenambulanz, und mein Vater ist weit weg gefahren», erklärt das Mädchen in der Schule, als die Lehrerin nach den familiären Verhältnissen fragt. Verständlich, daß sich in der pubertierenden Tochter der Trotz regen wird, daß sie die beschützende Allgegenwart ihrer Mutter abwerfen will. Aber erst als Erwachsene begreift sie, daß sie für die Mutter «Familie» bedeutet hat, ja mehr als dies: In der Tochter erwuchs die Zukunft, die Gegenkraft zur alles verschlingenden Vergangenheit. Die höchst bescheidenen materiellen Verhältnisse zwangen die Mutter zu rigorosen Sparmaßnahmen – am ersten Tag aß man in kargen Zeiten das Püree, am zweiten Tag die Frikadelle –, aber immer wieder legte sie etwas Geld zurück für das spätere Universitäts-Studium ihrer Tochter. Diese Tochter, die sie zur Welt gebracht hatte, erhielt sie am Leben. Als sie mit dem sechsjährigen Kind vom ersten Elternabend in der Schule nach Hause zurückkehrte, hörte man aus einem der Häuser ihres Viertels die Schreie zweier Frauen. Im Kind brannten sich rätselhafte Worte ein, die immer wieder fielen: «Krematorium, Baracke, Lager, Aktion, Judenrat.» Da die Tür des Hauses weit offen stand, trat die Mutter ein. Und nun schildert Lizzie Doron eine Szene, in der Helena zu ihrer ganzen inneren Größe heranwächst. Sie unterbricht nämlich die plötzliche Stille, die zwischen den beiden lärmenden Frauen eingetreten ist, mit einem längeren Monolog. An dessen Ende berührt sie eine Thematik, die auch in Ruth Klügers Erinnerungen «weiter leben» (1992) eine zentrale Rolle spielt. Helena sagt nämlich: «Wer von dort entkommen ist, muss weiter leben, auch wenn er tot ist. Es wird Zeit, dass ihr trotz allem hier in der Gegenwart lebt und daran zu glauben beginnt, dass es eine Zukunft gibt.»
Zwischen ihr und dem Kind entwickelt sich im Anschluß daran ein bedeutsames Gespräch. «‹Die beiden armen Frauen haben keine Zukunft›, hörte ich wieder die Stimme meiner Mutter. ‹Warum haben sie keine Zukunft?›, fragte ich damals. ‹Weil sie keine Tochter wie dich haben›, antwortete sie.» Erst aus dieser Sicht erschließt sich auch später die mütterliche Reaktion, als Helena von den jungen Toten im Jom-Kippur-Krieg hört, lauter ehemaligen Schulkameraden ihrer Tochter: «Die Deutschen haben wir hier besiegt, nicht mit Kanonen, nicht mit Panzern und nicht mit Flugzeugen. Wir haben sie besiegt, indem wir Familien gegründet und Kinder auf die Welt gebracht haben. Und jetzt, da man uns unsere Kinder tötet, verlieren wir auch den Krieg von damals.»

Die Vergangenheit «vor dem Krieg»

Es ist der Moment, da die inzwischen zwanzigjährige Tochter, zutiefst erschüttert über den Tod ihrer Freunde, der Mutter erstmals zuhört und sie versteht. Wenig bekannt dürfte sein, daß viele Mütter, welche einst die Shoah durchlitten hatten, sich gegen den Kriegseinsatz ihrer Söhne gewehrt haben. «Deine Mutter erlaubt dir nicht zu sterben», erklärt zum Beispiel die Nachbarin Zila ihrem Sohn Matti. Und dieser stöhnt: «Was für eine Last, eine Mutter aus der Shoah!»
Lizzie Doron hat all diese Erinnerungen einem Ordnungsschema unterzogen. Während der sieben Trauertage, der Schiwa für Elisabeths verstorbene Mutter Helena, steigen sie aus dem Dunkel der Vergangenheit wieder auf. Denn an jedem dieser Trauertage besuchen Menschen, welche Helena gekannt haben, deren Tochter Elisabeth, die zu diesem Anlaß wieder ins Viertel zurückgekehrt ist und die Gäste bewirtet, mit ihnen Reminiszenzen austauscht und in Foto-Alben blättert. Elisabeth erkennt, daß die Nachbarn und Nachbarinnen dieses Viertels, welches sich hauptsächlich aus ostjüdischen Einwanderern, vor allem auch aus Holocaust-Überlebenden zusammensetzt, die erweiterte «Familie» ihrer Mutter gewesen sind – von Fürsorge, aber auch Kontrollpflicht getragen wie eine leibliche Familie. Man hilft einander, wo immer man die Not spürt, man weiß alles voneinander, und mit argwöhnischen Augen beobachtet man etwa, wer von den Deutschen Wiedergutmachungsgeld angenommen hat – eine äußerst verpönte Sache – oder wer standhaft geblieben ist. Manche dieser Menschen scheinen mehr über die verstorbene Helena zu wissen als die Tochter, denn da ist noch immer eine Vergangenheit «vor dem Krieg» wirksam, deren wahre Beziehungsmuster Elisabeth allerdings nicht zu lesen vermag. Wie verhält es sich z.B. mit dem alten Herrn Gottesmann, der mit seiner Pflegerin auftaucht, aber infolge eines Schlaganfalls in seinem Sprachvermögen behindert ist? Ist er ein Verwandter? Und welche Beziehung bestand zwischen dem Dichter Leo Petruschka aus Krakau, der Helena zweimal jährlich besuchte? Diese zog sich jeweils festlich an, «was sie sonst nicht tat», sie suchte den Friseur auf und ging in einem Kostüm und mit hohen Absätzen in der Wohnung herum. Rätsel über Rätsel wirbeln durch Elisabeths Kopf, und auch die Autorin entläßt ihre Leserschaft ins Offene, ohne eine nachfolgende Erklärung zu liefern.
Doch dieses schwebende Verfahren, dieses Loslassen statt einer Anhäufung definitiver Tatsachen entspricht wiederum dem

