ORIENTIERUNG

Nr.17 67. Jahrgang Zürich, 15. September 2003

M 28. AUGUST 2003 ÜBERGAB IN Lima die peruanische Wahrheitskommission (Comisión de la Verdad y Reconciliación, abgekürzt: CVR) Präsident Alejandro Toledo ihren Abschlußbericht (Informe final). Damit ging der zweijährige Arbeitsprozeß der CVR zu Ende. Die Veröffentlichung des Berichts markierte gleichzeitig den vorläufigen Abschluß in Perus Kampf um die Wiedergewinnung der Demokratie. Nachdem Präsident Alberto Fujimori 2000 durch einen Wahlbetrug und durch einen Bruch der Verfassung, die einem Präsidenten nur zwei Amtszeiten erlaubt, eine dritte Amstperiode begonnen hatte, verlor er nach massiven Protesten gegen ihn und gegen seinen Geheimdienstchef Vladimiro Montesinos Torres die Unterstützung des Parlaments. A. Fujimori floh am 17. November 2000 nach Japan und bot zwei Tage danach seinen Rücktritt an.¹ Das Parlament setzte den Präsidenten am 21. November 2000 formell ab, nachdem es sein Rücktrittsangebot nicht anerkannt hatte. Fujimoris interimistischer Nachfolger Valentin Paniagua errichtete durch ein Dekret am 4. Juni 2001 die CVR, deren Mandat unter seinem Nachfolger Alejandro Toledo durch Verabschiedung eines entsprechenden Gesetzes bestätigt wurde.

Peru: Wahrheit und Versöhnung

Schon am 8. Februar 2001 hatte der Ombudsmann für Menschenrechte die Errichtung einer CVR gefordert. Mit ihrer Hilfe sollten die schweren Menschenrechtsvergehen unter den Regierungen von Fernando Belaunde (1980-1985), Alan García (1985-1990) und Alberto Fujimori (1990-2000) aufgeklärt werden. Nachdem in Peru im Jahre 1980 die Demokratie auf einer rechtsstaatlichen Grundlage wiedererrichtet worden war, begannen die Guerillabewegungen des Sendero Luminoso und des Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) ihren bewaffneten Kampf, den sie mit äußerster Brutalität führten. Darauf reagierten Regierung und Militär mit zunehmender Repression, so daß es zu einer Explosion von Gewalt und Gegengewalt kam. Der Ombudsmann nannte eine Zahl von 30000 Menschen, die zwischen 1980 und 2000 Opfer politischer Gewalt geworden sind, von rund 4000 Menschen, die willkürlich festgenommen wurden und seitdem spurlos verschwunden sind, von 400000 Menschen, die ihre Dörfer und Siedlungen verlassen mußten (desplacados). Dazu kommen noch unzählige Folteropfer. Angesichts dieser Schätzungen des Ombudsmanns wiederholte Justizminister Diego García Sayan dessen Forderung nach einer CVR, und er fügte hinzu, daß es die Aufgabe einer solchen Kommission sei, den unbekannten Opfern ihr individuelles Gesicht wiederzugeben.

Mit der Errichtung einer CVR reagierten Valentin Paniagua und Alejandro Toledo auf eine Forderung, die seit 1987 von einer Vielzahl von Menschenrechtsorganisationen immer wieder erhoben worden war. Die Mehrzahl von ihnen hatte sich in einer Plattform (Coordinadora) zusammengeschlossen.² Nachdem am 16. Juli 1995 die Regierung Fujimori ein Amnestiegesetz für den Zeitraum von 1980 bis 1995 erlassen hatte, wurden Tausende von laufenden Verfahren unaufgeklärter Menschenrechtsvergehen eingestellt. Da dieses Gesetz unpopulär war, konnte die Coordinadora verstärkt gegenüber der Regierung ihre Forderungen einklagen. Diese versuchte den auf sie geübten Druck zu vermindern, indem sie in der Folge rund 460 Personen aus den Gefängnissen entließ, nachdem eine Regierungskommission in jedem Einzelfall festgestellt hatte, daß diese Strafgefangenen widerrechtlich verhaftet und auf der Grundlage des (verfassungswidrigen) Antiterror-Gesetzes von 1992 verurteilt worden waren. Die Coordinadora setzte sich für die Freilassung dieser Menschen ein, hielt trotzdem weiterhin an ihrer Kritik fest, daß diese Freilassungen nicht auf dem Weg eines Gnadenerlasses geschehen sollten. Vielmehr müsse eine Art «Wahrheitskommission» eingesetzt werden, welche die Täter überführen und geeignete Maßnahmen zur Verbesserung der Rechte der Betroffenen vorschlagen könne.

Die CVR machte sich bei der Erstellung ihrer Arbeitsweise und bei der Durchführung ihrer Aufgabe die Erfahrungen zu eigen, die weltweit von Wahrheitskommissionen ge-

WAHRHEITSKOMMISSION

Peru: Wahrheit und Versöhnung: Peru in den Jahren von 1980 bis 2000 – Rückkehr zu Rechtsstaatlichkeit – Der Einsatz von Menschenrechtsorganisationen – Errichtung einer Wahrheitskommission – Öffentliche Anhörungen und Mitbeteiligung der Bevölkerung – Ein langer Weg zur Versöhnung. Nikolaus Klein

LITERATUR

Amos Oz liest Agnon: Essays zu Leben und Werk – Die Maske des naiv-frommen Erzählers – Gegenwart in der Vergangenheit – Literalsinn (und mehrfacher Schriftsinn – Intertextuelle Komposition – In der Schwebe mehrfacher Deutungen – Für eine komplexe Darstellung israelischer Geschichte und Politik.

Lorenz Wachinger, München

NEUES TESTAMENT

Die Botschaft des Menschensohns zählt: Zu einer Publikation von Paul Hoffmann und Christoph Heil – Eine deutsche Übersetzung der rekonstruierten Logienquelle – Zur Geschichte der Q-Forschung – Jesus, der Menschensohn – Deutung der Sohn-Gottes-Konzeption – Innerjüdische Auseinandersetzung – Osterglaube der Q-Gruppe – Weisheitschristologie. Joachim Kügler, Bayreuth

DEUTSCHLAND/POLEN

Ein Wandel in der deutschen Gedächtniskultur? Streit um ein Zentrum gegen Vertreibungen -Der Aufruf vom 14. Juli 2003 - Die Entscheidung des Deutschen Bundestages - Die Stiftung «Zentrum gegen Vertreibungen» - Zur europäischen Dimension der Debatte - Eine Tagung an der Universität in Frankfurt/Oder - Die Debatte um Bombenopfer, Flucht und Vertreibung - Jörg Friedrichs Publikation über den Bombenkrieg -Günter Grass' Novelle Im Krebsgang - Die Problematik historischer Vermittlung zwischen den Generationen - Konstituierung einer Opfergemeinschaft - Der Gründermythos der Bundesrepublik Deutschland - Polnische Positionen zur deutschen Auseinandersetzung - Gedächtnispolitik contra Gedächtniskultur - Zur Debatte um erlaubte und unerlaubte Gewalt - Die in der Erinnerungsliteratur abwesenden Männer - Eine Veränderung in der Gedächtniskultur?

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

THEOLOGIE

Bonhoeffer im romanischen Sprachraum: Zu Henri Mottus Publikation über Dietrich Bonhoeffer – Eine intellektuelle Biographie – Vier Hauptachsen des Werkes – Weltlichkeit und Christlichkeit der Kirche – Theologische Anthropologie und Christologie – Gottdenken vom Standpunkt der Welt aus – Zur weltweiten Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte – Die Geographie des Werkes von Bonhoeffer – Persönlicher theologischer Denkweg in Auseinandersetzung mit Bonhoeffer.

Sabine Dramm, Asbach

sammelt worden waren.³ Sie übernahm von der südafrikanischen Truth and Reconciliation Commission die Praxis öffentlicher Anhörungen.4 So veranstaltete die CVR Hearings in den Städten Huanta (Ayacucho), Huancayo (Junín), Huancavelica, Lima, Tingo Maria (Huanuco), Abancay (Apurimac) und Trujillo (La Libertad). Sie hielt sechs thematisch orientierte Anhörungen ab: zu den unter den Antiterror-Gesetzen unschuldig Verhafteten und Verurteilten, zu Gewalt gegen Frauen, zur Gewalt an Universitäten und Schulen, zum Problem der Vertriebenen und der zwangsweise Umgesiedelten, zur Gewalt im andinen Hochland. Zusätzlich konnten in sieben Städten in öffentlichen Versammlungen Opfer über ihr Schicksal berichten. Es gab eine eigenes Treffen, auf dem die Rolle der Selbstverteidigungskomitees diskutiert wurde.5 Schließlich wurden in den einzelnen Phasen während der Abfassung des Schlußberichtes öffentliche Diskussionsveranstaltungen abgehalten, um den Peruanern den Erkenntnisprozeß der CVR zugänglich zu machen. Die CVR war bei ihrer Vorgehensweise von der Überzeugung geleitet, daß ihre Arbeit nur dann ihr Ziel erreicht, wenn sie von der Bevölkerung Perus sich zu eigen gemacht wird. Dies betonte der Präsident der Kommission Salomón Lerner Febrer bei der Vorstellung des Berichtes ausdrücklich, wenn er aus der Tatsache, daß die Zahl der Opfer doppelt so hoch wie usprünglich geschätzt (nämlich 70000 Menschen) sei, den Schluß zog, dies zeige deutlich, wie gleichgültig sich die peruanische Gesellschaft dem Schicksal so vieler Menschen gegenüber verhalten habe. Daß unter diesen Opfern drei Viertel aus der indigenen Bevölkerung stammen, bestätige nicht nur diesen Befund, sondern erklärt sich daraus, daß einem großen Teil der Bevölkerung nicht nur mit Gleichgültigkeit begegnet, sondern zusätzlich Verachtung entgegengebracht wurde. Nikolaus Klein

¹ Vgl. Henry A. Dietz, Peru Since 1990, in: Latin American Research Review 33 (1998) 2, S. 197–206; Isabel Hilton, The Government is Missing, in: The New Yorker vom 5. März 2001, S. 58–73.

² Vgl. Coletta Youngers, Jo-Marie Burt, Defending Rights in a Hostile Environment, in: NACLA Report on the Americas 34 (2000) 1, S. 43–46 u. 53; Dies., Peru's Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. A Case Study of Coalition Building. A WOLA Special Report, Washington, Oktober 2002.

³ Vgl. Priscilla B. Hayner, Unspeakable Truth. Confronting State Terror and Atrocity. Routledge, New York und London 2001.

⁴ Die südafrikanische Truth and Reconciliation Commission hatte ein eigenes Komitee (Amnesty Committee), das Tätern Amnestie gewähren konnte, die zur Aufklärung von Menschenrechtsvergehen beigetragen haben. Dabei mußten sie dies von sich aus tun. Sie mußten glaubwürdig nachweisen, daß politische Gründe für ihre Verbrechen ausschlaggebend waren. Dagegen sind alle Verbrechen, die im Rahmen der peruanischen CVR aufgeklärt worden sind, einer eigenen Strafuntersuchung durch ordentliche Gerichte unterworfen.

⁵ Vgl. Boletin de la CVR Nro. 1–8 (2002–2003).

Amos Oz liest Agnon

Daß Amos Oz sich mit Samuel Joseph Agnon beschäftigt, erklärt sich schon daraus, daß er den «Agnon Lehrstuhl für Hebräische Literatur» an der Universität Beer-Sheva innehat. Oz, 1939 in Jerusalem geboren, lange im Kibbuz, 1967 Soldat an der Sinai-Front und 1973 auf dem Golan, Studien in England als Dreißigjähriger und in den USA 1984/85, seit 1986 mit seiner Familie in Arad (Negev) wohnend, hat sich seit 1967 als Schriftsteller für einen israelisch-palästinensischen Kompromiß eingesetzt. Ob mit Humor als Mittel gegen den Fanatismus etwas zu erreichen wäre, wie er Anfang 2002 in Tutzing ausführte, sei dahingestellt; jedenfalls ist er Mitglied von «Peace Now», der israelischen Friedensbewegung, und setzt sich ein für gegenseitige Anerkennung und Koexistenz eines israelischen und eines palästinensischen Staates mit politischen und literarischen Essays neben seinen vielgelesenen Romanen. 1992 erhielt er den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels; in der Begründung hieß es: «Amos Oz setzt sich mit aller Kraft für ein dauerhaftes und friedvolles, für

ein gerechtes Zusammenleben von Israelis und Palästinensern ein – und zwar in ihrer angestammten Heimat. Frieden gilt es zu leben, nicht Krieg.»

