ORIENTIERUNG

Nr. 10 69. Jahrgang Zürich, 31. Mai 2005

Erzbischof Pius Ncube von Bulawayo (Zimbabwe) verbreitet um sich nicht das Flair des unnahbaren Prominenten. Er ist das, was wir deutsch einen Bischof zum Anfassen nennen würden. Unnachahmlich, wie er den vielen Menschen, die ihm begegnen und die ihm alle sagen: «Do you remember me?» das Gefühl gibt, daß er sich ihrer genau erinnert, obwohl das bei der Fülle der Besucher ganz unmöglich scheint.
Wir sitzen erneut bei Erzbischof P. Ncube in dem ganz kleinen Raum des «Bishop's House», noch kleiner als die Wohnung von Bischof Kamphaus in Limburg. Hinter ihm hängt ein großes Poster mit Martin Luther Kings Bild und dem unvergeßlichen Aufruf «I have a dream» aus seiner Rede während des Marsches zum Lincoln Memorial in Washington am 28. August 1963. Rechts hinter dem Erzbischof das Bild des großen Versöhners unter allen Afrikanern, Nelson Mandela: «There is no easy walk to freedom anywhere.» Wir schauen uns um: Irgendwo ist auch ein Bild des jüngst verstorbenen Papstes Johannes Paul II. zu sehen, aber größer sind die anderen Bilder, die da hängen: von Mahatma Gandhi, Mutter Teresa, Erzbischof Oscar A. Romero, Franziskus.

Zivilcourage und Widerstand

Der Bischof schien in der Gefahr zu sein, verhaftet zu werden, als wir in Deutschland hörten, was er am 27. März 2005 dem Korrespondenten des Senders «Sky News» in London, David Charter, gesagt hatte: Die Regierung würde ausdrücklich die Anhänger der Opposition im Matabeleland aushungern. Und er hatte im gleichen Interview die Menschen in Zimbabwe aufgerufen, auf die Straße zu gehen und sich gegen mögliche Wahlfälschung zu wehren. In den Listen fehlten bis 25 Prozent der Wähler. Junge Leute waren fast durchgehend in den Listen nicht erfaßt worden. Es war schon vor den Wahlen deutlich erkennbar, daß sie gefälscht würden.
Der Staatsminister für Information, Dr. Nathan Shamuyarira hatte am nächsten Morgen in der Staatszeitung «The Herald» die Äußerungen des Erzbischofs natürlich auf das Schärfste mißbilligt. Aber mehr konnte er nicht machen, denn der Erzbischof ist zu populär.
Es sei nach dem 27. März der Teufel los gewesen, sagt uns der Bischof in dem kleinen Raum mit den zwei Telefonen und dem Handy, das andauernd piepst. Leute aus der ganzen Welt hätten angerufen und ihn gefragt, wie er als Erzbischof so etwas habe sagen können.
Und er greift im prallgefüllten Bücherschrank nach dem «Katechismus der Katholischen Kirche»: «Der Bürger hat die Gewissenspflicht, die Vorschriften der staatlichen Autoritäten nicht zu befolgen, wenn diese Anordnungen den Forderungen der sittlichen Ordnung, den Grundrechten des Menschen oder den Weisungen des Evangeliums widersprechen ... *Bewaffneter Widerstand* gegen Unterdrückung durch die staatliche Gewalt ist nur dann berechtigt, wenn gleichzeitig die folgenden Bedingungen erfüllt sind: *erstens,* daß nach sicherem Wissen Grundrechte schwerwiegend und andauernd verletzt werden; *zweitens,* daß alle Hilfsmittel ausgeschöpft sind; *dritten,* daß dadurch nicht noch schlimmere Unordnung entsteht; *viertens,* daß begründete Aussicht auf Erfolg besteht und *fünftens,* daß vernünftigerweise keine besseren Lösungen abzusehen sind.»
Er zitiert es, schlägt den Katechismus wieder zu und legt das Buch zurück. Erzbischof P. Ncube fragt uns nach den Erfahrungen mit der gewaltlosen Aktion in Ostdeutschland, in Leipzig und Dresden 1989, er fragt uns nach den Aktionen in Georgien und in der Ukraine. Wir sprechen über die gut organisierten Demonstrationen der Studentenbewegung «Otpor» in Belgrad und an anderen Orten in Serbien. Wir sprechen und haken uns fest am überwältigenden Sieg der demokratischen Massenopposition in Prag im Dezember 1989. Ich erzähle dem Bischof, der gar nicht genug davon hören kann, von der kleinen Gruppe um den Schriftsteller Vaclav Havel. Zu diesem Kreis gehörte auch Vaclav Maly, der so etwas wie der Tausendsassa der «samtenen Revolution» war. V. Maly war Pfarrer der katholischen Kirche auf der Prager Kleinseite und war von der Regierung an der Ausübung seines seelsorgerlichen Dienstes gehindert worden. Er stand immer neben

ZEITGESCHICHTE
Zivilcourage und Widerstand: Zimbabwe und die Wahlen vom 31. März 2005 – Ein Besuch bei Erzbischof *Pius Ncube* von Bulawayo – Die Frage nach dem legitimen Widerstand – Gewaltfreiheit als politisches Mittel.
Rupert Neudeck, Troisdorf

KIRCHE/THEOLOGIE
«... der Anfang eines Anfangs»: Zu einer Studie von *Alberto Melloni* – Nach dem Pontifikatswechsel – Das Zweite Vatikanische Konzil als «Übergangskonzil» – Rezeption und produktive Realisierung – Ambivalenz der Rede von der Krise – Der Vorschlag von Kardinal Carlo M. Martini – Zivilreligiöse Instrumentalisierung des Christentums – Frieden und Versöhnung – In der Nachfolge Jesu. *Nikolaus Klein*

LITERATUR
Ein gewisser Orient: Eine Nacht im September 1977 – Erfahrungen mit der Militärdiktatur – Studienaufenthalt in Europa – Die Differenz von Erlebnis und Erfahrung – Die Lektüre brasilianischer Klassiker – Manaus in der Erinnerung – Präsenz arabischer Kultur in Brasilien – Der Blick auf ein Familiendrama – Sprache und Erinnerung – Zwischen erzählter und erlebter Zeit.
Milton Hatoum, São Paulo

THEOLOGIE/KULTUR
Orthodoxie und russische Nationalkultur: *Pawel Florenskijs* Beiträge über Christentum und Kultur – Experte für Religionsfragen und Naturwissenschaftler – Zusammenarbeit mit den Behörden der Sowjetunion – Nationale Verklärung russischer «Urkunst» – Totalitärer Machtanspruch und religiöse Wahrheitsfindung.
Wolfgang Schlott, Bremen

ROMAN
Hölle im Paradies: Zu *Daniel Maximins* Roman «Sonnenschwarz» – Eine Geschichte des Antillen-Archipels – Die Liebesbriefe eines jungen Mädchens – Befreiung und Selbstbefreiung aus der Sklaverei – Die utopische Kraft traditioneller Märchen. *Brigitte Sändig, Potsdam*

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE
Um Gottes willen? Ein theologischer Essay (*Zweiter Teil*) – In den Spuren des Apokalyptikers Jesus von Nazareth – Widerspruch gegen das, was als Welt-Wirklichkeit geschieht? – Geboren aus dem Ressentiment gegen das Leben? – Wem ist die «mystische» Selbstrelativierung geschuldet? – Treue Gottes zum Menschen – Glaube an die Auferstehung des Fleisches – Die Herausforderung durch die Theodizeefrage – Das Erhoffte und die Hoffnung – Religiöse Traditionen und ihre Gewaltgeschichte – Das Projekt von Charles Taylor.
Jürgen Werbick, Münster/Westf.

Vaclav Havel auf dem Balkon über dem Wenzelsplatz. Als die Revolution gesiegt hatte, zog sich V. Maly in seine Pfarrei zurück. «Mittlerweile», so sage ich Erzbischof P. Ncube, «ist er Ihr Kollege, denn er ist zum Weihbischof von Prag ernannt worden.»
Wieder geht der Bischof zum Bücherregal und holt das «Annuario Pontificio» hervor: Er findet Prag, und wir finden Vaclav Maly. Ich schlage dem Erzbischof vor, wie es bei den Demonstrationen in Leipzig, Dresden und an anderen Orten einen regelmäßigen Termin und einen festgelegten Treffpunkt gab, jede Woche einen Jour fixe an einem festgelegten Ort, in einer Kirche, zu veranstalten. Und dort solle immer alles besprochen werden. Erzbischof P. Ncube will über diese Möglichkeit mit seinen anglikanischen, protestantischen, methodistischen und baptistischen Amtskollegen sprechen.
Der Erzbischof erzählt, 95 Prozent der Zimbabwer würden sagen, Gott wird schon entscheiden, aber er fügt hinzu: «God has aked us to be active and not to be quiet.» Wir sind beeindruckt, ein solcher Bischof ist wirklich ein Hort der Hoffnung für sein Land. Er bringt uns an die Haustüre, wo schon die nächsten Besucher warten. Über seinem Schreibtisch hatten wir die Sätze – wie von einem Kind gemalt – gelesen: «All people desire to be *with* (community)/ To be *for* (to be available to others)/ To be *more* (to grow)/ To Help/ This is the task of the Church and the state.»

Rupert Neudeck, Troisdorf

Hinweis: Bei den Parlamentswahlen vom 31. März 2005 gewann die Regierungspartei ZANU-PF von Präsident Robert Mugabe 78, die Oppositionspartei MDC 41 Sitze. Zusammen mit den vom Präsidenten zusätzlich ernannten 30 Abgeordneten, die er aus seiner Partei wählte, erreichte damit die Regierungspartei die Zwei-Drittel-Mehrheit und kann also Verfassungsänderungen durchsetzen. Vergleicht man dies mit den Wahlen von 2000, sind die Chancen für eine echte Regierungs- und Staatsreform sehr gering einzuschätzen.
Zu den Wahlen, den Behinderungen im Wahlkampf und den Wahlfälschungen vgl. International Crisis Group, Hrsg., Zimbabwe. Another Election Change. (Crisis Group Report No. 86, 30 November 2004). Pretoria und Brüssel 2004; Human Rights Watch, Hrsg., Not a Level Playing Field. Zimbabwe's Parliamentary Elections in 2005. März 2005; Zimbabwe Election Support Network, Hrsg., Comprehensive Analysis Final Report. April 2005; Zimbabwe Lawyers for Human Rights, Hrsg., Report on the March 2005 Parliamentary Elections. April 2005; zur Politik: David Harold-Barry, The Past is the Future. Michigan State University Press, East Lansing/MI 2004; Geoff Hill, What Happens after Mugabe? Can Zimbabwe rise from the Ashes? Zebra Press, Cape Town 2005; Andrew Meldrum, Where we Have Hope. A Memoir of Zimbabwe. John Murray Ed., London 2005; Martin Meredith, Our Votes, our Guns. Robert Mugabe and the Tragedy of Zimbabwe. Public Affairs, New York 2002; zum Verhalten der einzelnen Kirchen vgl. den Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz vom Oktober 2004 «A Credible Electoral Process for a Responsible and Accountable Leadership» und die Berichte in «The Tablet» vom 12. und 26. Februar, 5. und 12. März und 2. April 2005; zu Erzbischof Pius Ncube vgl. Rupert Neudeck, Ein Erzbischof gegen alle Feigheit, in: Orientierung 67 (2003), 75-79. (*N.K.*)

«... der Anfang eines Anfangs»

