



ORIENTIERUNG

Nr. 3 70. Jahrgang Zürich, 15. Februar 2006

IM HERBST 2005 ERSCHIEN unter dem Titel «Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne» der 3. Band aus der «Collection Chenu».¹ Damit setzt das *Institut M.-Dominique Chenu-Espaces Berlin* die von ihm verantworteten Übersetzungen von Grundlagenwerken des französischen Theologen Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) fort: 2001 erschien der Band «Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme» und 2003 der Band «Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie».² Mit «Von der Freiheit eines Theologen» liegt nun in deutscher Sprache das wichtige und umfangreiche Interview vor, das Jacques Duquesne anlässlich des 80. Geburtstages von M.-D. Chenu im Jahre 1975 mit diesem geführt hatte.

Theologie der offenen Augen

In diesem Gespräch gibt M.-D. Chenu ausführliche Antworten über seine Biographie, über seine Lehr- und Forschungstätigkeit am theologischen Studienzentrum der Dominikaner *Le Saulchoir*, über seine Absetzung als Professor und Studienleiter als Folge der römischen Zensur von «Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie» im Jahre 1942, über das im Jahre 1954 verfügte kirchliche Aufenthaltsverbot für Paris nach der römischen Verurteilung des Experimentes der Arbeiterpriester, über seine Mitarbeit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und schließlich über die nachkonziliare Entwicklung der Theologie und der katholischen Kirche. Umrahmt werden diese, auf die Biographie M.-D. Chenus konzentrierten Abschnitte durch einen einleitenden und einen abschließenden Teil, in denen der Befragte ausführlich die Rolle des Theologen und der Theologie in der Kirche und in der Gesellschaft beschreibt. Man kann bei der Lektüre des Bandes beobachten, wie im Verlaufe des gesamten Interviews M.-D. Chenu immer wieder nahtlos vom Erzählen autobiographischer Erinnerungen zur Erörterung theologischer Grundlagenfragen übergeht. In dieser Eigentümlichkeit, auf die ihm gestellten Fragen zu antworten, zeigt sich sicher zuerst einmal das leidenschaftliche Engagement des Theologen M.-D. Chenus für seinen Beruf. Gleichzeitig macht sie aber deutlich, daß es ihm um die Bestimmung eines Grundproblems der Theologie im 20. Jahrhundert geht: Erst in der Beschäftigung mit Fragen und Problemen, die über den traditionellen Themenkatalog der Theologie hinausgehen, kann seiner Meinung nach die Theologie den ihr aufgegebenen Verpflichtungen entsprechen. Für M.-D. Chenu ist dieser Prozeß schon im Verlaufe der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts in Gang gekommen, und er bezeichnet im Verlauf des Interviews diesen Vorgang mit Ausdrücken wie «Entklerikalisierung» und «Säkularisierung» der Theologie: «Dank der Entwicklung der Humanwissenschaften ist sie [scil. die Theologie] nicht mehr in ihren Elfenbeinturm eingeschlossen: sie ist umringt von einer ganzen Fülle von Religionswissenschaften: Religionssoziologie, -psychologie, -ethnologie u.a.m. Ich finde mich also als Theologe in Studiengruppen von Gelehrten wieder, die manchmal glaubenslos sind, aber dennoch ihre Disziplinen dazu veranlassen, das religiöse Phänomen zu studieren, weil sie es für wichtig halten. Gewiss darf man diese Leute nicht anektieren, und sie müssen sich gegen eine unbewusste Vereinnahmung durch die Theologen wappnen. Aber gerade dank ihrer Wissenschaften findet die Theologie eine menschliche Bodenhaftung wieder, die sie ein wenig verloren hatte.»

M.-D. Chenu ist während seines langen Lebens nicht nur an Grundlagenfragen der Theologie interessiert gewesen. Er war zuerst einmal ein professionell arbeitender und forschender Mediävist, der durch eine Vielzahl von Einzelstudien und durch mehrere Gesamtdarstellungen zu einer Neu beurteilung der Entwicklung der europäischen Wissenschaften des 12. und 13. Jahrhunderts beigetragen hat. Vor allem interessierte ihn, wie die Herausbildung der Universität als Ort intellektueller Debatten und das neue Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft im Rahmen der Universität mit den damaligen politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Prozessen verknüpft gewesen sind. Es ist darum nicht überraschend, daß sich im Interview immer wieder präzise Skizzen M.-D. Chenus finden, in denen er Entwicklungen aus dem 12. und 13. Jahrhundert

THEOLOGIE

Theologie der offenen Augen: Zur deutschen Übersetzung des Interview-Bandes mit *Marie-Dominique Chenu OP* – Das Studienzentrum «Le Saulchoir» – Die Erneuerung der Theologie – Kirchliche Konflikte und gesellschaftliches Engagement – Bedeutende Leistungen als Mediävist – Die sechs aktuellen Herausforderungen an Kirche und Theologie. *Nikolaus Klein*

CHINA/GESCHICHTE

Andere Geschichte – andere Tradition: Zur rechtlichen Stellung der Kirchen und Sekten in China – Die Koexistenz verschiedener Religionen – Keine Herausbildung einer dominierenden Hochreligion – Die Tradition des *Konfuzianismus* und des *Daoismus* – Staatliche Kontrolle der Ausbildung der Priester und Mönche – Eine einheitliche Gesetzgebung – Zur Vorgeschichte – Bauernaufstände und Sekten – Dekadenz des Klosterwesens – China und der Westen – Imperialismus und Mission – Die Periode der Volksrepublik. *Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg*

AUTOBIOGRAPHIE/SCHOAH

Morden in Stille: Die Überlebensgeschichte eines jüdischen Mädchens in Polen – Zur Autobiographie von *Irene Eber* – Eine Erzählweise in Fragmenten – Warten als Leitmotiv – Das Schweigen während des Mordens – Ein nicht zu bändigender Überlebenswille – Auseinandersetzung mit den psychischen Folgen des Überlebens. *Knut Wolf, Nijmegen*

