



# ORIENTIERUNG

Nr. 23 73. Jahrgang Zürich, 15. Dezember 2009

**I**M DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM sind literarisch überzeugende Bücher, die eine deutsch-israelische Liebesbegegnung erzählen, rar. Ulrike Kolb hat nun den Roman *Yoram\** vorgelegt, der mit hoher Sensibilität und sicherem erzählerischem Können die Abgründe, Gefährdungen wie auch den existentiellen Mut zweier Menschen gestaltet, die eine Ehe eingehen, in die die Folgen der Verfolgung der NS-Zeit hineinwirken. Die Geschichte zwischen einem Israeli und einer Deutschen wird durch sie entscheidend mitbestimmt. Von gleichem Gewicht erweisen sich mehr als sechzig Jahre tabuisierte deutsche Familiengeheimnisse.

Ulrike Kolb wählte einen klugen Kunstgriff, ihren Stoff zu strukturieren. Sie erzählt aus der Ich-Perspektive Carlas, einer jungen Deutschen, die in einem Jahre währenden Prozeß zu begreifen lernt, in welchem tief ambivalentem Beziehungsnetz sie sich in ihrer Ehe bewegt und welche intensiver kreativer Energien es bedarf, den existentiellen Gleichgewichtsstörungen standzuhalten, die diese Liebesbegegnung auf deutscher und israelischer Seite auslöst. Die Ich-Erzählerin verfügt nicht auktorial über ihre Figuren, Schritt um Schritt erkennt sie, was die Verbindung mit Yoram, dem israelischen Architekten, auf deutscher wie auch auf jüdischer Seite bewirkt. Verborgene Stimmen jüdischer Literatur des 20. Jahrhunderts werden im Text leise mitgeführt (u.a. Imre Kertész, Ruth Elias, Ruth Klüger, Tuvia Rübner).

## Fragile Brücken

Carla, an einer Fachhochschule für die Ausbildung von Kindergärtnerinnen tätig, unternimmt eine Reise nach Israel, um mehr über Kibbuzerziehung zu erfahren. Unmittelbar nach ihrer Ankunft trifft sie auf Yoram, die Titelfigur des Buches, und es entwickelt sich sofort eine Liebesbeziehung zu dem nur auf Zeit in Israel anwesenden Mann. «Dein Gesicht kommt mir «wie zu Hause» vor», sagt Yoram gleich am ersten Abend zu der Deutschen. Doch was zunächst wie linkische Werbung klingen mag, erweist sich als Sehnsuchtsbild Yorams, Sohn zweier aus Deutschland geflüchteter Juden. Er ist in Israel geboren, aber lebt wie seine Voreltern in Deutschland. Weder in Israel noch in Deutschland vermag er sich jedoch ganz zugehörig zu fühlen. Seine doppelte und gefährdete Verwurzelung in beiden Ländern wird für ihn wie auch für die Deutsche Carla zu einer schwierigen Lebensarbeit. Von Anfang an ahnt Carla, daß ihr Weg nach Israel wohl eine «Schicksalsreise» war und daß eine Liebesbegegnung für niemanden gleichbedeutend mit Heimat sein kann. Der Riß, der durch das Leben der Überlebenden von Yorams Familie geht, zieht sich auch durch das des nachgeborenen jungen Architekten. Seine «Lichtsucht», die Leidenschaft etwa, Häuser zu entwerfen, die besondere Lichteffekte hervorbringen, spiegelt das Verlangen des Nachgeborenen, Licht in das Dunkel der Trauererlisse seiner Eltern zu bringen, die ihre Angehörigen in der Shoah verloren haben und des Schutzes vor der Überflutung durch traumatische Erinnerungen bedürfen.

Yorams Vater Max, dem in Berlin 1933 die Zulassung als Rechtsanwalt entzogen worden war und der noch im selben Jahr nach Palästina auswanderte und der wie viele andere Flüchtlinge auch – um die tiefe Zäsur im Leben hörbar zu machen – seinen Namen Sonnenschein zu Schemesch (Sonne) hebräisierte, ist kurz vor Carlas Eintreffen gestorben. Yorams Mutter Aliza war mit der jüdischen Jugendorganisation Schomer Hazair noch aus Nazideutschland herausgekommen und lebte im Kibbuz Hasorea. In Tel Aviv wollten sich Yorams Eltern ein neues Leben aufbauen. Max Schemesch arbeitet sich in das neue israelische Rechtssystem ein und kehrt doch bald mit seiner Frau nach Deutschland zurück. Aliza jedoch behält in Israel bis zu ihrem Tode noch eine kleine Wohnung, die als Fluchtburg für alle Familienmitglieder gedacht ist. Aliza begegnet der Verbindung ihres Sohnes mit einer Deutschen zunächst mit Skepsis, legt ihm nahe, sich nicht für immer an Carla zu binden, sondern in Israel eine Frau zu suchen und dort zu bleiben als ein ganzer Israeli. Die Heirat mit einer Deutschen bedeutet eben auch die Bindung an Europa, die für die Mutter Yorams mit den verstörenden Verlusten verbunden bleibt. Es geht in ihren Augen für ihren Sohn nicht allein um die Wahl einer Lebenspartnerin, sondern um

## LITERATUR

**Fragile Brücken:** Zu Ulrike Kolbs Roman «Yoram» – Eine deutsch-israelische Liebesbegegnung – Die Ich-Perspektive einer jungen Deutschen – Eine Reise nach Israel – Das Schicksal der Familie Yorams – Überlebende und Nachgeborene – Identitätsbildungsprozeß – Die Tochter Vered – Rückkehr traumatisierender Erinnerungen – Eine die Generationen übergreifende Stimme.

Karin Lorenz-Lindemann, Riegelsberg

## BISCHOFSSYNODE

**Der schwierige Dienst an der Versöhnung:** Zur zweiten Sondersynode für Afrika (Zweiter Teil) – Die Beratungen in Rom – die Präsenz der Weltkirche – Ökumenische Präsenz – Das einführende Referat von Kardinal Peter Turkson – Ein theologischer Begriff von Versöhnung – Gesellschaftliche und politische Versöhnungsprozesse – Die Interventionen während der Generaldebatte – Selbstkritische Beiträge der Bischöfe – Die 57 «Propositionen» – Die Bischofssynode und die Stadt Rom. Nikolaus Klein

## THEOLOGIE

**Das Alte und das Neue:** Lernen in der Generationenfolge – Stagnationen in gesellschaftlichen Gruppen – Konflikte in den ersten Gemeinden – Das Bild von einem «neuen Pfingsten» – Das Vermächtnis von Johannes XXIII.

Klaus P. Fischer, Heidelberg

## BEFREIUNGSTHEOLOGIE

**Kirche – eine Anwältin der Mutter Erde?** Ökologie als Brennpunkt des 12. Treffens der brasilianischen Basisgemeinden – Die Weltverantwortung der Kirche – Eine Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils – Dialog mit der Welt – Die lateinamerikanischen Basisgemeinden und die gesellschaftliche Diakonie – Die Grundentscheidungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) – Die intereklesialen Treffen in Brasilien – Schöpfungsverantwortung – Die lateinamerikanische Bischofsversammlung von Aparecida (2007) und die Ökologie – Die Situation in der Amazonasregion – Die pastoralen Leitlinien der brasilianischen Bischofskonferenz – Das Treffen in Porto Velho – Lernprozesse im Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln – Die großen und die kleinen Propheten. Franz Weber, Innsbruck

## GESCHICHTE

**Der Idealismus und die Folgen – ein deutsches Verhängnis?** Ein Essay anlässlich des Schillerjahres 2009 – Die gefährliche Verbindung von Weltfrömmigkeit und Weltfremdheit – Die Freiheit des Gedankens – Angesichts der französischen Revolution – Politische Karriere der romantischen Geisteshaltung – Idealismuskepsis der Nachkriegszeit – Thomas Manns Auseinandersetzung mit der deutschen Geschichte – Idealismus und Kultur. Michael Braun, St. Augustin

die Kontinuität in der Entwicklung israelischer Identität. Aliza selbst lebt indes wie viele andere aus Deutschland stammende Israelis mit der deutschen Literatur, Sprache, so hofft sie, könne ihr Heimat verbürgen, ein «Vademecum, das ihnen keiner nehmen konnte.» Ihre Eltern und ihr kleiner Bruder waren nach Lodz ins Getto deportiert worden. Niemand weiß, wo das Kind starb, die Eltern wurden in Auschwitz ermordet. Darüber schweigt Aliza, beschreibt Tausende von Zetteln mit Einsichten, Texten israelischer Literatur und mit Fragen, die ihr Leben begleiten, Fragen, die sie mit anderen kaum teilen kann. Spät erst erzählt sie, schon bedroht von einer Art Demenz, während eines Aufenthaltes in Davos ihrer deutschen Schwiegertochter von den schweren ersten Jahren nach dem Krieg und der letzten Begegnung mit ihrer Mutter im Jahre 1938. Immer sei sie wie in einer großen weichen Hülle in unaufhebbarer Müdigkeit gegangen, von der Gegenwart abgewandt. Nicht einmal über Yoram, ihr Kind, das ihr Zukunftspfand war, habe sie sich freuen können.

### **Identitätsbildungsprozess**

Carla wird bewußt, daß ihre Zugehörigkeit zu Yorams Welt sie an einem schwierigen Prozeß teilhaben läßt. Sie entwickelt schnell ein Gespür für die Dilemmata ihres Mannes, die sie miteinander zu tragen haben werden. Er steht in einem Konflikt, den Carla zunächst nicht unmittelbar begreifen kann. Yoram, der in Frankfurt und später in Berlin seinen Beruf ausübt, ist aus israelischer Sicht, was man dort lange einen «Jored», einen Ausreißer, nannte. Diese literarische Figur spielt in der israelischen Literatur seit den neunziger Jahren eine zunehmend bedeutendere Rolle, verkörpert sich doch in ihr die aktuelle Frage, welche Rolle denn künftig das Kulturerbe der Herkunftsländer für das israelische Selbstverständnis spielen soll und wird. Wenn er hier in Europa sei, sagte Yoram zu Carla, «sehne er sich nach Israel. Aber er wisse auch, wenn er in Israel sei, würde er sich genauso nach dem Nebel im Herbst sehnen, (...) und nach dem Winter.» Diese Zerrissenheit habe, das weiß er, auch die Ehe mit Carla bedroht, und erst das gemeinsame Kind Vered (Rose) läßt für ihn seinen Identitätskonflikt lösbar erscheinen. Yoram durchstreift fotografierend mit Carla und der kleinen Tochter die Straßen Tel Avivs, in denen die Häuser im Bauhausstil stehen, die deutschjüdische Architekten errichtet hatten, und zeitgleich beginnt er mit Vered hebräisch zu sprechen. Auch Carla beginnt, Ivrit zu lernen, «um nicht ausgeschlossen zu sein.» Es geht dabei weniger um Sprachgemeinschaft, vielmehr um das Gespür für einen Identitätsbildungsprozess, an dem auch sie teilhaben will. Vereds Sehnsucht nach einem gemeinsamen Familiennamen ist es schließlich auch, die die Entscheidung zur Heirat ihrer Eltern anstößt. Yoram ist davon tief verunsichert und fliegt nach Israel, um mit einem Freund eine Absage der Hochzeit zu erörtern. Seine Lebensentscheidungen fallen in Israel, nicht in Europa, auch wenn er schließlich auf dem Standesamt in Frankfurt heiratet: eine zivile Trauung, ohne Konversion Carlas und ohne Rabbiner.

Vered, die kleine Tochter, sei die «Retterin» ihrer Eltern, denkt Yoram. Alles sei anders geworden mit ihr, will er sich glauben machen und begreift nicht den Illusionscharakter der Vorstellung, das Kind eines jüdischen Vaters und einer deutschen Mutter könne Identitätsprobleme des Vaters durch seine schiere Existenz lösen. Vered trägt nicht leicht an dieser Überforderung, gerät als junge Erwachsene in eine Krise, aus der sie mit einem autonomen Identitätsentwurf hervorgeht.

### **«Es» ist Gegenwart, wird immer Gegenwart bleiben»**

Deutsche antijüdische Ressentiments und larvierter, die Zeiten überdauernder Antisemitismus werden in Yorams Gegenwart offenbar. Als Carlas Mutter mit Aliza zusammentrifft und erfährt, wie viele Menschen aus ihrer Familie ermordet wurden, beginnt die Mutter Carlas selbstbezogen über ihren gefallenen Bruder zu sprechen und unterscheidet nicht zwischen den Toten auf Seiten der Täter und den ermordeten Opfern: «So kommt es, wenn man

Krieg anfängt», urteilt sie geschichtsvergessen, wiewohl die Einheit ihres Bruders jene war, die das Warschauer Getto vernichtet hatte. Während einer deutschen Verwandtenhochzeit wird in Yorams Gegenwart erzählt, daß ein Verwandter in Kattowitz während des Krieges Richter war. Ein anderer Onkel habe dort in der Nähe ein Gestüt besessen, zu dem auch der Kommandant von Auschwitz gekommen sei. Die Rücksichtslosigkeit und seelische Blindheit Yoram gegenüber fällt der Hochzeitsgesellschaft nicht im geringsten auf: «Ach, Leute, das ist sechzig Jahre her ...».