Zu einer Studie von Alberto Melloni

Wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil als einem «Übergangskonzil» gesprochen, so ist nicht nur sein epochaler Charakter gemeint. Vielmehr soll damit die Erfahrung einer großen Zahl von Teilnehmern der insgesamt vier Sitzungsperioden des Konzils zum Ausdruck gebracht werden, welche im Verlaufe der Beratungen zur Überzeugung kamen, daß eine sachgemäße Rezeption der Konzilsbeschlüsse nur dann möglich ist, wenn es der Kirche gelingt, auf neue Situationen und auf neue Fragen mit neu auf den Weg zu bringenden Antworten zu reagieren. Karl Rahner faßte diese Einsicht mit der Formel vom «Konzil als dem Anfang eines Anfangs» prägnant zusammen. In einer kürzlich erschienenen Publikation weist der Kirchenhistoriker und Zeitgeschichtler Alberto Melloni nach, wie ertragreich eine solche Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Analyse der gegenwärtigen Lage der katholischen Kirche sein kann.[1] Obwohl er seine Studie während der letzten Monate des Pontifikats von Papst Johannes Paul II. verfaßt hat, erweist sie sich auch unter den Veränderungen als hilfreich, welche die Wahl von Kardinal Joseph Ratzinger zum Papst natürlicherweise mit sich gebracht hat. Denn für das Kardinalskollegium war die Person des neu gewählten Papstes Benedikt XVI. eine Garantie, die Kontinuität mit dem verstorbenen Vorgänger zu wahren.
Mit dieser Feststellung ist schon ein zentraler Gedankengang von A. Mellonis Darstellung ins Blickfeld gerückt. Denn für den Autor ist das Jahr 1978, in welchem mit dem Tode Pauls VI. das Pontifikat des (zweiten) Konzilspapstes zu Ende ging und seine beiden Nachfolger Johannes Paul I. und Johannes Paul II. gewählt wurden, ein Schlüsseljahr für die nachkonziliare Entwicklung und damit auch für das Verständnis dieser Zeitepoche. Als Giovanni Battista Montini nach der ersten Sitzungsperiode des Konzils 1963 zum Papst gewählt wurde, war er für die Konzilsmehrheit der ohne Zweifel geeignete Kandidat, denn man wollte einen Papst, der das Zweite Vatikanische Konzil im Sinne von Papst Johannes XXIII. und in der Kontinuität mit den Erfahrungen der Konzilsväter, die sie mit der neu gewonnenen Freiheit und mit dem Willen zur Öffnung während der ersten Beratungsphase des Konzils machen konnten, fortsetzen würde. Noch während des Konzils und in der Zeit unmittelbar danach sah sich Papst Paul VI. dem Druck einer Minderheit von Konzilsvätern ausgesetzt, die ihn nicht nur persönlich ängstigte, sondern auf die er mit seiner theologischen Bildung nicht mehr adäquat antworten konnte. Als er 1968 die Enzyklika «Humanae vitae» veröffentlichte und auf einen unerwartet heftigen und argumentativ gut abgestützten Widerstand von Laien, Priestern und Bischöfen stieß, interpretierte er diesen Vorgang nicht als Moment einer produktiven Auseinandersetzung, sondern als «die» Krise, die nun in die Kirche eingebrochen sei. Auch wenn viele Initiativen des Pontifikats Pauls VI. nicht auf dieses Reaktionsschema zurückgeführt werden können, so kam es doch während seiner Amtszeit zu keiner angemessenen Auseinandersetzung darüber, ob die Deutung der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche als einer Dauerkrise richtig sei. Vielmehr bildete sie als ungefragte Voraussetzung den Rahmen für die Personalentscheidungen während der zwei Konklave nach dem Tode von Paul VI. und Johannes Paul I.
Für A. Melloni stellt der Begriff der «Krise» eine Kategorie zum Verständnis der kirchlichen Entwicklung dar, deren Nachteile durch einen möglichen Erkenntnisgewinn nicht aufgewogen werden können. Zwar konnten in den sechziger und siebziger Jahren viele Katholiken mit Hilfe dieses Begriffs die Situation der Kirche mit ähnlichen Debatten über die Entwicklung in der Politik, der Kultur und der Ökonomie u.ä. in Beziehung setzen. Gleichzeitig machte es der Krisenbegriff aber möglich, die spezifische kirchliche Situation von den allgemeinen kulturellen Entwicklungen zu unterscheiden, indem diese als Gefährdung der Kirche denunziert wurden. So hatte die Verwendung des Krisenbegriffs eine paradoxe Wirkung: Einerseits konnte mit seiner Hilfe die Kirche in ihren Interdependenzen mit den gesellschaftlichen,

[1] Alberto Melloni, Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia. Giulio Einaudi, Turin 2004, 155 Seiten, 7 Euro.

politischen und kulturellen Entwicklungen verstanden werden, andererseits konnte er gebraucht werden, um die Kirche gegenüber den Anforderungen der Zeit zu verschließen, machte er es doch möglich, das zu benennen und abzuwehren, was das eigene Selbstverständnis und die Selbstwahrnehmung in Frage zu stellen drohte. Für A. Melloni hätte eine adäquate Rezeption des Krisenbegriffs dagegen die radikale Konsequenz mit sich gebracht, den christlichen Glauben als einen geschichtlichen zu begreifen und in einer solchen Perspektive eine Analyse der Lage der katholischen Kirche zu versuchen.

A. Melloni stellt sich in seiner kleinen Studie dieser Frage. Und er tut dies, indem er einmal die Problemgeschichte des Begriffs «Krise» aufzeichnet, und gleichzeitig eine Analyse der Lage der katholischen Kirche vorlegt, indem er beschreibt, wie diese in vielfältige Beziehungen eingebunden ist: Sie ist eine Kirche neben andern Kirchen, eine Religion neben andern Religionen, und schließlich ist sie eine globale Gemeinschaft, die neben andern Körperschaften mit ähnlichem universalen Anspruch existiert. Gerade den letzten Sachverhalt beschreibt A. Melloni als eine der grundlegenden Einsichten, welche sich die Katholiken im Verlaufe der Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Prinzip angeeignet hatten, für deren begriffliches Verständnis und bei deren praktischer Realisierung sie aber erst am Anfang stehen. In der Entdeckung des weltkirchlichen und des geschichtlichen Charakters des Christentums sieht A. Melloni das noch nicht angetretene Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Ein Rückblick auf den Ablauf der Konzilsberatungen und die Rezepetion seiner Beschlüsse vermag die damit gegebenen Probleme zu verdeutlichen. Denn es ist ein Merkmal vieler Konzilsentscheidungen, daß sie bloß den ersten Schritt oder den Anstoß für Entwicklungen darstellen, die heute spontan als Ergebnis des Konzils wahrgenommen werden. Dies kann sogar für den Bereich der Liturgiereform beobachtet werden, die doch weithin als die am leichtesten zu identifizierende Konzilsreform gilt. Denn die umfassende Einführung der Volkssprache und die Inkulturation der Liturgie, soweit sie heute selbstverständlich geworden sind, sind bereits das Resultat einer komplexen nachkonziliaren Entwicklung. Ganz markant ist eine solche Entwicklung, wenn man den Weg der Aussagen über das jüdische Volk in der Erklärung «Nostra aetate» bis zum Gebet von Johannes Paul II. an der Jerusalemer Klagemauer während seiner Israelreise betrachtet. Ganz anders sind dagegen die nachkonziliaren Entwicklungen bei der Entfaltung der bischöflichen Kollegialität und des Verhältnisses von Ortskirchen und Universalkirche, bei der Ausgestaltung der kirchlichen Ämter und der Grundlagenfragen der Bioethik verlaufen. Die Strategie Pauls VI., für diese Themenbereiche für sich die Prärogative der Reform in Anspruch zu nehmen, hat sich nicht als erfolgreich erwiesen. Vielmehr erschwerte sie sein Pontifikat und beeinflußte über seinen Tod hinaus auch die Amtszeit seiner beiden Nachfolger.

Es ist darum nicht überraschend, daß seit Beginn der siebziger Jahre immer wieder der Vorschlag erörtert wurde, ein neues Konzil einzuberufen, mag es nun ein «Drittes Vatikanisches Konzil» genannt werden oder nicht. Den prominentesten, aber kaum beachteten Vorstoß in diese Richtung machte Kardinal Carlo M. Martini, damals noch Erzbischof von Mailand, mit seinem Debattenbeitrag während der Zweiten Spezialsynode für Europa im Jahre 1999.[2] Zwar verzichtete er auf den Ausdruck Konzil, sprach aber ausdrücklich von einer «kollegialen und autoritativen Versammlung aller Bischöfe», und er qualifizierte dieses Gremium noch zusätzlich, indem er anfügte, ein solches Treffen sei notwendig, da die bisherigen Beratungsformen angesichts der Schwierigkeiten und Wichtigkeit der zu behandelnden Themen nicht ausreichen würden. Kardinal C. Martini nannte auch einen Katalog von sieben Themen: die Ämterfrage angesichts der aktuellen Situation der christlichen Gemeinde, Stellung und Rolle der Frau, die Teilhabe der Laien an kirchlichen Ämtern und an kirchlichen Entscheidungsprozessen, ethische Fragen der Sexualität, Ehe und Ehegesetzgebung, die Praxis von Buße und Versöhnung, die Wiederbelebung der Ökumene.

Auch wenn die Bedeutung dieser Themen unmittelbar einleuchtet, nimmt dies ihnen nichts von ihrer Dringlichkeit. A. Melloni ergänzt den Katalog von Kardinal C. Martini durch vier Fragebereiche, von denen er sagt, sie würden sich einem nicht auf den ersten Blick erschließen, seien aber deshalb nicht weniger wichtig. Als ersten nennt er die Tendenz innerhalb wie außerhalb der Kirche, das Christentum auf eine zivilreligiöse Funktion zu reduzieren, die in der Folge zur Rechtfertigung gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen eingesetzt werden kann. In dieser Situation habe die Kirche einen Prozeß der Unterscheidung und Entscheidung in Gang zu bringen, auf welche Art und Weise sie ihrem Dienst an der Berufung des Menschen am meisten entspräche: «in der Verkündigung des Reiches Gottes oder in der Errichtung eines religiös abgestützten Gemeinwesens»?

Diese Frage führt nahtlos zum zweiten, von A. Melloni behandelten Problembereich, nämlich zur Frage, welchen Beitrag die Kirche zum Frieden heute zu leisten hat. Während das friedenspolitische Engagement der Päpste im zwanzigsten Jahrhundert sich noch im Rahmen einer «Theorie des gerechten Krieges» entfaltet hatte, innerhalb dessen die Kirche die Rolle des neutralen Beobachters und des unparteiischen Vermittlers einnehmen konnte, stellte die Enzyklika «Pacem in terris» einen grundlegenden Neuansatz dar. Sie ging von der Beobachtung aus, wie tief verankert die Friedenssehnsucht in den Menschen ist, und begriff diese als einen Appell an die Kirche, der ihr erschließt, was zu tun sei. Die Kirche lehrt nicht mehr, sondern hört auf die Menschen. Tritt sie in ihrem Friedensengagement auch für die Opfer ein, so ist dies nur möglich, wenn sie einer Praxis der Erinnerung Platz einräumt, die eine Versöhnung zwischen ehemaligen Feinden möglich macht. Im Anschluß an diese Aufgabe nennt darum A. Melloni als drittes Thema eines kommenden Konzils die Frage nach einem neuen Verständnis und einer neuen Praxis von Vergebung und Versöhnung, die die Kirche nicht nur im Dienst der Völker zu leisten hat, sondern die ihr auch innerhalb der Kirche aufgegeben ist. Obwohl die Kirche in den letzten Jahren vielfach ausdrücklich und feierlich um Vergebung gebeten hat, hat sie nur in Ansätzen eine Praxis und Instrumentarien des Vergebens im eigenen Bereich erarbeitet. Dies setzt nämlich einen Respekt vor der unverzichtbaren Würde des Sünders und Täters voraus, indem diesem der Wille zur Veränderung ohne Forderung nach einer Vorleistung, die er zu erbringen hätte, zugetraut wird. A. Melloni sieht dies als eine Grundstruktur der Praxis Jesu, so daß er abschließend als viertes Thema eines möglichen Konzils die Wiederentdeckung der Verkündigung und der Praxis Jesu von Nazareth nennen kann.

Nikolaus Klein

[2] Vgl. Nikolaus Klein, Europa und die Hoffnungen der Christen, in: Orientierung 63 (1999), 245-248, 247f.; ders., Europa und die Verantwortung der Christen, in: ebd., 263f.; Alberto Melloni, Sognare la realtà. La speranza del cardinale Martini, in: Il Mulino 48 (1999), 1133-1144, (Text der Intervention, S. 1141f.); Carlo M. Martini, Omelia del Cardinale per il XXV anniversario di episcopato. (8. Mai 2005).

Ein gewisser Orient

... Das Vergessen ist eine Form des Erinnerns
Jorge Luis Borges, *Un lector*

Mein ganzes Leben lang hatte ich große Freude am Fremden
Guimarães Rosa, *Grande sertão. Veredas*

Ich möchte mit der Erinnerung an eine Nacht beginnen, die, wenngleich zeitlich weit entfernt, dennoch unvergessen geblieben ist. Es war eine Nacht ohne jeden Charme, wie es viele Nächte in den brutalen Jahren nach 1970 waren. Zu einer Protestversammlung gegen das Militärregime versammelten sich mehr als tausend Studenten in der Katholischen Universität von São Paulo. Es war ein Donnerstag, der 22. September 1977. Gegen zehn Uhr abends, als die Polizei das Universitätsgelände stürmte,

rannte ich mit einigen Freunden los, auf der Suche nach einem Unterschlupf in einer Zeit und in einem Land, das von Unsicherheit und Angst beherrscht war. Unser Refugium war ein Kellerraum, in dem der Chor der Universität ein Lied sang, an dessen Namen ich mich nicht erinnern kann. Als der Chorleiter unsere verstörten Gesichter erblickte, verstand er sofort, warum wir uns unangemeldet unter seine Chormitglieder mischten. Mehr schlecht als recht sangen wir einen beliebten Bolero. Ich erinnere mich besonders deutlich an diese Szene, denn für mich bedeutete sie das symbolische Ende der siebziger Jahre in Brasilien. Zwei Jahre später reiste ich mit einem Stipendium nach Spanien und dann, von Stipendium zu Stipendium, bis nach Paris.