THEOLOGIE

Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz: Kritische Anfragen an die Vorherrschaft des Säkularisierungsparadigmas – Neue Gesprächskonstellationen zwischen Philosophie und Theologie – Frage nach dem öffentlichen Vernunftgebrauch – In der «Dialektik der Säkularisierung» – Religionsphilosophische Implikationen postsäkularer Bewußtseins? – Vermissungswissen und seine Normativität – Transzendenz ins Diesseits – Theologie in der «kooperativen» Übersetzung – Das durch nichts zu beruhigende Eingedenken ungesühnten Leidens – Konfrontiert mit dem Leidensgedächtnis der Menschheit – Die biblische Vision der Rettung – Zur Grundlagenproblematik postsäkularer Bewußtseins. *Johann Reikerstorfer, Wien*

LITERATUR

Asche der Erinnerung: Amazonien zwischen Kautschukboom und Militärdiktatur – Zum neuen Roman von *Milton Hatoum* – Die Geschichte zweier Freunde in den Jahren 1960 bis 1980 – Zwischen Rebellion und Konformismus – Manaus und das Ende eines Paradieses – Die negativen Folgen der Modernisierung – Exotik und Bildungsroman – Das Schicksal eines postmodernen Odysseus. *Albert von Brunn, Zürich*

beschreibt. Gleichzeitig verbindet er die von ihm erarbeiteten neuen historischen Erkenntnisse mit Reflexionen über die Methoden, die er dabei angewendet hat: «Heute kann man besser ermessen, welche Wohltat für die Universität die neue historische Methode von Febvre und Bloch war. Beide führten die ökonomische und die soziale Dimension in die Kulturgeschichte ein und berücksichtigten die ökonomischen Kausalzusammenhänge. Instinktiv tat ich dasselbe für das Phänomen Christentum. Ich entdeckte seine ökonomische Bedingtheit.» Da für M.-D. Chenu gerade seine Zeit als Dozent und Studienleiter von *Le Saulchoir* der Lebensabschnitt war, in dem er sich sein methodisches Instrumentarium erarbeitet hat, ist es nicht überraschend, daß er immer wieder auf seine Erfahrungen der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts zu sprechen kommt. Für ihn haben die sechs grundlegenden Herausforderungen, denen sich die Kirche zu stellen hat, wie er sie im Jahre 1937 formuliert hat, noch zum Zeitpunkt des Interviews 1975 ihre Gültigkeit: die Beziehung zu den nicht-christlichen Religionen nach dem Ende des Kolonialismus, der säkulare, gesellschaftliche Pluralismus in Europa, die Bedeutung

der osteuropäischen Traditionen und des Islam, der Aufbruch der ökumenischen Bewegung, die kirchlichen Basisbewegungen, die Vielfalt der menschlichen Kulturen und das Drängen der marginalisierten Bevölkerungsmehrheiten nach ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Partizipation. M.-D. Chenu erkennt in diesen Prozessen Sachverhalte, denen sich die theologische Reflexion zu stellen hat. 1937 nannte er diese Themen «loci theologici in actu» («lieux théologiques en actes»). Später hat er dafür den Ausdruck «Zeichen der Zeit» geprägt. *Nikolaus Klein*

¹ M.-Dominique Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. (Collection Chenu, 3). Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2005, 249 Seiten, Euro 13,80, sFr 24,90. Vgl. Michael Quisinsky, «Heilsökonomie» bei Marie-Dominique Chenu OP, in: *Catholica* 59 (2005) 2, 128-153; Ulrich Engel, Theologale Mystik im Konflikt, in: Mariano Delgado, Gotthard Fuchs, Hrsg., Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. Band III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Fribourg-Stuttgart 2005, 351-369.

² Beide sind im Morus Verlag (Berlin) erschienen. Vgl. die Besprechungen in: *Orientierung* 66 (2002), 61f.; 68 (2004), 201ff.

Andere Geschichte – andere Tradition

Zur rechtlichen Stellung der Kirchen und Sekten in China

Im Westen haben wir uns so daran gewöhnt, die Katholische Kirche als weitgehend unabhängige geistliche, aber auch weltliche Macht in der Welt recht frei waltend und schaltend zu erleben, daß wir sie uns nicht mehr unter staatlicher Kontrolle – wo auch immer in der Welt – vorstellen können. Zudem haben wir als religiöse Nachbarn zwei andere Hochreligionen – Judentum und Islam –, die nicht nur ebenfalls weitgehend selbständig sind, sondern sogar einen unwiderstehlichen politischen Einfluß auf ihre jeweiligen Staaten ausüben. Es findet sich deshalb auf unserer Hemisphäre kaum jemand, der Verständnis für die chinesische Position aufbringt, wonach Religionen und Sekten (also auch die Katholische Kirche) vom Staat bzw. von der Verwaltung kontrolliert werden müssen. Doch läßt sich diese Position durchaus erklären und sogar rechtfertigen, wirft man nur einen Blick auf die Geschichte Chinas. Das wird leider zu selten getan ...

Zwei verschiedene Vergangenheiten

China besitzt keine Hochreligions-Tradition, wie wir sie im Okzident bzw. im Nahen Osten kennen: China hat nie einen Wechsel von der Naturreligion und von den ursprünglich schamanistischen Kulturen zu einer sogenannten «Hochreligion» mit einem einzigen Gott und mit einer starken, ausdifferenzierten und von einer fest verankerten Hierarchie geführten Organisation vollzogen.

Stark vereinfacht formuliert bestanden und bestehen in China noch weitgehend folgende religiösen Phänomene nebeneinander:

▷ Ein von der Quasigesamtheit der Bevölkerung geteiltes religiöses Grundgefühl einer engen Bindung und Wechselwirkung zwischen dem Universum und dem Menschen, zwischen «Himmel und Erde». J.J.M. De Groot hat diesem religiösen oder mystischen Grundgefühl den Namen *Universismus*¹ gegeben.