Das Verlangen, die Schoah aus dem kollektiven Gedächtnis zu verdrängen, ist in Carlas Familie unüberhörbar. Ihr Vaterbild bekommt nach dessen Tod tiefe Risse. Er war im Krieg als Lazarettarzt im Osten gewesen und hatte später seiner Tochter gegenüber behauptet, die Ermordung der Juden sei «Teil des Kriegs gewesen. So war das eben.» Auch Carlas Mutter durchschaut den Antisemitismus ihrer Redewendungen nicht und stellt während eines Besuches von Carla und Yoram unverfroren eine silberne Schale auf den Tisch, die der Vater 1942 bei einem verdächtigen Springturnier in Polen gewonnen hatte. Erst nach seinem Tod findet sich Carla mit einem erschreckenden Fund aus einem Schuhkarton konfrontiert, der ihr Leben aus dem Gleichgewicht bringt und ihr Vaterbild auf immer erschüttert: «Es war, als wäre sein Gesicht in unzählige Splitter auseinandergefallen. Ich konnte ihn nicht wiedererkennen.» Carla findet auch das Soldbuch des Vaters und höchst zweideutige Fotografien, auf denen Tote – Partisanen vielleicht – und der Vater in Uniform zu sehen sind. Auf einem der verstörenden Bilder ist er mit gespreizten Beinen und dem Hakenkreuz über dem Geschlecht zu sehen. Ein schrecklicher Verdacht befällt Carla. Hat der Vater mitgemordet? Ist sie die Tochter eines Täters? Sie ist versucht, den Fund zu vernichten, um Yoram und ihre Tochter zu schonen. Denn auch in der Nähe von Krakau war der Vater stationiert. Carla findet ein Foto mit der Hütte im Wald, deren Namen ihre Mutter verdrängt hatte: Hütte an der Sola. Dort trafen sich in ihrer Freizeit die Schergen von Auschwitz. Carla schweigt über ihren Fund. «Mir war, als sei meine Haut verschmutzt von etwas, das man nicht abwaschen kann.» Sie bekommt schwere Schlafstörungen und gibt nach dem Tod ihrer Mutter deren Habe weg. Trotz intensiver Suchaktionen etwa im Internet lassen sich die quälenden Zweifel an des Vaters Integrität nicht aufheben.

Carla reist ohne Ankündigung allein nach Auschwitz und nimmt Quartier in Kazimierz, dem alten jüdischen Viertel von Krakau. Es wird eine tief verstörende Reise, die mit dem auf dem ehemaligen KZ-Gelände zufällig gehörten Satz für Carla genau beschrieben ist: «Wir sind mittendrin. «Es» ist Gegenwart, wird immer Gegenwart bleiben.»

### **Generationenübergreifende Aufgabe**

Im höheren Alter kehren für Aliza wie für viele andere Überlebende auch die traumatisierenden Erinnerungen aus der Verfolgungszeit verstärkt zurück. Während eines Aufenthaltes in Davos kehrt die Verfolgungsangst wieder, wirr und zusammenhanglos beginnt sie zu sprechen und verbarrikiert sich in ihrer Verstörung zum Schutz vor imaginären Verfolgern. Für Aliza löst sich die Lebensblockade der retraumatisierenden Erinnerungen spät ein wenig durch die vertrauensvolle Beziehung zu ihrer Enkeltochter Vered. Ihr, der Angehörigen der dritten Generation, kann Aliza sich leichter öffnen und baut eine innige Beziehung zu ihr auf, spricht sogar über den letzten Tag mit ihrem verlorenen kleinen Bruder in Berlin. Ihrer Enkelin schenkt sie einen der Kartons mit den überlebenswichtigen Zetteln, ein Vermächtnis an die dritte Generation. Und Vered ist es auch, die nach dem Tod Alizas, den einzigen erhaltenen Brief des kleinen Bruders aus Lodz in der Hinterlassenschaft findet, über den Aliza nicht sprach. Der kostbare Fund steht dem verstörenden Fund gegenüber, mit dem Carla weiterzuleben hat.

Mit gutem Grund trägt Ulrike Kolbs Roman Yorams Namen im Titel, obwohl die Erzählerstimme die seiner Frau ist. Er steht mit den generationsübergreifenden Problemen im Mittelpunkt, und

seine Gegenwart in Carlas Leben ist es, die ihr die Augen über die eigene Familiengeschichte öffnet. In der modernen hebräischen Literatur finden wir schon seit den achtziger Jahren eine Fülle erzählender Literatur der sogenannten «zweiten Generation» (z.B. Bücher von Savyon Liebrecht, Nava Semel oder Lizzi Doron), die von den seelischen Auswirkungen der Schoah auf die Nachgeborenen erzählen. Auch auf deutscher Seite bleibt die Offenlegung der Familienverstrickung in die Geschehnisse der NS-Zeit eine generationsübergreifende Aufgabe.

Im Epilog des Buches gewinnt Vered selbst Stimme. Sie erzählt von ihrer Beziehung zur Großmutter und von ihrem Sterben. Vered, die den Nachlaß Alizas versorgt, lernt nach einer Krise freie Selbstbestimmung zu üben. Damit wächst ihr auch die Fähigkeit zu, das traumatische Erbe im schwierigen Ablösungsprozeß von den jüdischen und deutschen Voreltern zu tragen; ein Erbe, das den nachfolgenden Generationen aufgegeben ist. Vereds kleiner Sohn David, den ersten Angehörigen der vierten Generation

nach der Schoah, lernt Aliza noch kennen und freut sich an der Weiterführung der Generationenkette. Der Urenkel Alizas tut auf der letzten Seite des Buches etwas nur scheinbar ausschließlich heiter Kleinkindliches, das Symbolkraft entfaltet: Er nimmt einen der vielen von der Urgroßmutter beschriebenen Zettel und steckt ihn in den Mund, verleibt sich derart im Wortsinne etwas Entscheidendes aus ihrem Leben ein und trägt, so könnte man sagen, symbolisch Fragen lebhaftig weiter, die im Miteinander der Erwachsenen kaum haben Sprache finden können. Als jüngstes Glied in der Generationenkette der Familie wird der Urenkel vielleicht ein Leben aufzubauen lernen, das von der Zerrissenheit zwischen Israel und Deutschland nicht mehr so schmerzlich bestimmt bleiben wird wie das seiner Voreltern mit den deutsch-jüdischen Wurzeln.

Karin Lorenz-Lindemann, Riegelsberg

\*Ulrike Kolb, Yoram. Roman. Wallstein Verlag, Göttingen 2009, 19,90 Euro.

## Der schwierige Dienst an der Versöhnung

Zur zweiten Sondersynode für Afrika (Zweiter Teil)

Die zweite Afrika-Synode, die vom 5. bis zum 24. Oktober 2009 in Rom tagte, folgte der von Papst Benedikt XVI. 2006 revidierten Geschäftsordnung.<sup>1</sup> Zusätzlich zu der auf der Bischofssynode 2005 eingeführten Praxis, die nachmittäglichen Vollversammlungen mit einer einstündigen freien Diskussion abzuschließen, wurde durch die Bestimmungen von 2006 die Regelung eingeführt, im Anschluß an wichtige Phasen der Beratung Zeiten für spontane Stellungnahmen offenzuhalten: so nach der Einführung in das Synodenthema (*Relatio ante disceptationem*), dem Zwischenbericht des Berichterstatters (*Relatio post disceptationem*) und nach der Vorstellung des ersten Entwurfs der Botschaft. Zusätzlich regelte die revidierte Geschäftsordnung neu die Zusammensetzung der Synode. Für die diesjährige Sondersynode bedeutete dies, daß von den 244 an der Synode mit allen Rechten teilnehmenden Bischöfen 197 aus Afrika stammten. Die restlichen Synodenväter setzten sich aus den Leitern der römischen Dikasterien und aus Vertretern der übrigen Kontinente zusammen. Dazu kamen noch 49 sogenannte «Hörer» (*Auditores* und *Auditrices*), die in den Vollversammlungen und in den Arbeitsgruppen (*Circuli minores*) ein Rede-, aber kein Abstimmungsrecht haben. Die Hälfte der «Hörer» waren Frauen.

Die starke Präsenz von Bischöfen aus andern Kontinenten wurde von den afrikanischen Bischöfen eigens als Einbindung in die universalkirchliche Gemeinschaft gewertet und geschätzt.<sup>2</sup> Diese Erfahrung fand ihren ausdrücklichen Niederschlag im für den Papst bestimmten Abschlußdokument der Synode (*Propositionen*), deren Nummer 2 formuliert: «Die Synodenväter waren glücklich, daß der universale Charakter ihrer Versammlung durch die Präsenz des Papstes, seiner engsten Mitarbeiter und der Vertreter der Kirche aus anderen Kontinenten bestätigt wurde.» Zu den Synoden-Mitgliedern kamen noch eine Reihe Delegierter

<sup>1</sup> Zum ersten Teil des Berichts über die Synode vgl. Nikolaus Klein, «Im Dienst von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden», in: Orientierung 73 (2009), 243f.; zur neuen Geschäftsordnung der Bischofssynode vgl. Ordo Synodi Episcoporum, in: Acta Apostolicae Sedis 98 (2006), 755-779; Markus Graulich, Die Neufassung des «Ordo Synodi Episcoporum», in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 176 (2007), 154-176.

<sup>2</sup> Über die Beziehungen der einzelnen Kontinente zu Afrika sprachen: Erzbischof Raymundo Damasceno Assis (Aparecida), Präsident des CELAM; Erzbischof Wilton Daniel Gregory (Atlanta) für die USA; Erzbischof Orlando B. Quevedo OMI (Cotabato), Generalsekretär der «Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen» (FABC); Bischof Peter William Ingham (Wollongong), Präsident der «Vereinigung der katholischen Bischofskonferenzen von Ozeanien» (FCBCO); Kardinal Péter Erdő, Präsident des «Rates der europäischen Bischofskonferenzen» (CEE). – Außerdem hielt in der gleichen Sitzung vom 5. Oktober 2009 Erzbischof Laurent Monsengwo Pasinya (Kinshasa) ein Referat über die Rezeption des postsynodalen Schreibens Johannes Pauls II. «Ecclesia in Africa» (1995).

nichtkatholischer Kirchen<sup>3</sup> und zwei eingeladene Gäste, nämlich der Leiter der UNO-Kommission für die Friedensmission in Darfour, Rudolf Adada, und der Generaldirektor der Welternährungsorganisation, Jacques Diouf.

### Das Réferat von Kardinal Peter Turkson

Die Synodenberatungen im engeren Sinne begannen mit der Vorstellung des Synodenthemas (*Relatio ante disceptationem*) «Die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens. «Ihr seid das Salz der Erde ... Ihr seid das Licht der Welt» (Mt 5,13-14)» durch Kardinal Peter Kodwo Appiah Turkson (Cape Coast/Ghana). Dieser ordnete das Arbeitsdokument der Synode (*Instrumentum laboris*) in einen größeren Rahmen ein, indem er die sozialen, ökonomischen und politischen Veränderungen skizzierte, welche die fünfzehn Jahre von der ersten Afrika-Synode 1994 bis zum Jahre 2009 bestimmt haben. Er knüpfte an das von der Synode 1994 akzeptierte Bild von der Kirche als «Familie» («L'Église-famille de Dieu») an und wies auf die breite Rezeption hin<sup>4</sup>, welche dieses in Afrika gefunden hat. Das damit thematisierte Ideal menschlicher Gemeinschaft sei durch eine Vielzahl von Ursachen gefährdet, manchmal auch verletzt worden. Daraus ergebe sich die Forderung, die zerstörte menschliche Gemeinschaft wieder herzustellen. Sie rücke damit das Problem der Versöhnung in das Zentrum der gegenwärtigen Beratungen, einer «Versöhnung, die als Wieder-Herstellung der Gerechtigkeit verstanden werden muß, denn nur auf diese Weise werden Frieden und Harmonie in der Kirche als «Familie» und damit auch in der Gesellschaft wiederhergestellt.»

Auf der Basis dieser Formulierung legte Kardinal Peter Turkson die biblischen Grundlagen für eine Pastoral der Versöhnung dar. Dabei wies er auf zwei grundlegende Sachverhalte. Einmal setze das im *Instrumentum laboris* entfaltete Verständnis von «Gerechtigkeit» und «Rechtfertigung» voraus, daß der «Dienst an der Gerechtigkeit» zuerst und vor allem «eine Aufforderung zu einer

<sup>3</sup> Der äthiopische Patriarch Abuna Paulos (Addis Abeba); für das Griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandrien und ganz Afrika Erzbischof Markarios von Kenya und Irinopolis; für die Orthodoxe-Koptische Kirche Bischof Barnaba El Soryany; für die Anglikanische Gemeinschaft Erzbischof Bernhard Ntahoturi (Burundi); für den Lutherischen Weltbund Bischof Moses Mdegella (Tansania); für die Methodistische Kirche Erzbischof Kehinde Stephen (Nigeria).

<sup>4</sup> Zur Entwicklungsgeschichte der «Kleinen Christlichen Gemeinschaften» vgl. Franz Weber, Ottmar Fuchs, Gemeindeforschung interkulturell. Lateinamerika-Afrika-Asien. Ostfildern 2007, 171-255; Dominique Nothomb, L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique, in: Nouvelle Revue Théologique 117 (1995), 44-63.

geistlichen Erfahrung einschließt: die Erfahrung der Rechtfertigung durch Gott im Glauben, und zweitens die Verpflichtung, davon in der Kirche und in der Gesellschaft Zeugnis abzulegen, indem man anderen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Auf welche Weise können die vielfachen Verletzungen, unter denen die Völker unseres Kontinents leiden, geheilt und die Gemeinschaft wiederhergestellt werden?» Im Anschluß an diese Beobachtung entfaltete Kardinal Peter Turkson eine Beschreibung von Transformationsprozessen, die er mit Kennzeichnungen wie «Von den Zeugen der Botschaft Christi zum ‹Salz der Erde› und ‹Licht der Welt›» beschrieb. Damit rückte er die gesellschaftliche Dynamik und die historische Kontextualität solcher Prozesse in den Vordergrund.