In meinem ersten Jahr in Europa (zuerst in Madrid, dann in Barcelona) dachte ich mir verschiedene Entwürfe für einen politischen Roman aus. Ich wollte dabei auf meine Erfahrung als Gymnasiast in Brasília in den Terrorjahren 1968-1969 und später in São Paulo zurückgreifen, wo ich in der Fakultät für Architektur und Stadtplanung der Universität von São Paulo mithalf, eine Zeitschrift für Lyrik und Graphik, genannt *Poetação*, zu gründen. Aber mit der Zeit merkte ich, daß irgend etwas nicht stimmte, mein Text war nicht mehr als eine Chronik meiner Erlebnisse. Alles, was ich niederschrieb, war in der Zeit gefangen, einer Beinahe-Gegenwart, wie wenn ich eine Reportage über Dinge schrieb, die sich zu stark in meinem Gedächtnis eingeprägt hatten. Der von Bomben und Petarden unterbrochene Bolero dröhnte noch zu stark in meinem Kopf, so daß es mir nicht gelang, meinen eigenen Rhythmus und meine eigene Musik zu finden, was Louis-Ferdinand Céline *la petite musique* nennt. Es gelang mir nicht, den Text der Macht der Fiktion zu unterwerfen, eine denkbar harmlose Form der Macht, ohne die meiner Meinung nach jede Fiktion illusorisch ist. Diese Macht der Fiktion, die den Eindruck der Wahrhaftigkeit vermittelt, hängt mit vielen Faktoren zusammen. Da ist zum einen der Bezug zwischen dem Moment der Niederschrift und dem historischen Moment der Ereignisse, die Gestaltung der Personen, der Aufbau der Handlung mit ihren Flashbacks und Abschweifungen usw. Sollte ich über die Beinahe-Gegenwart der siebziger Jahre in Brasilien schreiben, so würde es mir wohl niemals gelingen, den Schock-Effekt, die Überraschung zu erzeugen, von der Charles Baudelaire spricht, oder die unwillkürliche Erinnerung, Dauerthema bei Marcel Proust.

Es gilt, so meine ich, Erfahrung und Erlebnis nicht zu verwechseln oder, anders ausgedrückt, die Erfahrung des Erzählers beschränkt sich nicht auf das persönliche Erlebnis. Es geht dabei nicht um das unmittelbare Erlebnis oder eine individuelle Handlung. Eine solche Verwechslung banalisiert den Begriff der «Erfahrung», wie ihn Walter Benjamin versteht: «In der Tat», schreibt Walter Benjamin[1] «ist die Erfahrung eine Sache der Tradition, im kollektiven wie im privaten Leben. Sie bildet sich weniger aus einzelnen in der Erinnerung streng fixierten Gegebenheiten denn aus gehäuften, oft nicht bewußten Daten, die im Gedächtnis zusammenfließen.»

Joseph Conrad spricht im Vorwort zu seinem zweiten Roman *An Outcast of the Islands*[2] von einer «erinnerten Erfahrung». Die Vergangenheit und ihre Dichte wiederzuentdecken, bedeutet mehr, als nur die Gegenwart festzustellen: «Die Vergangenheit ist niemals ganz zu Ende», ergänzt Lourival Holanda.[3] «Sie beeinflußt uns weiterhin mit ihrer störenden Doppeldeutigkeit.» Die Literatur, die mich am meisten interessiert, ist diejenige, die von Ruinen spricht, von einer Zeit, die wir vergessen haben oder vergessen zu haben glauben... Vielleicht habe ich aus diesen Gründen die Saga meiner Wanderschaft durch Brasilien beiseite gelegt, denn diese Ereignisse waren mir noch zu nahe und verwiesen in ihrer kruden Wirklichkeit nur auf nackte Tatsachen.

Die wiederholte Lektüre brasilianischer Klassiker hat mir entscheidende Impulse vermittelt – Machado de Assis, Rául Pompéia, Lúcio Cardoso, Graciliano Ramos, Osman Lins, die Memoiren von Pedro Nava. Die Werke dieser untereinander ganz verschiedenen Autoren enthalten einige stilistische und inhaltliche Elemente, die mich faszinieren: eine poetische Dimension gepaart mit einer gewissen Intimität, die Dramatisierung eines familiären Mikrokosmos, die Memoirenliteratur. Die Lektüre dieser brasilianischen und ausländischen Klassiker wirkte auf mich wie ein Gegengift zum politischen Moment in Brasilien, den ich soeben erlebt hatte. Ich versuchte, ein Buch zu schreiben, das sich *O Ateneu* [Das Kollegium][4] zum Vorbild nahm. Auch wenn aus dem Projekt nichts geworden ist, so diente es doch als ein Versuch, neue Wege des Erzählens zu erkunden. Die Szenen im *Colégio Pedro II* in Manaus mobilisierten Jugenderinnerungen an meine Heimatstadt, und ich begann, mich an all die Geschichten zu erinnern, die ich in den fünfziger und sechziger Jahren gehört hatte, an die Musik jener Zeit, besonders die Boleros von Pedro Vargas, die damals in den Häfen von Manaus und Belém nicht unbekannt waren. Wir hörten auch die Lieder von Lucho Gatica, *Contigo en la Distancia* [Mit Dir in der Ferne] und *El Reloj* [Die Uhr], die genauso populär waren wie die Lieder von Orlando Silva und Sylvio Caldas. Im meinem Gedächtnis entstanden jedoch ganz andere Geschichten, die Dramen des Provinzlebens, der Immigration, kulturelle Schocks und Begegnungen.

Der zeitliche Abstand hilft beim Versuch, die unmittelbare Gegenwart zu bewältigen und dabei die Verschiedenartigkeit der menschlichen Spezies nicht zu vergessen, unsere Ursprünge, auch wenn die Suche nach den Ursprüngen etwas sehr Persönliches ist, ein Abtauchen in Kindeserinnerungen, eine *mise en abîme*. Es ist ein Weg zu den eigenen Ursprüngen, zur verlorenen Kindheit. Eine solche Brücke zu schlagen, ist nicht unvereinbar mit der Geschichte. Abstand und Distanz zur eigenen Heimat sind nicht unabdingbar für eine Reflexion über die eigenen Ursprünge. Auch ein *Armchair traveller* kann über die Welt reflektieren, im Geiste andere Länder bereisen, ohne sein Zimmer zu verlassen. Ich denke dabei immer an einen meiner Lieblingstexte von Charles Baudelaire, *Das Zimmer mit dem Doppelgesicht*.[5] Baudelaire war kein passionierter Reisender wie Gérard Nerval, Gustave Flaubert oder Pierre Loti, aber er erfand neue Welten auf seinen imaginären Reisen.

In meiner Erinnerung wandelte sich Manaus – wie jede Provinzstadt – zu einem erstickenden Mikrokosmos. In meiner Kindheit war die Amazonas-Hauptstadt isoliert und marginal, zugleich ein Ort des Exils und der Freiheit, Fröhlichkeit und Verbannung. Provinziell und kosmopolitisch (wie sie Euclides da Cunha in den zwanziger Jahren beschrieb) war Manaus ein Hafen am Rande Brasiliens. Wie viele Hafenstädte war Manaus gleichzeitig ein Sprungbrett zur Welt, eine wackelige Brücke freilich mit nur einem Pfeiler, denn die isolierte, selbstbezogene Stadt drehte sich nur um sich selbst.

Ort der Gegensätze, gleichzeitig Tribunal und Theater, provoziert die Provinz zugleich Verdruß und Faszination. «Die Provinz ist die literarische Erfindung *par excellence* der Stadt, denn wir betrachten sie wie ein geschlossenes und selbstgenügsames Universum, d.h. wie einen privilegierten Ort, an dem sich die geheimsten Dinge vor aller Augen abspielen.»[6]

Die Provinz aus der Distanz zu betrachten, befreit vom unmittelbaren Druck des Erlebens, bedeutet eine Öffnung hin zu anderen Sprachen und Kulturen. Meine Erlebniswelt, auf halber Strecke zwischen Amazonien und dem Orient, wurde so zu einer

[1] Walter Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire, in: ders., Gesammelte Schriften. Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1974. Band I/2, 608.

[2] Deutsche Übersetzung: Joseph Conrad, Der Verdammte der Inseln. Aus dem Englischen von E. McCalman. Berlin 1934.

[3] Lourival Holanda, Sobre Walter Benjamin, in: Suplemento Cultural. Diário de Pernambuco 10 (1997), N° 4, 3.

[4] Französische Übersetzung: Raúl Pompéia, L'Athénée. Chronique d'une nostalgie. Trad. du portugais (Brésil) par Françoise Duprat et Luiz Dantas. Éditions Ombres, Toulouse 1989.

[5] Charles Baudelaire, Das Zimmer mit dem Doppelgesicht, in: ders., Die Tänzerin Fanfarlo und Der Spleen von Paris. Prosadichtungen. Aus dem Französischen von Walter Küchler. (Diogenes Taschenbuch; 144) Zürich 1977, 72-76.

[6] Octavio Paz, Novela y provincia: Agustín Yáñez, in: ders., Puertas al campo. Seix Barral, Barcelona 1989, 116-120.

«erinnerten Erfahrung», wie sie Joseph Conrad beschreibt. Carlos Fuentes hat einmal gesagt, die Kultur gehe in Reinkultur oder auf sich allein gestellt zugrunde und werde durch den Kontakt, den Gegensatz und den Bruch belebt. In gewissem Sinne hatte ich Amazonien verlassen, um meine Heimat besser sehen zu lernen und ein Gespräch mit meinen Ursprüngen aufzunehmen, die so sichtbar wurden. Der Kontakt mit anderen Kulturen zeigt, daß wir nicht nur eine Region und ihre Kultur lieben und besingen sollen. Oder, mit den Worten von Tzvetan Todorov: «Das menschliche Wesen wird beeinflußt vom Kontext, in dem es geboren wird, und dieser Kontext wandelt sich in Zeit und Raum. Was das menschliche Wesen ausmacht ist die Fähigkeit, sich gegen diese Bedingtheit aufzulehnen.»[7] Mithin der freie Wille. In diesem Sinne ist die Identität auch das Ergebnis einer freien Wahl: Assimilation anderer Einflüsse, Öffnung zu anderen Kulturen. Ein Pessoa-Gedicht sagt mehr als alle Theorie: «Aus unsrer Sklavenhaft / sie suchend ziehen wir auf Wanderschaft.»[8] Mário de Sá-Carneiro, Mitstreiter Pessoas, antwortet wie ein Echo: «Ich bin nicht Ich, noch der Andere / Ich bin etwas dazwischen / Brückenpfeiler der Langeweile / zwischen mir und dem Anderen.»[9]
Nachklang des lyrischen «Ichs» von Arthur Rimbaud (*Je est un autre*) und Gérard de Nerval (*Je suis un autre*) und so vieler anderer Dichter. Die Spaltung der Persönlichkeit oder die Aufsplitterung in komplexe Persönlichkeiten, offene Identitäten als Folge einer pausenlosen Zwiesprache mit dem Anderen sind Themen, die auch von einigen Vertretern der postkolonialen Literatur in englischer und französische Sprache angesprochen werden. Diese Texte liegen auf der Schnittstelle zwischen zwei Welten, zwei Ländern, zwei oder mehrerer Religionen. Es sind Welten, die aufeinanderprallen, wobei der Zusammenstoß stets Interaktion bedeutet und neue Synthesen, unvorgesehene Differenzen und Dialoge hervorbringt.

Der Text, den ich geschrieben habe, verweist auf den Scheideweg zwischen zwei Welten, dem Orient, einem gewissen Orient am Amazonas, eine doppelte Peripherie: die Einwanderung (Verpflanzung in ein anderes Land, eine andere Heimat) und der Norden Brasiliens, weit entfernt vom Zentrum. Zur Peripherie zu gehören, in einer Wüste geboren zu sein (um Euclides da Cunha zu zitieren) ist bereits ein Schritt in die Entfremdung, ein Gefühl, nicht ganz zu Hause zu sein.
Ich möchte auf eines der Probleme eingehen, mit denen ich zu kämpfen hatte: die Exotik. Orient und Amazonas können ein perfektes exotisches Paar bilden. Der Orient (oder ein gewisser Orient) taucht in einigen der wichtigsten Romane und Erzählungen der brasilianischen Gegenwartsliteratur auf. So spricht Jorge Amado in seinen Büchern mehrmals von arabischen Einwanderern, die Teil des kulturellen Synkretismus von Bahia sind. Ebenso gibt es arabische Immigranten in *Grande Sertão. Veredas* von Guimarães Rosa.[10] Die Leser dieses wunderbaren Romans erinnern sich bestimmt an die Episode in Curralinho, als der junge Riobaldo der Familie von Assis Wababa begegnet. Die arabische Kultur im Hinterland Brasiliens manifestiert sich in bestimmten Bereichen – Handel, Küche, Sprache, Liebesleben. Selbst ein Chinese taucht bei Guimarães Rosa auf: es ist Yao-Tsing-Lao in der Erzählung *Orientierung*.[11]

[7] Tzvetan Todorov, Un humanisme bien tempéré, in: ders., Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine. Seuil, Paris 1989, 421-437, speziell 428.
[8] Fernando Pessoa, Nacht, in: ders., Esoterische Gedichte. Mensagem. Botschaft. Englische Gedichte. Aus dem Portugiesischen und Englischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Georg Rudolf Lind. Zürich 1989, 109.
[9] «Eu não sou eu nem sou o outro / Sou qualquer coisa de intermédio / Pilar da ponte de tédio / Que vai de mim para o Outro», in: Mário de Sá-Carneiro, Poesia N° 7, in: ders., Obra completa. Introdução e org. Alexei Bueno. Nova Aguilar, Rio de Janeiro 1995, 82.
[10] João Guimarães Rosa, Grande sertão. Roman. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Curt Meyer-Clason. Köln 1964.
[11] Ders., Orientierung, in: ders., Tutaméia. Dritte Erzählungen. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Curt Meyer-Clason unter Mitarbeit von Horst Nitschak. Köln 1994, 147-150.