·Und Agnon, der Nobel-Preisträger (1966 zusammen mit Nelly Sachs) und große hebräische Erzähler? Er ist, wie viele, «die ins Land hinaufzogen», im alten k.u.k. Galizien 1888 geboren, 1907 ins damalige Palästina gekommen, wo seine ersten Erzählungen erscheinen. 1913 bis 1924 lebt er, durch den Ersten Weltkrieg festgehalten, in Deutschland (Berlin, Leipzig, München, Homburg), seit 1924 bis zu seinem Tod 1970 in Jerusalem. Im ersten Satz des Vorworts zu seinem Buch «Das Schweigen des Himmels. Über Samuel J. Agnon» bekennt Amos Oz, es stamme nicht von einem «ganzen Forscher», sondern «von einem Agnon-Leser, der liebt, was er las». Was den Klassiker des modernen Ivrith und den engagierten Autor verbindet, ist einmal das Nachdenken über die Sprache und die Praxis dieser Sprache, dann vor allem die Geschichte des jüdischen Volkes im 20. Jahrhundert: vom «Schtetl» in Galizien oder von sonstwo ins Land Israel und zum Staat Israel und seinen Problemen. Es geht beiden um Reflexion des jüdischen Schicksals in unserer Zeit, um Auseinandersetzung mit dem inneren und äußeren Geschehen, nicht theologisch, philosophisch oder politisch, sondern mit den poetischen Mitteln eines modernen Autors, der das Gewicht der Tradition spürt. Amos Oz zeigt, wie wenig Agnon im Genre «Anatevka» steckengeblieben ist, nicht bei Scholem Alejchem, schon gar nicht bei dem erfolgreichen Musical aus den sechziger Jahren.

Die Maske des naiv-frommen Erzählers

Das Buch – meines Wissens das erste\über S.J. Agnon in deutscher Sprache – ist aus Vorträgen und Zeitungsaufsätzen von 1975 an entstanden; den Hauptteil bildet eine Arbeit über Agnons Roman «Gestern, vorgestern» von 1946, bisher unveröffentlicht, aus Seminaren und Kursen hervorgegangen. Oz ist dem nicht zu überspringenden Zusammenprall von Vergangenheit und Gegenwart in den Erzählungen Agnons auf der Spur: die alte, chassidisch fromme oder orthodox strenge, auch starre Welt des galizischen «Szybuscz»; die Schwierigkeiten der alt-neuen Sprache²; die Probleme der Einwandernden (um 1907 die sogenannte Zweite Alija) mit den im Land sitzenden Arabern; die Konflikte der Israeli heute mit den Palästinensern, nach Shoa und Massen-Einwanderung.

Schon der Titel des Buches, «Das Schweigen des Himmels», paßt nicht ganz in die traditionelle Frömmigkeit, wohl aber zur Zeit nach der Shoa. Den Untertitel der hebräischen Ausgabe vermerkt der Verlag zwar in deutscher Umschrift, wagt aber nicht, ihn zu übersetzen: «Agnon mischtomem al elohim», also, mild übersetzt: «Agnon staunt über Gott»; man dürfte aber wohl stärker sagen: «Agnon ist starr, betäubt vor Gott» oder «verwüstet von Gott», jedenfalls wenn man, wie bei Agnon wichtig, die biblischen Anklänge noch mithört.³

Oz gibt die bewegendste Darstellung des Werkes S.J. Agnons, die ich kenne, nur vielleicht die ganz anders gearteten Essays Gershom Scholems ausgenommen. Vor allem kann er nicht oft genug davor warnen, es sich zu leicht zu machen, etwa die Masken zu übersehen, hinter denen Agnon sich gern verbirgt, wie die Maske des naiv-frommen Erzählers im Stil der jüdischen Tradition. Gleich das erste Kapitel, eine Rede an der Hebräischen Universität Jerusalem 1975 zu einem Gedenkabend für Agnon, «Das leere Herz und der Weg zurück», entwirft ein neues Agnon-Bild.

Oz betont die - wohlverborgene - Wunde, den Zwiespalt in Agnon: zwischen der Golah (Zerstreuung, Verbannung) und

¹ Amos Oz, Das Schweigen des Himmels. Über Samuel J. Agnon. Aus dem Hebr. von Ruth Achlama. Jüdischer Verlag, Frankfurt/M. 1998, 245 Seiten, Euro 24.80 (Hebräisch: 1993).

² Vgl. Theodor Herzl, Altneuland. Leipzig 1902.

³ Vgl. Genesius, Hebr. und aram. Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin ¹⁷1962, Art. schamam, hitpo.: Buber übersetzt z.B. die Stelle Koh 7,16 mit «verstarren».

Jerusalem, nach einem Satz in Agnons Nobelpreis-Rede; aber aus diesem «erstickten Aufschrei» stamme die schöpferische Spannung, die ihn zum Schriftsteller mache. Agnon, «dieser Spötter und Leidgeplagte», wolle keineswegs die alte Frömmigkeit restaurieren, vielmehr weise seine Doppeldeutigkeit auf die «inneren Widersprüche» des alten Systems hin, vor allem auf die «Unterdrückung von Trieb und Gefühl» – das durchgehende Problem des Erotischen. Einen Weg zurück gebe es nicht – also keine nostalgische Judentumsverklärung, auch nicht chassidisch! Agnon verstecke hinter seiner leisen Ironie, daß er manchmal «inmitten der Betenden, manchmal inmitten der Frager» stehe (Agnon, Tehilla); «das Haus ist von innen her zerfallen, unter der Last seiner eigenen Widersprüche», urteilt Oz scharf im Hinblick auf Agnons Welt.

Literalsinn und mehrfacher Schriftsinn

Wie ein Beleg dafür mutet ein anderer Essay in Amos Oz' Buch an, in der Zeitung «Ha'aretz» 1989 zuerst gedruckt (in etwas anderer Fassung): «Gestohlenes Wasser und heimliches Brot» (auf ein Talmud-Wort anspielend), über Agnons kleinen Roman «Eine einfache Geschichte»⁴ von 1935. Die Fabel ist schnell erzählt: Ein junger Mann, Sohn reicher Kaufleute im galizischen Städtchen um 1900, verliebt sich in ein armes Mädchen, eine verwaiste Verwandte, die als Hausangestellte in der Familie arbeitet. Der Mutter paßt es nicht, das Mädchen muß gehen, der junge Mann wird mit einem reichen Mädchen verheiratet. Da er seine Liebe nicht vergessen kann, gerät er in eine seelische Krise, wird gar vorübergehend verrückt - oder stellt er sich, aus guten Gründen, nur so? Ein jüdischer Arzt, bezeichnend Dr. Langsam mit Namen, nimmt ihn in sein Sanatorium auf, behandelt ihn auf seine Weise mit harmlosen Medikamenten, aber spricht mit ihm von allem, nur nicht von seiner Erkrankung, erzählt viel von seinem, des Arztes Heimatstädtchen; eine Art Psychotherapie also, die im Erzählen und Hören besteht, aus viel Kontakt und etwas Welt in homöopathischen Dosen. Der junge Mann wird gesund und versöhnt sich mit seiner Ehe.

Ist der junge Mann in Agnons Geschichte, die ja auf den ersten Blick wie ein billiger Illustriertenroman wirkt, zieht man das fremde ostjüdische Kolorit ab, ein Verlierer und Angepaßter, ein von der Mutter Kastrierter? Oz behauptet, gegen einige israelische Kritiker, das Gegenteil: des jungen Mannes scheinbare Niederlage enthalte «einen überwältigenden – wenn auch hochgeheimen - Sieg». Oz zeigt, daß schon der Titel «Eine einfache Geschichte» ironisch aufzufassen sei⁵, «einfach» sei nur der Literalsinn, nicht das dahinterliegende Geflecht verschiedener Motive, vor allem nicht das noch tiefer verborgene jüdische Problem: daß Zionismus und Sozialismus, mehr noch die moderne Lebensund Liebesauffassung die traditionelle religiöse Lebensform bereits zersetzen. Es geht um die Loslösung des jungen Mannes von seiner Mutterbindung, sein Aufwachen zur tätigen Männlichkeit, das Aufleuchten der Bewußtheit in ihm und in seiner jungen Frau, die beide erst dadurch zur Liebe fähig werden. Das Wunder des Aufwachens geschieht in einem leisen, fließenden Wechsel der Koalitionen, wie die Familientherapie sagen wurde – die sich ablösenden Liebesverhältnisse, die schließlich die Mutter entmachten - worin nach Oz «die wahre innere Handlung von «Eine einfache Geschichte» besteht.

Und die traditionell-fromme jüdische Auffassung dieser psychischen Entwicklung in einem schwierigen sozialen Kontext? Agnon hält, nach einer Talmudstelle, fest, daß es «oben» bestimmt gewesen sei, daß der junge Mann und seine Frau, nicht er und die Jugendgeliebte, füreinander geschaffen seien; doch erzählt er gleichzeitig genau die Pläne und Machenschaften der

⁴S. J. Agnon, Eine einfache Geschichte. Deutsch von K. Steinschneider. Frankfurt/M. 1967; später auch als Fischer-Taschenbuch. Mutter und des Heiratsvermittlers, damit die beiden zusammenkommen. Der «Illustriertenroman» ist durch und durch ironisch aufzufassen, freilich findet Oz, «daß die Agnonsche Ironie «doppelt zuschlägt»: die «himmlische Stimme», die nach dem Talmudwort gesprochen hat, ist nur wahr, wenn man ihre Brechung durch das Paradox zugibt; so allein können wir das Wirken Gottes bei bestehender individueller Freiheit und kollektiven Zwängen verstehen.

Auch in der kleinen Erzählung «Tehilla» von S.J. Agnon⁶ findet Amos Oz nicht, wie einflußreiche Interpreten meinen, die Harmonie der frommen Legende, sondern den scharfen Zusammenprall von religiös-starrer Vergangenheit und bewußtseinsorientierter Gegenwart. Das Kapitel «Der Hohn des Schicksals und der Wahn der Frommen» (zuerst ebenfalls in «Ha'aretz», 1991) meint unter der Hülle des «P'schat» die Enthüllung eines grausamen Gottes zu sehen. Die fromme Tehilla⁷ im Jerusalem der dreißiger Jahre, eine fast jugendlich wirkende Frau von 104 Jahren, erfährt in der Begegnung mit dem Erzähler die entscheidende Veränderung, die ihr schließlich zum Sterben hilft. Um ihrem längst verstorbenen ersten Verlobten einen Brief der Vergebung und der Bitte um Vergebung schreiben zu lassen, beichtet sie dem Erzähler die Verletzung ihres Lebens und was daraus geworden ist. Tehillas Vater, Rabbiner, hat vor 90 Jahren ihre Verlobung mit einem jungen Mann schimpflich aufgelöst, als er erfuhr, daß dieser Chassid war, obwohl im Talmud steht, daß die «Beleidigung eines Bräutigams wie Blutvergießen» sei. Sie wird mit einem anderen verheiratet, der schließlich selber Chassid wird; die Söhne verunglücken, die Tochter läßt sich taufen und geht ins Kloster, um einer Verheiratung zu entkommen. Tehilla will diesen Brief in einen Tonkrug versiegeln und mit ins Grab nehmen; sie stirbt am nächsten Tag, wie sie es wollte. Am Gegenüber zwischen Chassidismus und rabbinischer Orthodoxie, das Agnon selber noch erfahren hat, macht er, nach Amos Oz, die Lüge der harmonistischen «heilen Welt» der Religion sichtbar. Tehilla protestiert am Ende ihres Lebens gegen die Luge, die ihr Leben zerstört hat, und stirbt, beinahe triumphierend, wie wenn sie endlich ins Freie und zu sich gefunden hätte.

Intertextuelle Komposition

In der Darstellung von Amos Oz nähert sich Agnon der Gegenwart mehr und mehr an, ohne die Vergangenheit zu vergessen. In dem breit angelegten Kapitel «Schuld und Verwaistsein und Schicksal» seines Buches über Agnons Roman «Gestern, vorgestern» (eine in der Bibel geläufige Formel, z.B. Gen 31, 2.5.; Jos 3,4; 1 Sam 4,7 u.ö.), vollendet in den Jahren 1942–45, macht er darauf aufmerksam, daß in Agnons Text der ironische Ton gut kaschiert sei durch «ein Mosaik von Schriftversen, durchwirkt mit Anklängen an die Lieder frühzionistischer Dichter» und mit Propagandaphrasen aus der Ersten Einwanderungswelle sowie häufigen Bezügen auf den Talmud; nur der Kenner der jüdischen Überlieferung nimmt wahr, wie intertextuell der Roman zu verstehen ist, hochartifiziell, keineswegs naiv.

Die Story von «Gestern, vorgestern» erzählt an dem «Symbol» ihres Protagonisten die Geschichte und die Problematik der Zweiten Alija: Jizchak Kummer aus einem galizischen Städtchen ertrotzt sich von seinem Vater die Einwanderung nach Palästina – ein junger Zionist, der vom «Aufbauen des Landes» träumt. Er landet in Jaffa, findet keine Landarbeit, nur eine Beschäftigung als Anstreicher. Er bringt sich damit gut durch, vergißt über einer Liebschaft den Vater und die Geschwister, die daheim hungern. Schließlich, nach der großen Enttäuschung mit seiner Freundin, geht er nach Jerusalem und findet wieder leicht Arbeit als Maler. Er lernt Leute kennen, sogar ein Mädchen, das er schließlich heiratet, nähert sich wieder dem traditionellen Judentum an, das er in der leichten Luft Jaffas fast vergessen hatte. Aber in der

⁵ Der hebräische Titel «Sippur paschut» verweist deutlich auf den «P'schat», den einfachen, wörtlichen Sinn, hinter dem, nach der auch in der jüdischen Exegese geläufigen Lehre vom vierfachen Schriftsinn, noch viel verborgen ist.

⁶S. J. Agnon, Tehilla, in: Ders., Im Herzen der Meere. (Manesse Bibliothek). Zürich 1966, S. 321–374.

⁷ Der Name bedeutet soviel wie «Lob und Preis», wie «Tehillim», das Buch der Psalmen, in Bubers Übersetzung «Buch der Preisungen».