Erzählstil Lizzie Dorons. Auch in diesem Buch bleibt sie sich treu. Sie bewahrt eine schwer zu beschreibende Leichtigkeit, die um so mehr erstaunt, als der Hintergrund ihrer Geschichten eine andere Erzählart nahelegen würde. Aber nur so kann sie sich gegen ein Pathos wappnen, das ihrem Gebot der Nüchternheit zutiefst widerspräche. Trocken erzählt sie, schnörkellos, nicht selten ironisch. Man möchte vermuten, daß gerade eine Stadt wie Tel Aviv diese Erzählhaltung hervorgebracht hat. Der Schriftsteller Yoram Kaniuk, 1930 hier geboren, sagt in einem Interview mit Inge Günther («Der Bund», 11. April 2009, 7), daß zu Tel Aviv «eine Art Eiterbeule aus Leid» gehöre. «Aber die Stadt hat es fertiggebracht, diese aufzulösen und wieder ein Leben zu ermöglichen.» Kaniuk betont die starke Differenz zwischen Jerusalem und Tel Aviv: Während das geschichtsträchtige Jerusalem das religiöse Zentrum Israels ist, gilt Tel Aviv für ihn als moderne, europäisch anmutende mediterrane Stadt, die vom Hier und Jetzt lebt.