Mit diesem anspruchsvollen Programm, das Kardinal Peter Turkson mit dem auf diese Weise formulierten Thema und mit der von ihm skizzierten Methode in der *Relatio ante disceptationem* vorlegte, wurde ein Raum für eine freimütige Debatte eröffnet, die von den Synoden-Mitgliedern in ihren Interventionen intensiv in Anspruch genommen wurde. Dabei zeichneten sich in den über dreihundert Stellungnahmen, die in der ersten Phase der Beratungen vorgetragen bzw. schriftlich eingereicht wurden, trotz der Vielfalt der Themen einige Schwerpunkte und eine Reihe von Perspektiven ab. In ihren Äußerungen entwarfen Bischöfe, «Hörer» und Gäste der Synode nicht nur ein differenziertes Bild von der gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Entwicklung Afrikas, sondern sie skizzierten auch den Ort und die Rolle der Kirche in den beschriebenen Prozessen. Sie wiesen auf die komplexe Versöhnungsarbeit hin, die nach einem Bürgerkrieg bzw. nach dem Übergang von einer Diktatur zu einer Demokratie zu leisten ist und auch in vielen Ländern geleistet wird. Sie wiesen auf die sozialen Veränderungen in der traditionellen Familienstruktur in Afrika hin, die von den Asymmetrien der Globalisierung betroffen sind. Diese hätten zur Folge, daß man sich nicht unbedenken auf die «afrikanische Familie» berufen könne, sondern deren Gefährdung zur Kenntnis nehmen müsse.

### Selbstkritische Debatten

Mit der gleichen Offenheit, mit welcher Synoden-Mitglieder die aktuelle Lage Afrikas in den Mittelpunkt ihrer Darlegungen rückten, sprachen sie selbstkritisch über das Fehlverhalten der Kirche und über das Fehlverhalten einzelner Glieder der Kirche. Sie beklagten den Einfluß, welchen ethnische Vorurteile in den innerkirchlichen Beziehungen zwischen Gläubigen, Priestern, Ordensleuten und Bischöfen spielen. Sie kritisierten, daß oft eine traditionelle Praxis patriarchalischer Herrschaft das Verständnis kirchlicher Autorität präge. Sie erwähnten, daß kirchliche Mitarbeiter, Priester, Ordensleute und Laien nicht selten nicht angemessen entschädigt würden. Diese selbstkritischen Stellungnahmen gewannen noch an Gewicht, weil sie von Vertretern aus allen Regionen Afrikas und von Amtsträgern unterschiedlichen Ranges vorgetragen wurden: von Kardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen, Ordensobern. Zugleich zeichneten sich diese Äußerungen dadurch aus, daß vielfach persönliche Erfahrungen ins Spiel gebracht wurden, um die Selbstkritik zu untermauern. So schilderten Schwester Felicia Harry N.S.A. (Ghana) und Schwester Pauline Odia Bukasa F.M.S. (Demokratische Republik Kongo), wie der Ausschluß von Frauen bei innerkirchlichen Entscheidungsprozessen das Zeugnis der Kirche für Versöhnung und Frieden in Frage stelle. Und beide zogen daraus den Schluß, daß von Versöhnung solange nicht gesprochen werden könne, wie es der Hälfte der Betroffenen verwehrt sei, an den Vorgängen gleichberechtigt teilzunehmen.

Gerade mit persönlich gefärbten Berichten gelang es einigen «Hörerinnen», die Komplexität der gesellschaftlichen und politischen Situation in Afrika verständlich zu machen. So schilderte Schwester Geneviève Uwamariya (Ruanda) von der Kongregation «Sainte Marie de Namur», wie sie drei Jahre nach den Massakern in Ruanda durch Zufall auf den Mörder ihrer Familie gestoßen ist. In dieser Begegnung hätte sie erkannt, wie wichtig die direkte

Konfrontation zwischen Tätern und Opfern im Rahmen eines Versöhnungsprozesses sei. Auf der Grundlage dieser Erfahrung hätte sie eine Aktion gestartet, die es möglich mache, Überlebende der Massaker mit Tätern zusammenzuführen. Im Gegensatz zu solchen Erfahrungen sprach Marguerite Barankitse (Burundi) von der Sprachlosigkeit, auf die sie in Ruyigi in ihren Begegnungen mit Opfern und Tätern gestoßen sei. Sie würden zwar den gleichen Gottesdienst besuchen, «aber wir haben zu schweigen gelernt. Die Seelsorger schweigen, die Gläubigen schweigen, und wir feiern die sonntäglichen Gottesdienste als Rituale, aber nicht als Begegnungen unter Geschwistern». Marguerite Barankitse zog eine Verbindung zwischen der beschriebenen Sprachlosigkeit und den mangelnden Fortschritten, die Folgen des Bürgerkrieges im sozialen und ökonomischen Bereich zu überwinden.

### Versöhnung – theologisch und politisch-gesellschaftlich

Nach dieser ersten Phase der Synoden-Beratungen stand der Relator Kardinal Peter Turkson vor der Aufgabe, aus der vielgestaltigen und in ihren Gegensätzen nicht auflösbaren Situationsbeschreibung Afrikas einen Zwischenbericht (*Relatio post disceptationem*) zu formulieren. Er begann mit einer Zusammenstellung jener Probleme, wie sie in vielen Stellungnahmen formuliert worden waren, und stellte dann die Frage, wie diese Herausforderungen für die Kirche begriffen werden könnten, so daß sie den «Dienst an der Versöhnung, an der Gerechtigkeit und am Frieden» wahrzunehmen vermöge. Er wies darauf hin, daß das Thema der Synode wie viele Äußerungen der Synoden-Mitglieder eine christologische Fundierung des Themas der Versöhnung (*Christ-centeredness of the synodal theme*) forderten: Dies gelinge aber nur, wenn «die Träger (*agents*) von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden zur Umkehr bereit sind, sich vom Glauben prägen lassen und lebendige Zeugen in der Nachfolge Christi sind, denn es ist unsere, in Christus vermittelte Gotteskindschaft, welche die Basis für unseren Dienst an der Versöhnung und an der Gerechtigkeit bildet. Aus diesem Grunde müssen alle Formen der Erfahrung und der Praxis von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden im Lichte des Evangeliums «evangelisiert» werden.» Kardinal Peter Turkson versuchte mit dieser Formulierung eine Verbindung zwischen einem christologisch-soteriologischen Begriff von Versöhnung und einem Verständnis von Versöhnung, wie es in der politischen und sozialen Wirklichkeit verstanden wird, herzustellen. Zumindest machte er darauf aufmerksam, daß die durch die Versöhnung geschenkte neue Beziehung des Menschen zu Gott zugleich die Möglichkeit neuer Beziehungen zwischen den Menschen schafft. Wie diese zusammenhängen, versuchte er durch eine Beschreibung von Momenten innerhalb eines Versöhnungsprozesses zu erläutern. Dabei lenkte er die Aufmerksamkeit vor allem auf die Rolle, die die Kirche und ihre Glieder dabei spielen. Er zählte mehrere Dimensionen kirchlichen Handelns auf: die Befreiung der Bewohner des Kontinents von allen Sorten von Angst, die eigene Bekehrung zu ihren Ursprüngen und eine vertiefte Unterweisung im Glauben, den Dialog auf allen Ebenen, das anwaltschaftliche Eintreten für die Schwachen und Verachteten in der Gesellschaft, das Reagieren auf die sozialen Umbrüche durch die Migration, die Auseinandersetzung mit den langfristigen Folgen des Kolonialismus und der Ausbeutung, die Verortung der Geschichte des afrikanischen Kontinents innerhalb einer asymmetrisch strukturierten Weltgemeinschaft.<sup>5</sup> Dieser anspruchsvolle Diskussionsvorschlag von Kardinal Peter Turkson wurde in den Beratungen der *circuli minores* nur teilweise aufgegriffen. Wie in ihren Zwischenberichten deutlich wurde, konzentrierten sich die Debatten vor allem darauf, im Erfahrungsaustausch untereinander Momente eines Versöhnungsprozesses zu konkretisieren und die von Kardinal Peter Turkson vorgelegte Liste zu erweitern. Auch wenn dabei das von ihm genannte

<sup>5</sup> Kevin C. Dunn, Afrikas zwiespältiges Verhältnis zu Empire und *Empire*, in: Shalini Randeria, Andreas Eckert, Hrsg., Vom Imperialismus zum Empire. Nicht-westliche Perspektiven auf Globalisierung. Frankfurt/M. 2009, 74-103, 92f. und 96.

Grundproblem über die Zuordnung eines christologisch fundierten Versöhnungsbegriffs zu konkreten Erfahrungen innerhalb eines Versöhnungsprozesses in den Hintergrund trat, waren diese Gespräche doch wertvoll. Sie schufen eine Vertrauensbasis unter den Teilnehmern, die sich dann in der Verabschiedung der Synodenbotschaft und des für den Papst vorgesehenen Schlußdokuments (*Propositionen*) niedergeschlagen hat. In diesem Sinne tragen die *Propositionen* 2 bis 4 die Überschrift «Kirche auf der Synode». In ihnen haben sich die Erfahrungen niedergeschlagen, die von den Mitgliedern während den Beratungen gemacht worden sind. Darum fängt jede dieser *Proposition* mit einer Situationsbeschreibung oder einem Erfahrungsbericht an. Darauf folgt dann eine Reihe von Vorschlägen oder Selbstverpflichtungen. So bekräftigen die *Propositionen* die bisherige Zusammenarbeit der Bischöfe im Rahmen der «Vereinigung der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar» (SECAM) und schlagen eine intensivere Kooperation mit andern kontinentalen Bischofsversammlungen vor. Zusätzlich sollen die einzelnen pastoralen Dienststellen auf nationaler und kontinentaler Ebene vernetzt werden.

Der zweite Hauptteil der *Propositionen* trägt den Titel «Themen der Synode» und gliedert sich in die Abschnitte «Versöhnung», «Gerechtigkeit» und «Frieden». Darauf folgt ein dritter Teil mit der Überschrift «Förderer des Versöhnungsprozesses». Kernstück des zweiten Hauptteiles ist die 9. *Proposition* mit dem Titel «Die Spiritualität der Versöhnung». Sie beginnt mit einer Bestimmung von Versöhnung als «Gabe Gottes, mit der er sich durch Jesus Christus mit der Welt versöhnt, indem er den Menschen die Sünden nicht anrechnet, ihnen vielmehr das Wort der Versöhnung zuspricht.» Die *Proposition* formuliert im weiteren, daß Versöhnung nicht nur eine neue Existenzweise bedeutet, sondern eine Sendung impliziert. Diese muß ständig vertieft werden. Daraus werden in der *Proposition* drei Folgerungen gezogen: *erstens*, daß das Andenken an jene treu bewahrt wird, «die ihr Leben im Dienste des Evangeliums, für das gemeinsame Wohl der Menschen, im Einsatz für Wahrheit und die Menschenrechte geopfert haben»; *zweitens*, daß die Glieder der Kirche «einen Sinn für soziale Verantwortung und die Notwendigkeit ständiger Umkehr entwickeln durch ein vertieftes Verständnis des Bußsakraments»; *drittens*, daß die «Feier der Eucharistie, das Gebet und die Lektüre des Wortes Gottes die Kirche als «Familie» immer stärker in Christus verwurzeln».

Die 9. *Proposition* steht paradigmatisch für die Gesamtheit aller *Propositionen*. Jede beginnt mit einer Erläuterung bzw. einer Situationsbeschreibung, um daraus eine Reihe von Folgerungen zu ziehen. Diese Verfahrensweise bringt es mit sich, daß die 57 verabschiedeten *Propositionen* insgesamt einen Aktionskatalog für die Kirche in Afrika darstellen. In diese Reihe gehört auch die *Proposition* 55, die die bedingungslose Abschaffung der Todesstrafe fordert. Sie begründet dies ausdrücklich mit der unverlierbaren Würde jedes Menschen. Stellt man eine Verbindung zwischen der 55. *Proposition* und den *Propositionen* über Versöhnung her, so zeigt sich ein differenzierter Versöhnungsbegriff. Gerade in Gesellschaften, die in einem Übergangsprozeß stehen, bedeutet der Verzicht auf die Todesstrafe das Offenhalten des Angebotes gesellschaftlicher Versöhnung.<sup>6</sup>

### Die Bischofssynode und die Stadt Rom

Die *Propositionen* sind Papst Benedikt XVI. - zusammen mit den übrigen Dokumenten der Afrika-Synode - mit der Bitte übergeben worden, er möge auf dieser Grundlage ein nachsynodales päpstliches Schreiben für die Kirche in Afrika verfassen. Von ihrer Seite kündigten eine Reihe von Bischöfen an, daß sie nach der Rückkehr in ihre Diözesen auf regionaler, nationaler und kontinentaler Ebene die Ergebnisse der Synode in die Tat umsetzen wollen. Mit dieser Entscheidung bekräftigten sie, wie sie sich im Verlaufe der

<sup>6</sup> Zu den theologischen und rechtsethischen Problemen des Versöhnungsbegriffes vgl. Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland. Gütersloh 2004.