Woche nach seiner Hochzeit wird er von einem tollwütigen Hund gebissen, mit dem sein Geschick seit längerem verknüpft war: er hatte ihm zum Spaß «Irrer Hund» aufs Fell gepinselt. Jizchak stirbt qualvoll innerhalb von drei Wochen - ist es ein sinnloses Opfer auf keinem Altar für einen schweigenden Gott? Agnon paraphrasiert offenbar die Geschichte von Abraham und Isaak. wie im Titel des Buches (umgedreht) angedeutet, auch im Gedenken an die unzähligen Jizchaks, die im nationalsozialistischen Europa dieser Jahre sterben. Der Roman deutet die Spaltung zwischen dem kleinbürgerlichen Exildasein im galizischen Schtetl und dem Land Israel, das seinerseits in hartes Geschäft, Landarbeit oder Kampf um sie, verwickelt ist; zwischen den Juden von Meah Schearim, fanatisch oder arm und fromm, und dem «Arbeitsglauben» der zionistischen Propaganda; zwischen der scheinbar realistischen Erzählhaltung schließlich und Agnons Humor, der surrealistisch überbordet und phantastische Zuge annimmt, multiperspektivisch und selbstreferentiell. Wie sich das Hebräische, die «heilige Sprache» frömmerer Zeiten, allmählich gegen das Jiddische durchsetzt und bedeutend erweitert wird, ist ein Thema - Ben-Jehuda kommt im Roman vor, der mit seinem Wörterbuch das moderne Ivrith etablieren hilft.

Der Held des Romans, Jizchak Kummer, ist zwar ein Träumer, aber doch eigentlich stark wie die Figur des «heiligen Narren» in der russischen oder chassidischen Legende. Die Tragik seines Einzugs ins Land: Er muß zuschauen, selber arbeitslos, wie die arabischen Arbeiter bei den jüdischen Gutsbesitzern das Rennen machen. So verdient er als Anstreicher sein Brot, er darf nicht «das Land aufbauen», sondern übertüncht nur, was abgebraucht ist, er verliert den Sinn seines Lebens aus dem Auge. So endet er damit, daß er der «Totenwelt des pseudojüdischen Meah Schearim» verfällt, wie Amos Oz hart urteilt.

In der Schwebe mehrfacher Deutungen

Vor allem bleibt das Rätsel des zuletzt tollen Hundes namens «Balak» und seiner surrealen, an Kafka erinnernden Geschichten, seiner Selbstgespräche und teils absurden, teils recht vernünftigen Hundegedanken, sogar seiner Träume. Dahinter steht viel Ironie, die schon beim Namen «Balak» beginnt, was ja ein

gut biblischer Name wäre (Num 22), aber ein Christ liest das hebraische «keleb», Hund, aus der Schrift auf dem Hundefell falsch, nämlich von links nach rechts statt umgekehrt. Oz faßt zusammen, was viele Kritiker in Israel und den USA gefunden haben; daß der Hund eine Symbolfigur darstellt, ist offensichtlich: für Jizchaks verlorenes, verwaistes Leben, wie ganz von innen, psychoanalytisch - Agnon hat sich für Freud interessiert -, von der Ebene der Triebe her? Oder eine Satire auf die orthodoxen Juden? Er könnte ein Symbol für die verbotene Erotik sein oder für Jizchaks Schuldgefühle, aber alles bleibt in der Schwebe mehrfacher Bedeutungen - Agnons Kunst der «indirection» (N. Ben-Dov), aus der uralten Praxis der Auslegung von Texten. Agnon wie Oz kennen die Magie, geradezu Mystik des Schreibens und der Schrift, die pervertiert werden kann zum Spott auf dem Fell eines Hundes - und die Heilige Schrift sein kann, an der alles Geschriebene sich mißt.

Oz referiert einen erst später gedruckten Epilog zu «Gestern, vorgestern», der einen versöhnlichen Ausgang angedeutet hätte; Agnon ist bei der Mehrdeutigkeit, beim Schmerz und bei der Anklage geblieben. Aber er läßt doch seinen Jizchak nicht in purer Verzweiflung sterben. Der große Regen nach seinem Tod, auf den das ausgedörrte Jerusalem lange gewartet hatte, ist ein mächtiges Symbol, wie für eine angenommene Sühne (A.J. Band).

Amos Oz vermag die Erzählungen und Romane Samuel Joseph Agnons in ihren Neben- und Unterströmungen, in ihrem schwer Vernehmbaren zu erschließen. Sein Buch ist ein Dokument der Verehrung für einen Meister des modernen Ivrith, der in den israelischen Schulen gelesen wird und die Literaturseminare beschäftigt; die vielen Schichten der uralten Sprache - Bibel, Talmud, rabbinisches Wissen, jüdische Aufklärung, Chassidismus sind darin aufgehoben. Die israelische Gesellschaft erscheint in der doppelten Brechung oder Spiegelung von Agnon und Amos Oz. Gewiß ist Oz an dem ironischen Agnon mehr interessiert als an dem romantischen, zum Sentimentalen neigenden der frühen Erzählungen. Im ganzen protestiert Amos Oz mit seiner Agnon-Interpretation gegen die zu «einfachen», einseitigen Lesarten nicht nur der jüdischen Geschichten, sondern der israelischen Geschichte und Politik. Lorenz Wachinger, München

Die Botschaft des Menschensohns zählt

Rekonstruierter Text der Logienquelle wird in griechisch-deutscher Ausgabe zugänglich

Daß die vier Evangelien, die die Kirche in das Neue Testament aufgenommen hat, sehr unterschiedlich sind, war eigentlich immer unübersehbar, aber man behalf sich, indem man die Unterschiede harmonisierte. Die Zeit der «Evangelienharmonien» kam mit der Aufklärung und der damit verbundenen Bibelkritik an ihr Ende. Die Unterschiede wurden nun bewußt wahrgenommen, analysiert und als Indizien auf den Entstehungsprozeß der Evangelien ausgewertet. Nach langen und hitzigen Debatten fand die wissenschaftliche Exegese zu einem Standardmodell, das bis heute seine Gültigkeit behalten hat. Danach scheidet das Johannesevangelium als Quelle für die historische Frage nach Leben und Lehre Jesu weitgehend aus. Es bleibt als literarisches Dokument der theologischen Besinnung auf die Bedeutung Jesu unverzichtbar, aber sein historischer Quellenwert wird als sehr gering eingeschätzt. Das Verhältnis der drei anderen, «synoptischen» Evangelien wird mit Hilfe der sogenannten «Zwei-Quellen-Theorie» erklärt. Danach ist das Markusevangelium das älteste (nach 70 n. Chr.) und wurde von Lukas und Matthäus als Quelle benutzt. Die zweite Quelle für das Lukasevangelium (ca. 80-90 n. Chr.) und das Matthäusevangelium (ebenfalls ca. 80-90 n. Chr.) stellt ein Text dar, der einfach mit der Abkürzung «Q» bezeichnet oder auch «Logienquelle» oder «Spruchevangelium» genannt wird.

Diese Logienquelle war bis jetzt fast nur in wissenschaftlichen Rekonstruktionen¹ zugänglich. Der allgemein verständliche kleine Kommentar von Dieter Zeller² konnte sich bei der Wiedergabe des deutschen Q-Texts noch nicht auf die kritische Edition stützen, und die Werkstatt-Übersetzung, die sich in der Hoffmann-Schülerfestschrift³ findet, gibt den Text ohne Kommentierung wieder. Angesichts dieser unbefriedigenden Situation ist es überaus erfreulich, daß sich zwei renommierte Mitarbeiter des Internationalen Q-Projekts, Paul Hoffmann und sein Schüler Christoph Heil, nun daran gemacht haben, für Studierende, aber auch für eine breitere interessierte Öffentlichkeit, den Text der Logienquelle im griechischen Original und in deutscher Übersetzung vorzulegen.⁴

¹ Von besonderer Bedeutung ist die Ausgabe des Internationalen Q-Projekts: James M. Robinson, Paul Hoffmann, John S. Kloppenborg, Hrsg., The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas. Peeters, Leuven 2000.

² Dieter Zeller, Kommentar zur Logienquelle. (SKK.NT 21) Kath. Bibelwerk, Stuttgart ³1993.

³ Stefan H. Brandenburger, Thomas Hieke, Hrsg., Wenn drei das gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstatt-übersetzung des Q-Textes. (Theologie 14), LIT Verlag, Münster 1998.

⁴ Paul Hoffmann, Christoph Heil, Hrsg., Die Spruchquelle Q: Studienausgabe, Griechisch und Deutsch. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 2002. Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese Publikation.

⁸ Franz Kafka, Forschungen eines Hundes. 1922.

Q-Forschung

Die Studienausgabe gliedert sich im wesentlichen in drei Teile: Am Anfang steht eine von Christoph Heil verfaßte Einleitung (11–28), gefolgt von griechischem Text und deutscher Übersetzung (31–113). Den Abschluß bilden ausführliche Anmerkungen zur Textrekonstruktion von Paul Hoffmann (115–145), eine Konkordanz der im Q-Text vorkommenden griechischen Begriffe und eine ausführliche Liste einschlägiger wissenschaftlicher Literatur. Da die Einleitung für die breitere Öffentlichkeit eher zugänglich ist als die streng wissenschaftliche Begründung der Textrekonstruktion, sei es gestattet, sie auch hier ins Zentrum des Interesses zu stellen.

Der Einleitungsteil gibt zunächst einen historischen Überblick über die Anfänge der Q-Forschung im 19. Jahrhundert und ihre weitere Entwicklung bis heute. Hier wird deutlich, welchen Stellenwert die Logienquelle in der neutestamentlichen Wissenschaft einnimmt. Da sich die in Q enthaltene Jesus-Überlieferung deutlich von der des antiochenisch-paulinischen Traditionsbereichs unterscheidet, wird Q heute als eigenständiger kerygmatischer Entwurf eingestuft, der einen Zugang zu Geschichte und Theologie der frühen Jesus-Bewegung im palästinischen Raum eröffnet.

Was die literarische Entstehung von Q angeht, so wird heutezwischen Tradition und Redaktion unterschieden, wobei die Vorstellungen über den Anteil und die Intentionen der jeweiligen Textschichten zum Teil weit auseinandergehen. Das kann im Grunde auch gar nicht anders sein. Man muß sich ja klarmachen, daß schon die Rekonstruktion des Q-Texts stark hypothetischen Charakter trägt. Auch wenn es gute wissenschaftliche Gründe für die vom Internationalen Q-Projekt rekonstruierte Textfassung gibt, wäre es doch blauäugig, zu übersehen, daß bei solchen Rekonstruktionen immer Unsicherheiten bleiben. Im Unterschied zum Markusevangelium ist die Logienquelle eben nicht als selbständiger Text erhalten, sondern muß aus dem Stoff, den Matthäus und Lukas gemeinsam haben, der aber nicht von Markus stammt, erst erschlossen werden. Wenn nun in einem solchen mühsam (und nie unumstritten) rekonstruierten Text noch verschiedene Bearbeitungsstufen herausgearbeitet werden sollen, dann gerät man doch leicht in den Bereich des Unentscheidbaren. Immerhin ist als Konsens der Forschung festzuhalten, daß Q eine längere Entstehungs- und Bearbeitungsgeschichte hinter sich gebracht hat, bevor sie in den Großevangelien aufging. Die Überlieferung, die Q zugrunde liegt, wurde wohl zuerst von Wanderpredigern in Galiläa weitergetragen. Diese sahen sich «wie Schafe mitten unter Wölfe» gesandt. Heimatlos, besitzlos und gewaltfrei zogen sie von Ort zu Ort, heilten Kranke und verkündeten die Nähe der Königsherrschaft Gottes (vgl. Q 10,2-125). Adressatin ihrer Botschaft ist die jüdische Landbevölkerung Galiläas; Heidenmission ist nicht geplant. Diese «charismatischen Wanderradikalen» (Gerd Theißen) standen mit ihrem dezidiert pazifistischen Programm in Widerspruch zur zelotischen Widerstandsbewegung gegen die römische Besatzung. Der Pazifismus, den diese Wanderprediger in Kontinuität zur Lehre Jesu vertraten, fand seinen deutlichsten Ausdruck im Gebot der Feindesliebe, das eine auf Gott vertrauende Wehrlosigkeit und absolute Friedensbereitschaft zeigt, die in der damaligen politischen Situation (Vorfeld des jüdischen Aufstandes gegen Rom) sicher höchst unbequem waren.

Endgültig zusammengestellt wurde Q wahrscheinlich erst in den letzten Jahren des Jüdischen Krieges, also in der Zeit nach 70 n. Chr. Der Anstoß für diese Fixierung der Tradition dürfte zumeinen das schockierende Ereignis der Tempelzerstörung gewesen sein, zum anderen das allmähliche Aussterben der Augenzeugen, das 40 Jahre nach dem Tod Jesu die mündlichen Überlieferungswege gefährdete. Beides zusammen dürfte ein deutlicher Impuls

für eine endgültige schriftliche Fixierung gewesen sein. Wo diese Endredaktion stattgefunden hat, ist fraglich. Diskutiert werden Galiläa, Jerusalem und das südliche Syrien. Spätestens für die Endredaktion ist mit der Existenz einer seßhaften Gemeinde zu rechnen.