Was die Präsenz arabischer Kultur in Brasilien anbetrifft, so war *Das Brot des Patriarchen*[12] ein wichtiger Markstein. In diesem Buch werden die Personen und Kulturen Brasiliens und des Mittelmeerraumes von innen geschildert, d.h. aus der Perspektive eines Schriftstellers aus São Paulo, der arabischen Ursprungs ist. In mancherlei Hinsicht bezieht sich der Roman von Raduan Nassar auf die archaischen und patriarchalischen Strukturen des Hinterlands von São Paulo und gleichzeitig auf alte Mythen biblischer Herkunft, die fester Bestandteil der Mittelmeerkultur sind, vor allem im Libanon. In diesem Sinne wäre es falsch, *Das Brot des Patriarchen* lediglich als Einwandererroman abzustempeln. Diese Beispiele zeigen, wie vielschichtig die Präsenz der arabischen Kultur in der brasilianischen Literatur ist.
Wenn andererseits von üppigen Wäldern, Indios und Gummizapfern die Rede ist, wird sogleich ein Klischee mobilisiert, mit dem viele ausländische (und auch brasilianische) Leser einen Schriftsteller aus dem Amazonasgebiet identifizieren. Deswegen habe ich mich immer bemüht, diese Art Exotik zu vermeiden und auch die Beschreibung der Natur, die leicht zur Zwangsjacke wird, mit dem ein Text einer bestimmten Geographie zugeordnet wird. Nun sind in einem literarischen Werk die Bezüge zur Umwelt, zu bestimmten historischen, geographischen und sozialen Umständen nicht zu vermeiden, da der Schriftsteller stets die Orte seiner Herkunft umkreist. Manchmal wird der *genius loci* gar zum Schatten, Traum oder Alptraum.

Bevor ich zu schreiben anfing, stellte ich mir eine Grundsatzfrage: Wie wird es möglich sein, mit den Merkmalen und Charakteristika einer solcherart vom Stigma des Exotischen geprägten Region eine Literatur zu schaffen, die überregional ist? Meiner Meinung nach dürfen Sprache und Stil eines literarischen Werks nicht allein von der Ursprungsregion des Schriftstellers bestimmt werden – er ist nicht der Wurmfortsatz seiner Heimat. Die Literatur ist umgekehrt niemals weit von der Realität entfernt; sie ist jedoch fähig, um es mit den Worten von Leyla Perrone-Moisés zu sagen, «Schattierungen der Wirklichkeit zu erfassen, die außerhalb eines symbolischen Universums nicht faßbar wären».[13]
Die Sprache muß also die Impulse der Umgebung aufnehmen und sie gleichzeitig vertiefen, um sich eine Welt neu zu erschaffen; sei das nun das Labyrinth des Amazonasurwalds oder auch nur unser Zimmer mit seinen vier Wänden. Denn auch das Zimmer kann sich in ein Labyrinth verwandeln, da Gedächtnis und Phantasie fast so unendlich sind wie das Universum. So beerdigte ich also meine Vorstellungen von einem Regionalroman und fokussierte meine Linse auf ein Familiendrama. Manchmal fixiert diese Linse Szenen einer Reise (z.B. die Einwanderung), aber es sind Szenen, die so sparsam mit dem Lokalkolorit umgehen, daß Urwald und Amazonas wie die Projektionen literarischer Figuren erscheinen. Ebenso vermied ich langfädige Beschreibungen von Manaus, obwohl in meinen Texten Anspielungen auf die Stadt meiner Kindheit versteckt sind, die damals wunderschön war, bevor sie von der brutalen Industrialisierung der siebziger Jahre verschandelt wurde. Wenn ich bei der Beschreibung des Amazonasgebietes sehr zurückhaltend war, so verwendete ich um so mehr Sorgfalt auf die Zeit, in der die Handlung spielt: statt dem Labyrinth des Amazonas ein Labyrinth der Zeit. Ich glaube (mit einiger Zuversicht), daß sich mehrere Leser in diesem Labyrinth der Zeit verloren haben, im Zickzack der Flashbacks, von absichtlichen Sprüngen nach vorn und zurück. Wir, die wir nicht über das Gedächtnis von *Funes, el memorioso*[14] verfügen, vergessen – Gott sei dank – viele Einzelheiten, schreiben und lesen auf der Suche nach den vielen Lücken in der Vergangenheit,

[12] Raduan Nassar, Das Brot des Patriarchen. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Berthold Zilly. Frankfurt/M. 2004.
[13] Leyla Perrone-Moisés, A criação do texto literário, in: dies., Flores da escrivaninha. Companhia das Letras, São Paulo 1990, 109.
[14] Anspielung auf die Hauptfigur einer Erzählung von Jorge Luis Borges, Das unerbittliche Gedächtnis, in: ders., Erzählungen 1935-1944. Nach der Übersetzung von Karl August Horst bearbeitet von Gisbert Haefs. (Gesammelte Werke 3/I). München 1981, 173-182.

um die Gegenwart etwas besser zu verstehen. Wir sind weder Funes noch Justin Couchot, jene Figur, die Guillaume Apollinaire «*L'Eternel*» nannte.[15] Jean Couchot ist eine Figur aus derselben Familie wie Funes, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen: Nach dem Verlust seines Gedächtnisses infolge eines Autounfalls lebt Couchot in einer ewigen Gegenwart, einer absurden Zeit, die nur der Ewige erleben kann. Während Funes über ein unerbittliches, hyperbolisches Gedächtnis verfügt, hat Couchot gar keines und lebt gleichzeitig in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft und scheint damit einer postmodernen Vorstellung zu entsprechen, einer Vermengung der Zeiten anstelle eines historischen Bewußtseins. Diese Vermengung kritisiert Octavio Paz in seiner Rede in Stockholm.[16] Der Begriff der Postmoderne sei ein Unding, so Paz, denn zwischen Tradition und Moderne gebe es eine Brücke: «Auf sich allein gestellt, erstarrt die Tradition und die Moderne löst sich in Luft auf. Erst in der Verbindung von beiden liegt das Geheimnis ihrer Kraft und Bedeutung.» Erfreulicherweise sind Funes wie Couchot Fiktion, denn ein Mensch, der sich an alles erinnert, ist ebenso ein Alptraum wie ein Mensch ohne Gedächtnis: «Die Erinnerung ist die Flagge eines Inhalts, der das Vergessen ist», schreibt Davi Arrigucci Jr. über den brasilianischen Gegenwartsroman[17] und Clarice Lispector fügt hinzu: «Schreiben bedeutet häufig, sich an etwas zu erinnern, das gar nie da war.»[18]

Mit Hilfe der Sprache einem kleinen Stückchen Vergangenheit Leben einzuhauchen, war vielleicht eine der Absichten meines Romans. Der Leser weiß, daß selbst die Texte, die weitgehend von der Realität abstrahieren oder dicht besetzt sind mit metafiktionalen Ansätzen, eine Form von Wahrheit übermitteln müssen. So sind Funes und Couchot – beides phantastische Gestalten – zum festen Bestandteil im Gedächtnis vieler Leser geworden, ebenso wie Gregor Samsa oder Brás Cubas – aus dem gleichnamigen Roman von Machado de Assis – der erst sterben mußte, bevor er uns seine Memoiren mitteilen konnte. Wie haucht man diesen literarischen Gestalten Leben ein? Oder wie kommen wir Leser dazu, sie für echt zu halten?

Ich kann mir nicht vorstellen, daß ein Schriftsteller *a priori* einen bestimmten Lesertyp vor Augen hat. Aber zweifellos überlegt er sich beim Schreiben seines Buches: Werden diese zweihundert oder fünfzehntausend Zeichen imstande sein, den Leser von seiner Gegenwart abzulenken? Glücklicherweise ist die Realität häufig langweilig oder monoton, und einige literarische Texte schaffen es, uns auf den ersten Blick zu verführen, sodaß wir – wohl wissend, daß es sich dabei um eine Lüge handelt und nicht um einen Tatsachenbericht – bereit sind, mindestens für die Zeit der Lektüre an diese Phantasiewelt zu glauben, die sich vor dem kritischen Leser entfaltet, denn neben der wörtlichen Lektüre gibt es auch eine zwischen den Zeilen. Unter Verwendung eines Coleridge-Zitats spricht der Literaturwissenschaftler Umberto Eco[19] von einer «Aufhebung des Unglaubens» im Zuge der Lektüre, d.h. der Leser nimmt den erzählerischen Pakt an und tut so, als ob das Erzählte sich wirklich ereignet hätte. Deshalb glauben wir an die Geschichten der Scheherazade, hoffen, daß sie nicht umgebracht wird, sondern weiterhin dem König (und uns) Geschichten erzählen darf. Aus demselben Grund glauben wir auch an Funes und an sein unglaubliches Gedächtnis. Wir vergießen Tränen über den Tod der Hündin Baleia in *Karges Leben*[20] von Graciliano Ramos oder des Papageien Loulou in der Erzählung *Ein schlichtes Gemüt*[21] von Gustave Flaubert. Wir glauben an die literarische Figur des *Kulturers* von Thomas Bernhard[22], der nur schreiben kann, wenn er im Gefängnis sitzt.

Bei Erzählungen in der ersten Person (Autobiographien oder Bekenntnissen) hat der Leser die Tendenz, den Erzähler mit dem Schriftsteller zu verwechseln. Dabei wissen wir nur zu gut, daß die Autobiographie eine Form der Selbstinterpretation ist. In seinem Essay über Jean-Jacques Rousseau weist Jean Starobinski[23] darauf hin, daß «der autobiographische Erzähler nicht nur lügen kann, sondern daß die *autobiographische Form* die freieste Form der literarischen Erfindung sein kann».

Allein schon der Abstand zwischen erzählter und erlebter Zeit läßt der Fiktion viel Spielraum. Der zeitliche Abstand zwischen einer erlebten Vergangenheit und der erzählenden Gegenwart bildet eine Art Nebel. Auf das Klima Amazoniens bezogen erzeugt dieser zeitliche Abstand eine Verdichtung des heißen Dampfes, der für die Atmosphäre von Manaus charakteristisch ist: aufgeheizt durch den feuchten Dunst der Hitze am Äquator stehen wir auf der Schwelle zum Traum oder Tagtraum. Und so dreht sich einmal mehr die Spirale des Gedächtnisses: aus heutiger Sicht können wir die Ereignisses des 22. September 1977 nur dann heraufbeschwören, wenn wir etwas (oder vieles) von dieser verfluchten Nacht erfinden. Wohl ist das erzählende Ich eine Konstante, wenn auch eine doppeldeutige, denn der Erzähler hat sich seit damals verändert. Er könnte so beispielsweise das Datum der Polizeirazzia weglassen und aus jener Nacht eine Art Synthese aller Nächte der siebziger Jahre machen, eine lange Nacht voller Alpträume, eine Art Allegorie der Militärdiktatur. Es könnte ein ausgezeichneter, wenn auch problematischer Roman werden, denn die Allegorie als «fragmentarische Form der Anspielung»[24] verträgt sich nur schlecht mit dem realistischen Bild von einem der brutalsten Momente der brasilianischen Gegenwartsgeschichte. Vielleicht wäre es besser, statt einer Allegorie eine phantastische Geschichte voller Alpträume zu schreiben.

Ich habe diesen Essay mit dem Bild eines Bolero unter Bomben begonnen. Ich möchte ihn mit einem anderen Bild beschließen: Kugeln, die nicht verletzen, etwas viel Angenehmeres als jene Tage und Nächte des Terrors.

Eine meiner Tanten aus Amazonien ist eine Zuckerbäckerin, die um fünf Uhr morgens aufsteht, um Schokoladebonbons aus tropischen Früchten zu backen. Während sie das Fruchtfleisch kocht, liest sie einen Roman. Und da sie dies seit mehr als zwanzig Jahren so macht, weiß sie ganz genau, wie lange jede Phase des Kochprozesses dauert. In dem Maße, da sie ihre Süßigkeiten zubereitet, verschlingt sie viele Seiten Literatur im Laufe eines Morgens, der für sie beim ersten Hahnenschrei beginnt. Zudem kennt sie viele Einzelheiten aus meiner Familiengeschichte: Sie kennt die Berichte der ersten Immigranten, die Mißerfolge einiger ihrer Söhne und Enkel, die – wie ich – nie das große Geld gemacht haben. Ich war der Meinung, sie wäre die ideale Leserin für mein Manuskript, weil ich wissen wollte, inwiefern ich mich an die Familiengeschichte gehalten hatte. Nach der Lektüre gab sie es mir mit einem Ausdruck von tiefer Enttäuschung zurück und schimpfte mich einen Lügner, denn nur weniges von dem, was ich erzähle, hat sich wirklich in unserer Familie oder unserer Stadt zugetragen. Dann sagte sie zu mir: «Diese Geschichten sind entsetzlich. Im übrigen haben sie sich niemals in dieser Reihenfolge zugetragen.»

Ich brauche wohl nicht zu betonen, daß die Zucker-Tante nur wohlgeordnete Geschichten liest, bei denen die lineare Abfolge der Erzählung sehr wichtig ist. Sonst würde sie nämlich Gefahr laufen, ihre Naschereien anbrennen zu lassen, was wirklich sehr

[15] Guillaume Apollinaire, L'infirme divisé, in: ders., Ouevres en prose complètes. Textes établis, présentés et annotés par Michel Décaudin. Gallimard, Paris 1977. Vol. I, 348-352.

[16] Octavio Paz, La Quête du présent. La Búsqueda del presente. Discours de Stockholm. Gallimard, Paris 1991, 10.