Beratungen ihrer Mitverantwortung für das Schicksal ihres Kontinentes bewußt geworden sind. Zu dieser Haltung gehörte auch, daß erstmals eine Bischofssynode den Kontakt zu den Behörden und der Bevölkerung der Stadt Rom gesucht hat. Am 18. Oktober 2009 veranstaltete die Gemeinschaft von Sant'Egidio eine Eucharistiefier und ein Volksfest für Afrika in Santa Maria in Trastevere. Und am folgenden Tag fand ein vom Generalsekretariat der Bischofssynode, dem Bürgermeister der Stadt Rom, von Radio Vatikan und der Gemeinschaft von Sant'Egidio verantworteter Studientag zu Afrika statt, der mit einem Auftritt afrikanischer Sänger und Musiker abgeschlossen wurde. *Nikolaus Klein*

## Das Alte und das Neue

Der berühmte Physiker *Max Planck* faßte ein Stück Lebenserfahrung einmal in eine denkwürdige Äußerung, welche die Grenze der «exakten Wissenschaft» bezeichnet. Neue Erkenntnisse, äußerte er sinngemäß, setzten sich nicht durch in der Weise, daß immer mehr Fachleute sie sich aneigneten; sie kämen vielmehr in dem Maße zum Zuge, als deren Gegner allmählich wegstürben. Es hat überhaupt den Anschein, als sei nur das Kind, der kindliche Geist (den sich manche Erwachsene bewahren) begierig auf das Neue, auf Neues, und könne davon nicht genug bekommen. Das ist nicht nur bei Menschen so.

Vor Jahrzehnten beobachteten japanische Forscher, wie ein junges Weibchen eines Trupps Rotgesichtsmakaken eine verschmutzte Süßkartoffel fand und, sie spielerisch in fließendes Wasser tauchend, die Entdeckung machte, daß sie gewaschen viel besser schmeckte. Ein Spielgefährte ahmte sie nach. Die Mutter des Weibchens übernahm die Entdeckung, ihr folgten nach und nach andere Mütter, die das Gelernte an ihre Jungen weitergaben. So wurde es allmählich zum Kulturgut der Weibchen und der Jungen, indes die alten Männchen, stolz, ungerührt oder stur, der Neuerung verschlossen blieben.<sup>1</sup>

Vergleichbares Verhalten kennen wir aus menschlichen Sozialverbänden: Familie, Verein, Firma, Partei, Regierung, Kirche. Vergleiche dieser Art reizen manche zum Widerspruch: Menschen können in der Tat anders. Doch eingewurzelte seelische und geistige Trägheit, gemischt mit Stolz, löst häufig Widerstand, ja Abneigung selbst gegen fällige, wohl begründete Veränderungen aus. Hartnäckiger Widerstand, der in einer Gruppe – nicht nur von Tieren – gelehrige von unbelehrbaren Mitgliedern scheidet. So auch im Glaubensverständnis. Den Propheten gemäß erhofften die Frommen im frühen Israel eine radikale Wende in der Welt, Überwindung von Krieg und Waffenschmieden, Friede unter Völkern, zwischen Mensch und Tier, Hinwendung der Völker zum Gott Israels unter dem Messias-König, Wiederherstellung des David-Königtums, des Tempels, Sammlung der Zerstreuten Israels. Auch Jesu Jünger waren von dieser Hoffnung beseelt (Apg 1,6). Doch die kleinen Leute zeigen sich Jesu Verkündigungsruf vom angekommenen Gottes-Heil (Mk 1,15) viel aufgeschlossener als die Ältesten, Schriftgelehrten, Pharisäer und Priester (Mk 3,5 Par; 6,52 u.ö.). Jesus macht die gleiche Erfahrung der Verstocktheit (*sklērokardia, pōrosis*) wie schon Israels Propheten (Jes 6,9f.; Ez 2-3 u.ö.). Auch die Jünger tun sich mit Umdenken und Lernen schwer. Als Jesu Weg wegen des hartnäckigen Widerstandes führender Kreise in die irdische Katastrophe, den schmachvollen «Exitus», zu münden droht, muß Petrus als Wortführer der anderen hören, er denke Satans, nicht Gottes Gedanken (Mk 8,31ff. Par). Selbst der Auferstandene trifft auf denkträge (*anōetoi*) und schwerfällige Herzen (Lk 24,25), und die Apostelgeschichte bezeugt, wieviel Mühe den Jüngern das Um- und Weiterdenken machte: erst die pfingstliche Ausrüstung mit dem Gottesgeist formt sie dazu, «meine Zeugen zu sein in Jerusalem, Judäa, Samaria, bis ans Ende der Welt» (Apg 1,8).

<sup>1</sup> Näheres z.B. bei Wolfgang Wickler, Antworten der Verhaltensforschung. München 1974, 114ff.

Ein Messias nicht nur dem Buchstaben, sondern vielmehr dem Geist nach. Ein Messias, der keinen Krieg führt, sondern Leiden vorzieht; der die Besatzer nicht hinauswirft, sondern von ihnen gekreuzigt wird; dessen Tod nicht den Beweis seiner Anmaßung führt, sondern der von Gott selbst beglaubigt wird; der nicht nur die «verlorenen Schafe» Israels, sondern die Völker der ganzen Welt in seine Sorge nimmt.

### Konflikte in den ersten Gemeinden

Lukas erzählt, wie sich Petrus verteidigt gegen Parteigänger der jüdisch-christlichen Bruderschaft, für die der Messias Jesus Israel vorbehalten ist, zielt doch schon der Begriff Messias allein auf Israel. Petrus argumentiert, Gott habe den Heiligen Geist auch Nichtjuden verliehen, die zum Glauben an den Messias Jesus fanden – für jene Judenchristen ein Ding der Unmöglichkeit, ein Nonsens. Petrus aber: «Wer bin ich, daß ich Gott hindern könnte?» (Apg 11,17) Die Kirche der Apostel steht offenbar vor einem Phänomen, das traditionell geformter Verstand nur schwer «verdaut»: Christus- (= Messias-)Gläubige, die nach der Tradition gar nicht «erwählt» sind oder sein dürften, die aber zahlreich in neue, «transjordanische» Gemeinden strömen. Vor allem um Paulus, früheren Rabbiner und innovativsten Umdenker und Weiterdenker der Zeit, scharen sich diese Leute. Die Irritation nimmt solche Ausmaße an, daß man zu Jerusalem eine erste «Kirchenversammlung» abhält, wo sich alle frühchristlichen Parteigänger um die Autoritäten, die Apostel, sammeln. Christen aus der Pharisäerschaft anerkennen schließlich die Neugläubigen, wollen sie aber nach rabbinischer Vorschrift als Konvertiten behandelt sehen, zu Beschneidung und Tora verpflichtet (Apg 15,5). Nach heftigen Debatten, in die Petrus, Paulus und Jakobus eingreifen, wird ein erstes Konzils-Dekret erlassen: «Der Heilige Geist und wir haben beschlossen», die «Heidenchristen» zu entlasten; statt wie jüdische Konvertiten, sollen sie nur verpflichtet sein, wie die «Gottesfürchtigen» Israels zu leben: keine Vielgötterei, keine Unzucht, kein Verzehr blutigen Fleisches (Apg 15,29). Die Unruhestifter werden zurückgepfiffen: sie hätten «ohne Auftrag» heidenchristliche Gemeinden «verwirrt und verunsichert» (v 24). Allerdings können die «hardliner», die allen Christen die Tora auferlegen wollen, ihr Überstimmt-Sein nicht ertragen; sie sehen die Argumente der Apostel nicht ein, ihr Gottesbild ist strenger. Weiterhin suchen sie ohne Auftrag, aus eigenem Antrieb fremde Gemeinden heim, zumal internationale, interkonfessionelle Paulus-Gemeinden, um dort die Regelung des Konzils ab- und ihre eigene Forderung nachträglich durchzusetzen. Die Traditionalisten erschweren Paulus das Missionswerk dermaßen, daß er sich von diesen *pseudapostoloi* («falschen Brüdern») distanziert (2Kor 11,13.26; Gal 2,4). Für die Gegner aber ist Paulus ein abgefallener Jude, Freigeist, Verräter an Tora, Christus (Messias), Gott. Wie löst sich dieser historische Gegensatz unter Christen auf? Leider so, daß die Gegner des Paulus und des Apostelkonzils im Laufe der kommenden Jahrhunderte aussterben.

### Das Vermächtnis von Johannes XXIII.

An dieses sogenannte «Apostelkonzil» erinnerte die Bischöfe der schon todkranke Papst *Johannes XXIII.* nachhaltig in einem Brief, den er nach Abschluß der ersten Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils an alle richtete: Sie möchten Apg 15 meditieren, wo das «vollkommene Modell eines Konzils» dargestellt sei<sup>2</sup>, weil es darin um die Grundentscheidung geht: Verharren in einer ein für alle Mal festgelegten Tradition als exklusivem Maßstab – oder von Gott gewollte Öffnung der Kirche zu Welt und Völkern mit der Maßgabe, die bisherige Tradition zu öffnen, indem ihr Kern (ihre *Substanz*) von ihrer raum- und zeitbedingten Einkleidung, Begrenzung unterschieden und im Blick auf die

Heilsbedürfnisse der Völker fortgeschrieben wird. Der Missionar Paulus, ursprünglich selbst jüdischer Traditionalist, erkennt, daß Gott die Christen «zu Dienern des Neuen Bundes befähigt» habe, «nicht des Buchstaben, sondern des Geistes; denn der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig» (2Kor 3,6).

Die Öffnung zur Welt, wie sie die Urkirche realisierte, war unfreiwillig. Petrus wird von einer Traumvision (Tuch mit unreinen Speisen) genötigt, das buchstäbliche Gesetz zu übertreten, das Haus des Nicht-Juden Cornelius zu betreten und anzuerkennen, daß Gottes Geist auch die Völker ergreifen will (Apg 10). Und so beugt sich die Urkirche widerwillig dem Willen des Gottesgeistes hinsichtlich der Aufnahme nichtjüdischer Gläubiger, stellt dessen Willen voran: «Der Heilige Geist und wir haben beschlossen» (Apg 15,28).

Ereignisse und Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils laufen durchaus parallel. Es sind die Geschichte und das in den «Zeichen der Zeit» (Lk 12,56f.; Mt 16,2) lesbare, über menschliches Wollen, Planen, Vorstellen hinausgehende Engagement des göttlichen Heilswillens, durch die der Papst sich zur Einberufung des Konzils belehrt, genötigt sieht (wie seine Ansprache zur Konzils-Eröffnung verdeutlicht). Denn die *Zeit*, von der das Evangelium redet, ist nicht einfach die Weltzeit (*aiôn*), sondern die *Gottes-Zeit*, Heils-Zeit (*kairós*), die mitten in der Weltzeit und weltlichen Chronologie zu unterscheiden, zu entdecken Aufgabe der Christen ist (Röm 12,2.11). Daher kann Johannes XXIII. für Programm und Arbeit des Konzils einen *Glaubens-Begriff – aggiornamento* – prägen: «*il giorno* – der Tag» meint hier gerade nicht das Tagtägliche, für Eintagswesen Wichtige, sondern nimmt den Heils-Tag prophetischer Verheißungen auf, den auch Jesus in Gleichnissen anzielt, wo er zur Wachsamkeit aufruft, «denn ihr wißt nicht, an welchem Tag euer Herr kommt» (Mt 24,42; 25,13); denn der Herr kommt zur Prüfung und Gerechtmachung seiner Welt an unerwartetem Tag und zu ungewisser Stunde» (v 50) und will Mägde und Knechte wach und bereit finden. Eben für diesen jeder Zeit eigenen «Tag des Herrn» (*il giorno del Signore*) prägte der Papst den Begriff «*aggiornamento*», um die Bedeutung der dem Konzil aufgegebenen Zurüstung der Kirche zu kennzeichnen.

Den «Konzilsvätern» erging es dabei wie der Apostelkirche. Überrascht stellten sie fest und wurden, von Gottes Geist getrieben, sich einig, daß «der Geist Christi sich gewürdigt» hat, auch die von Rom getrennten Kirchen und Gemeinschaften «als Mittel des Heils zu gebrauchen», da deren Glieder durch Glaube und Taufe «in Christus eingegliedert» sind und darum als «Brüder im Herrn» erkannt werden müssen.<sup>3</sup> Daher zeigen sich ökumenische Zusammenarbeit und gemeinsame Suche nach Einheit, gestern noch verworfen, heute als geistliche Pflicht (mit der Konsens-Erklärung der Kirchen über die Rechtfertigung 1999 als erster historischer Frucht). Weiterhin erkennt das Konzil, daß Christus durch seinen Geist, der weht, wo er will (Joh 3,8), nicht nur streng exklusiv innerhalb der Kirchen-Grenzen, sondern auch inklusiv in den Herzen aller Menschen wirkt, etwa in allen selbstlosen Bestrebungen, Leben und Welt «humaner zu gestalten».<sup>4</sup> So wurde der alte Satz «Außerhalb der (römisch-katholischen) Kirche kein Heil» vom Gottes-Geist selbst relativiert. Solche Einsichten entsprangen keinem kirchenpolitischen Programm, auf sie waren die wenigsten vorbereitet. Vor dem Konzil dachte man amtlich-mehrheitlich anders, kleiner, enger, ängstlicher. Für die im Konzil versammelten Bischöfe der Welt aber galt: Weil der Heilige Geist es so beschlossen hat, beschließen auch wir ... Damit wird auch klar, wer die Kontinuität der Kirche des Konzils mit der vorkonziliären Kirche verbürgt: letztlich der Gottes-Geist selbst, der eine Kontinuität weniger des Buchstaben als des Geistes schafft. Es ist ja der Geist Gottes, dessen Wege und Planungen himmelhoch über denen der Menschen sind (Jes 55,9), der einen *neuen Himmel* und eine *neue Erde schafft*, sodaß «nicht mehr gedacht wird des Früheren» (65,17f.). *Klaus P. Fischer, Heidelberg*

<sup>2</sup> Peter Hebblethwaite, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*. Zürich 1986, 596; hier zit. nach S. Hübner, *Im Geheimnis Gottes leben*. Ein theologisches Zeugnis aus dem Raum des Atheismus. St. Ottilien 2008, 51.