Jesus, der Menschensohn

Der besondere Wert des Spruchevangeliums liegt natürlich darin, daß Q so viele wertvolle Traditionen aufbewahrt hat, die auf den historischen Jesus zurückgehen und uns sonst nicht bekannt wären. Man muß sich nur einmal klarmachen, wie unser Jesusbild aussähe, wenn es (im synoptischen Bereich) ausschließlich vom Stoff des Markusevangeliums geprägt wäre. Zentrale Elemente der Bergpredigt, z. B. die Seligpreisung der Armen, Hungernden und Trauernden oder das Gebot der Feindesliebe, würden uns heute fehlen! Niemand würde das Vaterunser beten und niemand würde das sprichwörtliche «die andere Wange hinhalten» kennen. Trotz dieser enormen Bedeutung der Q-Tradition für die Frage nach der Botschaft des historischen Jesus darf die Logienquelle nicht einfach als «O-Ton» Jesu eingestuft werden. Vielmehr ist der rekonstruierbare Q-Text das Ergebnis eines mehrstufigen Überarbeitungs- und Aktualisierungsprozesses. Es ist eben nicht primär ein archivarisches Interesse, welches die Trägergruppe der Q-Tradition motiviert, Sprüche Jesu zu sammeln und weiterzugeben, sondern die Überzeugung von der existenziellen Bedeutung der Lehre Jesu.

Damit ist die Frage gestellt, was Jesus für die Q-Gruppe bedeutete. Q beginnt mit Johannes dem Täufer und seiner Botschaft, der Ankündigung des Kommenden. Diese Ankündigung wird in der Logienquelle eindeutig auf Jesus bezogen. Er wird gedeutet als der kommende Menschensohn, Johannes als sein Wegbereiter. Die Frage, wie man zu der Überzeugung kam, daß Jesus der Menschensohn ist, ist nicht leicht zu beantworten. Eine Besonderheit von Q besteht nämlich darin, daß die Bedeutung Jesu ohne Passionsbericht und ohne Auferstehungserzählung ausgedrückt wird, jedenfalls sind solche Texte nicht rekonstruierbar. Der Tod Jesu wird als typisches Prophetenschicksal eingeordnet. Der Messias- bzw. Christus-Titel kommt nicht vor. Das ist nicht sehr überraschend, wenn man bedenkt, daß messianische Erwartungen in zelotischen Kreisen eine überaus wichtige Rolle spielten. Da die Q-Gruppe aber versuchte, sich von der gewaltsamen zelotischen Bewegung abzugrenzen, wendete sie vermutlich den Christustitel deshalb nicht auf Jesus an, weil dieser von den Zeitgenossen politisch-militärisch verstanden worden wäre. Der Sohn-Gottes-Titel erscheint nur in den (als redaktionell eingestuften) Erzählungen über die Taufe und die Versuchungen Jesu. Der Titel wird hier messianisch verstanden, aber gegen zelotische Konzeptionen abgegrenzt. Paul Hoffmann hat in einer frühen Arbeit die Sohn-Gottes-Konzeption der Versuchungserzählung vor dem Hintergrund eines zelotischen Messianismus gedeutet und damit in die Zeit des Jüdischen Krieges datiert.⁶ Gerd Theißen hat ihm widersprochen, indem er die Caligula-Krise⁷ als möglichen Hintergrund und damit eine Datierung in die frühen vierziger Jahre ins Spiel brachte.8 Für die beiden ersten Versuchungen ist aber Paul Hoffmanns Deutung die überzeugendere. Der Disput mit Schriftzitaten deutet doch stark auf eine innerjüdische Auseinandersetzung hin. Die Erzählung bewertet ein ihrer Ansicht nach falsches Sohn-Gottes-Verständnis als Resultat einer satanischen Schriftauslegung. Das hat nichts mit dem Anspruch von römischen Kaisern zu tun, aber viel mit dem An-

⁵ Entsprechend der Übereinkunft des Internationalen Q-Projekts wird ein Text aus Q durch das Zeichen «Q» und die Kapitel- und Versziffern des Lukasevangeliums bezeichnet.

⁶Vgl. P. Hoffmann, Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus, in: BZ 13 (1969), S. 207–223, bes. 213–219.

⁷ Kaiser Caligula, eigentlich Gaius, regierte 37–41 n.Chr. und plante, seine Kultstatue im Jerusalemer Tempel aufzustellen und sich dort als Gott verehren zu lassen, was zu Unruhen unter der jüdischen Bevölkerung führte.
⁸ Vgl. G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ²1992, S. 215–232.

spruch zelotischer Messiasanwärter. Für die Versuchung der Weltherrschaft dürfte es umgekehrt sein. Immerhin gehört die souveräne Verfügung über Reiche und Völker zur Ideologie und Praxis römischer Herrschaft. Interessant ist zudem, daß die dritte Versuchung den Sohn-Gottes-Titel nicht erwähnt. Hier geht es nicht um das richtige Verständnis der Gottessohnschaft Jesu; sondern um die Unterwerfung Jesu unter einen Großkönig. Selbst die Aussicht auf eine weltweite Herrschaft als Vasallenfürst kann aber den Gottesfürchtigen nicht zur blasphemischen Proskynese bewegen. Für den Frommen ist es unmöglich, einen anderen anzubeten als Gott allein. Das paßt weniger zur Polemik gegen die zelotische Idee eines messianischen Weltreichs, aber sehr gut zu einer Situation, die die Anbetung eines heidnischen Herrschers mit der Aussicht auf Machterweiterung belohnte. Das zwingt aber noch nicht zu einer Frühdatierung, denn eine solche Situation war in Palästina in römischer Zeit öfters gegeben. Eventuell führte die Q-Redaktion mit der Versuchungsgeschichte einen Zweifrontenkrieg: gegen den zelotischen Messianismus einerseits und gegen die opportunistische Unterwerfung unter die Macht des Stärkeren andererseits. Jedenfalls ist an der Versuchungsgeschichte gut zu sehen, vor welchem politisch-religiösen Hintergrund die Verwendung oder Nichtverwendung christologischer Titel in Q zu sehen ist.

Osterglaube der Q-Gruppe

Wie gesagt ist «Menschensohn» der wichtigste christologische Titel in Q. Zum einen ist davon die Rede, daß Jesus der gekommene Menschensohn ist, zum anderen wird Jesus als der kommende Menschensohn bezeichnet. Das bedeutet, daß Jesus entsprechend jüdischen Erwartungen in der Rolle als endzeitlicher Richter wiederkommen soll. Dadurch, daß Jesus in seiner irdischen Existenz als gekommener Menschensohn gedeutet und zugleich mit dem kommenden Feuerrichter identifiziert wird, wird die Wortverkündigung Jesu bedeutsam für das Bestehen des endzeitlichen Gerichts. Hier liegt ein wichtiger Schlüssel für das Verstehen der Motive, die die Q-Träger leiteten: Jesu Worte müssen deshalb gesammelt und weitergegeben werden, weil sie die Grundlage dafür bieten, um im Endgericht zu bestehen. Die Menschen müssen Jesu Worte kennen und tun, um das eschatologische Heil zu finden.

Eine kritische Frage ist freilich, ob man die Deutung Jesu als gekommenen und kommenden Menschensohn wirklich erst der Endredaktion von Q um 70 n. Chr. zuschreiben darf, wie Christoph Heil und Paul Hoffmann dies tun. Genügt die Erklärung, die Q-Redaktion habe als «Lösung für die verzweifelte politischreligiöse Lage nicht eine gewaltsame, messianische Revolte, sondern die plötzliche, wunderbare Wiederkunft Jesu als Menschensohn» (25) gesehen? Setzt eine solche Erwartung nicht vielmehr voraus, daß man Jesus schon als kommenden Menschensohn versteht? Und wie kam man zu dieser Ansicht? Vermutlich verführt das Fehlen von Auferstehungsgeschichten im rekonstruierten Text dazu, die Bedeutung des Osterglaubens für die Q-Gruppe zu unterschätzen. Wäre es nicht viel stimmiger, anzunehmen, eine (wie auch immer geartete) Ostererfahrung sei der Auslöser für die Menschensohn-Christologie von Q? Durch die Erkenntnis, daß Jesus zu Gott erhöht ist, wäre jedenfalls die Identifikation Jesu mit dem kommenden Menschensohn gut motiviert und von da ausgehend auch die Deutung des irdischen Jesus als gekommenen Menschensohn. Kann es nicht sein, daß eine solche, österlich fundierte Menschensohn-Christologie nicht erst am Ende des Entstehungsprozesses von Q stand, sondern ganz am Anfang, als Motiv, mit dem Sammeln und Weitergeben der Worte Jesu überhaupt zu beginnen?

Weisheitschristologie

Heikel bleibt auch die Frage, wie die Weisheitschristologie in Q einzustufen ist. Leider sind die Ausführungen von Christoph Heil hier recht knapp ausgefallen. Es ist doch sehr auffällig, daß die Logienquelle Jesus eben nicht nur als Menschensohn deutet, sondern ihn – gemeinsam mit Johannes dem Täufer – als «Kind der Weisheit» (Q 7,35) sieht. Die Weisheit Jesu übertrifft die des weisen Königs Salomo (Q 11,31). Jesus gehört zu den «Profeten und Weisen», die die Weisheit schickt. Zwar wird, das ist festzuhalten, Jesus «nicht mit der Weisheit identifiziert» (25), aber damit ist über die Weisheitschristologie sicher nicht alles gesagt. Immerhin ist auch das «johanneische» Logion in Q 10,22 zu beachten, das seinen Spitznamen der Nähe zur christologischen Sprache des Johannesevangeliums verdankt:

Alles wurde mir von meinem Vater übergeben, und keiner kennt den Sohn, nur der Vater und keiner kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn enthüllen will.

In der Tat verweisen die Ausschließlichkeit der Erkenntnisrelation zwischen Vater und Sohn und die damit verbundene Ausschließlichkeit des Offenbarungsanspruches des Sohnes auf johanneische Vorstellungen und damit in den Bereich weisheitlicher Präexistenzchristologie. Auch die absolute Bezeichnung Jesu als «der Sohn» weist in diese Richtung. Sie stammt nicht einfach aus der messianischen Sohn-Gottes-Tradition, sondern ist besonders im Bereich der hellenistisch-jüdischen Weisheitstheologie beheimatet. Wäre es möglich, daß die Logienquelle das Dokument einer entsprechenden Christologie ist? Mir scheint jedenfalls der übliche Gestus der Gewißheit, mit dem messianische Erhöhungschristologie als primär und Präexistenzchristologie als sekundär bezeichnet wird, unangemessen. Immerhin kennt Paulus beide Modelle schon als Tradition! Man darf die Weisheitschristologie der Logienquelle selbstredend nicht mit der Logos-Spekulation des Philo von Alexandrien vergleichen. Eher ist an eine Präexistenz zu denken, wie wir sie aus apokalyptischen Texten kennen: Die eschatologische Retter- und Richtergestalt kommt aus einem besonderen Bereich, wo sie offensichtlich von Gott vor ihrer Sendung «aufbewahrt» wurde. Der Menschensohn kommt auf den Wolken des Himmels (Dan 7,13). Die Verbindung von Weisheits- und Menschensohn-Tradition, die in Q vorliegt, könnte durchaus als eine (durch Ostererfahrungen angestoßene) Weiterentwicklung apokalyptischer Menschensohn-Konzeptionen verstanden werden. Eine solche Entwicklung ist für den Bereich des frühen jüdisch-hellenistischen Christentums im Bereich Palästinas (und angrenzender Regionen) gut denkbar, und man kann dabei etwa an den Kreis der «Jerusalemer Hellenisten» denken.9

Wie immer man aber die Weisheitschristologie im einzelnen einschätzt, wesentlich ist ihre offenbarungstheologische Funktion: Indem der Menschensohn in der Funktion der göttlichen Weisheit gesehen wird, wird die Botschaft Jesu als entscheidende eschatologische Offenbarung festgehalten. Und genau hierin dürfte auch die wichtigste Funktion der Logienquelle für Theologie und Kirche bestehen: die Botschaft des historischen Jesus als entscheidendes Offenbarungsereignis festzuhalten - als prophetisches Zeugnis gegen alle menschenfeindlichen Mächte in Kirche und Welt. Welch kritisches Potential gegen die gängigen Christus-Klischees und christentümlichen Verdrehungen in der Logienquelle steckt, wird allein schon an ihrer Stellung zu Krieg und Gewalt deutlich. Die radikale Friedfertigkeit (Jesu und) der Q-Gruppe mag der Logik einer US-amerikanisch dominierten Welt widersprechen, aber sie trägt die Verheißung des Lebens: Die Botschaft des Menschensohns zählt und wird sich letztendlich bewähren! Diese prophetische Kraft des Spruchevangeliums einem weiteren Leserkreis erschlossen zu haben, ist das bleibende Verdienst des vorliegenden Bandes.

Joachim Kügler, Bayreuth

⁹ Vgl. z.B. H. Merklein, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, in: ders., Jesus und Paulus I. (WUNT 43), Mohr, Tübingen 1987, S. 247–276; bes. 271ff.

Ein Wandel in der deutschen Gedächtniskultur?

Streit um ein «Zentrum gegen Vertreibungen»

Am 14. Juli 2003 traten 65 Intellektuelle und Politiker aus sechs Ländern mit einem «Aufruf für ein Europäisches Zentrum gegen Vertreibungen, Zwangsaussiedlungen und Deportationen» an die Öffentlichkeit.¹ Der vom Bundestagsabgeordneten und Vorsitzenden der deutsch-polnischen Parlamentariergruppe, Markus Meckel, initiierte Appell versteht sich als Alternativvorschlag zum Projekt des Bundes der Vertriebenen (BdV), der sich seit Jahren für ein «Zentrum gegen Vertreibungen» mit Sitz in Berlin einsetzt.