[17] Davi Arrigucci Jr., Jornal, realismo, alegoria. O romance brasileiro recente, in: ders., Achados e perdidos. Ensaio de crítica. Polis, São Paulo 1979, 79-115.

[18] Zitiert bei Leyla Perrone-Moisés, A criação do texto literário (vgl. Anm. 13), 108.

[19] Umberto Eco, Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber. München 1994, 103.

[20] Graciliano Ramos, Karges Leben. Roman. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Willy Keller. Frankfurt/M. 1981.

[21] Gustave Flaubert, Ein schlichtes Gemüt, in: ders., Drei Erzählungen. Aus dem Französischen von Claus Sprick. Zürich 2000, 7-54.

[22] Thomas Bernhard, Der Kulturer, in: ders., Erzählungen. Bd. 1. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004, 310-332.

[23] Jean Starobinski, Le style autobiographique, in: ders., L'œil vivant, II: La Relation critique. Gallimard, Paris 1970, 84.

[24] Davi Arrigucci Jr., Jornal, realismo, alegoria: o romance brasileiro recente (vgl. Anm. 17), 79-115, speziell Fußnote 9.

schade wäre, nicht nur für sie, sondern auch für alle Naschmäuler wie mich. Trotzdem war ihre Meinung für mich sehr wichtig, denn wenn das lebende Familienarchiv sich in diesen Geschichten nicht wiederfand, wenn sie in meinen Personen die Männer und Frauen unseres Clans nicht wiedererkannte, so war dies ein Zeichen dafür, daß mein Roman die familiären Grenzen – und vielleicht auch die der brasilianischen Peripherie – gesprengt hatte. Deshalb gehören meine Personen mit ihren Geschichten auch nicht mehr zu meiner Familie, Amazonien oder dem Orient, ja nicht einmal mir selbst, sondern dem Leser und seiner Phantasie.[25]

Milton Hatoum, São Paulo

[25] Der vorliegende Text ist eine modifizierte Version des Vortrags über seinen Roman *Brief aus Manaus*, den Milton Hatoum am 28.9.1995 an der Katholischen Universität von São Paulo hielt. Er erscheint im Original in der Zeitschrift *Letteratura d'America* (Rom).

Hinweis: Milton Hatoum wurde am 19. August 1952 als Kind einer libanesischen Immigrantenfamilie in Manaus geboren. Nach dem Studium der Architektur in São Paulo veröffentlichte er in den siebziger Jahren seinen ersten Gedichtband *Amazonas. Palavras e imangens de um rio entre ruínas*. Von 1979 bis 1983 studierte er in Spanien und Frankreich, zuletzt vergleichende Literaturwissenschaften an der Sorbonne in Paris. Diese Zeit machte ihn mit der hispano-amerikanischen Literatur vertraut und weckte sein Interesse für die philosophischen und ästhetischen Positionen des Poststrukturalismus und Postkolonialismus. 1984 kehrte er nach Manaus zurück, wo er französische Literatur an der *Universidade Federal do Amazonas* lehrte. Gleichzeitig unterrichtete er ein Semester lang als Gastdozent an der *University of California*. 1989 erschien sein erster Roman *Relato de um certo Oriente* (deutsch zuerst unter dem Titel *Emilie oder der Tod in Manaus* [München 1992], dann als *Brief aus Manaus* [Frankfurt/M. 2002]), für den er den angesehenen Jabuti-Literaturpreis erhielt. Elf Jahre arbeitete er an seinem zweiten Roman *Dois Irmãos* (deutsch *Zwei Brüder* [Frankfurt/M. 2002]), für den er ebenfalls den Jabuti-Preis erhielt. Milton Hatoum war im Oktober 2004 Gast der Frankfurter Buchmesse mit dem Schwerpunkt *Arabische Welt*, wo er seine literarischen Arbeiten im Rahmen der Veranstaltung *Orient im Okzident. Libanesische Einwanderer in Lateinamerika* (10. Oktober 2004) vorstellte. (Vgl. Albert von Brunn, Kain und Abel in Manaus. Zum Roman *Zwei Brüder* von Milton Hatoum, in: Orientierung 66 [2002], 228-230). *(N.K.)*

Orthodoxie und russische Nationalkultur

Pawel Florenskijs Beiträge über Christentum und Kultur

Seit 1993 sind unter der Obhut von verschiedenen Herausgebern in dem Berliner Verlag *editionKONTEXT* in einer auf zehn Lieberungen ausgelegten Werkausgabe eine Reihe von Bänden des russischen Kulturphilosophen und Naturwissenschafters Pavel Florenskij (1882-1937) erschienen.[1] Bei dem hier vorliegenden neuen Sammelband handelt es sich um sieben größere Abhandlungen zu religions-, kunst- und kulturphilosophischen Themen, die P. Florenskij zwischen 1918 und 1923 schrieb.[2] Sie wurden zwischen 1919 und 1971 in der Sowjetunion veröffentlicht: Einige von ihnen sind zu Beginn der zwanziger Jahre in Religionszeitschriften erschienen, während andere erst in den späten sechziger oder Anfang der siebziger Jahre in Paris bzw. in Tartu publiziert wurden. Diese beiden, zeitlich weit differierenden Publikationsabschnitte verweisen auf das Verbot der Schriften des Priesters, Theologen, Kunst- und Naturwissenschaftlers Ende der zwanziger Jahre, der bis zu diesem Zeitpunkt – im Gegensatz zu zahlreichen Religionsphilosophen und Priestern, die nach der Etablierung der Sowjetmacht verfolgt und liquidiert wurden – von den Behörden geduldet wurde. Im Gegensatz zu vielen anderen Vertretern der *staraja intelligencija* schien ihm, wie Herausgeber Christian Hufen konstatiert, die Anpassung an die neue Macht in seiner Eigenschaft als Experte für Religionsfragen und nützlicher Naturwissenschaftler leichter gefallen zu sein (vgl. 327). P. Florenskij sei in seinen Schriften über Christentum und Kultur durchaus in Übereinstimmung mit der Sowjetmacht gewesen.

[1] Pavel Florenskij, Werke in zehn Lieferungen. editionKontext, Berlin 1993ff. Band 3. Denken und Sprache. Hrsg. von Sieglinde Mierau und Fritz Mierau. 1993; Band 4. Namen. Hrsg. von Sieglinde Mierau und Fritz Mierau; Band 5. Raum und Zeit. Hrsg. von Olga Rudetzkaja und Werner Ulrich, bearbeitet von Sieglinde Mierau und Fritz Mierau. 1997; Band 2. Kult und Kultur/Teilband 2. Christentum und Kultur. Hrsg. von Christian Hufen. 2004. In Vorbereitung sind die Bände 1. Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit); Band 2. Kult und Kultur/Teilband 1. Die Philosophie des Kults; Band 6. Makrokosmos und Mikrokosmos; Band 7. Das Symbol; Band 8. Das Salz der Erde; Band 9. Briefe; Band 10 in zwei Teilbänden. Autobiographische Schriften. Im gleichen Verlag liegen zugleich ein Lesebuch vor, hrsg. von Sieglinde und Fritz Mierau (An den Wasserscheiden des Denkens. Ein Pawel-Florenski-Lesebuch.1991) und ein 1999 bzw. 2001 erschienener zweibändiger Appendix mit Materialien zu Pavel Florenskij, hrsg. von Michael Hagemeister und Torsten Metelka.

[2] Pavel Florenskij, Werke in zehn Lieferungen. Band 2/Teilband 2. Christentum und Kultur. Hrsg. von Chrisitan Hufen. editionKontext, Berlin 2004, 335 Seiten, Euro 22,00. Vgl. Wolfgang Schlott, Pawel Florenski, ein großer russischer Denker, in: Orientierung 59 (1995), 129-131.

Nationale Verklärung russischer «Urkunst»

Wodurch zeichnen sich diese Schriften aus, in denen es um das von der Sowjetmacht 1919 geschlossene, berühmte Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster (in der 1782 gegründeten Stadt Sergiev Posad, die 1930 in Zagorsk umbenannt wurde), um den Kultakt als Synthese der Künste, die Gebetsikonen des ehrwürdigen Sergij Radonežskij, um die Ikonostase, um das Gesetz der Illusion, um eine Denkschrift zur Orthodoxie und um Notizen über Christentum und Kultur geht? Die in meist überarbeiteter deutscher Fassung vorliegenden Aufsätze, deren Editionsgeschichte im Anhang ausführlich kommentiert wird, gründen auf der nach 1988 entstandenen russischen Werkausgabe, wobei der Kommentar «die wichtigsten Quellenangaben übernimmt und zusätzliche Informationen für eingeführte wie fachfremde Leser bietet. Außerdem legen Forschungsstand und Florenskij-Rezeption nahe, daß auch seine Thesen zur russisch-orthodoxen Kunst und Kultur einer kritischen Prüfung unterzogen werden.» (319) Diese Aussage des Herausgebers Christian Hufen bezieht sich sowohl auf die kunstphilosophischen und kunstästhetischen Positionen des Autors als auch dessen Tätigkeitsfeld als «weißer» Priester (Angehöriger der Weltgeistlichkeit) und als renommierter Kunsthistoriker wie auch Naturwissenschaftler im staatlichen Dienst nach 1918.

Was den ersten thematischen Bereich betrifft, so setzt sich Hufen mit Florenskijs orthodoxer Ästhetik am Beispiel der Ikone «Troica» (Dreifaltigkeit) auseinander, die die russische Kunstgeschichte bis zu den späten achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts zum Hauptwerk des Malermönchs Andrej Rublëv (1360/70 bis 1427/30) machte und sie als originär russischen Beitrag zur Weltkunst bezeichnete. Dieses künstlerische Meisterwerk, das bei P. Florenskij in verklärter Deutung als himmlisches Urbild bezeichnet wird, das sich «als mächtiger Strom direkt in die Seele des Betrachters» ergießt und vom «Stammvater der russischen Erde» Sergij Radonežskij (1312-1392) inspiriert worden sei, wurde von der sowjetischen Kunstgeschichte zum Symbol russischer Nationalkultur erklärt. Ch. Hufens These, wonach P. Florenskij mit diesem Modell einer dogmatisch-autoritären Kunst möglicherweise einen Trend zur nationalen Verklärung russischer «Urkunst» vorweggenommen und damit auch den Grundstein für Rublëvs Verehrung (als einer «populäre[n] Identifikationsfigur patriotischer Kunstbetrachtung») gelegt habe, zieht sich als Leitfaden auch durch andere Beiträge dieses Bandes. Daß in diesem Kontext die

neuere Ikonenforschung nachgewiesen hat, daß die Urheberschaft Rublëvs für die «Troica» nicht zu halten ist, weil die weltberühmte Ikone aus dem 16. Jahrhundert stammt, beweist nach Ansicht Ch. Hufens zunächst nur den Irrtum des Kunsthistorikers P. Florenskij. Viel wesentlicher sei die Frage nach dem «heutigen Wert der kunst- und kulturtheoretischen Schlussfolgerungen (Florenskijs, *scl.* W.S.) aus falschen Annahmen.» (325) Dies beträfe nicht nur die Behauptung P. Florenskijs, daß der Klostergründer Sergij Radonežskij den Maler indoktriniert habe und somit das Symbol russischer Staatlichkeit schuf. Auch im Hinblick auf eine eigenständige russische Traditionslinie in der Kunst der frühen Neuzeit, die sich gänzlich von der Entwicklung in Westeuropa seit der Renaissance getrennt gebildet habe, erweist sich Florenskijs (vgl. der Beitrag «Ikonostase») Behauptung als irreführend. Eine Tendenz, die auch in den meisten anderen Aufsätzen des Bandes zu beobachten ist, was den Herausgeber zu der Feststellung verleitet, daß dieses Denken offenkundig «weniger auf einen Dialog, als auf Abgrenzung hinausläuft.» (S. 326) P. Florenskij hält an der eigenen Erkenntnisform jeder Religion und Konfession fest, wobei nach Ansicht von Ch. Hufen «seine Bemühung um Unterscheidung und seine Ablehnung von Indifferenz und Toleranz in Glaubensfragen ... sich explizit gegen ‹moderne Menschen› richtet» (326). Diese Feststellung läßt sich bei der Lektüre der Beiträge «Denkschrift zur Orthodoxie» und «Notizen zu Christentum und Kultur» erhärten. Dort verweist P. Florenskij auf die Voreingenommenheit und Feindseligkeit der rationalistischen Erkenntnis der Neuzeit: «Nirgendwo sonst verrät sich diese methodische Feindschaft gegen alles mit solcher Deutlichkeit wie im Bereich der religiösen Erkenntnis. Der moderne Mensch verhält sich zu der von ihm untersuchten Religion oder Konfession von vornherein wie zu etwas Äußerem, Fremdem, Feindlichem; schon im voraus regt sich bei ihm der Widerwille, er rüstet sich vorsätzlich zum Angriff.» (307)

Totalitärer Machtanspruch und religiöse Wahrheitsfindung

Wie läßt sich P. Florenskijs Haltung gegenüber der «Voreingenommenheit» profaner Kritik an den Fundamenten des orthodoxen Glaubens angesichts seiner eigenen, äußerst prekären Situation in der ersten Phase der Sowjetmacht erklären? Trifft hier ein orthodoxer Vertreter der Idee einer «russischen Nationalkultur» auf eine sowjetische Funktionselite, die in P. Florenskij zunächst – im Gegensatz zur Gruppe der im Herbst 1922 ausgewiesenen Religionsphilosophen um Berdjaev – keinen Gegner ihrer Ideologie sah, bevor sie ihn zu Beginn der dreißiger Jahre zum konterrevolutionären «Feind» erklärten? Akzeptierte ihn die mit Vernichtungswut und eiskalter Berechnung handelnde Machtelite nur deshalb, weil seine genialen naturwissenschaftlichen Fähigkeiten ihn zu einem willfährigen Werkzeug ihrer hochtrabenden Pläne machten, während sein unbeugsames Auftreten als Priester im Ornat selbst den Chef der Tscheka-Gang, den «eisernen» Feliks Dzeržinskij, nur zu einem Lächeln bewegte? Solche Fragestellungen verweisen auf die komplizierte Geschichte der Kooperation mit Diktaturen, von der auch die jüngste deutsche Geschichte zahlreiche in sich widersprüchliche Beispiele bezeugen kann.