▷ Ein ebenfalls von der Quasigesamtheit der Bevölkerung geteiltes zweites religiöses Grundgefühl einer engen Bindung zu den verstorbenen Familienmitgliedern, das seinen Ausdruck in dem von der Großfamilie (Sippe) praktizierten *Totenkult* bzw. *Familienkult* findet. Der oft dafür verwendete Begriff «Ahnenkult» ist nicht richtig: Ein Ahnenkult ist der Kult der angeblich göttlichen oder quasigöttlichen Ahnen einer herrschenden Sippe mit dem Zweck, die Macht dieser Sippe zu rechtfertigen. In Verbindung mit diesem Totenkult wurde übrigens die Sippe zur festen Grund-

einheit der chinesischen Gesellschaft, so daß hier die religiösen Wurzeln der konfuzianischen Moralität zu suchen sind.

Diese religiösen Grundgefühle der Chinesen haben ihren moralischen und kultischen Ausdruck in den zwei Lehren *Konfuzianismus* und *Daoismus* gefunden. Diese Lehren sind deshalb mit der Zeit zu einer fast symbiotischen Zweiheit gewachsen, wobei der Konfuzianismus unter anderem mit seinen «Fünf Grundbeziehungen» die Verhaltensregeln für das konkrete Leben lieferte, während der Daoismus mit Hilfe einer komplexen, zum Teil archaischen Lehre² die Chiffre für ein Leben in Einklang mit der Natur, mit dem Kosmos und mit dem Dao (dem Werden aller Wesen) gab. Der in China ebenfalls verbreitete Buddhismus hat an dieser chinesischen Grundhaltung fast nichts geändert, sondern höchstens die Kardinaltugend «Menschlichkeit» (*Ren*) der chinesischen Ethik um die Nuance «Mitgefühl» (*Lian*) der indischen Ethik bereichert.

Waren also die Lehren *Konfuzianismus* und *Daoismus* einerseits komplementär, so waren sie aber andererseits auch teilweise antithetisch. Während der Daoismus in der Lage war, die Herzen der Menschen zu erreichen, erwies sich dafür die konfuzianische Sittenlehre, die zwar stark auf Menschlichkeit, aber genauso stark auf Gehorchen, Pflichterfüllung und Wissen fußt, in der Lage, die Köpfe der Chinesen zu gewinnen. Sie wurde dadurch zur Grundlage des chinesischen Schulwesens, der chinesischen Kultur (ein konfuzianischer Tempel heißt ja auf Chinesisch *Wen miao*, d.h. Tempel der Kultur und enthält meist weder Statuen noch Kultgeräte, sondern nur Ahnentafeln und Musikinstrumente) und zur Grundlage des auf hoher Gelehrsamkeit fußenden chinesischen Staatsbeamtenwesens. In China lagen also die Kultur und das Wissen beim Staat³, während die Religion für das Emotionale zuständig war. Für das, was es bei der Religion an Lehre und Wissen gab, hielt sich deshalb der Staat als Träger der offiziellen Gelehrsamkeit berechtigt, eine Kontrolle auszuüben, waren doch die allgemeine und die theologische Ausbildung der Priester und Mönche viel weniger systematisch, streng und umfassend als die allgemeine Bildung der konfuzianischen Staatsbeamten oder «Mandariner», wie wir sie im Westen nannten. Die-

² Für eine kurze Beschreibung siehe J.-P. Voiret, Dao für den Westen?, in: *Wendekreis*, Immensee, 10/95, 8-10.

³ «Kein Geburts-, aber ein Bildungsadel war seit Jahrtausenden zur Herrschaft über China auserwählt – mithin eine zwar säkularisierte, doch erkennbar geistliche (und erst infolgedessen geistige) Oberschicht», schrieb Joachim Schickel in seinem Artikel «China 1970 – Die Selbsterziehung der Massen oder die Pädagogik revolutionieren», in: *Kursbuch* 24. Juni 1971, 188.

¹ J.J.M. de Groot, *Universismus – Die Grundlagen der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften in China*. Verlag Georg Reimer, Berlin 1918.

se Tatsache wird von einer lustigen Anekdote⁴ illustriert, die in China unter Staatsbeamten seit einem Jahrtausend immer wieder erzählt wird. Die vom Sinologen W. Eichhorn übersetzte Anekdote betrifft eine Novizenexamination vom Jahre 1034, die von zwei Assistentenräten, den Herren Song Shou und Xia Song, beaufsichtigt wurde. «Bei der Prüfung gab es einen Novizen, der das Fahua-Sutra auswendig rezitierte. Sie stellten ihm nur eine Frage, nämlich wie lange er daran geübt habe. Er antwortete: Zehn Jahre. Die beiden Herren lachten und bedauerten ihn. Sie verabredeten, daß jeder zu Hause sich das Sutra vornehmen solle. Shou brauchte zehn und Song sieben Tage zum Auswendiglernen. Dabei ließen sie beim Aufsagen nicht ein einziges Zeichen des Sutras aus.»

Eine spezifische Gesetzgebung

Als neben dem Daoismus andere Religionen und Sekten sich in China etablierten: Mahayana Buddhismus, Varianten des Mahayana-Buddhismus (Lamaismus, Chan, Tiantai, Huayan, usw.), Manichäismus, Nestorianismus, später Katholizismus, fand es der chinesische Gelehrtenstaat nur natürlich, die auf die Ausbildung und das soziale Verhalten des daoistischen Klerus ausgeübte Kontrolle auch auf den Klerus der neuen Lehren auszudehnen – zumal es hauptsächlich ausländische Lehren waren, die sich da breit machten, so daß der Staat logischerweise – bei aller in Asien üblichen Toleranz – eine ideologische Unterwanderung der Nation oder gar die Aufwiegelung von Bevölkerungsteilen mit Recht vermeiden wollte.⁵ Mit der Zeit wurde deshalb eine entsprechende Gesetzgebung formuliert, die im ganzen Reich Geltung hatte. Diese Gesetzgebung ist für die Song-Zeit für die beiden Religionen Daoismus und Buddhismus in der Gesetzessammlung *Qingyuan tiaofa shilei* («Klassifizierte Rechtsparagrafen der Periode Qingyuan») überliefert. Die Qingyuan-Periode entspricht den Jahren 1195-1200. Der deutsche Sinologe W. Eichhorn hat 1968 eine exzellente Übersetzung dieser Texte geliefert.⁶ Die Sektion «Daoismus und Buddhismus» dieser Gesetzessammlung ist in elf Abschnitte unterteilt (Einleitung, S. 9): 1. Generalgesetze; 2. Prüfung in Kanon und Ordination; 3. Meistertitel und Ordinationsurkunde; 4. Ungesetzliche Ordination; 5. Ablegung der Gelübde; 6. Wohnen und Verwalten; 7. Reisen und Pilgerfahrten; 8. Eintragung ins Amtsregister; 9. Restriktionen; 10. Todesfall; 11. Straftaten verschiedener Art.