Sowohl der BdV als auch die Initiatoren des «Aufrufs» berufen sich auf den Bundestagsbeschluß vom 4. Juli 2002, der einen europäischen Dialog über die Vertreibungen des 20. Jahrhunderts anregt, grundsätzlich die Errichtung eines entsprechenden Zentrums befürwortet, den Standort aber offen läßt. Motiviert ist diese von einer breiten Mehrheit der Abgeordneten getragene Entschließung durch die Schrecknisse der «ethnischen Säuberungen» auf dem Balkan, von denen über fünf Millionen Menschen betroffen waren, und durch die auch die Erinnerung an das ein halbes Jahrhundert zurückliegende Schicksal der deutschen Flüchtlinge und Vertriebenen neu belebt wurde.

Bereits zwei Jahre zuvor war auf Initiative des BdV die Stiftung «Zentrum gegen Vertreibungen» gegründet worden, der als Präsidenten die Vorsitzende des BdV, Erika Steinbach, sowie der aus Böhmen stammende prominente SPD-Politiker Peter Glotz vorstehen.

Nach dem Willen der Stifter soll das «Zentrum gegen Vertreibungen» als nationale und internationale Gedenkstätte in Berlin seinen Ort finden, über ein Archiv verfügen und der Begegnung der Menschen dienen. Die bereits weit gediehene Konzeption sieht eine über mehrere Räume verteilte umfassende Dokumentation des Schicksals der deutschen Flüchtlinge und Vertriebenen aus dem Osten vor, einschließlich ihrer unter mancherlei Schwierigkeiten verlaufenen Integration in die Bundesrepublik bzw. in die DDR.

Die europäische Dimension der Vertreibungen des vergangenen Jahrhunderts bleibt bei dieser Zentrierung auf die deutschen Vertriebenen im wesentlichen Wanderausstellungen vorbehalten. Durch die Stiftung eines nach dem Prager Juden Franz Werfel, dem Autor des dem Völkermord an den Armenierngewidmeten Romans Die 40 Tage des Musa Dagh, benannten Menschenrechtspreises wird die europäische Ausrichtung der Stiftung betont herausgestellt. Der Preis wurde denn auch erstmalig an den armenischen Genozidforscher Miran Dabag sowie an drei um Versöhnung mit den Deutschen bemühte Tschechen vergeben.

Widerstand gegen das vom BdV für Berlin vorgesehene «Zentrum» hatte es bereits lange vor dem Aufruf der 65 Intellektuellen und Politiker gegeben. Es meldeten sich zumal Persönlichkeiten zu Wort, die für ihr Engagement in den deutsch-polnischen Beziehungen bekannt sind. Sie brachten u.a. ihre Sorge zum Ausdruck, das «Zentrum gegen Vertreibungen» könne als Gegengewicht zum geplanten Holocaust-Mahnmal verstanden werden. Auf polnischer Seite wertet man das Projekt des BdV sogar als «Signal einer tiefgreifenden Veränderung des kollektiven Gedächtnisses in Deutschland».2 Angesichts der bereits seit Jahren anhaltenden, wenngleich im öffentlichen Bewußtsein nur ungenügend wahrgenommenen Debatte kommt der Aufruf der 65 Unterzeichner daher nicht überraschend. Unter ihnen finden sich prominente Politiker beiderseits der Oder: Bundestagspräsident W. Thierse und seine Amtsvorgängerin R. Süßmuth sowie die ehemaligen Außenminister H.D. Genscher, W. Bartoszewski und B. Geremek.

Die Unterzeichner sehen in dem vom BdV geplanten «Zentrum» trotz aller gegenteiligen Beteuerungen ein «vorwiegend nationales Projekt», das bei den Nachbarn «Mißtrauen» hervorrufe und «nicht im allgemeinen Interesse unserer Länder sein» könne. Sie fordern ihrerseits ein «Europäisches Zentrum gegen Vertreibungen als Dokumentations-, Forschungs- und Bildungsstätte». Wichtig sei, daß es «von Anfang an von verschiedenen europäischen Partnern gemeinsam erarbeitet» und über «Sitz», «Trägerschaft und Organisationsstruktur ... gemeinsam entschieden» werde. Es fragt sich allerdings, wie sich ein derart umfassendes Projekt angesichts der massenhaften Vertreibungen und «ethnischen Säuberungen» auf dem europäischen Kontinent des vergangenen Jahrhunderts sowie unter Berücksichtigung ihrer höchst unterschiedlichen Motivationen und Rechtfertigungsstrategien, ihrer schwer vergleichbaren Konsequenzen realisieren läßt, ganz abgesehen von den Problemen einer breiten europäischen Zusammenarbeit bezüglich Trägerschaft und Organisa-

Kurz vor Veröffentlichung des «Aufrufs» war Anfang Juli in der Grenzstadt Frankfurt/Oder auf einer Tagung der Europa-Universität Viadrina der Versuch gescheitert, die gegensätzlichen Positionen miteinander in Einklang zu bringen. Während die Vertreter des BdV befürchteten, ein stark europäisch ausgerichtetes Zentrum würde auf eine Relativierung des Leids der deutschen Vertriebenen hinauslaufen, vermuteten die Gegner, bei einer Fixierung auf die deutschen Leiden würde der historische Zusammenhang mit dem von Deutschland verschuldeten Zweiten Weltkrieg vernachlässigt und nationalistischen Tendenzen Vorschub geleistet.

Der daraufhin erfolgte «Aufruf» hat in den deutschen und polnischen Medien eine Debatte ausgelöst, an der es an scharfen Tönen nicht mangelt. So weist etwa E. Steinbach die Kritik an dem geplanten «Zentrum» als «Verweigerungsstrategie» zurück und zeigt sich fest überzeugt, daß es in nicht langer Zeit in Berlin, mit oder auch ohne Förderung durch öffentliche Gelder, eröffnet werden wird. Dagegen befürchtet W. Bartoszewski, daß durch das geplante Zentrum «aus politischen Gründen nationalistische Geister geweckt werden», und kündigt an, seine Kontakte zu den «polnischen Juden überall in der Welt» zu nutzen, um «unsere Position gegenüber dieser seit zwei Jahren in Deutschland sichtbaren nationalistischen Entwicklung zu klären».³

Bombenopfer, Flucht und Vertreibung

Man würde die Brisanz dieser Auseinandersetzung verkennen, wollte man in ihr lediglich ein Medienspektakel sehen, mit dem das für gewöhnlich an Nachrichten schwache «Sommerloch» gefüllt wird. In diesem Fall ist kaum damit zu rechnen, daß man, nachdem sich die Aufregung ein wenig gelegt hat, wieder zur Tagesordnung übergeht. Zumal im Nachbarland Polen stellt man sich die Frage, ob das vom BdV geplante «Zentrum» auf einen Mentalitätswandel in der deutschen Gedächtniskultur verweist. Immerhin ist es überraschend, daß über fünfzig Jahre nach Kriegsende mit einem Male die Erinnerung an die Opfer alliierter Luftangriffe auf deutsche Städte sowie an die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten gleichsam explosionsartig aufgebrochen ist und in zahlreichen Fernsehdokumentationen, Buchveröffentlichungen und Zeitschriftenartikeln ihren Niederschlag gefunden hat. So wurde beispielsweise das Buch des Historikers

Vgl. den vollen Textabdruck in: DIE WELT v. 16.7.2003.

² W. Pięciak, Centrum w Berlinie: możliwości (Zentrum in Berlin: Möglichkeiten), Tygodnik Powszechny v. 26.5.2002.

³ «Wenn wir über die Vergangenheit sprechen wollen, dann gemeinsam.» Interview mit Wladysław Bartoszewski, in: DIE WELT v. 16.7.2003. Vgl. auch die Kontroverse zwischen W. Bartoszewski und Peter Glotz in der FAZ v. 6. bzw. 11.8.2003.

Jörg Friedrich über die Zerstörung deutscher Städte durch die Flächenbombardements der britischen und amerikanischen Luftflotte in wenigen Wochen 200000mal verkauft. J. Friedrich geht mit den Alliierten scharf ins Gericht. Er wirft ihnen eine gezielt gegen die Zivilbevölkerung geführte Kriegsführung vor, der Hunderttausende zum Opfer fielen, ohne daß diese Zermürbungstaktik das Kriegsende wesentlich beschleunigt habe. Was J. Friedrich allerdings bei seinem an Fakten reichen Werk vernachlässigt, ist der historische Zusammenhang mit den deutschen Luftschlägen im Zweiten Weltkrieg und davor; schließlich war es die Legion Condor, die bereits 1937 mit dem vernichtenden Angriff auf das baskische Guernica mit dieser Art Kriegführung den Anfang gemacht hat.

Ebenso überraschend ist der Erfolg von Günter Grass' Novelle Im Krebsgang⁵ über den Untergang der «Wilhelm Gustloff» mit Tausenden von Flüchtlingen an Bord, die allein im Erscheinungsjahr dreizehn Auflagen erlebte und ein enormes Echo in den Medien ausgelöst hat. Bezeichnend ist auch, daß zahlreiche Rezensenten sowohl das Werk von J. Friedrich als auch G. Grass' Novelle als «Tabubruch» werten, als habe es in den zurückliegenden Jahrzehnten kaum einmal eine Veröffentlichung zu den Flächenbombardements der Alliierten sowie zum Schicksal der Flüchtlinge und Vertriebenen aus dem Osten gegeben. In Wahrheit ist die in den letzten fünfzig Jahren zu Flucht und Vertreibung erschienene Literatur kaum noch zu überschauen⁶, und auch zum britisch-amerikanischen Bombenkrieg ließen sich aus vergangenen Jahren etliche Titel anführen.⁷ Angesichts dieser Literaturfülle erscheint die Rede von einem «Tabubruch» reichlich übertrieben. Bestenfalls mag dies für eine Reihe von Schriftstellern mit einer betont «linken» Position gelten, wobei allerdings vor dem Umkehrschluß gewarnt werden muß, als sei jeder, der sich in früheren Jahren mit dieser Thematik befaßt hat, ein Revanchist.

Dies gilt auch für Grass' Rede, die er zwei Jahre vor Erscheinen seiner Novelle auf einem Schriftstellertreffen in Wilna gehalten hat und in der er sich wie folgt äußerte: «Merkwürdig und beunruhigend mutet dabei an, wie spät und immer noch zögerlich an die Leiden erinnert wird, die während des Krieges den Deutschen zugefügt wurden. Die Folgen des bedenkenlos begonnenen und verbrecherisch geführten Krieges, nämlich die Zerstörung deutscher Städte, der Tod Hunderttausender Zivilisten durch Flächenbombardierung und die Vertreibung, das Flüchtlingselend von zwölf Millionen Ostdeutschen, waren nur Thema im Hintergrund. Selbst in der Nachkriegsliteratur fand die Erinnerung an die vielen Toten der Bombennächte und Massenflucht nur wenig Raum. Ein Unrecht verdrängte das andere. Es verbot sich, das eine mit dem anderen zu vergleichen oder gar aufzurechnen. Überdies lehrt die Erfahrung, daß sich die Opfer von Gewalt, gleich wer sie ausgeübt hat, nicht an erlittene Greuel erinnern wollen; sie haben das Recht, vergessen, ja, verdrängen

⁴ J. Friedrich, Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945. München 2003. Vgl. auch die fünfteilige Fernsehdokumentation «Der Krieg der Bomber». Zumal die Erinnerung an die mehrtägigen Luftangriffe auf Hamburg Ende Juli, Anfang August 1943 war zum 60. Jahrestag von einer wahren Flut an Veröffentlichungen begleitet. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Zürcher Vorlesungsreihe von W.G. Sebald unter dem Titel «Luftkrieg und Literatur» (Frankfurt 2001) erschienen. Auch Sebald befaßt sich zentral mit der «Operation Gomorrha», legt aber den Akzent nicht auf die Bombenopfer, sondern auf eine in dem rasanten Wiederaufbau der zerbombten Städte zum Ausdruck kommende Geschichtsvergessenheit, durch welche die Spuren der Erinnerung an die erfahrene Katastrophe gründlich beseitigt wurden.

⁵ G. Grass, Im Krebsgang. Göttingen 2002. Vgl. die Rezension von R. Neudeck, «Vorgetäuschter Rückwärtsgang, seitlich ausscherend», in: Orientierung 66 (2002), S. 209ff. R.N. sieht in der Novelle einen «Beitrag zur Rehabilitierung der Vertriebenen».

⁶ Vgl. etwa die Untersuchung des aus Schlesien stammenden Deutschamerikaners L.F. Helbig, Der ungeheure Verlust. Flucht und Vertreibung in der deutschsprachigen Belletristik der Nachkriegszeit. Wiesbaden 1988. Der Band enthält nicht weniger als 11 Seiten relevanter Titel.