<sup>3</sup> Dekret über den Ökumenismus («Unitatis redintegratio») Nr. 3.

<sup>4</sup> Konstitution über die Kirche in der Welt von heute («Gaudium et spes»), Nr. 38.

# Kirche – eine Anwältin der Mutter Erde?

Ökologie als Brennpunkt des 12. Treffens der brasilianischen Basisgemeinden

Man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß sich die katholische Kirche zur Zeit vor allem im europäischen und deutschsprachigen Raum vermehrt auf rein innerkirchliche Problemstellungen und Konflikte fixiert und häufig eine Nabelschau betreibt, die die Welt und die Menschen ihrem eigenen Schicksal überläßt. Damit wird die Weltverantwortung, wie sie das 2. Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution als Wesenselement des Selbstverständnisses der Kirche theologisch neu bestimmt hatte, auf Sparflamme gedreht oder ganz zum Erlöschen gebracht. Gesellschaftspolitisches und ökologisches Verantwortungsbewußtsein sind in vielen Gemeinden und kirchlichen Bewegungen ohnedies schwach entwickelt oder überhaupt nicht vorhanden. Sie haben in der Einstellung vieler Katholikinnen und Katholiken offensichtlich nichts mit ihrem Glauben zu tun. Sie lenken die Kirche angeblich sogar von ihrem «eigentlichen rein religiösen» Auftrag ab.

Während «die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie, mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt»<sup>1</sup>, den Konzilsvätern noch klar vor Augen stand und die Kirche auf dem Konzil in einer Haltung der «Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie»<sup>2</sup> der Welt einen Dialog über ihre Probleme anbot<sup>3</sup>, müssen wir mehr als vier Jahrzehnte nach dem 2. Vatikanum konstatieren, daß die brennenden Lebens- und Überlebensfragen der Welt von heute weite Kreise der Kirche kalt lassen und überhaupt nicht wahrgenommen werden. So wird das Engagement zur Bewahrung der Schöpfung vielfach nur einigen Gruppen am Rande der Kirche überlassen, denen man dafür gerne eine Politisierung des Evangeliums vorwirft, die nach Meinung vieler Gläubiger eine Gefahr für den wahren Glauben darstellt. Daß es einzelne kirchliche Verantwortungsträger und Initiativen gibt, die in Wort und Tat ihre Schöpfungsverantwortung bezeugen, bildet eher die Ausnahme im Leben der Kirche.

Den lateinamerikanischen Basisgemeinden war die gesellschaftspolitische Diakonie bereits in die Wiege gelegt worden.<sup>4</sup> Viele ihrer Mitglieder haben dafür seit der Zeit der Militärdiktaturen bis heute Kopf und Kragen riskiert oder sogar ihr Leben hingegeben. Ausgangspunkt und Basis für diese engagierte Weltverantwortung war die vorrangige Option für die Armen, wie sie von der Bischofsversammlung von Medellín (1968) als pastorale Grundentscheidung der lateinamerikanischen Kirche getroffen und von der Theologie der Befreiung theologisch begründet und weiterentwickelt worden war. Eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit lokalen und globalen ökologischen Problemen ist nur bei einzelnen Befreiungstheologen wie bei Leonardo Boff zu finden. In den kirchlichen Basisbewegungen hat eine solche Diskussion bis vor kurzem kaum oder gar nicht stattgefunden. Auf dem 11. intereklesialen Treffen der brasilianischen Basisgemeinden im Jahre 2005 war von Bischof Pedro Casaldáliga bereits die Forderung nach einer ökumenischen und «ökologischen Spiritualität» erhoben worden, die «Gerechtigkeit und den Frieden für die Menschheit sucht [...] und eine tiefe Ehrfurcht vor der ganzen Schöpfung»<sup>5</sup> hat. Die Delegierten hatten sich damals als Austragungsort für ihre nächste Versammlung bewußt für eine Stadt im Amazonasgebiet entschieden. In Porto Velho, der Hauptstadt des Bundesstaates Rondônia, fand nun im Jahr 2009 das 12. gesamtbrasilianische

Basisgemeindetreffen statt. «Kirchliche Basisgemeinden: Ökologie und Mission» war das Thema, mit dem die Frage der Bewahrung der Schöpfung vom Rand des kirchlichen Bewußtseins in das Zentrum der Sendung der Kirche und ins Bewußtsein der Basis geholt werden sollte. Der Leitsatz dieser großen Zusammenkunft der Basisgemeinden spitzte die Thematik noch einmal dramatisch zu und stellte sie in den lokalen Kontext der Region, in dem sie stattfand: «Aus dem Schoß der Erde: Der Schrei, der aus dem Amazonasgebiet kommt».

## Schöpfungsverantwortung

Wie dramatisch die Situation der Amazonasregion tatsächlich ist und wie folgenschwer die Auswirkungen auf die dort lebende Bevölkerung sind, wird auch in Lateinamerika in der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit erst anfanghaft wahrgenommen. Die hemmungslose und sündhafte Ausbeutung der natürlichen Ressourcen beginnt nun allmählich auch ein Thema kirchlicher Verkündigung zu werden. Dazu hat zweifellos auch die klare Positionierung des lateinamerikanischen Episkopats auf der Bischofsversammlung von Aparecida (2007) beigetragen, auf der die lateinamerikanische Kirche allen Widerständen von innen und außen zum Trotz doch weithin wieder zu ihrer eigenen Identität zurückgefunden hat. So hat vor allem die Rückkehr zum methodischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln den lateinamerikanischen Bischöfen von Neuem den Blick für die komplexe und konfliktgeladene Realität des Kontinents geöffnet, was auch im Schlußdokument von Aparecida seinen Niederschlag gefunden hat. Auch wenn sonst viele der Aussagen darüber, wie nun die Kirche ihre kontinentale Mission konkret versteht, auf einer sehr allgemeinen Ebene verblieben<sup>6</sup>: Ökologie und Umweltschutz werden von den Bischöfen als «neue Aeropage», d.h. als Orte des missionarischen Einsatzes der Kirche betrachtet.<sup>7</sup> Das Schlußdokument von Aparecida nennt die Schöpfung «unsere Schwester und Mutter Erde» und bezeichnet ihre Zerstörung als Beleidigung des Schöpfers: «Mit den indigenen Völkern Amerikas preisen wir den Herrn, der das Universum als einen Raum für das Leben und das Zusammenleben aller seiner Töchter und Söhne geschaffen hat; in ihnen hat er uns ein Zeichen seiner Güte und Schönheit gegeben. Auch die Schöpfung ist Ausdruck der sorgenden Liebe Gottes. Er hat sie uns anvertraut, damit wir sie bewahren und sie zur Quelle würdigen Lebens für alle machen. Obwohl die Natur heute allgemein eine höhere Wertschätzung erfährt, stellen wir eindeutig fest, dass der Mensch auf vielfältige Weise seine «Wohnung» gefährdet und sogar zerstört. «Unsere Schwester, Mutter Erde», ist unser gemeinsames Haus und der Ort, an dem Gott seinen Bund mit den Menschen und mit der ganzen Schöpfung geschlossen hat. Die Missachtung der gegenseitigen Beziehungen und des Gleichgewichts, das Gott den geschaffenen Realitäten verliehen hat, ist eine Beleidigung des Schöpfers, ein Angriff auf die biologische Vielfalt und letztlich auf das Leben selbst. [...]

Die beste Art und Weise, die Natur zu respektieren, besteht darin, eine humane und für die Transzendenz offene Ökologie zu fördern, die mit Rücksicht auf jeden einzelnen Menschen und die Familien, die Umwelt und die Städte dem Hinweis des Apostels Paulus folgt, alles in Christus zusammenzufassen und mit Ihm Gott zu loben (vgl. 1 Kor 3,21-23). Der Herr hat die Welt für alle

<sup>1</sup> 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution, n. 2.

<sup>2</sup> Ebd., n. 3.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> Vgl. dazu F. Weber, «Fromm oder/und politisch?» Das Ringen um politische Diakonie in lateinamerikanischen Basisgemeinden, in: R. Bucher u.a., Hrsg., Pastoral und Politik. Wien-Münster 2006, 232-252.

<sup>5</sup> Vgl. F. Weber, Die Kirche Brasiliens und ihre Basisgemeinden, in: Orientierung 70 (2006), 3-6.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die Analyse des brasilianischen Bischofs Demétrio Valentini, Aparecida: Valores e limites, in: Amerindia, Hrsg., Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança. São Paulo 2008, 9-21.

<sup>7</sup> Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche Nr. 41). Bonn 2007, n. 491.

Menschen geschaffen, für die jetzt lebenden und die zukünftigen Generationen. Auch wenn die Ressourcen immer begrenzter werden, muss ihre Nutzung nach gerechten Verteilungsprinzipien geregelt und zu einer nachhaltigen Entwicklung verwendet werden.»<sup>8</sup>

In Berufung auf den Appell zum Einsatz gegen die Umweltzerstörung in Amazonien, den Benedikt XVI. bei seinem Brasilienbesuch an Jugendliche gerichtet hatte, klagt das Schlußdokument von Aparecida sehr konkret die Vergehen gegen die Natur als Gefährdung der Lebensgrundlage der traditionellen Völker an und fordert die Legalisierung ihrer Territorien: «Lateinamerika ist der Kontinent der Erde mit der größten Artenvielfalt und mit einer reichen gesellschaftlichen Vielfalt in seinen Völkern und Kulturen. Diese besitzen ein großes Erbe an traditionellem Wissen über die nachhaltige Nutzung der natürlichen Ressourcen sowie über den medizinischen Wert von Pflanzen und anderen Organismen, das vielfach auch die Grundlage ihrer Ökonomie bildet. Weil diese Kenntnisse heute von pharmazeutischen und biogenetischen Industrien patentiert werden, macht man aus ihnen den Sachverhalt unerlaubter geistiger Aneignung und bringt damit die Pflanzenbauern und ihre Familien, deren Überleben von diesen Ressourcen abhängt, in Gefahr.

Von den Entscheidungen über die Reichtümer der Artenvielfalt und der Natur sind die traditionellen Bevölkerungen praktisch ausgeschlossen worden. Die Natur wurde und wird immer noch beschädigt. Der Boden wurde ausgeplündert und vergiftet. Die Wasserreserven werden behandelt, als seien sie eine Geschäftsware der Unternehmen; sie wurden auch noch zu einem Gut gemacht, um das sich die Großmächte streiten. Ein prägnantes Beispiel für diese Situation ist das Amazonasgebiet. [...]

Der zunehmend aggressive Umgang mit der Umwelt kann als Vorwand für Ideen benutzt werden, das Amazonasgebiet zu internationalisieren: Solche Ideen nützen einzig und allein den ökonomischen Interessen der transnationalen Unternehmen. Die Gesellschaft im gesamten Amazonasgebiet besteht aus vielen Ethnien, Kulturen und Religionen. In ihr wird immer heftiger um die Besetzung der Territorien gestritten. Die traditionellen Völker der Region fordern, dass ihre Territorien anerkannt und legalisiert werden.»<sup>9</sup>

Damit hat die lateinamerikanische Kirche in Aparecida schöpfungstheologisch und gesellschaftspolitisch klar Position bezogen. Die brasilianischen Bischöfe haben es in ihren pastoralen Leitlinien für die Jahre 2008-2010 begrüßt, daß das wachsende Bewußtsein für die Bewahrung der Schöpfung eine große Anzahl der Menschen dazu bewegt, sich auch im Geist des Evangeliums dafür einzusetzen. Sie sehen darin eine Verwirklichung der christlichen Nächstenliebe und der vorrangigen Option für die Armen.<sup>10</sup> Die Umwelt sei, so die Bischöfe, durch wirtschaftliche und technologische Interessen bedroht. «Die Zerstörung des Ökosystems schadet allen, vor allem aber den Ärmsten, wie den indigenen Völkern und den Kleinbauern.»<sup>11</sup> Wie sehr das alles, was diese amtskirchlichen Dokumente beim Namen nennen, vor Ort bedrückende und lebensgefährdende Realität ist, wollten die Delegierten der brasilianischen Basisgemeinden auf ihrem großen Treffen in Porto Velho mit eigenen Augen wahrnehmen und diskutieren, um daraus Konsequenzen für ihre pastorale Praxis zu ziehen.