Innerhalb dieser Abschnitte sind die Texte nochmals in Gesetze, Dekrete und Erlasse unterteilt.

Ein westlicher Leser ist meistens schockiert, wenn er die oben erwähnten Abschnitte der Qingyuan-Gesetzgebung liest: Wie kann sich ein Staat erlauben, Fragen der Mönchsprüfungen oder gar der Ordination zu kontrollieren? Sind solche Angelegenheiten nicht streng interne Angelegenheiten der betreffenden Religion? Ist es nicht schockierend, wenn der Staat bei Religionen überhaupt davon ausgeht, daß «Straftaten verschiedener Art» begangen werden können? Nun, es ist für niemanden ein Geheimnis, daß überall auf der Welt Mönchsorden und Kirchen leider historische Phasen der Dekadenz durchgemacht haben und wohl irgendwann wieder durchmachen werden. Sonst wären Reformationen sowie die Formulierung neuer, strengerer Ordensregeln

⁴ Diese Anekdote wurde im Text *Fozi tongzhi* Kap. 44 überliefert und von W. Eichhorn (Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat. Brill, Leiden 1968, 9, Anm. 3) übersetzt. Sie ist natürlich nicht nur lustig, deckt sie doch auch die Bissigkeit der beim Mandarinat oft herrschenden elitären Gesinnung auf.

⁵ In der späteren Han-Zeit hatte die taoistische Sekte der *Gelben Turbane* im Jahre 184 n. Chr. einen gewaltigen Aufstand von über 300 000 Bauern in den Provinzen Shandong und Henan angestachelt: Die konfuzianischen Mandarine waren gewarnt. Sie haben diese Warnung später nie vergessen. Die heutigen KPCh-Mandarine auch nicht. Das erklärt z.B. die Repression gegen die Falungong-Sekte, zumal die Chinesen ganz genau wissen, daß Falungong vom CIA finanziert wird.

⁶ W. Eichhorn, Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat. Brill, Leiden 1968.

⁷ Jacques Gernet, Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit. Frankfurt/M. 1979, 366.

nie notwendig gewesen. Es dürfte aber den Leser interessieren, welche besonderen Ereignisse spezifisch zur Entstehung einer Gesetzgebung zur Kontrolle der Religionen und Sekten in China geführt haben.

Bauernaufstände und Sekten

Wir haben in Fußnote 5 die hanzeitliche Rebellion der daoistischen Gelben Turbane bereits erwähnt. Solche von Sekten oder Religionsgemeinschaften getragenen oder organisierten Aufstände hat es im Laufe der chinesischen Geschichte, neben den reinen Bauern- oder Truppenaufständen, immer wieder gegeben: Sezession in Sichuan im Jahr 190 unter Leitung der daoistischen Fünf-Reisscheffel-Sekte (*Wudoumi dao*), Aufstand in Zhejiang im Jahr 400, ebenfalls von einem Fünf-Reisscheffelsekte-Mitglied geleitet, Bauernrebellion unter der Führung des buddhistischen Mönches *Dacheng* in Nord-Hebei im Jahre 515, Aufstand in Guangxi im Jahre 1179 unter der Leitung des Führers einer heterodoxen buddhistischen Sekte, antimongolische Aufstände der Roten Turbane, deren Gründer, *Han Shantong* sich als Reinkarnation des Maitreya Buddha betrachtete, ab 1351, verbreitete Aufstände von verarmten Bauern in Nordchina ab 1622 bis 1813 (sic) unter der Leitung der buddhistischen Weißlotus-Sekte (*Bailianjiao*) und ihrer Nachfolgeorganisation, der Himmelsordnungs-Sekte (*Tianlijiao*), Taipingaufstand von 1850-1864 unter der Leitung von *Hong Xiuquan*, der sich für einen christlichen Messias hielt, usw.

Beim Lesen dieser Liste kann man leicht nachvollziehen, warum das Mandarinat, diese Klasse von gelehrten Beamten, die im Reich der Mitte die Verantwortung für die Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens und somit für die öffentliche Ordnung trug, sein von der Tradition sanktioniertes Recht der Kontrolle über die Sekten nie abgeben wollte, und warum es sehr früh (schon vor der Tangzeit, aber die entsprechenden Texte sind verschollen) als formaler Rahmen für diese Kontrolle eine entsprechende Gesetzgebung formulierte. Dabei muß man dieses Mandarinat, das die konfuzianische Orthodoxie in die Praxis umsetzen mußte, nicht pauschal als Instanz der Unterdrückung von freiheitlichen Volksbewegungen verurteilen. *Jacques Gernet* hat nicht ohne Grund folgenden Satz geprägt: «Es wäre falsch, im Konfuzianismus nur eine offizielle Ideologie im Dienst der Regierung zu sehen; ebensooft war er eine Waffe in den Händen der Opposition.»⁷ Die sozialen Mißstände, die in China zu Bauernaufständen führten, waren nämlich meistens eine Folge der von den kaisernahen Eunuchencliquen verbreiteten Mißwirtschaft und Korruption. Die Mandarine haben die Eunuchenwirtschaft immer bekämpft. Weil aber diese Eunuchenwirtschaft in Dekadenperioden vom Hofe unterstützt wurde, konnte sie sich auch gegen den Willen der staatstragenden konfuzianischen Verwaltung immer wieder durchsetzen. Nachher war es aber das Mandarinat, das die Suppe auslöffeln, das heißt die Ordnung wiederherstellen und die anstehenden sozialen und wirtschaftlichen Probleme lösen mußte. Man kann dabei seine Verbitterung verstehen. Die Geschichte zeigt tatsächlich, daß die Zeitabschnitte, während welchen sich der Hof mit dem offiziellen, staatstragenden Mandarinat identifizierte – nicht mit der an sich illegalen Macht und mit der Schattenwirtschaft der Eunuchen – frei von Bauernaufständen waren.