⁷ U.a. H. Kasack, Die Stadt hinter dem Strom; G. Ledig, Die Vergeltung; P. de Mendelssohn, Die Kathedrale; H.E. Nossack, Nekyia. Bericht eines Überlebenden; A. Schmidt, Aus dem Leben eines Fauns.

zu dürfen, auf ihrer Seite. So wird denn vieles, selbst wenn es als qualvolle Erinnerung wieder ins Bewußtsein drängt, ungesagt bleiben. Das Schweigen der Opfer ist dennoch unüberhörbar.»⁸

Historische Vermittlung zwischen den Generationen

Auch in *Im Krebsgang* findet sich eine der Wilnaer Rede vergleichbare Aussage. In der Einleitung zum 5. Kapitel mischt sich der «Alte» als das *alter ego* des Autors in die Handlung ein: Es sei «Aufgabe seiner Generation gewesen, dem Elend der ostpreußischen Flüchtlinge Ausdruck zu geben ... Niemals, sagte er, hätte man über so viel Leid, nur weil die eigene Schuld übermächtig und bekennende Reue in all den Jahren vordringlich gewesen sei, schweigen, das gemiedene Thema den Rechtsgestrickten überlassen dürfen. Dieses Versäumnis sei bodenlos ...»

Grass verweist hier auf das für die Gedächtniskultur bedeutsame Problem historischer Vermittlung zwischen den Generationen. Die Frage ist ernsthaft zu stellen: Hat jene Generation versagt, die bestenfalls als Kinder den Zweiten Weltkrieg erlebt hat, später dann als Generation der Achtundsechziger ihre Väter für die Verbrechen des NS-Regimes verantwortlich machte und als «Täter» abstempelte, auf diese Weise für sich selbst die Vergangenheit «bewältigte», sich eben dadurch aber als unfähig erwies, mit der nachfolgenden Generation in einen Austausch über die Vergangenheit zu treten, wodurch diese letztlich in dieser Auseinandersetzung sich selbst überlassen blieb? Unter solcher Fragestellung läßt sich Im Krebsgang als Versuch des Autors lesen, eigenes Versäumnis, so gut wie möglich, wieder gut zu machen und auf den Ernst der Problematik historischer Vermittlung zwischen den Generationen zu verweisen. Dem dient die Erzählstruktur der Novelle, die drei Generationen umspannt, wobei Grass die innere Distanz der jungen Generation zu ihren Eltern überaus stark betont. So berichtet die Erzählperson, der Vater von Konny, von der Begegnung seines Sohnes mit seinem späteren Mordopfer «David» Stremplin in einem italienischen Eiscafé: «Konny gab sich als zahlender Gastgeber. Und David Stremplin soll freundlich, doch aus ironischer Distanz von seinen Eltern, dem Atomphysiker und der Musikpädagogin, erzählt haben. Ich könnte wetten, daß mein Sohn über Vater und Mutter kein Wort verloren hat; bestimmt aber wird ihm die Überlebensgeschichte seiner Großmutter in Andeutungen wichtig gewesen sein.» Und an einer anderen Textstelle sprechen die Eltern der beiden von «Versagen», «Entfremdung», «Sprachlosigkeit» und «Distanz» in der Beziehung zu ihren Kindern.10

Grass zeigt, wie diese Konstellation in die Katastrophe führt. Aus der «Sprachlosigkeit» zwischen ihm und seinen Eltern flieht der junge Stremplin in die Identifikation mit dem Juden David Frankfurter, der seinerzeit die tödlichen Schüsse auf den in der Schweiz agierenden Landesgruppenleiter der NSDAP abgegeben hat, während Konny, von seiner Großmutter, der Überlebenden der «Wilhelm Gustloff», beeinflußt, sich letzteren zum Vorbild nahm. Und für beide, sowohl für den jungen Stremplin als auch für Konny, wird das Internet zum Ersatz lebendiger Geschichtsvermittlung. Mag dem Leser auch der Mord, den Konny an «David», der eigentlich Wolfgang heißt, verübt, um seinen Helden Wilhelm Gustloff zu rächen, als reichlich konstruiert erscheinen, so werden doch mit dieser Überspitzung, gleichsam symbolisch, die möglicherweise «tödlichen» Folgen einer

¹⁰ Ebd., S. 173, 185.

⁸ G. Grass, Cz. Miłosz, W. Szymborska, T. Venclova u.a., Die Zukunft der Erinnerung. Hrsg. v. M. Wälde. Göttingen 2001, S. 32f. Den Hinweis auf Grass' Wilnaer Rede verdanke ich dem Posener Germanisten H. Orlowski mit seiner Schrift Przemoc – tabu – trauma ofiar. Wokół najnowszej opowieści Güntera Grassa (Gewalt – Tabu – Opfertrauma. Zum neusten Roman von Günter Grass). Zeszyty Instytutu Zachodniego Nr. 30/2002. ⁹ G. Grass, Im Krebsgang. A.a.O. (Anm. 5), S. 99.

zwischen den Generationen versäumten Geschichtsvermittlung deutlich.¹¹

Konstituierung einer Opfergemeinschaft

Der Aspekt generationsübergreifender geschichtlicher Vermittlung steht indes nicht im Zentrum des Interesses der Rezensenten. Sie konzentrieren sich vornehmlich auf die Tragödie des Untergangs der «Wilhelm Gustloff». So berichtete der «Spiegel» von dieser Katastrophe in großer Aufmachung unter dem Titel «Die deutsche Titanic» in seiner Ausgabe vom 4. Februar 2002. In der «Zeit» vom 14. Februar 2002 überschrieb Th. E. Schmidt seinen Beitrag mit «Ostpreußischer Totentanz». Eine Woche vorher hatte G. Franzen im selben Wochenblatt die Ertrunkenen der «Wilhelm Gustloff» als «Mordopfer» und die auf der Flucht Umgekommenen als «ermordete ostdeutsche Flüchtlinge» bezeichnet und zudem Grass für seine Novelle das Verdienst ausgesprochen, «unsere Toten dem Vergessen entrissen» zu haben. 12 Alles deutet darauf hin, daß sich gegenwärtig in der Bundesrepublik ein Mentalitätswandel vollzieht. Diese Entwicklung wird mit besonderer Sensibilität von jenseits der Oder beobachtet. W. Pięciak, Redakteur des Krakauer Tygodnik Powszechny, analysiert sie wie folgt: «Der Erfolg des Nobelpreisträgers, der in Deutschland einen neuerlichen «Streit um das Gedächtnis» hervorgerufen hat - diesmal um die eigenen, deutschen Opfer kann vom Schriftsteller unbeabsichtigte politische Folgen haben.» Auf der Popularitätswelle des Buches von Grass registriert Pięciak eine atmosphärische Veränderung in der Bundesrepublik. Die Forderungen nach Rücknahme der Beneš-Dekrete und nach der Errichtung des «Zentrums gegen Vertreibungen» würden immer lauter. 13 Pieciak sieht in Grass' Novelle und mehr noch in der durch sie ausgelösten Diskussion eine weitere Verstärkung eines von ihm in den letzten Jahren beobachteten Trends in Literatur und Publizistik hin zu einer neuen Mythenbildung. Heute deute «alles darauf hin, daß im deutschen Gedächtnis – neben dem Holocaust – ein zweiter, dominanter Bezugspunkt auftaucht: die Deutschen als Opfer des Zweiten Weltkriegs». 14 Nicht daß sich Grass als der wohl profilierteste Vertreter der intellektuellen Linken in Deutschland mit dem Schicksal der Flüchtlinge und Vertriebenen aus dem Osten befaßt hat, wäre demnach der eigentliche Tabubruch, sondern der Wandel im kollektiven deutschen Bewußtsein, wie er sich durch den Erfolg dieses Buches und die sich auf die Opfergemeinschaft der Deutschen konzentrierende Rezeption abzeichnet.

Das derzeitige öffentliche Interesse am Opferstatus der Deutschen wirft manche Fragen auf: Tritt in bezug auf den Zweiten Weltkrieg das frühere Täter- gegenüber einem jetzigen Opferbewußtsein in den Hintergrund? Kommt es zu einem grundsätzlich neuen Geschichtsverständnis, wonach nicht mehr Auschwitz den durch das Scheitern der Aufklärung offenbar gewordenen Zivilisationsbruch markiert, sondern die Leiden der Deutschen im letzten Krieg? Führt die Erinnerung an diese Leiden zu einer Entkoppelung von den ursächlichen Zusammenhängen mit den Verbrechen in den zwölf Jahren nationalsozialistischer Herrschaft? Sollen Auschwitz und die deutschen Opfer in ein einheitliches Geschichtsbewußtsein integriert werden, und dies auf die Gefahr hin, daß dadurch die Einzigartigkeit von Auschwitz

¹¹ Jüdische Leser sehen diese Konstellation noch mit anderen Augen. Mit dem sich als Juden ausgebenden Wolfgang Stremplin habe Grass die Gestalt eines Philosemiten geschaffen, «wie sich ihn kein Jude wünschen kann. Grass hat ihm die Rolle des vermeintlich ewigen Widersachers zugedacht, der, obwohl er gar kein Jude ist, doch eben als Jude fungieren soll.» Damit sei Grass ein «schwer zu verzeihender Fehler unterlaufen». Er habe «den Konflikt zwischen zwei jungen Deutschen am Ende des 20. Jh. mit dem Juden als Symbol des ewigen Feindes der Deutschen belastet». Vgl. die Rezension von Daniel Hoffmann zu Grass' Novelle in: Freiburger Rundbrief 1/2003, S. 60f.

G. Franzen, Der alte Mann und sein Meer, in: DIE ZEIT v. 7.2.2002.
 W. Pięciak, Czy powieść Grassa wpłynie na politykę? (Beeinflußt Grass' Roman die Politik?), Tygodnik Powszechny v. 10.3.2002.

¹⁴ Ders., Zatrzymać Stoibera! (Stoppt Stoiber), Tygodnik Powszechny vom 7.7.2002. nivelliert wird? Derlei Fragen, auf die es derzeit keine bündigen Antworten gibt, stehen hinter dem Streit um das vom BdV geforderte «Zentrum gegen Vertreibungen».

Einen richtungsweisenden Versuch, die Erinnerung an die deutschen Opfer mit einem Täterbewußtsein zu koppeln, bietet Ralph Giordano. Unter dem Titel «Erstickende Trauer» 15 blickt er auf die von ihm erlebte Zerstörung seiner Heimatstadt Hamburg durch die «Operation Gomorrha» zurück. Dabei steht für ihn die Erinnerung an die in diesem Inferno Umgekommenen «über allem». Doch im gleichen Atemzug bekennt er, er habe «in dem fürchterlichen Wettlauf zwischen der Endlösung der Judenfrage und dem Endsieg der Alliierten» in den Bomberpiloten seine Befreier gesehen. Entschieden wendet er sich gegen in Umlauf gekommene Vergleiche: «Wenn dann noch die Bomberflotten verglichen werden mit den mobilen Mordkommandos der Einsatztruppen Himmlers, und brennende Luftschutzkeller mit den Krematorien von Auschwitz, dann sieht sich meine Schmerzgrenze überschritten: Deutschland - das Opfer der Geschichte! Deutschland - das Opfer der Geschichte?» Und er verweist darauf, daß der letzte Transport Hamburger Juden am 14. Februar 1945, am Tag nach dem verheerenden Luftangriff auf Dresden, nach Theresienstadt abging. R. Giordano schließt seinen Essay mit dem Satz: «Dass zwischen diesen beiden Ereignissen unterschiedlicher Schrecklichkeiten eine kausale Verbindung besteht, das werde ich mir, gerade angesichts der unverwüstlichen Sehnsucht nur allzu vieler nach dem Schlussstrich, nun erst recht nicht ausreden lassen.'»

Gründungsmythos der Bundesrepublik

Angesichts einer neuerlichen Auseinandersetzung um die deutsche Gedächtniskultur kann es hilfreich sein, die Stimmen derer zu hören, die von jenseits der Grenze besonders aufmerksam die Mentalitätsveränderung in Deutschland beobachten. So greift der bereits erwähnte Posener Germanist Hubert Orlowski¹⁶ zu ihrer Erklärung bis in die unmittelbare Nachkriegszeit zurück und sieht in den ungefähr zwölf Millionen Flüchtlingen und Vertriebenen aus dem Osten eine Art «Mitgift» für den «Gründungsmythos der Bundesrepublik Deutschland». Dieser weise drei Elemente auf: den Tribut, den die Hunderttausende ziviler Opfer in Stellvertretung der Millionen mehr oder weniger vom Krieg verschonten Deutschen gebracht haben; die Bereitschaft und Fähigkeit, mit der letztere die Füchtlinge und Vertriebenen in ihre lokalen Gemeinschaften integriert haben; schließlich deren Stolz auf ihren Beitrag zum Wiederaufbau nach dem Krieg. Aufgrund dieser «Mitgift» der aus dem Osten geflohenen und vertriebenen Deutschen erscheine der «Gründungsmythos» der Bundesrepublik als Konstrukt der deutschen Nation im Sinne einer besonderen historischen Opfergemeinschaft.