Qual der Erinnerung

Aber um so stärker wirken in diesem Klima der Gefaßtheit, wie es in Lizzie Dorons Büchern an der Oberfläche herrscht, die jähen emotionalen Ausbrüche, welche aus den Tiefen eines Kraters hervorzuquellen scheinen. Wie in ihren zuvor publizierten Büchern spürt sie mit Wärme den Lebensspuren jener geplagten Menschen nach, die im «Viertel» wohnen: dem Blumenverkäufer, dem Metzger, dem Lebensmittel- und Altwarenhändler. Mit den Schiwa-Besuchern taucht für die inzwischen 38jährige Elisabeth, die zu Beginn der neunziger Jahre ins Quartier zurückgekehrt ist, die Welt von gestern auf – all die Kinder von einst, die inzwischen selbst wieder Kinder großziehen, und deren Leben oft überraschende Wendungen genommen hat. So stellen sich auch ganz locker die Erinnerungen wieder ein. Das Leben von damals – ausgespannt zwischen dem Geburtsjahr Elisabeths, 1953 (identisch mit jenem der Autorin), und dem Ausbruch des Jom-Kippur-Kriegs, 1973 – quillt nochmals auf mit all seinen Düften, Spielen, Sorgen und Stigmata.
Denn so sehr die Mutter mit allen Fasern ihres Herzens darauf bedacht ist, der Tochter eine friedvolle Kindheit zu ermöglichen, für eine «Normalität» zu bürgen, so sickern doch durch alle Ritzen des wohlbehüteten Hauses die Schrecken der Vergangenheit. In kleinen Begebenheiten enthüllt sich der wohl versiegelte Schmerz. Als die Lehrerin bei der Abschlußfeier des Gymnasiums die hübsche Tochter Elisabeth rühmt und die Mutter fragt, ob sie in ihrem Alter auch so schön ausgesehen habe, antwortet diese trocken: «In ihrem Alter hatte ich keinen Spiegel.» Worauf die Tochter Elisabeth wütend zischt: «Schon wieder Auschwitz.» Und wenn die erwachsene Elisabeth dem Arzt erklärt, sie habe nichts zu erinnern und nichts zu vergessen, so verkehrt Lizzie Doron mit ihrem Text diese Aussage in ihr Gegenteil. Denn natürlich gibt es eine Fülle von Erinnerungen, sowohl im Gedächtnis der Mutter wie in jenem der Tochter, und oft genug bescheren sie nichts als Qual. «Er (d.i. Jahwe) hat mir alles genommen», sagt Helena einmal bitter, «ausgerechnet die Erinnerungen hat er mir gelassen ...». Im Viertel stellt sich unterschwellig gerade durch die Gemeinsamkeit solch peinigender Erinnerungen eine Solidarität her, denn alle tragen an dieser Bürde. Vom Geschäftsmann Efraim etwa weiß man, daß er nur «inmitten all seiner Lebensmittel Schutz vor seinen Ängsten, Zuflucht vor seinen Erinnerungen» gefunden habe. Einmal nimmt das Mädchen Elisabeth am Schabbatessen der Familie Poliwoda teil. Um den Tisch sitzen vier schöne blonde und blauäugige Menschen – und schweigen. Für die Kinder stehen Frikadellen bereit, für die Eltern Beruhigungspillen. Nach dem Essen, als die Kinder eigentlich noch spielen möchten, sagt Herr Poliwoda: «Kinder müssen früh schlafen, um zu wachsen, und Eltern müssen früh schlafen, um zu vergessen.» Am Ende des sechsten Schiwa-Tages meint denn auch die Nachbarin Genia zu Elisabeth: «Du brauchst nicht traurig zu sein, wenn jemand von uns geht, ist das ein Anlass zum Feiern, bei uns tut der Tod weniger weh als das Leben.» Es sind solche Sätze und Beobachtungen, die Lizzie Dorons Buch zum Lebensdokument der zweiten Generation erheben.

Schreie in der Nacht

Wenn oft behauptet wird, die Generation der Shoah-Überlebenden habe ihren Kindern nichts vom Schrecken jener Jahre erzählt, so mag dies nur in bedingtem Maß zutreffen. Denn die Zeichen, besser: die Stigmata waren für die Nachgeborenen nicht zu übersehen. Schon die kleine Elisabeth wundert sich über den steifen und verkrümmten kleinen Finger an der Hand der Mutter: «Mama, was ist mit deinem kleinen Finger passiert?» Und diese sagt: «Das ist eine Erinnerung an dort, an die Zeit, als unser Gott die Welt verlassen hat.» Auf dem Arm der Nachbarinnen sieht das Kind die eingebrannte Nummer, nachts hört es die Schreie, welche durchs Viertel gellen. Ida Zitrin, die Kosmetikerin, steht in der Dunkelheit am Fenster und fleht um Hilfe: «Gott soll mich schon zu sich holen!» Auf der Straße erscheint Frau Pschigurski im Nachthemd und wähnt sich wieder in Bergen-Belsen, bis sie der Qual mit vierzig Schlaftabletten ein Ende setzt. Und jemand ruft jede Nacht Namen von Menschen, die das Mädchen nicht kennt – es sind die Namen jener, die in den «Wohnungen des Todes» (Nelly Sachs) umgekommen sind. So haben die Menschen des Viertels zwar die Shoah überlebt, aber dieses Weiterleben ist nur zu oft ein fortgesetztes Sterben und der sogenannte Alltag eine stete Wiederkehr ausgestandener Schrecken.
An manchen Stellen von Lizzie Dorons Buch glaubt man als Leser im 21. Jahrhundert schlagartig zu begreifen, warum Menschen wie Primo Levi, Jean Améry oder Paul Celan dieser Qual ein Ende gesetzt haben, warum eine Dichterin wie Nelly Sachs in die Nacht der Paranoia gestürzt ist. Indessen tauchen die Lesenden nicht einzig in ein Meer der Schmerzen. Denn Lizzie Dorons Bücher tragen vor dem Hintergrund der jungen Stadt Tel Aviv eine besondere Heiterkeit in sich, einen kaum verwüstlichen Witz und das trotzige Dennoch der Sabre.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Lizzie Doron, Es war einmal eine Familie. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2009 (die Originalausgabe erschien 2002 im Keter Verlag, Jerusalem).
Auch ihre anderen, im Text erwähnten Bücher sind in deutscher Sprache im Jüdischen Verlag (Suhrkamp) erschienen.

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 Walf (Nijmegen)
Preise Jahresabonnement 2009:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–
Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: 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.