Dekadenz des Klosterwesens

In China, wie in jedem anderen Kulturkreis auch, hat das Mönchswesen Phasen der Blüte sowie Phasen der Dekadenz gekannt. Wie überall wurde in Dekadenperioden die Religion zugunsten des Wohlstandes der Klöster mißbraucht, die Lehre vernachlässigt und die Moral teilweise dortselbst zu Grabe getragen. Es ist klar, daß diese Phasen der Dekadenz ebenfalls die Staatsbeamten in ihrer Überzeugung bekräftigte, sie nehme gegenüber den Klöstern eine berechnete Überwachungs- und Kontrollaufgabe wahr. Dies um so mehr, als in China bis zur Ankunft der

späten christlichen Mission, die im Westen gekannte Unterscheidung zwischen Welt- und Ordensklerus dort gar nicht so scharf war. Sowohl das Ordensleben selbst wie die Mildtätigkeitsaufgaben draußen im Säkulum waren fast immer an Klöster gebunden, dies galt übrigens sowohl für die Daoisten als auch für die Buddhisten und die Nestorianer. Mit der Kontrolle ihrer Klöster groß und klein (Sekten!) war damit die Aufsicht über eine gegebene Religion durch die Staatsverwaltung gesichert.

Um den vorliegenden Text nicht zu belasten, wollen wir im Folgenden nur ein einziges Ereignis aus dieser Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Klosterwesen und Staatsmacht als Beispiel beschreiben.

Im 7. und 8. Jahrhundert (Tang-Dynastie) hat sich neben vielen anderen ausländischen Religionen im Reich der Mitte vor allem der Buddhismus gewaltig entwickelt. Nach dem Ende der Zeit der großen Indienpilger, Übersetzer und Interpreten hat vor allem die Förderung durch den Hof und durch mächtige Eunuchen dem Buddhismus in China eine enorme materielle Expansion beschert.⁸ Gewaltige Schenkungen, die Steuerbefreiung für Klostergüter und andere Vorteile sowie die Schwächung der offiziellen Kontrollen als Folge des Machtwachstums der Eunuchen führten zu einer Auszehrung der Staatsressourcen und zur Explosion der Klostermitgliederzahl aus Gründen der Steuerflucht. Nach dem Anlushan-Aufstand (755-763) findet in China eine Reaktion gegen diese und andere Mißstände der Dynastie statt, und es gelingt den konfuzianischen Staatsbeamten in kleinen Schritten die übermäßige Macht von Hof und Eunuchen zurückzudrängen und die notwendigen Reformen nach und nach in die Hand zu nehmen. Zwischen 842 und 845 kommt es dann zur Reinigung der Religionen bzw. des Klosterwesens: Die Steuervorteile werden aufgehoben, die falschen Mönche und Nonnen werden ins Zivilleben zurückgeführt, die Klosterleibeigenschaft wird abgeschafft, der unrechtmäßig erworbene Teil der Klostervermögen wird der Staatskasse zugeführt, die ästhetisch unbedeutenden Klöster (sic) werden zerstört oder zu öffentlichen Gebäuden umfunktioni-ert. Man weiß aus der Tanggeschichte, daß 260 000 Mönche und Nonnen säkularisiert und zu steuerpflichtigen Bürgern gemacht wurden, während ca. 150 000 Kloster-Leibeigene vom Staat Parzellen aus früherem Klosterland zugewiesen erhielten und zu ebenfalls steuerpflichtigen Bauern gemacht wurden. Die Klöster von anderen, fremden Religionen, wie z.B. die nestorianischen Klöster, wurden noch strenger behandelt, so daß diese weniger stark verbreiteten Religionen praktisch gänzlich verschwanden. Gleichzeitig wurde eine neue, strengere Version des Gesetzes zur Kontrolle der Religion redigiert, die aber leider nur noch bruchstückhaft vorhanden ist. Man darf annehmen, daß der von Eichhorn übersetzte, erhaltene Religionsgesetzgebungstext der darauffolgenden Song-Dynastie (Qingyuan-Periode, 1195-1200) vieles vom Tang-Text übernommen hat.

Imperialismus und Mission

Beschäftigen wir uns mit späteren Jahrhunderten der chinesischen Geschichte (ab ca. 1600 n. Chr.), so rücken die christliche Mission aus Westeuropa und die chinesischen Ängste vor der westlichen Expansion in den Blickpunkt. Die Geschichte zeigt uns zunächst, daß selbst die den Missionaren gegenüber positiv eingestellten Kaiser – ob in der zu Ende gehenden Ming- oder nach 1644 in der neuen, aufstrebenden Mandschu-Dynastie – die Missionstätigkeit der Patres in den Provinzen des Reiches immer gebremst oder aber oft ganz verboten haben, weil sie unmöglich ihre Staatsverwaltung mit allzu weitgehenden Freiheiten für die Mission brüskieren konnten und/oder wollten. Wie Gernet das

⁸ Eine Ahnung des unglaublichen Reichtums einzelner Klöster in der Tang-Zeit geben die Schätze, die im Jahre 1981 aus dem sog. «Unterirdischen Palast» unter der Pagode des *Famensi* (Tempel des Tors des Gesetzes) ca. 150 km westlich von Xian ausgegraben wurden: Dieser Tempel war nämlich durch direkte kaiserliche Protektion praktisch schadlos durch die Reinigung der Religionen (842-845) hindurchgeschlüpft (siehe Dieter Kuhn, Hrsg., *Chinas goldenes Zeitalter*. Braus, Heidelberg 1993, 40-42).

formuliert: «Die Jesuitenmissionare, die geschickt genug waren, sich inmitten der Aufstände und des Chaos am Ende der Ming-Zeit und anschließend im Laufe der Zeit der Unterdrückung der Widerstandsbewegungen bei Hof zu halten, sollten bei den Kaisern Shunzhi und Kangxi auf eine Sympathie stoßen, die nur durch die Furcht vor den politischen Folgen ihrer Bekehrungsversuche eingeschränkt wurde.»⁹ Diese Angst bezieht sich also zunächst nur auf die politischen Gefahren im Inland.