H. Orłowski verweist sodann auf ein Problem, das daraus resultiert, daß im öffentlichen Diskurs der Begriff «Vertreibung» ausschließlich auf die aus dem Osten geflohenen bzw. vertriebenen Deutschen angewandt wird. Dadurch bleibe das Trauma deutscher Bürger jüdischer Herkunft, die sich nach 1933 genötigt sahen, ihre Heimat zu verlassen, ausgespart. Nach der öffentlichen Sprachregelung werden sie bis heute nicht als Vertriebene; sondern als Emigranten bezeichnet, was suggeriere, sie seien in den Jahren der Judenverfolgung freiwillig ins Exil gegangen. Und unter Hinweis auf den in der Charta der Heimatvertriebenen von 1950 ausgesprochenen Verzicht auf «Rache und Vergeltung» merkt H. Orlowski an, daß die Frage, wem gegenüber denn dieser Verzicht geleistet werde, unbeantwortet geblieben sei. Ginge man ihr nach, so würde sich zeigen, daß es ein Verzicht jenen gegenüber wäre, die Opfer des von Deutschland verschuldeten Zweiten Weltkriegs geworden waren. Damit ergibt sich aus dem Konstrukt einer historischen deutschen Opfergemeinschaft eine Rivalität eigener und fremder Opfer, wie sie denn auch im Streit um

¹⁵ R. Giordano, Erstickende Trauer, in: DIE WELT v. 19.7.2003.

¹⁶ Im folgenden beziehe ich mich auf die unter Anmerkung 8 angegebene Schrift von H. Orłowski.

das «Zentrum gegen Vertreibungen» erkennbar wird und die zwischenstaatlichen Beziehungen, zumal mit Polen, belasten könnte.

Gedächtnispolitik contra Gedächtniskultur

Ein weiteres Problem, das H. Orłowski in seine Analyse einbezieht, ist die politische Überfrachtung des Begriffs «Vertreibung» und die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Durch seine Verankerung im deutschen Grundgesetz (Art. 116) gewinnt der Terminus «Vertreibung» und sein semantisches Umfeld wie «Recht auf Heimat» oder «Heimatverlust» staatsrechtliche Bedeutung und dies unabhängig von einem sich mit diesen Begriffen befassenden wissenschaftlichen Diskurs. In Anlehnung an Eva und Hans-Henning Hahn¹⁷ sieht Orłowski in den Begriffen «Flucht» und «Vertreibung» vor allem ein Kulturprodukt, d:h.: Die Anfänge des deutschen Erinnerungsortes «Flüchtlinge» und «Vertriebene» soll man gar nicht in dem Geschehen als solchem suchen; ihre Verortung sei nicht aufgrund eines freien «Spiels» der Erinnerungen entstanden, sondern das Resultat einer konkreten Gedächtnispolitik. «Flucht» und «Vertreibung» seien das Konstrukt einer bestimmten Form der Erinnerung, die sich in den westlichen Besatzungszonen, später in der Bundesrepublik, dank aller im Bundestag vertretenen Parteien, dazu seit den fünfziger Jahren mit staatlicher Unterstützung, entwickelt habe und seitdem gepflegt werde. Also seien beide Begriffe das Ergebnis einer Prozedur und nicht Ausdruck von Gefühlen. Durch ihr staatspolitisches Gewicht gewännen Begriffe wie «Flucht», «Vertreibung», «Heimat» und «Heimatverlust» einen hohen Abstraktionsgrad, hinter dem die individuelle, emotionale Bindung an einen bestimmten Ort weitgehend zurücktrete. Der «deutsche Osten» erfahre damit seine Umgestaltung in das Medium eines nicht mehr individuellen, sondern kollektiven Gedächtnisortes.

Die Bewertungskriterien von erlaubter und unerlaubter Gewalt

Noch unter einem anderen Aspekt hinterfragt H. Orłowski das Konstrukt deutscher Opfergemeinschaft. Sowohl in den literarischen Texten über die zerstörerischen Bombenangriffe auf deutsche Städte als auch in den Zeugnissen vom Schicksal der Flüchtlinge und Vertriebenen herrsche die Tendenz vor, unter Vernachlässigung der Täterperspektive die Betroffenen als Opfer unerlaubter Gewalt zu betrachten. H. Orłowski zeigt, daß die Bewertung von Gewalt höchst unterschiedlich ausfällt, je nachdem, ob es sich um eine «erlaubte» oder um eine «unerlaubte» Gewalt handelt. Wörtlich schreibt er: «Während erstere, die erlaubte Gewalt, einer weitreichenden inneren Internalisierung unterliegt, die ihr zu einer mit moralischer Akzeptanz verbundenen tiefen psychischen Zustimmung verhilft, erfährt die unerlaubte Gewalt eine umfassende moralische Stigmatisierung und weckt Angst und besonderes Entsetzen.» 18 Diese Spaltung sei Teil einer Kulturation, werde somit als selbstverständlich vorgegeben und nicht hinterfragbar wahrgenommen, was ihre Tabuisierung zur Folge habe.

Die Spaltung in legale und illegale Gewalt könne eine kollektive Verschiebung vom Täter- zum Opferbewußtsein bewirken, indem der eigene Täteranteil als «legal», weil legitimiert, verstanden und damit nicht weiter reflektiert werde, während man die erlittene Gewalt als «illegal», weil ohne Konzession, begreife und damit eine «Opfergemeinschaft» konstruiere. Das Echo, das Grass' Im Krebsgang gefunden hat, sowie die auf den Opferstatus fokussierten Interpretationen würden diese Verschiebung im kollektiven Bewußtsein belegen.

Diese Akzentverlagerung könnte, wie H. Orłowski nahelegt, mit einem tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandlungsprozeß in Zusammenhang stehen. Während im 19. Jahrhundert der Fort-

¹⁷ E. Hahn, H.H. Hahn, Flucht und Vertreibung, in: Deutsche Erinnerungsorte. Hrsg. v. Etienne François und Hagen Schulze. Bd. I, München 2001, S. 339.

¹⁸ H. Orłowski, a.a.O. (Anm. 8), S. 20.

schrittsdiskurs im Vordergrund gestanden habe, wonach selbst aggressive Veränderungen grundsätzlich als normal und wünschenswert galten, das 20. Jahrhundert dagegen aufgrund der kritischen Reflexion des Fortschrittsglaubens durch einen Diskurs der Krise bestimmt gewesen sei, kennzeichne das Ende des 20. Jahrhunderts ein Diskurs des kulturellen Traumas. Dieser Neuansatz ergebe sich aus einer Veränderung, die durch neue Lebensformen bedingt sei, verbunden mit einem Widerwillen gegenüber Tempo, Umfang und Aggressivität der Veränderungen. Diese Veränderungen beträfen zentrale Werte, Regeln und Überzeugungen sowie Symbole und Sinngebung, d.h. die Parameter, welche die Kontinuität und Identität einer Gesellschaft konstituieren. Diese gewaltsamen und radikalen Veränderungen dienten nicht dem Gefühl kultureller Identität. H. Orłowski zieht daraus eine interessante Folgerung, indem er wörtlich schreibt: «Ich bin der Ansicht, daß sich gerade aus dieser Situation die aktuelle Debatte um die Opfergemeinschaft der Deutschen ergeben hat, eine Debatte über Geschehnisse, die schließlich über ein halbes Jahrhundert zurückliegen. Das Trauma der Opfer einer als illegal, als nicht konzessioniert verstandenen Gewalt ermöglichte aufgrund einer Rückbesinnung auf den Gründungsmythos der Bundesrepublik die Schaffung einer Kontinuität der Identität; dadurch wurde es möglich, sich im Gründungsmythos der Bundesrepublik wiederzufinden. Die jüngsten medialen Ereignisse - ich denke hier etwa an die Fernsehserie von Guido Knopp Die große Flucht sowie an die Artikelserie Vertreibung im «Spiegel» - sind weitere Argumente für diese Hypothese.»¹⁹

«Sag mir wo die Männer sind?»

Als letztes macht H. Orłowski auf ein kaum reflektiertes Merkmal der «Opferliteratur» und der mit ihr verbundenen Diskussion aufmerksam. Bei den Opfern handle es sich fast ausschließlich um Alte, Frauen und Kinder. Der Posener Germanist erinnert an Bölls Nachkriegsroman «Wo warst du, Adam?». Diese Frage ziele auf die Abwesenheit der Männer; und wenn abwesend, dann frage es sich, «wo» und «warum»? H. Orłowski kommt in diesem Zusammenhang auch auf Grass' Novelle zu sprechen. Er zitiert die Beschreibung des Augenblicks, als die vom sowjetischen U-Boot abgefeuerten Torpedos ihr Ziel ansteuern: «Während die drei beschrifteten Torpedos unterwegs sind, bin ich versucht, mich an Bord der Gustloff zu denken.» H. Orłowski kommentiert: «Um wieviel schwieriger wäre es zu schreiben: «Während die drei beschrifteten Torpedos unterwegs sind, verbreiten die Väter, Ehemänner, Söhne und Brüder, die nahen Angehörigen der Frauen und Kinder, an den Fronten mit ihrem Maschinengewehrfeuer Tod und Verderben, versenken Schiffe, werfen Bomben ... »20 Als also den Frauen, Kindern und Alten, dieser als Kanon definierten Triade der Schwachen, Unheil widerfuhr, waren die Männer nicht in ihrer Nähe. Sie waren schließlich «im Krieg», genauer: in einem Angriffskrieg.

Zur Illustration führt H. Orłowski zwei Beispiele an: das Ostpreußische Tagebuch von Hans Graf von Lehndorff sowie Zeit der Frauen von Christian von Krokow. Von Lehndorff beschreibt zwar jede Vergewaltigung einer Frau auf dem Gut seiner Tante als individuelle Tragödie, erwähnt aber mit keinem Wort die an einem nur wenige Kilometer entfernten Ort erfolgte Ermordung von über hundert polnischen Gefangenen in der Nacht unmittelbar vor dem Einrücken der sowjetischen Truppen. Diese über hundert polnischen Gefangenen seien - so H. Orłowski - offenbar Ermordete in einer anderen, historisch entfernten Sphäre. Und was Chr. von Krokows Zeit der Frauen betrifft, so verweist H. Orłowski auf die auch dort zu findende Triade der Schwachen, nämlich Oma, Mutter und Säugling. Die Hauptfigur muß sich tapfer der Diebe und Vergewaltigungen erwehren, ohne daß in diesem Zusammenhang auch nur mit einem Wort der Mann, den sie erst kürzlich geheiratet hat, Erwähnung findet. Es sei höchst

¹⁹ Ebd., S. 25.

²⁰ Ebd., S. 33.

verwunderlich, daß diese Abwesenheit nicht einmal reflektiert werde. In Anspielung auf einen Liedtext von Marlene Dietrich stellt H. Orłowski die Frage: «Sag mir wo die Männer sind / wo sind sie geblieben? Sag mir wo die Männer sind / was ist geschehen?» Die Antwort laute: Sie beschäftigten sich zur gleichen Zeit mit dem männlichen Kriegshandwerk; ihr Platz war anderswo. H. Orłowski sieht in diesem Sachverhalt ein Tabu, nämlich die Weigerung, das Versagen der «Klasse der Männer» als «Instrument» der deutschen politischen Klasse zu benennen. Man rede und schreibe viel leichter über erfahrene Enttäuschungen durch abstrakte Institutionen als durch konkrete Personen, durch Ehemänner, Brüder, Väter und Söhne. Auch heute, nach 50 Jahren - so H. Orłowski –, rühre man nicht grundsätzlich an diese Frage nach dem Verbleib der Männer, oder man relativiere doch ihr Monopol auf eine umfassende Problematisierung der Zeitzeugnisse. Den Ausgangspunkt dieser Überlegung bildete die aktuelle

Debatte um ein vom BdV gefordertes «Zentrum gegen Vertreibungen», gegen das sich 65 deutsche und mitteleuropäische Intellektuelle und Politiker in einem Aufruf verwahrt haben. Sie sehen in dem Projekt die Gefahr eines auf das eigene Leiden fixierten Nationalismus, der der europäischen Dimension der Vertreibung von bis zu 70 Millionen Europäern im 20. Jahrhundert nicht gerecht werde. Zudem beschwöre es den Rückfall in ein als überwunden geglaubtes Denken wechselseitiger Aufrechnung und vernachlässige die sehr unterschiedlichen Ursachen und Zusammenhänge der Vertreibungen, Zwangsaussiedlungen und Deportationen. Diese Auseinandersetzung bleibt indes oberflächlich, solange nicht ihre tieferen Gründe und Hintergründe aufgeklärt sind, die auf einen möglichen Mentalitätswandel und Perspektivwechsel in der deutschen Gedächtniskultur verweisen. Dem nachzugehen, diente diese Überlegung.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Bonhoeffer im romanischen Sprachraum

Henry Mottu über Dietrich Bonhoeffer*

Wir lasen sie ein wenig wie Samizdat-Literatur, erinnert sich der Verfasser seiner erstmaligen Lektüre der Gefängnisbriefe Bonhoeffers (S. 167), die sozusagen unter der Hand bei ihnen, den jungen Theologiestudenten – einige hatten sie ins Französische übersetzt –, zu Beginn der sechziger Jahre kursierten. Er selbst hatte zum ersten Mal überhaupt etwas von Bonhoeffer bereits vor Beginn seines Theologiestudiums gelesen, und zwar die Nachfolge im Sommer 1958, als er, um Deutsch zu lernen, für einige Zeit bei einem Pfarrer wohnte, der Mitglied der Bekennenden Kirche gewesen war (S. 165).

Pünktlich zur Genfer Tagung «Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe latine» im vergangenen Herbst, die – mit Unterstützung der theologischen Fakultäten der Universitäten Freiburg, Genf und Lausanne – vom Institut romand de pastorale ausgerichtet wurde, erschien nun Henry Mottus Dietrich Bonhoeffer. Mottu, Pastor und Professor für Praktische Theologie an der Fakultät für Protestantische Theologie der Universität Genf, hat u.a. 1992 unter dem Titel La Parole de la prédication. Cours homilétique à Finkenwalde (1935–1939) in Bonhoeffers Finkenwalder Homiletik eingeführt und die entsprechenden Texte ins Französische übersetzt; er ist zudem Herausgeber der französischen Ausgabe (1998) der sogenannten Brautbriefe Zelle 92, des Briefwechsels zwischen Maria von Wedemeyer und Dietrich Bonhoeffer während der Haft, der Anfang der 1990er Jahre der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde.