Worin liegt nun der besondere Wert des hier vorliegenden Bandes? Es ist die gebündelte Darlegung einer Kunstbetrachtung, die die kompositionelle Gestalt des sakralen Artefakts nicht aus der Außenperspektive in einer musealen Umgebung erfaßt, sondern das Kunstwerk aus einer Innenperspektive, inmitten seines Entstehungsortes, dem Kloster, gleichsam als Kultakt verinnerlicht (vgl. dazu «Der Kultakt als Synthese der Künste», 39-58). In diesem Akt der Introspektion gelingen P. Florenskij nicht zuletzt auf Grund seiner umfassenden Kenntnisse der Ikonenmalerei minutiöse Bestandsaufnahmen von sakralen Kunstwerken, die den Stand der Forschung um 1910 reflektieren. Darüber hinaus führt z.B. der Beitrag «Ikonostase» den westeuropäischen Kunstinteressierten in Perioden russischer Kulturgeschichte ein, die ihm bislang lediglich im Kontext von Abhandlungen über die Ikonenmalerei zugänglich waren. Somit gelingt es dem vorliegenden Band, die Verbindungslinien von orthodoxem Christentum und russischer Nationalkultur in der frühen Phase der Sowjetmacht in der ganzen ideologischen Widersprüchlichkeit am Beispiel von sieben Abhandlungen anzureißen. Sie bilden die Grundlagen für eine Forschungsarbeit, die die paradoxen Überlagerungen in der Wechselbeziehung von totalitärem Machtanspruch und religiöser Wahrheitsfindung aufzuzeigen vermag.

Wolfgang Schlott, Bremen

Hölle im Paradies

Zu Daniel Maximins Roman *Sonnenschwarz**

«Im Schein der Leuchtkäfer beginnt des Nachts eine Eruption von Klage- und Freudenschreien, von Liedern und Gedichten der Liebe und des Aufruhrs. Zurückgehalten in der Kehle von Männern und Frauen, die sich endlich ohne Angst von Insel zu Insel eine Geschichte des Archipels schreiben, eine Geschichte unserer vier Rassen, unserer sieben Sprachen und unserer nach Dutzenden zählenden Völker. – Worte sind nicht Wind. Worte sind Blätter, die, losgerissen um den Preis ihrer Wurzeln, unterwegs sind zu den verborgenen Ernten auf dem Grund des Schweigens und des Meeres.»

Eine Geschichte des Antillen-Archipels zu schreiben, jedoch keine mit objektiv-totalisierendem Anspruch, sondern eine eruptive Geschichte der Klage- und Freudenschreie, eine Geschichte aus Liedern und Gedichten – das ist die Absicht des 1947 auf Gouadeloupe geborenen Lyrikers und Romanciers Daniel Maximin; *Sonnenschwarz (L'isolé soleil)*, 1981 in Frankreich erschienen, ist der erste Band einer Trilogie, die 1987 mit *Soufrières* und 1996 mit *L'Ile et une nuit* vervollständigt wurde. Der Autor, der schon als Kind mit seiner Familie nach Paris übersiedelte, dort seine Ausbildung erhielt und Lehr- und Kulturarbeit im Sinne Afrikas und der Karibik leistete, dann zehn Jahre mit gleicher Zielstellung auf Gouadeloupe tätig war und heute als Kulturbeauftragter beim französischen Bildungsministerium in Paris wirkt, ist mittlerweile ein anerkannter Autor, der sein Werk mit Gedicht- und Prosabänden (*L'Invention des désirades*, 2000; *Tu, c'est l'enfance*, 2004) weiterführt.

Auch in diesem ersten Werk kann und will der Romancier den Lyriker nicht verleugnen: *Sonnenschwarz* ist kein in kausaler und chronologischer Folge erzählter Roman, sondern eine Art gewaltiges Prosa-Gedicht, in dem das Jahrhunderte währende Unrecht der Kolonisation in assoziativen Gedankenströmen, aufgipfelnden Wortkaskaden, poetischen Bildern aufgerufen wird, in dem der Autor auf große Texte und Gestalten der Weltliteratur und -geschichte anspielt, in dem er die innovativen Leistungen französischer Lyrik, zumal des Surrealismus, für die Thematik produktiv macht; zuweilen wird der Text auch durch Gedichte nicht unterbrochen, sondern verdichtet. Und dennoch verläuft das Geschehen nach einer Abfolge: der der Generationen, die koloniale Praxis erleben und dieses Erleben in schriftlichen Zeugnissen niederlegen. Maximins großes Thema ist also die Befreiung und Selbstbefreiung der Schwarzen aus Sklaverei, aus kolonialer Unterdrückung und schließlich aus den von Europa auferlegten kulturellen und psychologischen Mustern; auf den Antillen, wo die europäischen Kolonisatoren die Urbevölkerung gänzlich ausgerottet und durch den Import von Schwarzen ersetzt haben, herrscht, womöglich auf Grund dieses Umstands, ein besonders rebellischer, freiheitsbesessener Geist – wie das auch Alejo Carpentier in *El siglo de las luces* und Heiner Müller in *Der Auftrag* gezeigt haben.

Geschichte des Volkes in den Liebesbriefen eines Mädchens

Sonnenschwarz setzt sich zusammen aus Lebensdokumenten, mit denen die Angehörigen aufeinanderfolgender Generationen

* Daniel Maximin, Sonnenschwarz. Roman. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort und einem Glossar versehen von Klaus Laabs. Rotpunktverlag, Zürich 2004.

ihren Freiheitswillen und die Suche nach ihrem Selbst bekunden. Ausgangs- und Endpunkt bildet die gegenwärtige Korrespondenz eines siebzehnjährigen jungen Mädchens auf den Antillen mit ihrem Freund, einem Pariser Studenten. Die Briefschreiberin kommt immer wieder auf den traumatischen Erlebniskomplex zurück, in den für sie der Flugzeugabsturz, dem ihr Vater zum Opfer gefallen ist, die Vulkanausbrüche auf dem Archipel und die einstigen selbstmörderischen Aufstände der Schwarzen zusammenfließen. Aus der Vergangenheit tauchen Zwillingsbrüder auf, Schwarze, Sklaven, Entflohene; einer von ihnen hat ein Tagebuch geschrieben, das von Generation zu Generation weitergereicht wird, und das wie die Volksmythen und einige bedeutungsgeladene Gegenstände zu einem Verbindungsglied zwischen den Generationen wird. Die Brüder waren an den Sklavenerhebungen auf den Antillen zur Zeit der Französischen Revolution beteiligt, die von Napoleon mit äußerster Härte niedergeschlagen wurden (Napoleon hatte als Erster Konsul erklärt: «Ich werde niemals Epauletten auf den Schultern eines Negers dulden», 54). Von den Vergeltungsmaßnahmen sind alle betroffen – Aufständische, Kollaborateure, auch aufgeklärte, der Sklaverei müde Weiße. Um dieser Hölle in einer paradiesischen Welt zu entkommen, wählen die Schwarzen zuweilen den kollektiven Freitod oder töten ihre Kinder bei der Geburt. 1848 wird die Sklaverei aufgehoben, und das Leidens-Epos geht in ein bürgerliches Drama über. Im 20. Jahrhundert werden in der Familie wiederum männliche Zwillinge geboren; nur einer von ihnen überlebt eine Naturkatastrophe, und dieser wird der Freund Siméas, der Mutter der gegenwärtigen Briefschreiberin.

Diese Siméa, eine weibliche Gestalt, ist die am stärksten konturierte des Romans; sie allein hat eine ganz individuelle Geschichte. Wir erfahren aus ihrem Tagebuch, daß sie Ende der dreißiger Jahre im Rassengemisch der Bohème in Paris lebt und einen der surrealistischen Poesie ergebenen weißen Studenten liebt. Siméa erwartet ein Kind und freut sich darüber, ihr Freund aber gibt seine stillschweigende Zustimmung zu einer Abtreibung, die schwarze Frauen an der betäubten Siméa vornehmen. Siméa fühlt sich als Frau und als Schwarze verraten, hat alles verloren – nur nicht ihr Herkunftsland, in das sie nun zurückkehrt. Hier arbeitet sie als Lehrerin für behinderte Kinder und unterstützt Gegner des Vichy-Regimes, das sich mittlerweile auch auf dem Archipel installiert hat. Sie lernt beim Karneval 1943 einen Musiker kennen, mit dem sie in allem übereinstimmt – der politischen Gesinnung, der Fürsorge für Kinder, der Liebe zu Musik und Poesie. Der Karneval schlägt um in einen Aufstand gegen die Pétain-Leute, und ihr Freund muß fliehen. Bei einem letzten Treffen empfängt Siméa ein Kind, bei dessen Geburt sie stirbt. In diesem Kind, der nunmehrigen Briefschreiberin, soll Siméas Geschichte und die ihres Volkes wiedererstehen.

Den letzten poetischen Brief zeichnet der Autor mit seinem eigenen Namen – er findet sich also wieder in den Schicksalen, den Meinungen, den Lebensäußerungen seiner fiktiven Tagebuch- und Briefschreiber und beschließt diese.

Traditionelle Märchen als Ausdruck von Hoffnung

Der Text ist außerordentlich phantasie-, assoziations- und anspielungsreich. Er enthält eine Fülle von Bildern, so daß die metaphorischen Bezeichnungen bis in die Kapitelüberschriften hineinreichen. Aus der Verschachtelung der Zeitebenen kristallisieren sich mythische Elemente heraus; Märchen und Legenden der Antillen-Völker werden, zumindest in Anspielungen, evoziert. Sie werden wieder und wieder aufgerufen als Ausdruck von Hoffnung, von Hoffnung auf eine endlich einmal nicht gescheiterte Revolution; die Kontinuität dieses Hoffens wiederum wird aus dem Rückgriff auf Geschriebenes vergangener Generationen begreiflich.

Aufgerufen ist eine Fülle authentischer Gestalten unterschiedlicher Wirkungsfelder und Zeitepochen, denen der Bezug zum Thema Kolonialismus gemeinsam ist, wie etwa: Napoleon, Toussaint-Louverture, Victor Schoelcher, Arthur Rimbaud, Angela Davis; angespielt wird auf Texte mit inhaltlichem Bezug wie die von Aimé Césaire (*Et les chiens se taisent*; *Cahier d'un retour au pays natal*) oder Michel Leiris (*Tristes tropiques*).

Angesichts dieser Fülle von Anspielungen, nicht nur auf Personen und Texte, sondern auch auf Tatbestände der Kolonialgeschichte (etwa: *marronnage*, *indigénat*) sind die Personen- und Worterklärungen im Anhang hilfreich; dort sind auch fremdsprachige, oft unübersetzbar anmutende Textstellen aus dem Französischen, dem Spanischen sowie dem Kreolischen ins Deutsche übertragen.

Die Leistung von Klaus Laabs, des Übersetzers, der natürlich auch diesen Anhang verantwortet, ist angesichts der Qualität und Eigenheit dieses Textes nicht hoch genug zu veranschlagen: Er muß, um all den Anspielungen zu folgen, über ein großes Überblickswissen verfügen, er muß der poetischen Kraft des Autors gewachsen sein und über die adäquaten Ausdrucksmöglichkeiten in seiner Muttersprache verfügen, ja, er muß auch Gedichte, etwa von Breton und Césaire, oder auch Lieder und Sprichworte der Antillen ins Deutsche bringen. Dies alles ist dem Übersetzer gelungen und nicht deshalb geringer zu veranschlagen, weil vor seiner – dies ein Kuriosum der Verlagsgeschichte – schon eine andere, heute unauffindbare deutsche Übersetzung des Romans existiert hat: Im Juni 1990 war diese unter dem Titel *Sonne mutterseelenallein* in der damals noch bestehenden DDR in einer Auflage von 6500 Exemplaren erschienen, die am Tag der Währungsunion, bekanntlich dem 1. Juli 1990, schlagartig aus den Buchhandlungen verschwand und fast sämtlich dem Reißwolf zugeführt wurde. Klaus Laabs kommentiert dies in seinem Nachwort so: «Die Karibik interessierte plötzlich nur noch als geschichtsloses Urlaubsparadies.» (386) Wer heute in der Karibik mehr sieht als dies, kann nun immerhin zu diesem Roman greifen.

Brigitte Sändig, Potsdam

UM GOTTES WILLEN!