Als später der Hof erfährt, wie der Westen immer stärker in Süd-Asien und in die Pazifikregion expandiert (Eroberung der Philippinen durch Spanien im 16. Jh., dann Expansion von Holland, später von England in Südasien und im Pazifik, Expansion von Rußland nach Sibirien), wachsen die Vorbehalte gegenüber den Missionaren als mögliche Vorläufer dieser Expansion immer mehr. Das zeigen ganz klar zum Beispiel die Fangfragen, die der Kaiser *Qianlong* einem Jesuitenpater während einer Unterhaltung am Hof im Jahre 1773 stellt.¹⁰ Unter diesen Umständen kann man verstehen, weshalb nicht nur *Qianlong*, sondern alle diese Kaiser, trotz ihrer persönlichen Sympathie für die gelehrten Patres *Ricci*, *Schall*, *Verbiest*, *Gaubil* u.a., die chinesische Gesetzgebung über die Kontrolle der Religionen nie gekippt haben, und weshalb selbst der Kaiser *Kangxi* (ein echter persönlicher Freund von Pater Schall und Autor eines – zwar in seiner Wirkung bewußt begrenzten – Ediktes zugunsten der katholischen Religion) den von Rom gesandten Papstlegaten *Charles de Tournon* 1705 verhaften ließ, als er merkte, daß sich Rom über seinen Kopf hinweg direkt in die Angelegenheiten der Chinamissionare einmischen wollte: «Diese Leute stehen draußen vor der Tür, besprechen aber das, was innerhalb des Hauses geschieht. Wie kann ich so etwas akzeptieren?», soll er gesagt haben.¹¹ Sein Nachfolger drückte sich gegenüber Pater Gaubil im Jahre 1727 noch klarer aus: «Angenommen ich würde buddhistische Missionare nach Europa schicken; Eure Fürsten würden doch so etwas nie zulassen, oder?!»¹²

Man kann also begreifen, daß die Geschichte der Beziehungen zwischen China und Europa seit dem 17. Jahrhundert – zumal nach den entsetzlichen Ereignissen des 19. Jahrhundert wie Opiumkrieg und Taipingaufstand – die Chinesen nur stärken konnte in ihrer Überzeugung, daß der Staat berechtigt ist, alle im Lande tätigen religiösen Organisationen zu überwachen.

Rechtliche Stellung bis zur Volksrepublik und «zurück»

Unter den Ming- und den Qing-Kaisern, die ab 1601 (Ankunft *Riccis* in Beijing) mit der Anwesenheit von christlichen Missionaren konfrontiert waren, war also – wie oben schon angedeutet – die traditionelle Gesetzgebung zur Überwachung der Kirchen und Sekten der Form nach immer noch gültig. Das erstaunt nicht, waren doch sowohl das Song- als das Ming- und das Qing-Recht allesamt mit relativ wenigen Änderungen vom Tang-Recht abgeleitet worden. Auf der Ebene der Anwendung dieser Gesetzgebung wurde allerdings die Gunstbezeugung der einzelnen Kaiser zugunsten ihrer «Hofmissionare» maßgebend: Standen die Jesuiten am Hof in hoher Gunst, so ließ die Justiz gegenüber den in den Provinzen im Prinzip illegal wirkenden Missionaren im Konfliktfall meist Milde walten. Herrschte am Hof den Patres gegenüber Mißtrauen und/oder Mißgunst, so wurde das Leben der Missionare auf dem Land schwierig bis unmöglich. Diese Situation änderte sich erst im 19. Jahrhundert mit den militärischen

⁹ J. Gernet, *Die chinesische Welt* (Anm. 7), 437.

¹⁰ In: J.-P. Voiret, Hrsg., *Gespräch mit dem Kaiser und andere Geschichten*. Peter Lang, Bern 1996.

¹¹ Zitiert in: Immanuel Xu, *The rise of modern China*. Rainbow bridge Book Co., Taipei 1970, 138. Der französische Sinologe Henri Cordier hat das mit westlichen Augen auch so gesehen. Er schreibt in seinem Aufsatz «La question des rites chinois», in: *Annales du Musée Guimet*, Nr. 41, Paris 1916, 162: «Et puis l'empereur K'ang Hi aurait-il accepté, sans qu'il fût consulté, qu'on établit une hiérarchie ecclésiastique dans ses états?» (Hätte der Kangxi-Kaiser akzeptieren können, daß man in seinem Land eine kirchliche Hierarchie aufbaut, ohne ihn zu fragen?)

¹² Antoine Gaubil, *Correspondance de Pékin 1722-1759*. Hrsg. v. R. Simon. Droz, Genf 1970, 142.

Interventionen westlicher Mächte in China: Schon die nach dem ersten Opiumkrieg (1840) dem chinesischen Reich aufgezwungenen Abkommen erzwingen für die beteiligten westlichen Länder das Recht auf freie Missionierung in allen Teilen des Reichs. Diese Klauseln über die Freiheit der Missionierung wurden in jedem weiteren «ungleichen Abkommen» übernommen bzw. mit Drohungen für den Nichtanwendungsfall verstärkt. Die schärfsten diesbezüglichen Formulierungen befinden sich in den Anhängen zum sog. «Boxerprotokoll», das China nach dem Boxeraufstand am 7. September 1901 aufgezwungen wurde. Da die Westmächte aus Unkenntnis des chinesischen Rechtes allerdings «vergessen» hatten, die gleichzeitige Entfernung oder Annullierung der Paragraphen zur Überwachung der Religionen und Sekten aus den kaiserlich-chinesischen Gesetzessammlungen zu verlangen, haben die Chinesen die Missionierungs-Zwangsklauseln der «ungleichen Abkommen» immer als ungesetzlich betrachtet und sich nur wegen der Überlegenheit der fremden Waffen mehr oder weniger daran gehalten.