Mottus neues Buch hat seinen Platz in einer seit 2001 bestehenden Reihe des renommierten Pariser Verlages Cerf. Unter dem Titel Initiations aux théologiens sollen nach Bekunden des Verlages durch diese Reihe große Theologen der Gegenwart bekannt gemacht werden; sie sei ein Arbeitswerkzeug par excellence für Studenten. (Anmerkung der Rezensentin zur Verlagsankündigung: Unsere im deutschen Sprachraum mit Recht inzwischen selbstverständlich gewordenen Einwände gegenüber solchen Formulierungen, die sich ohne jede Selbstreflexion ausschließlich im Maskulinum bewegen, stoßen in Frankreich oft genug noch auf Unverständnis – für Mottus Buch und Sprachgebrauch trifft dies übrigens angenehmerweise nicht zu!) Die Reihe sei zugleich auch ein guide für alle, die sich für religiöses Denken interessieren. Bisher wurden grenz- und konfessionsüberschreitend Henri de Lubac. Karl Rahner und Jürgen Moltmann vorgestellt nun von

Lubac, Karl Rahner und Jürgen Moltmann vorgestellt, nun von Mottu Dietrich Bonhoeffer. Mit Hans Urs von Balthasar, Yves Congar und Paul Tillich soll die Reihe fortgesetzt werden, deren Beiträge eine Einführung in die Lektüre der Werke der jeweiligen Theologen bilden und demgemäß nach einer bestimmten gemeinsamen Matrix strukturiert sein sollen: Person, Werk, Wirkung. (Weitere Anmerkung der Rezensentin zur Verlagsankündigung: Ein derartiges Projekt ist leider im deutschen

Sprachraum noch immer ein Desiderat!) Mottu gelingt es, jenen Vorgaben zu entsprechen und dennoch in origineller Systematik und Tonart diesen seinen Beitrag zu realisieren; deutlich eigene Akzente werden schon im Aufbau erkennbar.

Mottu geht in fünf Schritten vor

Er geht nach kurzer Einleitung in fünf großen Schritten vor intellektuelle Biographie, Hauptachsen des Werkes, (Aus-)Wirkungen des Werkes, Geographie des Werkes (was sich dahinter verbirgt, sei später erläutert), Texte in Auswahl - und schließt (S. 209-211) mit einer ebenfalls kurzen, aber besonders lesenswerten Konklusion. Anfangs (S. 7ff.) skizziert Mottu die diversen und z.T. disparaten Sichtweisen Bonhoeffers: der Mann des Glaubens, der einsame Prediger in der Wüste des verfaßten Christentums à la Kierkegaard, der Vorreiter einer Theologie nach dem Tode Gottes, der militant politische Mensch, schließlich der Künstler, sprich: der Dichter-Philosoph. Tatsächlich handele es sich um ein Leben und eine Persönlichkeit voller Widersprüche und es gehe ihm darum, die Gründe dafür aufzuzeigen. Beeindruckend sei vor allem anderen der multidimensionale Charakter seines Werkes. Beim Lesen dieser Zeilen in der Einleitung stellte sich bei mir prompt die Assoziation ein an einen m.E. sehr problematischen, um nicht zu sagen: schwer erträglichen Titel eines jüngst erschienenen deutschsprachigen Büchleins, das eine Kompilation von Texten Bonhoeffers zur Bibel enthält. Er lautet: Dietrich Bonhoeffer. Die Antwort auf unsere Fragen (und erst im Untertitel ist zu entdecken, worum es sich handelt: Gedanken zur Bibel). Ich befürchtete unwillkürlich, im weiteren Verlauf des vorliegenden Bandes auf einen schließlich alle Gegensätze in sich aufhebenden Bonhoeffer und auf einen Bonhoeffer der fix und fertigen Antworten zu stoßen. Aber geradezu erleichtert stellte ich fest: Mottu liegt es fern, bei aller Liebe (um diese Redewendung beim Wort zu nehmen) zu Bonhoeffer, ihn als jemanden darzustellen, der die Antwort wußte oder der auf alles Antworten parat hatte; er will ihn eben nicht als eine Existenz ohne Brüche und Widersprüche nachzeichnen. Und genau dieser Versuchung erliegt er denn auch im konkreten Vollzug seines Schreibens über Bonhoeffer faktisch nicht. Dieser habe Fragen gestellt, nicht Fragen gelöst (S. 9), und seine Hauptfrage, die zugleich den roten Faden seines, Mottus Buches, bilde, sei die Frage des Briefes vom 30.4.1944 gewesen: Wer ist Christus für uns heute?

Bonhoeffer sei, so Mottu in der Einleitung (S. 10), kein Praktischer Theologe im herkömmlichen Sinn des Wortes gewesen, aber er habe den Weg einer Praxis der Theologie aufgezeigt und die Arbeitsteilung in Frage gestellt, die uns heute lähme: die zwischen akademischer Theologie, Spiritualität und Nachfolge. Er

könne uns helfen, den vollen Sinn des schönen Wortes theologia wieder zu entdecken. Im Kontext des ersten Hauptteiles, der «intellektuellen Biographie», schlägt Mottu vor, Bonhoeffers Leben nicht, wie üblich, in drei große Perioden einzuteilen, sondern folgende thematische Schwerpunkte zu setzen: die Entdeckung der Kirche (eigentlich sein Thema schlechthin, und zwar von Anfang bis Ende); die Ökumenizität der Kirche; Bewährung (und Versagen) der Kirche; die Kirche im Inkognito und jene der Zukunft. Geleitet von diesen Schwerpunkten, rekonstruiert er in großen Zügen Bonhoeffers curriculum vitae und weist wiederholt darauf hin, wie prägend insgesamt die Leitvorstellung der universalen christlichen Bruderschaft (vgl. Dietrich Bonhoeffer Werke Band 16, Gütersloh 1996, S. 468) für ihn gewesen sei – Movens und Zielidee, Hoffnung und Grund des Handelns. Ökumene habe für Bonhoeffer mehr als eine simple Konversation und Kooperation zwischen den Kirchen bedeutet, sondern eine Aufgabe des Bekennens; sie sei die kritische Bewegung des Evangeliums in den Kirchen angesichts der konkreten Versuchungen des Krieges, sozialen Hasses und sozialer Ausbeutung (S. 31). Interessant ist in diesem Zusammenhang und im weiteren Verlauf das Insistieren Mottus auf der Tatsache, daß Bonhoeffer übrigens niemals der Auffassung gewesen sei, die «mündige Welt» sei eine bessere Welt... Im nächsten Teil arbeitet der Verfasser die Hauptachsen des Werkes hervor, und zwar unter vier Gesichtspunkten: Weltlichkeit und Christlichkeit der Kirche. Die Frage des anderen: eine theologische Anthropologie. Wer ist und wer war Jesus Christus? Gott neu denken vom Standpunkt der Welt aus. Dieser Teil will und kann keine umfassende Darstellung des Bonhoefferschen Werkes sein, sondern eine bewußte Akzentuierung der wichtigsten Themen seiner Theologie. Mottu wirft mancherorts die Frage nach ihrer Tragfähigkeit heute mit auf, ohne sie in jedem Fall bündig zu beantworten oder gar rundum zu bejahen.

Nur auf einige Details sei hier aufmerksam gemacht. Innerhalb seiner Überlegungen zu Bonhoeffers theologischer Anthropologie sind besonders bemerkenswert die von ihm angedeuteten Analogien zu Martin Buber und die zumindest punktuellen Fingerzeige zu Paul Ricœur hin. Er charakterisiert (nicht nur Bonhoeffers) Theologie als Erkenntnis eines radikalen Nicht-Wissens (S. 106): Nicht-Wissen und Wissen, das Schweigen und das Wort, Rückzug in meditatives Gebet und Engagement seien die grundlegenden Rhythmen der Theologie, wie Bonhoeffer sie begriffen und gelebt habe. Insbesondere im Blick auf die theologischen Re-

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen Redaktion und Aboverwaltung: Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83 E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen) Preise Jahresabonnement 2003: Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.-/ Studierende Fr. 45.-Deutschland und Österreich: Euro 43,- / Studierende Euro 32,-Übrige Länder: SFr. 59.-, Euro 40,- zuzüglich Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60,-Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8 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, Zürich-Enge (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61 Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung. Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist. Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

flexionen des Sommers 1944 – «Vor und mit Gott leben wir ohne Gott» (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 8, Gütersloh 1998, S. 534 bzw. Mottu S. 121ff.) – interpretiert er Bonhoeffers Aussagen behutsam, biblisch begründet und in klarer eigener Diktion; er weist aber auch darauf hin (S. 127), daß es vielleicht geboten sei, in der Interpretation – nun ja, anzuhalten. Aus Respekt vor dem Rätsel des Denkens eines Menschen in einer solchen Situation.

Im dritten Teil geht Mottu auf wichtige Stränge der Rezeption

Stränge der Rezeption und Interpretation Bonhoeffers

und Interpretation Bonhoeffers ein, u.a. auf die hermeneutische Deutung eines Gerhard Ebeling, auf die marxistische eines Hanfried Müller, auf die der «Theologie des Todes Gottes», auf Eberhard Bethges Biographie und Ernst Feils Monographie, auf Martin Kuske und Pinchas Lapide, auf kritische Stimmen aus der feministischen Theologie, auf Wertschätzung und Kritik seitens der Theologie der Befreiung (namentlich auf Gustavo Gutiérrez, dem sich Mottu in beider Hinsicht expressis verbis anschließt), und auf verschiedene ökumenische und politische Impulse, die von Bonhoeffer ausgingen. Der Verfasser selbst fühlt sich vorallem der - französischen - Deutung André Dumas' und der deutschen - Deutung Hans-Jürgen Abromeits verbunden. Soweit die Werk und Rezeption Bonhoeffers allgemein vorstellenden Teile des Buches Mottus. Fazit: Es ist eine sehr lebendig wirkende Mischung aus theologischer Professionalität und persönlicher Pointierung, die dieses Bonhoeffer-Porträt kennzeichnet. Die Tatsache der Teilhabe an der Konspiration und die für ihn tödlich gewordene Konsequenz ist von latenter Präsenz. Zugleich betont Mottu die zentrale Bedeutung der persönlichen Frömmigkeit Bonhoeffers, der bezüglich ihrer Intensität und Radikalität längst nicht immer adäquat Raum gegeben worden sei und die vom sogenannten politischen Bonhoeffer gar nicht separiert werden könne. Es ist eine parteiliche, nicht eine im üblichen Sinn einer mental correctness ständig wohl abgewogene und damit von vornherein unangreifbare Darstellung (die es zudem allen Seiten recht machen wollte). Es ist nicht ein Forum explizit kritischer Auseinandersetzung (und ein in Bonhoeffers Werk einführendes Buch kann und soll dies ohnehin nicht sein). Vielmehr ist es eine dezidierte, aber nicht blind werdende Hommage an Bonhoeffer, die den Grenzen der Reichweite mancher seiner Aussagen Rechnung trägt und die vor allem seine bleibende Bedeutung für die Homiletik hervorhebt. Mottus Dietrich Bonhoeffer ist in einem anspruchsvollen und dennoch verständlichen, einem der Sache und der Zielgruppe angemessenen Duktus gehalten und schließt damit eine bisherige empfindliche Lücke im französischen Sprachraum. Bonhoeffer hat zwar dort inzwischen immerhin durchaus seinen Platz in einschlägigen Lexika, aber noch längst nicht im öffentlichen Bewußtsein, und es ist zu wünschen, daß dieses Buch dazu beiträgt. Der Verfasser weist begründeter- und wiederholtermaßen auf die Notwendigkeit neuer Bonhoeffer-Übersetzungen ins Französische hin (und es finden sich im vorliegenden Buch mehrfach ausgesprochen subtile Beispiele bzw. Vorschläge von ihm). So ist ebenfalls zu wünschen, daß dieses Buch auch dazu beiträgt, daß ein neues Übersetzungsprojekt in Sachen Bonhoeffer in Gang gesetzt wird. Aber noch einmal zurück zum Gang dieses Buches. Bevor einige Schlüsseltexte Bonhoeffers (und ein Auszug aus einem der Briefe aus Stalingrad) abgedruckt sind, folgt schließlich als vierter Teil «Die Geographie des Werkes». Was verbirgt sich nun unter dessen Titel? Nichts anderes als der «persönliche Parcours» (S. 165) des Verfassers durch das Werk Bonhoeffers, ein fein- und eigensinnig geschriebener Rückblick auf seinen Weg mit diesem Werk und die z.T. sehr unterschiedliche Perspektivik, unter der er selbst in den vergangenen vier Jahrzehnten Bonhoeffers Texte wahrgenommen hat (siehe oben bzw. Mottu S. 167): «Nous les lisions un peu comme des samizdats...» Sabine Dramm, Asbach

^{*}Henry Mottu, Dietrich Bonhoeffer. (Initiations aux théologiens), Les Éditions du Cerf, Paris 2002. ISBN 2-204-07003-3. 224 S., brosch., 19,00 EUR.