### Ein Megaevent im Brennpunkt Amazonasregion

Der Bundesstaat Rondônia liegt im Nordwesten Brasiliens zwischen den Bundesstaaten Mato Grosso und Amazonas an der Grenze zu Bolivien und gehört zu den konfliktreichsten Regionen Brasiliens. Seit den sechziger und siebziger Jahren des vorigen

Jahrhunderts hatte hier eine Einwanderungswelle aus anderen Teilen des Landes, vor allem aus dem brasilianischen Süden eingesetzt, die die Bevölkerung um das Achtfache anwachsen ließ. Die Investitionen der Regierung mit steuerlichen Vorteilen für alle, die hier als Kleinbauern, Viehzüchter oder Großgrundbesitzer billiges Land erwerben oder die reichlich vorhandenen Bodenschätze und die Hölzer und Naturprodukte der Region ausbeuten wollten, zogen massenweise Arme und Reiche, ehrliche Leute auf der Suche nach einem Stück Land und Abenteurer und gewissenlose Spekulanten an, die mit den hier ansässigen indigenen Völkern und Kleinbauern zwangsläufig in Konflikt geraten mußten. Die Auseinandersetzungen forderten viele Opfer. Unter ihnen war auch der Comboni-Missionar Ezequiel Ramin, der als Pfarrer von Cacoal im Jahre 1985 wegen seines Einsatzes für die Indianer und Landlosen nach einer Vermittlungsmission von Pistoleiros brutal ermordet wurde.<sup>12</sup>

Die Erzdiözese Porto Velho umfaßt ein Gebiet von der Größe Österreichs. In den 24 Pfarreien gibt es über 650 Basisgemeinden, die oft von Frauen und Männern geleitet werden, die vor ihrer Einwanderung nach Rondônia schon in anderen Diözesen Brasiliens gute Erfahrungen mit dieser neuen Form von Basiskirche gemacht hatten. Die entschiedene Förderung der Basisgemeinden verdankt die Kirche von Porto Velho vor allem auch ihrem Erzbischof Dom Moacyr Grechi, der trotz seines Alters und seiner körperlichen Behinderung durch seine schlichte und engagierte Präsenz auf dem Treffen und seine pastoraltheologisch klaren und gesellschaftspolitisch mutigen Stellungnahmen bei allen TeilnehmerInnen einen tiefen Eindruck hinterließ. Von solchen Bischofsgestalten, die durch das Zeugnis ihres Lebens und durch die Entschiedenheit ihrer pastoralen Optionen überzeugen, lassen sich die Leute etwas sagen und im eigenen Einsatz bestärken.

Denn die Situation der Menschen in den kleinen Gemeinden vor Ort ist sozial und wirtschaftlich oft derart schwierig, daß darunter auch die Gemeindepraxis leidet. Wo Führungskräfte abwandern und die verbleibenden von ihren Bischöfen und Priestern nicht die notwendige Unterstützung erhalten, wo die Konkurrenz offensiv bis aggressiv missionierender pentekostaler Kirchen und Gruppierungen zunimmt und auch innerhalb der katholischen Kirche in traditionellen Pfarreien eine eher individualistische Frömmigkeit gepflegt wird, verlieren die Basisgemeinden an Leben und haben auch kaum noch die Kraft und den Mut, sich mit den lebenswichtigen gesellschaftlichen Problemen und Herausforderungen zu befassen, die sich ihnen vor Ort stellen. Und doch bilden diese kleinen Gemeinden, die oft auch die Größe von mitteleuropäischen Pfarreien haben und von Laien – überwiegend von Frauen – geleitet werden, in den Diözesen des Amazonasgebiets genau so wie im übrigen Brasilien, sowohl an den Peripherien der Städte als auch auf dem Land, nach wie vor das Rückgrat und die Basisstruktur der Kirche.

Die gewöhnlich alle vier Jahre stattfindenden sogenannten «intereklesialen» gesamtbrasilianischen Treffen haben sich immer wieder das Ziel gesteckt, die Vernetzung der über das riesige Land verstreuten Diözesen, Pfarreien und Basisgemeinden zu fördern und die Delegierten mit den brennenden Fragen in Kirche und Gesellschaft zu konfrontieren. Glaube und Leben, Gottesdienst und Menschendienst, Mystik und Politik sollen ja gemäß der befreiungstheologischen Spiritualität der Basisgemeinden auch in der Gemeindepraxis vor Ort nicht auseinanderfallen. Trotz ihrer Marginalisierung und ihrer gesellschaftlichen Ohnmacht haben die Armen offensichtlich noch nicht den Glauben daran verloren, daß eine andere Welt möglich ist, wie es das Weltsozialforum formuliert hatte. «Wenn einfache Leute kleine Dinge tun, an Orten, die wenig Bedeutung haben, gelingen ihnen außerordentliche Veränderungen.» Mit diesem afrikanischen Sprichwort wandte

<sup>8</sup> Ebd., nn. 125-126.

<sup>9</sup> Ebd., nn. 83, 84, 86.

<sup>10</sup> Vgl. CNBB, Diretrizes Gerais de Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil. 2008-2010 (Documentos da CNBB 87), São Paulo 2008, n. 85.

<sup>11</sup> Ebd., n. 23.

<sup>12</sup> Vgl. O. Fuchs, Solidarisierung bis zum äußersten!? Wenn die Entscheidung für das Leben das Leben kostet, in: F. Weber, Hrsg., Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden. Innsbruck 1998, 119-122.

sich der Erzbischof von Porto Velho während der Eröffnungsfeier in einem leidenschaftlichen Appell an die Delegierten.<sup>13</sup> Aus dem Glauben daran, daß das Reich Gottes unter den Menschen wirkt wie Senfkorn und Sauerteig, und daß auch die Kleinen und Machtlosen etwas in der Welt verändern können, wenn sie sich der Kraft des Wortes anvertrauen, leben und überleben die Basisgemeinden, und sie bewirken auch tatsächlich Veränderungen in Gesellschaft und Kirche.

Es war gleich zu Beginn ein rauschendes farbenfrohes Fest des Glaubens und der Hoffnung, in dem in Wort und Symbol, mit Liedern und Tänzen die Unterdrückungsgeschichte der verschiedenen Bevölkerungsgruppen des Amazonasgebiets, das Schicksal der indigenen Völker, der Gummizapfer und der Einwanderer und vor allem auch die Bedrohung des Ökosystems in dieser Region zum Ausdruck kam. Die Delegierten waren aus 272 brasilianischen Diözesen oft unter schwierigsten Bedingungen und mit einfachsten Mitteln angereist. Die meisten waren tagelang mit Bussen unterwegs gewesen. Andere hatten vorher schon weite Strecken auf Booten und Schiffen zurückgelegt. Manche kamen auch mit dem Flugzeug. Es war beeindruckend, mit welcher Freude die Delegierten in den Pfarreien und Basisgemeinden von Porto Velho erwartet und von den Familien ihrer Gastgeber in Empfang genommen wurden. Unter den insgesamt 3010 TeilnehmerInnen waren 2174 Laien, von ihnen 1234 Frauen und 940 Männer, 197 Ordensschwestern und 41 Ordensbrüder, 331 Priester und 56 Bischöfe. Es gab Delegierte aus 38 verschiedenen indigenen Völkern und Gäste aus anderen christlichen Kirchen und einzelne TeilnehmerInnen aus verschiedenen Ländern Lateinamerikas, Afrikas, Asiens und Europas. Ermöglicht ein solches religiös-kirchliches Megaevent mit einer derart heterogenen Zusammensetzung der Delegierten überhaupt eine ernsthafte Auseinandersetzung mit einer Thematik, die mehr erfordert als ein wenig Gemeindeerfahrung und Begeisterung für die Sache der Kirche in der Welt von heute?

### Lernprozesse im Dreischritt: Sehen – Urteilen – Handeln

Die Delegierten waren nicht unvorbereitet nach Porto Velho gekommen. Im Jahre 2007 hatte sich die brasilienweite Fastenaktion der Bischofskonferenz, die in allen Pfarreien und Basisgemeinden durchgeführt wird, schon thematisch mit dem Auftrag der Kirche in der Amazonasregion auseinandergesetzt. Vor dem Treffen war die Kommission für die Basisgemeinden bereits mit einem Basistext<sup>14</sup> an die Öffentlichkeit getreten, in dem Historiker, Ökonomen, Anthropologen, TheologInnen umfassend über die komplexe Problematik des gesamten Amazonasgebiets, das sich insgesamt auf acht lateinamerikanische Staaten erstreckt, informieren. «Amazonien ist von allen Seiten bedroht. Alle lateinamerikanischen Länder, die zu diesem Biosystem Amazonien gehören, kämpfen mit den gleichen kulturellen, ambientalen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen. Es ist überall dieselbe Gier, die Gruppen aus der Wirtschaft dazu führt, die Ressourcen dieses Gebiets auf irrationale Art und Weise auszubeuten», heißt es in einem der Beiträge des Arbeitspapiers.<sup>15</sup> Der erste Tag des Treffens war dem Schritt des Sehens, der Wahrnehmung der Realität gewidmet. Die Delegierten wurden auf 12 sogenannte Mini-Plenarien zu je 250 TeilnehmerInnen aufgeteilt, in denen zunächst ExpertInnen thematisch in verschiedene Aspekte der Situation der Amazonasregion einführten. Darauf folgte

eine intensive Diskussionsphase in Kleingruppen zu je 20 Personen, in denen die Delegierten anhand gezielter Fragen ihre Beobachtungen zur ökologischen Situation im gesamten Land zusammentrugen und austauschten. Es war beeindruckend, mit welchem Engagement und mit welchem Scharfblick die Delegierten, die zum allergrößten Teil ja nicht akademisch gebildet waren, dafür aber sehr viele Basiserfahrungen mitbrachten, den Ernst der Lage erkannten. Sie wußten auch zahlreiche ökologische Initiativen zu benennen; die in den letzten Jahren landesweit ins Leben gerufen wurden.

Nach einer weiteren Vertiefung im Plenum durch einige Experten, unter denen auch Leonardo Boff war, begaben sich die Delegierten am zweiten Tag selbst auf Entdeckungsfahrt zur Wahrnehmung lokaler Problemsituationen: In kleineren und größeren Gruppen suchte man vor Ort den direkten Kontakt zu indigenen Völkern, zu afrobrasilianischen Gruppen, zu Fischern an den Flüssen und zu Gummizapfern der Umgebung. Die Delegierten besuchten unter anderem auch sogenannte «assentamentos», wo Landlose ein Stück Land besetzt halten. Man ging in Krankenhäuser und Gefängnisse, zu Behinderten und Straßenkindern und verschaffte sich einen direkten Einblick in die brennenden sozialen Probleme der Region. Am dritten Tag wurden die Wahrnehmungen aus der direkten Begegnung mit der Realität wiederum in den Kleingruppen zusammengetragen und reflektiert. Diese Analysen bildeten die Grundlage für die Selbstverpflichtungen, die in der Schlußbotschaft des Delegiertentreffens ausformuliert wurden. Sie sind als Orientierung für das Handeln, d.h. für die Praxis der Gemeinden vor Ort gedacht. Darin verpflichten sich die Basisgemeinden unter anderem zur engagierten Mitarbeit in den sozialen Basisbewegungen, zur Unterstützung der indigenen Völker und der afrobrasilianischen Gruppen in der Frage der Legitimierung ihrer Territorien, zum Einsatz in den Bewegungen, die für die Würde und die gleichen Rechte von Frauen kämpfen. Besonders aber wollen sich die Basisgemeinden in Zukunft in ökologischen Bewegungen engagieren. Sie verpflichten sich, an ihrem Ort zum Beispiel Modelle alternativer Landwirtschaft zu verwirklichen und die Produktion sauberer und umweltverträglicher Energie zu fördern.

Die kirchlichen Basisgemeinden sollten sich – so sagte Leonardo Boff in seinem Aufruf an die Delegierten – als ökologische Basisgemeinden verstehen, die die Sorge um die Schöpfung als wesentlichen Teil ihrer Glaubenspraxis und ihres Evangelisierungsauftrags sehen. Diese Forderung nach dem Aufbau solcher ökologischer Gemeinden, die sich in besonderer Weise für eine Bewußtseinsbildung in Umweltfragen einsetzen und sich in konkreten Aktionen engagieren, werden genau so in die Schlußbotschaft übernommen wie die Stellungnahme der auf dem Treffen anwesenden Bischöfe gegen den Bau riesiger Stauseen an den Hauptflüssen des Amazonasgebiets, deren verheerende Auswirkungen auf die Lebensbedingungen der Bevölkerung auf der Versammlung immer wieder zur Sprache gebracht wurden. Einen tieferen Eindruck als alle Analysen und Appelle hinterließ bei den Delegierten zweifellos die abendliche «Wallfahrt der Märtyrer», die mit Bildern und Spruchbändern an die zahlreichen Opfer der gewalttätigen Auseinandersetzungen der letzten Jahre erinnerte. Der Prozessionsweg führte die TeilnehmerInnen an die Ufer des Rio Madeira und stellte ihnen den bereits im Bau befindlichen Staudamm «Santo Antonio» vor Augen. Während im Hintergrund im Scheinwerferlicht schwere Baumaschinen das Werk der Zerstörung der Natur fortsetzten, feierte der Vizepräsident der brasilianischen Bischofskonferenz – der Erzbischof der Amazonashauptstadt Manaus, Luis Soares Vieira – mit den Delegierten und den übrigen Wallfahrern einen bewegenden Wortgottesdienst, in dem die Machtlosigkeit der Kleinen und Schwachen in der Verkündigung der Seligpreisungen der Bergpredigt einen starken Kontrast zum Stausee-Projekt der Mächtigen bildete. Am gleichen Tag war es Erwin Kräutler, dem Bischof von Altamira, gelungen, mit einer Delegation von Vertretern der indigenen Völker und mit einer Expertenkommission bis zum Staatspräsidenten Lula zu gelangen, wo der Bischof in direkter Konfrontation

<sup>13</sup> Vgl. Carta às irmãs e aos irmãos das CEBs e a todo o povo de Deus: Der Text des Briefes der Delegierten des 12. Interekklesialen Treffens der brasilianischen Basisgemeinden an das gesamte Volk Gottes und Berichte von diesem Treffen sind in portugiesischer Sprache zugänglich auf der Homepage der Brasilianischen Bischofskonferenz (= CNBB) unter [http://www.cbnb.org.br/ns/modules/mastop\\_public/?tac=1010,16/11/2009](http://www.cbnb.org.br/ns/modules/mastop_public/?tac=1010,16/11/2009). Auf diesen Unterlagen und auf meinen persönlichen Beobachtungen, die ich als Teilnehmer an diesem Treffen gemacht habe, basiert auch dieser Bericht.