Die jahrtausendalte Gesetzgebung zur Überwachung der Religionen und der Sekten verschwand erst nach dem Sturz der Dynastie und nach der Ausrufung der Republik (1912) aus der chinesischen Gesetzgebung. Man weiß, daß die neue republikanische Gesetzgebung stark von der japanischen und von der deutschen Gesetzgebung inspiriert war und nunmehr bloß sechs Abteilungen aufwies: Grundgesetz, Zivilgesetz, Strafgesetz, Handelsgesetz sowie zwei Abteilungen von Verfahrensregeln. Damit war die uralte Gesetzgebung zur Kontrolle der Kirchen und Sekten weg vom Tisch. Dieser «Mangel» wurde aber durch neue Paragraphen über die «Verstöße gegen die innere Sicherheit des Staates» kompensiert. Diese auch von der Volksrepublik China später weitgehend unverändert übernommenen «inneren Sicherheits»-Paragraphen wurden nach 1949 mehrfach zur Rechtfertigung der Verhaftung der noch in China anwesenden Missionare angeführt.

Unter Mao herrschte nur theoretisch Religionsfreiheit in China. Faktisch war jedes religiöse Leben erstarrt und erst nach dem Tode des Diktators (1976) wurde nach und nach die Wiederverwendung einzelner Tempel und später einzelner Kirchen zu religiösen Zwecken erlaubt. Sehr schnell wurden die alten Religionen – auch die christliche – wieder lebendig. Die KP leistete nur wenig Widerstand. Neue Verordnungen, die den Ausländern in China eine gewisse religiöse Bewegungsfreiheit wieder erlaubten, wurden zum erstenmal 1994 mit dem Text «Neue Regeln für die religiöse Tätigkeit von Ausländern» definiert, von dem ich deshalb die von der Zeitschrift «Chinese sociology & anthropology» wiedergegebenen Auszüge¹³ aus dem Englischen übersetzen möchte (Kursiv- und Fettschrift sowie Interpunktion wie im englischen Original):

Zur Handhabung der religiösen Aktivitäten von Ausländern in China (13 Artikel): ... Ausländer dürfen chinesische religiöse Standorte besuchen ..., um daselbst an religiösen Aktivitäten teilzunehmen. Sie dürfen an religiösen Standorten predigen ..., wenn sie dazu von den zuständigen religiösen Organisationen auf Provinzebene oder höher eingeladen werden. Sie dürfen auch religiöse Dienste halten ... an Standorten, die von der staatlichen Verwaltungsabteilung für Religion auf Kreisebene oder höher anerkannt sind. ... [Vom Ausland eingeführte religiöse] Schriften, die für andere Zwecke als für die Eigenbenutzung bestimmt sind, werden von der Zollverwaltung gehandhabt. ... Die Einfuhr von religiösen Schriften, deren Inhalt für Chinas Öffentlichkeit schädlich ist, ist verboten. Ausländer dürfen keine religiösen Organisationen oder Büros eröffnen und keine religiösen Standorte oder Schulen betreiben. Ausländische religiöse Persönlichkeiten dürfen unter chinesischen Bürgern weder Anhänger betreuen noch Amtsträger ernennen.

Zur Handhabung der Standorte für religiöse Aktivitäten (20 Artikel): ... Es ist niemandem erlaubt, die religiösen Standorte zu

¹³ Regulating foreign missionaries, in: Chinese sociology & anthropology, a journal of translations. Armonk N.Y., Spring 1994, 96.

mißbrauchen, um die nationale Einheit, die Einheit der nationalen Minderheiten oder die soziale Stabilität [des Landes] zu untergraben, um die Gesundheit der Bürger zu beschädigen oder um das staatliche Ausbildungssystem zu behindern. Religiöse Standorte dürfen weder von Organisationen noch von Individuen aus Übersee verwaltet werden. Die Verwalter von religiösen Standorten dürfen vom Publikum Schenkungen entgegennehmen. Schenkungen von ausländischen religiösen Organisationen oder religiösen Individuen werden aufgrund der entsprechenden Bestimmungen gehandhabt. ... Für ihre Ländereien, [heiligen] Berge und Häuser müssen die Verwaltungsorgane der religiösen Standorte im Besitz entsprechender staatlicher Konzessionen sein. ...

Man staunt, wie treu zur alten, vorrepublikanischen Tradition diese «neuen» Regeln eigentlich sind: Einiges ist erlaubt, vieles ist verboten, und alles wird kontrolliert. Und wie in der Zeit der Qing-Kaiser werden je nach politischer Opportunität die Regeln großzügig, sehr großzügig oder eher streng gehandhabt.

Vertraten nicht schon die Neokonfuzianer die Meinung, daß die Geschichte eher zyklisch denn linear abläuft?

Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg

Morden in Stille

Die Überlebensgeschichte eines jüdischen Mädchens in Polen

Man kennt die Fakten und Zahlen, die für den Holocaust oder die Schoah, zutreffender gesagt: für die millionenfache Ermordung europäischer Juden in der Zeit des Naziregimes stehen. Sie zeigen die geradezu unvorstellbare Dimension dessen auf, was «geschah». Aber dies alles zu begreifen, fällt schwer, ist beinahe unmöglich, selbst dann, wenn man einige «Tatorte» einmal besucht, selbst gesehen hat. Es gehört deshalb zu den Konzepten der verschiedenen Holocaust-Museen, Einzelschicksale aus der Anonymität der riesigen Zahlen herauszuheben, den Millionen zumindest ihre Namen zurückzugeben. Auch die Beschreibungen, die Überlebende wie zum Beispiel Elie Wiesel oder Imre Kertész uns vermittelten, ob in biographischer oder romanhafter Form, trugen dazu bei, dem Geschehen im Kontext einer bestimmten Biographie ein Gesicht zu geben.