Ein theologischer Essay *(Zweiter Teil)**

In den Spuren des Apokalyptikers Jesus von Nazaret – seiner Gegenwarts- und Zukunftsapokalyptik – könnte man der Vereinnahmung Gottes und seines Willens für den Tod, das Schicksal oder die vorgebliche «List» des Willens wie der Vernunft nur entschieden widersprechen. Aber würde man damit noch etwas sagen, was das Sprechen von Gottes Willen heute noch rechtfertigen könnte? Ist Gottes Wille etwa der Wider-Wille gegen das, was als Welt-Wirklichkeit geschieht? *Kurt Marti* hat ihn im Widerspruch gegen den bürgerlichen Marginal-Willen Gottes – den Willen am Rande und am Ende – so ins Wort gebracht[13]:

dem herrn unserem gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
daß gustav e. lips
durch einen verkehrsunfall starb

erstens war er zu jung
zweitens seiner frau ein zärtlicher mann
drittens zwei kindern ein lustiger vater
viertens den freunden ein guter freund
fünftens erfüllt von vielen ideen

was soll jetzt ohne ihn werden?
was ist seine frau ohne ihn?
wer spielt mit den kindern?
wer ersetzt einen freund?
wer hat die neuen ideen?

* Erster Teil in: Orientierung 69 (15. Mai 2005), 105-108.

[13] Kurt Marti, Namenszug mit Mond. Gedichte. (Werkauswahl in 5 Bänden, Bd. 5), Zürich-Frauenfeld 1996, 121.

dem herrn unserem gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
daß einige von euch dachten
es habe ihm solches gefallen

im namen dessen der tote erweckte
im namen des toten der auferstand:
wir protestieren gegen den tod von gustav e. lips

Im Namen Jesu von Nazaret? des ursprünglichen Christentums vielleicht? Für die Apokalyptik dieser Zeit sind es – bei Paulus ist das deutlich sichtbar – die Mächte, die das Schicksal beherrschen. Aus ihrer Zwangsherrschaft habe der gekreuzigte und auferweckte Messias die Menschen befreit, so daß sie nun nichts mehr von dem in Jesus Christus erschienenen guten Willen, der Liebe Gottes trennen könne (vgl. Röm 8,37-39). Jesus sieht den Satan, den Obersten dieser Mächte, wie einen Blitz vom Himmel fallen (Lk 10,18); und er verkündigt, daß seine Herrschaft gebrochen sei, da er nun nicht mehr auf dem Thron sitzt. Er kündigt den Herrrschaftswechsel an: Gottes Wille soll nun geschehen. Aber gestorben wird immer noch, im einzelnen und massenhaft. Und die Mächte herrschen immer noch, auch wenn sie sich neuzeitlich als die unmenschlich-menschlichen Mächte der Mißachtung und Ausbeutung entlarvt haben.
Oder ist der Wider-Wille Gottes und des Glaubens gegen das in dieser Welt Geschehende in Wirklichkeit bloßes Ressentiment, der Wider-Wille gegen unser Leben in Raum und Zeit, das sich in Gebären und Sterben, in Aneignung und Sich-Hingeben, Leiden-Machen und Leiden vollzieht und in all seinen Dimensionen bejaht werden will? Mit Nietzsche werden das viele so sehen: An den Willen Gottes glaubt, wer sich nicht traut, dieses Leben als letzte und eigentliche Wirklichkeit anzunehmen und sich deshalb selbst, die eigenen Leiden und Opfer, das eigene Sterben viel zu wichtig nimmt. Wer sich selbst zurückzunehmen weiß, damit geschehe, was eben geschehen muß, wer sich selbst überwindet, damit auch durch ihn das Leben seinen Willen zur Macht entfaltet, der hat seinen selbst-süchtigen Blick auf das wirklich Notwendige hin geweitet – auf das Fatum hin, und er hätte gelernt, es zu «lieben». So sind wir wieder bei Nietzsche angekommen – oder auch bei der daoistisch inspirierten Lebens-Philosophie und Mystik Ernst Tugendhats, die den Menschen anleitet, sich «in die Welt zurück(zustellen): statt alles aus der egozentrischen Perspektive zu sehen, sieht er sich dann von der Welt her».[14] Aber wem stellt man sich anheim, wenn man das liebende «Zurückstellen seiner selbst»[15] zugunsten anderer, zugunsten der Welt oder des Fatums vollzieht, wenn man dem Leben das Selbst-Leben-und Selbstsein-Wollen zum Opfer bringt? Ist es das Leben, dem die Opfer dargebracht werden? Oder doch nur der Profit derer, die es einstweilen ausbeuten können? Wem ist die «mystische» Selbstrelativierung geschuldet? Etwa doch nur der Macht des Todes, der man sich resignierend fügt? Ist die Selbsthingabe an das Leben – oder gut nietzscheanisch: an den Willen zur Macht – mehr oder etwas anderes als die hybride Identifikation mit einem evolutionären Gesamtprozeß, der jedes Opfer dadurch «rechtfertigt», daß er sich einfach durchsetzt und irgendwann einmal in sich zusammenfällt? Wer den Blick ins Unendliche weitet – als Zuschauer eines ins Unermeßliche ausgreifenden kosmischen Prozesses –, für den werden das einzelne und die einzelnen allemal zur quantité négligeable; nicht mehr der Rede wert.

Was will Gott? – Und warum will er nur?

Der Christenglaube an den Gotteswillen, der in allem geschieht, gegen alles geschehen soll, was bloß der Fall ist, und über es hinaus geschehen soll, ist tatsächlich der Wider-Wille gegen das unendlich Willenlose, bloß Faktische; oder gegen einen Un-Willen, der nichts will, außer sich selbst; an dem teilzuhaben – ihn mitzuwollen – nichts anderes heißen würde als sich ihm aufzuopfern. Und in diesem Sinn ist der Christenglaube Wider-Wille gegen das Opfersein. Nietzsche hat das genau im Blick und macht dem Christentum genau deshalb den moralisch-weltgeschichtlichen Prozeß: «Der Einzelne wurde durch das Christenthum so wichtig genommen, so absolut gesetzt, daß man ihn nicht mehr opfern konnte: aber die Gattung besteht nur durch Menschenopfer ... das Christenthum ist das Gegenprincip gegen die Selektion. Wenn der Entartende und Kranke (‹der Christ›) so viel Werth haben soll wie das Gesunde (‹der Heide›), oder gar noch mehr ... so ist der natürliche Gang der Entwicklung gekreuzt und die Unnatur zum Gesetz gemacht ... Diese allgemeine Menschenliebe ist in praxi die Bevorzugung alles Leidenden, Schlechtweggekommenen, Degenerirten: sie hat thatsächlich die Kraft, die Verantwortlichkeit, die hohe Pflicht, Menschen zu opfern, heruntergebracht und abgeschwächt.»[16]
Echte Menschenliebe verlangt – so Nietzsche weiter – «das Opfer zum Besten der Gattung – sie ist hart, sie ist voll Selbstüberwindung, weil sie das Menschenopfer braucht».[17] Aber warum zum Besten der Gattung? Was wäre das Beste für die Gattung? Der Christenglaube kennt kein Bestes der Gattung am Besten der einzelnen Menschen vorbei. Ist er deshalb nichts anderes als «die Steigerung des Egoismus, des Individual-Egoismus bis ins Extrem (– bis zum Extrem der Individual-Unsterblichkeit)»?[18] Er versteht Gottes Willen jedenfalls von seiner Treue zu dem von ihm ins Dasein Gerufenen her. Und nur so ist er auch Erlösungsglaube. Der Menschen- und Gottessohn ist gekommen, «damit sie das Leben haben und es in Fülle haben» (Joh 10,10). Er kann nicht dafür in Anspruch genommen werden, daß es den Menschen genommen, daß es ausgebeutet und mißachtet wird. «Gloria Dei vivens homo» – Gottes Ruhm, das ist, wenn der Mensch das Leben hat: diese Sentenz des Irenäus von Lyon bringt die Rede des johanneischen Jesus ins lehrhaft-theologische Wort. Und so heißt den Willen Gottes tun dazu beitragen, daß Menschen leben, daß sie gut leben können; es heißt, dagegen Widerstand leisten, daß ihnen Leben genommen oder zur Qual gemacht wird.
Was heißt das nun konkret? Fangen mit dieser «abstrakten» Regel die ganzen Schwierigkeiten nicht erst an? Oder ist der Verweis auf die Abstraktheit dieser Regel doch bloß eine Ausrede? Wer auf den Geschmack des Lebens gekommen ist, der wird wissen oder zumindest ahnen, was ihm dient und was ihm schadet. Aber was heißt denn Geschmack am Leben gefunden zu haben? An welchem Leben? An *diesem* Leben, in dem wir einander gute Mitmenschen sein und von der Güte unserer Mitmenschen beschenkt werden können. An diesem Leben vorbei vom «ewigen» zu sprechen, wäre Blasphemie. Gottes Wille geht freilich noch einen entscheidenden Schritt weiter als menschliches Wollen gehen könnte. Er verbürgt – so der Christenglaube –, daß *dieses* Leben ein Versprechen ist, das sich über den Tod und über alles Menschenmögliche hinaus erfüllt. Er verspricht, daß die Freude an *diesem* Leben Vorfreude sein darf und nicht die verzweifelte Sucht sein muß, so lange zu genießen, wie es irgend geht, weil dann eben vorbei ist, worüber man sich freuen könnte.
Aber ist dieser Glaube nicht hoffnungslos-hoffnungsvoll naiv, dieser Glaube an die Auferstehung des Fleisches, dieses Lebens mit seiner Lebensfreude und seinem Lebensleid in Gottes Leben hinein. Er ist natürlich nicht so naiv, die Auferstehung des Fleisches als Auferstehung der körperlich-materiellen Bestandteile des Lebens hier und jetzt zu erhoffen; aber immerhin dies: die Auferweckung in Gottes Leben hinein wäre die Auferweckung Deines Lebens und meines Lebens, nicht irgendeinen Lebens. Ist das nicht alles grenzenlos naiv? «Es wird diese Auferstehung nicht geben», weiß Christoph Türcke.[19] Ich hoffe, er hat hier Unrecht.

[14] Ernst Tugendhat, Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München 2003, 125.
[15] Vgl. ebd., 147.
[16] Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari (KSA), München-Berlin 1980. Band 13, 470.
[17] Ebd., 471.
[18] Ebd., 470.
[19] So Christoph Türcke in seinem Artikel mit dem programmatischen Titel: Auferstehen wird keiner. Europa: christlich oder unchristlich?, in: «Süddeutschen Zeitung» Nr. 117 vom 22./23. Mai 2004, 13.

Und ich versuche, daran zu glauben: an einen guten Gotteswillen, der sich nicht im Tod erfüllt, sondern im Leben, in meinem Leben und deinem Leben.
Die Einwände gegen diese Hoffnung auf einen mich und dich betreffenden, unserem Leben sich zuwendenden und es über den Tod hinaus vollendenden guten Gotteswillen sind Legion. Und sie liegen auf der Hand. So kann man gar nicht damit fertig werden, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Aber man wird immer wieder damit anfangen müssen, schon um der eigenen Vergewisserung willen: um dem Zweifel, der die Hoffnung auf und den Glauben an diesen guten Willen ja nie losläßt, nicht das Feld zu überlassen. Ein kleiner Anfang sei auch jetzt damit gemacht: in diesem unübersehbaren Feld, auf dem keine Siege zu erringen sind, allenfalls ein wenig Orientierung zu gewinnen ist.

Gottes Wille – eine vernünftige Hoffnungsperspektive?

Der erste Einwand und der am weitesten verbreitete: Wer an ein «Jenseits» denkt – und an den Gotteswillen, der erst dort vollends geschehe –, der entwertet diese Welt, das, was in ihr geschieht und geschehen muß; Nietzsche hat auch diesen Vorwurf auf die Spitze getrieben: Das Christentum war im Entscheidenden immer – so seine Invektive – «Ekel und Überdruß des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein ‹anderes› oder ‹besseres› Leben nur verkleidete ...». Wer der Welt, wie sie ist und geschieht – als Willen zur Macht – nicht gewachsen ist und sie haßt, die sinnlich-diesseitigen Affekte haßt, sich vor der Schönheit und der Kraft fürchtet, der braucht das bessere Jenseits: «ein Jenseits, erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden»; «ein Mittel ... das Diesseits zu beschmutzen».[20] So verlangt Nietzsche das «Opfer ... diese Hinter-Welt aufzugeben. Männlichkeit!»[21] Was aber bezweckt die Herabsetzung des Diesseits durch den Jenseitsglauben anderes – so die Jünger von Karl Marx, Nietzsche hätte ihnen darin nicht zugestimmt –, als die Menschen zu verführen, sich aus dem Diesseits zu verabschieden und es den Despoten und Ausbeutern zur freien Verfügung zu überlassen?
Ein wenig mit Abstand betrachtet kommt einem dieser Einwand ziemlich an den Haaren herbeigezogen, jedenfalls religiös völlig «unmusikalisch» vor. Warum sollte es das Interesse am Diesseits lähmen, wenn man der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, die hier und jetzt anfangen will, zu glauben versucht; wenn man das, was in meinem und unserem Leben anfangen will, als ein Versprechen begreift, das uns für sein Wahrwerden in diesem Leben schon in Anspruch nimmt und noch über unsere Möglichkeiten hinaus wahr werden soll? Wenn Glauben im Entscheidenden heißt, mit dem, der das Wirkliche ins Dasein gerufen hat, eines Sinnes zu sein und seinen guten Willen für das von ihm ins Dasein Gerufene zu trauen, ihn mitzuwollen, wie sollten Glaubende da auf den Gedanken kommen, zu ihrem Gott etwa so zu sprechen: Nun mach Du mal, wir warten auf «bessere Zeiten», auf die Ewigkeit, wenn das hier endlich alles vorüber ist! Eine schlimmere Blasphemie läßt sich kaum denken. Und doch werden Christenmenschen so ähnlich gedacht haben. Ganz ohne Realitätsbezug werden Marx und Nietzsche ihre Invektiven ja nicht formuliert haben. Aber wie konnten sie auf den Gedanken kommen, den Christenglauben damit zu erledigen und das eschatologische Urteil über ihn gesprochen zu haben. Man wird sich schon ein wenig über so viel «unmusikalische» Geringschätzung wundern dürfen. Steckt in diesem Unverständnis nicht doch eine viel größere Herausforderung, die neuzeitliche Herausforderung des Christenglaubens an den guten Willen Gottes überhaupt: Die Theodizee? Wenn Gott ein guter Wille zugeschrieben – geglaubt – werden soll und wenn er in irgendeinem Sinne allmächtig ist, warum geschieht dann sein guter Wille nicht immer schon? Oder müßte man wirklich glauben, daß er in all dem geschieht, was vor unseren Augen geschieht? *Heinrich Heine* hat kurz und bündig gesagt, was hier zu sagen wäre:

Woran liegt die Schuld? Ist etwa
unser Herr nicht ganz allmächtig?
Oder treibt er selbst den Unfug?
Ach das wäre niederträchtig.[22]

Die einzige «Entschuldigung» Gottes, die Heine gerade noch zuließe, wäre, daß er «nicht ganz allmächtig» wäre. Aber wäre er dann noch Gott? Dürfte man ihm am Ende zutrauen, was er vorher nicht schafft? Läßt er die Menschen in diesem Leben hängen, um sich erst hinterher als allmächtig zu erweisen? Dann verhielte es sich eben doch so, daß das «Vorher» für ihn – und für die Menschen – nicht so wichtig wäre. Man kommt als Theologe fast schon «in Teufels Küche», wenn man hier weiter zu denken versucht. Und man kann es doch nicht lassen, wenn man der Verzweiflung an Gott und seinem guten Willen nicht das Feld überlassen will. Warum ist Er so wenig oder so anders allmächtig. Weil Er es auf Freiheit und Liebe abgesehen hat; und auf Gerechtigkeit, aber nicht ohne die Menschen und an ihnen vorbei? So haben es die Theologen aller Jahrhunderte immer wieder zu denken versucht; und dabei doch oft die Konsequenzen gescheut, die sich hier abzeichnen. Wie anders müßte eine solche Allmacht sein als alles, was menschliche Vorstellungskraft noch nachvollziehen könnte! Oder könnte man doch noch – menschlich, vielleicht allzumenschlich – einen Zugang finden zu dieser ganz anderen Macht? Kennt oder erahnt man nicht zumindest die alternative Macht, die es vermag, Menschen lebendig zu machen, sie – etwas pathetisch gesprochen – aufblühen zu lassen; die alternative Macht, die etwas mit ihnen – mit Dir und mir – anfangen kann, etwas anfangen kann, das mich weit über meine eigenen Möglichkeiten hinausführt? Gottes «all-mächtiger» guter Wille: nicht das Prinzip eines alles umfassenden und rechtfertigenden Weltgeschichts-, ja Schöpfungsplans, sondern die unerschöpflich-göttliche Kreativität, die sich darin erweist, daß sie in allem, was geschieht, ihren Anfang setzen kann: den Anfang eines schlechthin Guten, das die Geschöpfe nicht mehr vereiteln werden? – Die Macht eines guten Willens, an dem Menschen teilhaben, den sie sich aber niemals aneignen und am allerwenigsten in destruktiven Weltgeschichts-Projekten zur Geltung bringen können? Man ahnt, wie völlig anders diese Macht wäre, wenn sie wirklich zur «Macht» käme und sich schöpferisch durchsetzte, als die Macht, die sich nach Nietzsche selbst will und so alles Wirkliche bestimmt. Oder doch nicht so völlig anders? Das Gespräch darüber hat noch kaum begonnen. Aber wie könnte man dieser Macht zutrauen – und dem guten Willen, der in ihr will –, daß sie der Auferweckung mächtig sind, wenn sie jetzt so ohnmächtig sind, so hilflos auf die Menschen und ihren guten Willen angewiesen? Wenn sie nichts verhindern kann, wie kann sie den Menschen dann über all das hinaus, was sie nicht verhindern kann, die Fülle des Lebens in Gottes Leben verbürgen? Reicht es hin – auch dies ist ja im Kern ein altes Argument –, die Ohnmacht Gottes in *dieser* Welt damit zu erklären, daß auch für ihn die Gesetze der Natur gelten und er die Natur womöglich nicht anders gewollt haben kann, wenn er uns und unsere Welt wollte?

Das Erhoffte und die Hoffnung

Nein, es reicht nicht, wenn man es *wissen* will. Wir *ahnen* vielleicht, daß es so sein könnte. Jedenfalls kann man es auch nicht definitiv ausschließen. Wir wissen nichts über die «Verlegenheiten» Gottes und viel zu wenig über die Möglichkeiten seiner kreativen Macht, auf Grund derer er seinen guten Willen Wirklichkeit werden läßt. Aber wie viel muß eine Hoffnung wissen, wie wissens-gesichert müßte sie sein, und wie stark muß sie gegen ihre immerhin mögliche Enttäuschung abgesichert sein, um gehegt zu

[20] Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik. Aph. 5, in: KSA 1, 18 bzw. Götzendämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen. Aph. 34, in: KSA 6, 133.
[21] Ders., Nachgelassene Fragmente November 1882 - Februar 1883, in: KSA 10, 183.

[22] Heinrich Heine, Lazarus, in: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Hrsg. v. E. Elster. Leipzig 1887-1890, Bd. 2, 91f.

werden und Menschen auf eine gute Zukunft hin in Bewegung zu bringen? Wie viel «wissender» müßte sie sein als die Nicht-Hoffnung, die sich diese Hoffnung nicht zutraut, weil sie lieber ganz nah bei dem bleibt, was man sehen kann und enttäuschenderweise mit ansehen muß?

Die wissende, von den Enttäuschungen belehrte Nicht-Hoffnung scheint intellektuell ein besseres Renommée zu haben. Sie macht sich nicht zu viele Hoffnungen. So kann sie von der Realität nicht um die nicht gehegten Hoffnungen gebracht werden. Gegen die Gefahr, zu wenig Hoffnungen zu hegen, aber kann sie sich nur dadurch schützen, daß sie die nicht gehegte Hoffnung aggressiv-«unmusikalisch» entwertet: als bloße Vertröstungs- und Manipulationsmasse. Man kann sich auch blind machen dafür, daß Menschen in ihr Leben hineinfinden können, wenn sie es als ein Versprechen ergreifen und erproben können, als ein Versprechen darauf, daß Sein guter Wille mit ihnen etwas anfangen will, das nicht aufhört anzufangen; daß Er mit ihnen ein Leben anfangen will, das nicht dazu bestimmt ist, ausgebeutet und geopfert zu werden.

Diese Hoffnung kann sich ihrer nie sicher sein. Wie könnte sie es auch. Aber sie ist auch nicht unvernünftig – wenn sie sich darauf gefaßt macht, daß, was sie erfüllt, völlig anders sein wird, als das, was sie sich als Erfüllung ausmalt. Die Bereitschaft, mit Hoffnungen zu leben, verlangt die Reife, die gehegten Hoffnungen so tiefreichend, wie kaum noch denkbar, verwandeln zu lassen und das so anders Erhoffte als das gleichwohl Erhoffte willkommen zu heißen, weil es Seine Ankunft ist, das Geschehen Seines guten Willens. Darf man diesem Gedanken trauen? Läuft er nicht doch darauf hinaus, und erschöpft er sich nicht darin, sich schließlich alles bieten zu lassen, nur um die Hoffnung irgendwie festhalten zu können? Die Hoffnungs-Ernüchterten werden sich so nicht abspeisen lassen. Aber sind sie damit tatsächlich schon die Vernünftigeren? Oder hätte sich die Vernunft, die zuletzt nur noch Angst hat, nicht nüchtern und hoffnungslos genug zu sein, zur Hoffnung rufen zu lassen, zu der Hoffnung, daß Hoffnung «wahrer» ist als Enttäuschung, wenn sie sich denn auf das Erhoffte hin verwandeln lassen kann? Der Philosoph Peter Strasser versucht ihr ins religionskritische Stammbuch zu schreiben: «Wir müssen uns davor hüten, als Übernüchterte zu enden. Stattdessen sollten wir danach streben, dem Gedanken der Transformation einen glaubwürdigen Ausdruck zu verleihen.»[23] Gäbe es einen glaubwürdigeren Ausdruck als die Entschlossenheit, dieser Transformation durch uns selbst wie durch Ihn etwas zuzutrauen, ihr alles zuzutrauen, alles Gute zuzutrauen? Wir können enttäuscht werden. Aber das ist die unerläßliche Kehrseite dessen, daß wir das Zutrauen zu einer Transformation zu leben haben, die uns grenzenlos herausfordern darf, so daß uns auch an Selbst-Sicherheit nichts mehr bleiben kann.

Nun aber der heftigste und schon wiederholt angeklungene General-Einwand gegen dieses Zutrauen: Die religiösen Traditionen, in denen es gepredigt und oft mehr schlecht als recht gelebt wird, sind Geschichten des «nach Gottes Willen» vergossenen Blutes, Geschichten einer himmelschreienden Unmenschlichkeit und Menschen-Mißachtung. Wie können sie selbst noch Vertrauen verdienen? Es ist ja nicht zu leugnen, «daß die höchsten spirituellen Ideale und Bestrebungen der Menschheit auch die erdrükkendsten Lasten aufzuerlegen drohen. Die großen spirituellen Visionen der Menschheitsgeschichte sind zugleich Giftbecher gewesen, die Ursachen unsäglichen Elends, ja unermeßlicher Grausamkeit. Seit den ersten Anfängen der Menschheitsgeschichte wird die Religion, unser Bindeglied zum Höchsten, mit Opfern und sogar Verstümmelungen in Verbindung gebracht, so als müßte ein Teil von uns abgetrennt oder geopfert werden, um die Götter zufriedenzustellen.»[24]

Es ist fast schon üblich geworden, mit Nietzsche, seiner Kritik an den «asketischen Idealen» und mit vielen anderen Kritikern die Religionen und speziell das Christentum mit dieser Feststellung für erledigt zu halten. Charles Taylor erscheint dies «allzu schlicht». Die einschlägigen Kritiken begehen nach Taylor den «kardinalen Fehler anzunehmen, ein Gut müsse ungültig sein, wenn es zu Leiden und Zerstörung führt». Es ist aber – so Taylor weiter und direkt gegen Nietzsches Kritik an den asketischen Idealen gerichtet – «nicht nur möglich, daß manche potentiell destruktiven Ideale auf echte Güter gerichtet sind, sondern einige sind es zweifellos tatsächlich», was die Güter eben nicht in jedem Fall entwertet.[25]

Ist das nicht starker Tobak? Mißachtet es nicht das geradezu epidemische Leiden an den Religionen, an den Verstümmelungen, die sie den Menschen zufügten? Taylor gibt zu bedenken, daß auch die naturalistischen und sonstigen Kritiken religiöser Überzeugungen eine «Verstümmelung» zu verantworten haben. Sie provozieren «die Erstickung unserer inneren Reaktion auf einige der tiefsten und eindringlichsten spirituellen Bestrebungen, die je von Menschen ersonnen wurden. Damit wird ebenfalls ein hoher Preis bezahlt».[26] So wäre es wohl doch aller theologischen Anstrengung wert, die religiösen Überzeugungen immer wieder neu vor Perversion zu schützen – und in Schutz zu nehmen gegen ihre Identifikation mit ihren Perversionen. Charles Taylor traut und mutet sogar der Philosophie den Versuch zu, solche «verschüttete(n) Güter durch Neuartikulierung wiederzuentdekken und so dafür zu sorgen, daß diese Quellen erneut Kraft verleihen» – damit die neu entdeckten Inspirationen «wieder Luft in die beinahe versagenden Lungen des Geistes ... pumpen».[27]

Wäre das schließlich doch nur der verfehlte Versuch einer Reanimation des endgültig Abgestorbenen? Die Rückfragen an die Glaubenden und nach dem Glauben Suchenden, an die Theologien und an eine Philosophie, die sich Taylors Projekt öffnen würde, fangen hier von neuem an. Sie werden mit uns gehen, auch wenn wir ihnen *jetzt* nicht nachgehen können.

Jürgen Werbick, Münster/Westf.

[23] Peter Strasser, Der Gott aller Menschen. Graz-Wien-Köln 2002, 194.
[24] Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Dt. Frankfurt/M. 1996, 896.
[25] Vgl. ebd., 897.
[26] Ebd., 898.
[27] Vgl. ebd., 899.

Bitte beachten Sie unsere neuen Telefon- und Faxnummern:

Zentrale und Redaktion:	044 204 90 50
Aboverwaltung:	044 204 90 52
Telefax:	044 204 90 51

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)
erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch
Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch
Telefax 044 204 90 51
Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2005:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 50,– / Studierende Euro 38,–
Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33,– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60,–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Bank Austria, Creditanstalt
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),
Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch
Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 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.