<sup>14</sup> V.L. Cordeiro, Hrsg., CEBs / Ecologia e Missão. Texto base. Do ventre da Terra, o grito que vem da Amazônia. São Paulo 2008.

<sup>15</sup> S.A. Ferrarini, Dimensão Latino-americana da Amazônia: Uma realidade complexa, ebd. 19.

mit den Vertretern der Energiewirtschaft diese zum wiederholten Mal von der fragwürdigen Rentabilität und den schädlichen Auswirkungen der Staudamm-Projekte zu überzeugen versuchte. Ein religiös-symbolischer Höhepunkt des Basisgemeindetreffens war eine Art interreligiösen Friedensgebets: «Der Schrei Amazoniens wird nur gehört werden, wenn die Religionen sich die Hände reichen», sagte Dom Geraldo Lyra, der Vorsitzende der Brasilianischen Bischofskonferenz, der gemeinsam mit einem Vertreter des ökumenischen Rates der christlichen Kirchen Brasiliens, einem Repräsentanten des Islam und des Judentums und VertreterInnen der indigenen und afrobrasilianischen Religionen diese Feier gestaltete. «Wir verpflichten uns», so heißt es in der Erklärung der Kirchen und Religionen, «gemeinsam für die Bewahrung der Schöpfung Sorge zu tragen, [...] indem wir uns gegenseitig als Bewohner dieses Planeten respektieren, auf dem wir als Pilger leben.»

### Und sie sind doch nicht schlafen gegangen ...

die kleinen und die großen ProphetInnen in der Kirche Lateinamerikas. Davon konnte sich jede und jeder überzeugen, die/der an diesem 12. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden teilgenommen hat: Einfache Frauen und Männer «von unten», aus der Reihe der Armen und gesellschaftlich Unbedeutenden, haben sich gemeinsam mit TheologInnen, Ordensschwwestern, Priestern und Bischöfen zu den brennenden sozialen und ökologischen Fragen zu Wort gemeldet. Sie wollten und konnten nicht schweigen zu dem, was sie nicht nur in der Amazonasregion, sondern in ganz Brasilien, in Lateinamerika und auf der ganzen Welt an Lebensbedrohendem wahrnehmen. Sie haben die «Todsünden», die an Mensch und Schöpfung ständig begangen werden, beim Namen genannt. Sie alle sind – gemeinsam mit vielen anderen auf dem Kontinent – im tiefsten Sinn, der dieser Art und Kultur des Theologietreibens eigen ist, BefreiungstheologInnen, weil sie nicht nur von anderen in der Kirche eine vorrangige Option für die Armen verlangen, sondern diese Option durch ihr Leben und ihre Glaubenspraxis verkörpern. Es geht in der Befreiungstheologie ja nicht nur darum, die Armen ins Zentrum der theologischen Reflexion zu stellen, sondern sie zu befähigen, selbst TrägerInnen ihrer Geschichte und Subjekte ihres Handelns zu werden.

Die Basisgemeinden waren, seit sie auf der Bischofsversammlung von Medellín amtskirchlich aus der Taufe gehoben wurden, nicht nur eine «neue Art und Weise, Kirche zu sein». Sie waren auch ein Stück einer real praktizierten Option für die Armen und damit einer im Kirchenalltag gelebten Praxis der Befreiung. Und das sind sie auch bis heute weithin geblieben, auch wenn sie – wie viele andere Lebensformen von Kirche – als Teil des pilgernden Gottesvolkes manchmal nur langsam, hinkend und auch an vielen Widerständen scheiternd unterwegs sind. Wer selbst in und mit kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika gearbeitet hat, weiß nur zu gut, daß auch sie nur Stückwerk sind, Kirche im Fragment, von der Gnade und Treue Gottes am Leben erhalten. Von ihnen gilt, was von der gesamten Kirche gilt: «Auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue [...] und unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern ...»<sup>16</sup> Zu dieser Erneuerung gehört freilich nicht nur der Blick nach innen auf das, was eine christliche Gemeinde im Hören auf das Wort Gottes und in der Wirkkraft ihrer sakramentalen Zeichen am Leben erhält, sondern auch ein liebevoller und kritischer Weltblick, der zur Übernahme von Weltverantwortung führt. Daß dieser Blick und dieses Handeln auch der bedrohten Schöpfung gilt, haben die brasilianischen Basisgemeinden auf ihrem Treffen im Amazonasgebiet glaubwürdig unter Beweis gestellt.

<sup>16</sup> 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitutionen über die Kirche, n. 9.

Die Begeisterung und Zustimmung, die die intereklesialen Versammlungen in Brasilien immer wieder auslösen, dürfen nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß die Notwendigkeit dieser neuen Form von Kirche in Hierarchie und Klerus in Lateinamerika keineswegs allgemein erkannt wird. Die Vertreter des lateinamerikanischen Episkopats scheinen in Aparecida zwar klar gesehen zu haben, daß es in der Kirche viel mehr an Phantasie und Kreativität brauchen würde, «um die vielen Menschen zu erreichen, die sich nach dem Evangelium Jesu Christi sehnen. Insbesondere im urbanen Bereich müssen neue Strukturen für die Pastoral geschaffen werden.»<sup>17</sup> Eine Mehrheit der in Aparecida versammelten Bischöfe sah in den Basisgemeinden diese Strukturen verwirklicht und wollte deren Anerkennung und Förderung auch im Schlußdokument festschreiben: «Entschieden wollen wir das Leben sowie die prophetische und heiligmachende Sendung der kirchlichen Basisgemeinden wiederum bestätigen und mit einem neuen Impuls [...] versehen», hatte es in der ursprünglichen Formulierung geheißen. Doch genau diese klare pastorale Option wurde von einem Teil des Episkopats in Frage gestellt. Die alten Vorurteile der Gegner der Basisgemeinden führten dazu, daß der Text des approbierten Schlußdokuments gerade in seinen Aussagen über die Basisgemeinden nachträglich stark verändert wurde.<sup>18</sup> Trotz dieser Manipulationen und des neuerlichen Versuchs einer Minderheit, die Kirchlichkeit und die pastorale Bedeutung der Basisgemeinden in Frage zu stellen, gibt es in Lateinamerika zweifellos wieder verstärkt die Tendenz, den Aufbau lebendiger, dynamischer kleiner Gemeinden zu fördern und die Pfarre als «Gemeinschaft von Gemeinschaften» zu verstehen.<sup>19</sup> Die in Porto Velho anwesenden 56 Bischöfe bringen in der Schlußbotschaft des Treffens zum Ausdruck, daß sie sich durch Aparecida in ihrer Entscheidung für die Basisgemeinden bestätigt fühlen. Sie wurden in dieser ihrer Option für die Basisgemeinden durch die Anwesenheit des Vorsitzenden und des stellvertretenden Vorsitzenden der brasilianischen Bischofskonferenz bestärkt.

Der Versuch, die Gemeindeerfahrung der Basisgemeinden an den Rand der Kirche zu drängen und aus dem Bewußtsein der Weltkirche zu verdrängen, ist genau so gescheitert wie das Ansinnen der Gegner, die Theologie der Befreiung durch gezielte Verleugnung für tot zu erklären. Es ist erfreulich, daß man sich nun auch in der deutschsprachigen Theologie wieder engagiert damit auseinanderzusetzen beginnt. Dabei geht es letztlich nicht in erster Linie um eine Diskussion um die Positionen einzelner Befreiungstheologen, sondern um die Anfrage, ob die Theologie in Europa sich als Ganze den ökonomischen und politischen Herausforderungen stellt, wie der Wiener Moraltheologe Gunter Prüller Jagenteufel zu bedenken gab, oder ihrer Welt- und Schöpfungsverantwortung untreu wird.<sup>20</sup> Vor allem aber geht es um die Armen dieser Welt, die von der weltweiten Finanz- und Wirtschaftskrise am härtesten betroffen sind. Stehen wir als Kirche nach dem Wort und Beispiel Jesu ohne Vorbehalt auf ihrer Seite? Haben die Armen innerhalb der Kirche nicht nur einen Namen<sup>21</sup>, sondern auch einen Platz – nicht als Objekte der Armenfürsorge und Mission, sondern als Subjekte und TrägerInnen der Pastoral? Die Basisgemeinden haben auf diese Fragen als Kirche der Armen in ihrem Lebenszeugnis und in ihrer Gemeindepraxis bereits eine glaubwürdige Antwort gegeben.

*Franz Weber, Innsbruck*

<sup>17</sup> Aparecida, n. 173.

<sup>18</sup> Vgl. dazu R. Muñoz, Die Veränderungen am Schlußdokument von Aparecida, in: ZMR 92 (2008), 158-160.

<sup>19</sup> Vgl. Aparecida, nn. 178-180; 307-310.

<sup>20</sup> Vgl. M. Maier SJ, Aktualität der Theologie der Befreiung, in: Stimmen der Zeit 34 (2009), 577-578; vgl. auch L. Weckel, «... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung ...». Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in der Theologie, in: Orientierung 72 (2008), 214-218. P. Weß hat diese Diskussion in seiner umfassenden Untersuchung «GOTT, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie» in wesentlichen Aspekten weitergeführt. Abrufbar unter <http://www.itpol.de/wpcontent/uploads/2009/08/gottchristusunddiearmen.pdf>.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 195-205.

# Der Idealismus und die Folgen – ein deutsches Verhängnis

Ein Essay anlässlich des Schiller-Jahres 2009

«Weltfremdheit» und «Weltfrömmigkeit», so die These *Rüdiger Safranskis*, sind im deutschen Idealismus eine gefährliche Mischung eingegangen, die im 20. Jahrhundert explodierte. Klassikerliteratur und Mozartmusik haben den Tod als «Meister aus Deutschland» nicht nur nicht aufhalten können, wie es uns *Paul Celans* «Todesfuge» eindringlich nahebringt, sie sind auch zum Schrecken der Menschheit instrumentalisiert worden. Der schwärmerische Idealismus Schillers, die Ideale des klassisch-romantischen Zeitalters, das Wahre, Gute und Schöne, wurden durch die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts mit Füßen getreten. Der Idealismus deutscher Prägung, ursprünglich eine mutige Mission zur Besserung und Bildung des Individuums, ist in der Gestalt von Nationalsozialismus und Kommunismus zur fatalen Vision entstellt worden. Die idealistischen Gründungsmythen der DDR, der «Antifaschismus», der «Arbeiterstaat», der Anspruch auf «Demokratie», die Rede von «Gleichberechtigung», sind durchsetzt von ideologischer Verfälschung und Geschichtsklitterung. Ein besonders abschreckendes Beispiel der Schiller-Rezeption lieferten NS-Ideologen, die den Dichter als «völkischen Erneuerer» und «Kampfgenossen Hitlers» zu vereinnahmen suchten.

## «Die Freiheit der Gedanken»

Doch schon Schiller, der «Erfinder» des deutschen Idealismus<sup>1</sup>, hat großen Ideen und hohen Worten mißtraut. Der «Kämpfer mit der Feder»<sup>2</sup> und Willensathlet, der seinen Marquis Posa so kühn die Freiheit des Gedankens ausrufen ließ, äußerte sich 1796, angesichts der Folgen der Französischen Revolution, zutiefst ernüchert über die «Würde des Menschen»: «Nichts mehr davon, ich bitt euch. Zu essen gebt ihm, zu wohnen, / Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst.»<sup>3</sup> Das Distichon weist auf den Zwiespalt, der das Ideal vom Leben trennt. Nur weil die Würde des Menschen leider in Wirklichkeit immer wieder antastbar ist, bedarf sie des Schutzes. Das Ideal ist bestimmt durch den Abstand zum realen Leben. Der Dichter kann – Schiller nennt ihn in diesem Falle «sentimentalisch» – diese Diskrepanz beklagen und zum Elegiker werden. Günstiger für ihn ist es aber, an den idealistischen Urzustand einer unschuldigen, glücklichen Menschheit zu erinnern.<sup>4</sup> An dieser Stelle kommt die Freiheit des Geistes als höchstes Gut des Menschen ins Spiel. Diese Freiheit fällt uns nicht in den Schoß, man muß sich ihrer würdig erweisen und zunächst lernen, sie verantwortungsvoll zu gebrauchen. Dieser Freiheitsgedanke klingt modern und würde gut ins Grundbuch einer Theorie der Bürgergesellschaft passen. Doch Schiller erkennt auch die gefährliche Seite einer mißbrauchten Freiheit. Absolut gesetzt, kann das Freiheitsideal das Konkurrenzideal der Religion außer Kraft setzen. Der Mensch ist, als Ebenbild Gottes, seit Schöpfungsbeginn frei auch zum Nein zu Gott. Wenn auf diese Weise des Menschen Wille zum Himmelreich wird, verschwindet nicht der Gott, aber seine «Majestät»: «Aber flüchtet aus der Sinne Schranken / In die Freiheit der Gedanken, / Und die Furchterscheinung ist entflohn, / Und der ewige Abgrund wird sich füllen; / Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, / Und sie steigt von ihrem Weltenthron. / Des Gesetzes strenge Fessel bindet / Nur den Sklavensinn, der es verschmäht, / Mit des Menschen Widerstand verschwindet / Auch des Gottes Majestät.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Rüdiger Safranski, *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus*. München 2004.

<sup>2</sup> Marcel Reich-Ranicki, *Mein Schiller*. Frankfurt/M. 2009, 9.

<sup>3</sup> Zit. in ebd., 19.

<sup>4</sup> Vgl. Norbert Oellers, *Schiller. Elend der Geschichte, Glanz der Kunst*. Stuttgart 2005, 483.

<sup>5</sup> Friedrich Schiller, *Das Ideal und das Leben*, in: Hans-Joachim Simm, Hrsg., *Deutsche Gedichte*. Frankfurt/M.-Leipzig 2000, 404f.

Dieser «Freiheit der Gedanken» ist nach 1900 die «transzendente Obdachlosigkeit» und die metaphysische Unbehaustheit des Menschen entsprungen. Davon konnte Schiller noch nichts wissen, ebenso wenig wie man ihm den Verrat, den die totalitären Ideologien am Idealismus geübt haben, zum Vorwurf machen kann.

## Politische Karriere der romantischen Geisteshaltung

Für Schiller war der Idealismus das Hauptmittel zur ästhetischen Erziehung des Menschen. Sein bildungsbürgerliches Programm eilte seiner Zeit weit voraus und wurde nur von wenigen Zeitgenossen in seiner Größe wahrgenommen. Das haben die Romantiker anders verstanden. Für sie war idealistisches Denken das Zauberwort für eine unmittelbare politische Revolution. *Friedrich Schlegel*, einer ihrer wichtigsten Wortführer, verstand den deutschen Idealismus in diesem Sinne als den «Geist» der Französischen Revolution, und *Heine* deutete dementsprechend den Idealismus als deutsche Antwort auf den in Frankreich grassierenden Materialismus. Dadurch wurde die Literatur sozusagen zur «besseren Politik» gemacht.<sup>6</sup> Dieses fatale Mißverständnis von der Überschätzung und Überhöhung der Kultur, von ihrer Überlegenheit über die Politik hat den Idealismus diskreditiert. Hier beginnt, was sich schon mit der popularisierten und als Lizenz zu grenzenlosem Subjektivismus mißverstandenen Ich-Philosophie *Fichtes* abgezeichnet hat: die politische Karriere der romantischen Geisteshaltung, die von *Heine* und *Marx* über *Hofmannsthal*, *Hesse*, *Thomas Mann* bis zu den intellektuellen Wortführern der 1968er Revolte immer wieder aufgenommen und gedeutet worden ist. Mit dem Schlachtruf des Pariser Mai «Die Phantasie an die Macht» wurde kein neuer Staat gemacht. Der Versuch, das «Vorstellbare ohne Abstriche» zu verwirklichen, ist «wohl doch nur ein romantischer Traum» geblieben.<sup>7</sup>

Als Warner vor dem «romantischen Irrweg der Nation» hat *Friedrich Nietzsche* das moderne Verhängnis des Idealismus eingeläutet.<sup>8</sup> Nietzsche, ein Hochgebildeter unter den Verächtern des Idealismus, verfluchte in seiner Streitschrift «*Ecce homo*» (1888/89) den «Idealismus», aus «dem nichts Gutes gewachsen ist. Aus den Folgen dieses Idealismus» erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle großen Instinkt-Abirrungen und «Bescheidenheiten» abseits der *Aufgabe* meines Lebens, zum Beispiel, daß ich Philologe wurde – warum nicht zum mindesten Arzt oder sonst etwas Aufschließendes?»<sup>9</sup>

Aufschließende Worte sind das allerdings: An der Schwelle zum 20. Jahrhundert scheidet sich das Romantische von der Romantik, das Ideologische vom Idealismus. Wer noch romantische Träume träumt, dem droht ein böses Erwachen in einer Welt, die er nicht mehr versteht und nicht mehr beherrschen kann wie *Kafkas* hilflose und hilfessuchende Helden. Im Schnellschritt der technischen und immer mehr beschleunigten Moderne drohte die «blaue Blume» der Romantiker zu verwelken – oder zu einem ideologisch anfälligen Gezücht zu werden.

## Idealismusskepsis der Nachkriegszeit

Diese Entwicklung hat kaum einer so scharf erkannt und beschrieben wie *Thomas Mann*. Sein 1947 erschienener Roman «*Doktor Faustus*» ist nicht nur der Roman über den Teufelspakt

<sup>6</sup> Vgl. Wolf Lepenies, *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*. München-Wien 2006, 47.

<sup>7</sup> Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München 2007, 393.

<sup>8</sup> Ebd., 377.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Hrsg. von Ivo Frenzel. München-Wien 1967, 418.

jener Kunst, mit der der Idealismus in Deutschland seine größte Wirkung erzielte, nämlich der Musik, sondern auch ein «Epochenroman als Selbstkritik»<sup>10</sup>: Thomas Mann rechnet hier mit dem Bündnis von Romantik und «machtgeschützter Innerlichkeit» ab, das er seit den «Betrachtungen eines Unpolitischen» (1918) ausdrücklich gutgeheißen hat: als Rechtfertigung der guten Idee vor der schlechten Geschichtstat, als Verteidigung eines Deutschlands, «dem sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausschlug».<sup>11</sup> Der Idealismus, dem die Figur des Adrian Leverkühn, Manns moderner Doktor Faustus, und auch sein biederer Erzähler huldigen, hat letztlich die «Freiheit gegeben, die Gewalt zu rechtfertigen». Der «Exzeß, das Paradox, die mystische Leidenschaft»<sup>12</sup>, kurzum: die Barbarei ist im Teufelskapitel des Romans das Ergebnis des romantizistischen Mißverständnisses des Idealismus. Der Künstler als teuflischer Idealist: das ist der größte Verrat an der deutschen Tradition der Romantik, den Mann sich vorstellen kann.

Aber auch wenn man seiner Erklärung, die Deutschen hätten «ihre Verbrechen aus weltfremdem Idealismus» begangen<sup>13</sup>, nicht ganz zustimmen mag, weil sie selbst wieder eine Art höherer Interpretation darbietet, kann man die Idealismuskepsis der Nachkriegszeit gut nachvollziehen. Nach 1945 hat die Romantik in den Augen der meisten Intellektuellen ihren letzten Kredit verspielt. Viktor Klemperer sieht in seinem wirkungsreichen «LTI. Notizbuch eines Philologen» (1947) die «Verbundenheit zwischen Nazismus und deutscher Romantik» in der «Entthronung der Vernunft, der Animalisierung des Menschen, der Verherrlichung des Machtgedankens, des Raubtiers, der blonden Bestie».<sup>14</sup>

Mit Berufung auf Georg Büchner, der den Idealismus für «die schmächtigste Verachtung der menschlichen Natur» gehalten hat<sup>15</sup>, orientiert sich die moderne Kunst nicht mehr vorrangig an der Schönheit und der Idee, sondern an der Wahrheit und der

Wirklichkeit. Für ästhetische Harmonielehren und romantische Huldigungsadressen ist in der deutschen Nachkriegskultur kein Platz. Bei der Generalinventur wird das ganze Vokabular aus dem «Wörterbuch des Unmenschen» über Bord geworfen. Idealistische Werte geraten sofort unter Ideologieverdacht. Damit, so summierte Benn, der sich 1933 kurzzeitig der NS-Ideologie hingegeben hatte, «wollen wir uns nicht befassen, / das ist für den Kulturkreis besprochen und durchgearbeitet».<sup>16</sup> «Soll ich», fragt Ingeborg Bachmann im berühmten «Kursbuch 15» (1968), «eine Metapher ausstaffieren / mit einer Mandelblüte? / Die Syntax kreuzigen / auf einen Lichteffect?»<sup>17</sup> Und Peter Hacks mutmaßte gar, die Romantiker hätten Opium «als Aushilfe, wo es am echten Wahnsinn mangelte», genommen, dichterischer Drogenkonsum also, «um besser zu spinnen».<sup>18</sup>

Eines der wichtigsten Kapitel in der Geschichte der Idealismuskritik hat die sogenannte Frankfurter Schule geschrieben. Für Adorno war der deutsche Idealismus eine Vorschule des Totalitarismus, weil er den Menschen auf ein Bild von ihm und die Wirklichkeit auf eine Weltanschauung reduziert habe, um sie sich zu unterwerfen. Dieser Generalverdacht gegen die instrumentelle Vernunft, die den Holocaust ermöglicht habe, hat auch einen biographischen Grund. Adorno, der 1933 als jüdischer Dozent seines Amtes enthoben wurde und 1934 aus dem nationalsozialistischen Deutschland emigrierte, war ein gebranntes Kind. Das hat ihn nicht davon abgehalten, im Juli 1967, mitten im studentengewagten Berlin, einen Vortrag über den Idealismus von Goethes «Iphigenie» zu halten. Freilich: Wer genau hinhörte, konnte hier die Dialektik, die Grenzen und Möglichkeiten des Idealismus erkennen. Adorno beargwöhnte das Pathos der Humanität in Goethes Klassikbild, einer in seinen Augen erschlichenen Versöhnung, die dem Anderen Toleranz abpreßt, wo kritische Auseinandersetzung der Positionen gefragt wäre.

### Und dennoch: Idealismus gehört zur Kultur

Insofern können uns die Dichter lehren, dem Idealismus zu mißtrauen, gerade wenn die Phantasie die Alleinherrschaft übernimmt oder wenn das Extreme, Abgründige über den Kompromiß triumphiert. Die Romantik, für Thomas Mann «Fernweh, Heimweh, Leuchtkugelfall auf nächtlichen Park, törichte Seligkeit»<sup>19</sup>, ist der Nährboden für manche romantizistische Fehldeutung ihrer Ideen gewesen. Doch trotz aller Skepsis gehört der Idealismus zu einer lebendigen Kultur: Er ist der «Überschuß anschöner Weltfremdheit, der Überfluß an Bedeutsamkeit. Romantik macht neugierig auf das ganz andere».<sup>20</sup>

Unter den zeitgenössischen Dichtern ist Reiner Kunze neben Günter Kunert einer derjenigen, die immer wieder die Spannung zwischen Idealismus und Ideologie beschrieben haben, ohne das Rad der Geschichte zurückdrehen zu wollen. Als Lebewesen unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Lebewesen vor allem durch zwei Dinge: durch seinen Sinn für das Schöne und durch sein Bewußtsein, daß dieses Schöne vergänglich, verderblich, sterblich ist – wie er selbst: «Wesen bist du unter wesen // Nur daß du hängst am schönen / und weißt, du mußt / davon»<sup>21</sup>

Michael Braun, St. Augustin

<sup>10</sup> Philipp Gut, Thomas Manns Idee einer deutschen Kultur. Frankfurt/M. 2008, 329-360.

<sup>11</sup> Thomas Mann, Deutschland und die Deutschen. Essays 1938-1945. Hrsg. v. Hermann Kurzke u. Stephan Stachorski. Frankfurt/M. 1996, 279.

<sup>12</sup> Thomas Mann, Gesammelte Werke. Bd. 4. Frankfurt/M. 1974, 489.

<sup>13</sup> Zit. nach R. Safranski, Romantik (Anm. 7), 375.

<sup>14</sup> Zit. nach ebd., 349.

<sup>15</sup> Georg Büchner, Werke und Briefe. München-Wien 1980, 76.

## 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@blüewin.ch

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

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

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

Preise Jahresabonnement 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

Gönnerrabonement: 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: CRESCHZ80C

Druck: dfmedia, 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.

<sup>16</sup> Gottfried Benn, Gesammelte Werke. Bd. 1. Hrsg. von Dieter Wellershoff. Frankfurt/M. 2003, 249.

<sup>17</sup> Ingeborg Bachmann, Keine Delikatessen, in: Kursbuch 15. Hrsg. von Hans Magnus Enzensberger. Sonderausgabe Frankfurt/M. 2008, 91.

<sup>18</sup> Peter Hacks, Zur Romantik. Berlin 2008, 27.

<sup>19</sup> Zit. nach R. Safranski, Romantik (Anm. 7), 323.

<sup>20</sup> Ebd., 393f.

<sup>21</sup> Reiner Kunze, Gedichte. Frankfurt/M. 2001, 303.

Zusätzlich zu dieser Ausgabe vom 15. Dezember 2009 erscheint auf Ende Jahr eine Doppelnummer. Diese enthält das Jahresinhaltsverzeichnis 2009.