Irene Eber, 1930 in Halle an der Saale geboren, emeritierte Professorin an der Hebräischen Universität in Jerusalem und dem dortigen Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace verbunden, hat im letzten Jahr unter dem Titel «The Choice» ihre Geschichte des Überlebens mitgeteilt.¹ Es ist – wie sie eingangs betont – «nur ein Fragment». (5) Auch im Aufbau des Buches wird das Fragmentarische deutlich. Eber erzählt ihre Geschichte nicht linear. Vielmehr werden Erlebnisse und Berichte aus unterschiedlichen Zeiten hintereinander präsentiert, und zudem spielt eine Reise nach Polen im Jahr 1980 eine Rolle, während der sie die Orte ihrer Vergangenheit besucht. Der Faktor Zeit ist einer der bestimmenden Akzente dieser Beschreibung des drohenden Untergangs, der Vernichtung. Nach der Besetzung Polens durch die Deutschen beginnt für die Juden eine Zeit des Wartens: «Und dann warteten wir ... Wir warteten.» (8) Dieses Warten («waiting») zieht sich gleichsam als Leitmotiv durch die gesamte Zeit der Unterdrückung, in anderer Form auch noch durch die Zeit nach der Befreiung in einem DP-Lager² in Westdeutschland. Während des Beginns dieses, wie sich später herausstellen wird, Prozesses der Vernichtung verschwinden die Einzelnen, die Individuen in der bzw. einer Masse: «Es war, als

¹ Irene Eber, *The Choice – Poland, 1939-1945*. Schocken, New York 2004 (1 Karte, 18 Fotos, Register, \$ 23.00). Irene Eber ist emeritierte Professorin am Department für Ostasien-Studien der Hebräischen Universität. Bekannt sind ihre Veröffentlichungen über jüdische Gemeinden in China während der japanischen Besetzung. Zudem hat sie u.a. Psalmen ins Chinesische übersetzt und sich mit Martin Bubers Schriften über China befaßt.

² DP = Displaced Person.

ob wir alle mit dem Verlust unseres Zuhauses auch unsere Identität verloren hatten, verloren hatten, was immer uns einander erkennbar machte.» (14f.) Ein Weiteres mag erstaunen: die Stille, das Schweigen während des Mordens. Eber erinnert sich, daß in ihrer kleinen Stadt nach Kriegsbeginn und während der Besetzung Polens eine merkwürdige Stille herrschte. (73) Kaum ist der Ort von den Deutschen besetzt, werden bereits jüdische Männer ermordet; sie verbrennen bei lebendigem Leib in abgeriegelten Gebäuden. Selbst in diesem Zusammenhang spricht Eber von einem «silent drama». (80) Während eines Kolonnenmarschs in Dunkelheit und Schnee setzten sich Erschöpfte an den Straßenrand, saßen dort ruhig und warteten, bis die Deutschen kamen und sie töteten.

Als die Deutschen Polen besetzten, lebte Irene Eber, aus Deutschland ausgewiesen, in dem polnischen Städtchen Mielec, nordöstlich von Krakau. Dort und in der Umgebung dieser Stadt wird sich im wesentlichen das Drama der Familie abspielen. Nach einem Todesmarsch wurden die meisten der Juden aus Mielec vom berüchtigten Polizeibataillon 101 ermordet.³(21) Ebers Weg aber führte zusammen mit ihrer Familie von Mielec in das kleine Dorf Sosnowice (Sosnowica) unweit von Sobibór. Nach zwei Monaten trennt sie sich von ihren Angehörigen und verläßt diesen Ort. Sie sieht nicht jüdisch aus, spricht passabel Polnisch. Später trifft sich die Familie wieder in einem Ort in der Nähe von Mielec, wo man sich schließlich auf einem Speicher verstecken kann. Das junge Mädchen Irene flüchtete, bevor sie dann ihren Weg allein ging, zusammen mit ihrer Freundin Tośka in dieser Umwelt täglichen Grauens zeitweise in eine Phantasiewelt; Sherlock Homes, Mark Twain, ja selbst Karl May waren dazu hilfreich. Doch alles zusammengekommen, waren diese Jahre ein «Schwarzes Loch» («black hole»). (112)

Und Tośka? Tośka wird umgebracht. «I had a friend. Her name was Tośka. She died in Beżec.» (110)

Ein nicht zu bändigender Überlebenswille

In einem Ort, der faktisch zu einem Arbeitslager wurde, trennt Irene Eber sich schließlich definitiv von ihrer Familie. Ihr Vater versuchte alles Mögliche, die Familie geschlossen aus dem Inferno zu retten. Letztlich wird auch er akzeptieren müssen, daß man gemeinsam nicht überleben kann. Er ist es auch, der seine Tochter von ihrem Schritt abhalten will, während die Mutter sie dabei unterstützt. Irene, damals eine Zwölfjährige, trifft diese Wahl letztlich aber allein. Daher der Titel des Buches «The Choice». Sie flieht nach Mielec zurück, wo sie mit Hilfe polnischer Nachbarn – «a kindhearted Polish family» – beinahe zwei Jahre lang in einem Hühnerstall versteckt überleben kann.

Eine amerikanische Freundin, Sheila, fragt sie später einmal, was sie in dieser Zeit getan habe: «Eine seltsame Frage, von der ich nicht wußte, wie ich sie beantworten sollte. Was kann jemand in einem Hühnerstall anfangen? Ich war allein an diesem Fleck, wollte ich ihr sagen. Allein! Tag um Tag, Nacht auf Nacht. Und die Nächte waren lang, unendlich, die Tage kurz und grau; und im Winter ging die Nacht in den Tag über, der Tag in die Nacht. Stets schwarz oder grau. Wie viele Tage und Nächte, Wochen, Monate? Denkst du, ich hätte sie gezählt? Das wollte ich Sheila fragen. Hätte das irgendeinen Unterschied ausgemacht? Ich sah nur die Jahreszeiten – die lange Jahreszeit mit Kälte und Nacht, die kurze Jahreszeit mit Wärme und Licht. Ich war allein und bang. Welche Worte kann man für die unbeschreiblichen, panischen Ängste der langen, schwarzen Nächte finden? Nein, für diese Art des Alleinseins gibt es keine Worte. In dieser Art Alleinsein gibt es kein *Tun* (*doing*). Es ist zeitlos, es dauert ewig.» Aus dem jüdischen Mädchen wird ein polnisches Waisenkind, das schließlich sogar den Wunsch verspürt, Nonne zu werden. (122, 155) Nach der Befreiung lebt sie eine Zeitlang in Krakau und ist dort zugleich das katholische polnische Mädchen, welches in der Marienkirche be-

³ Eine Photoserie über die Deportation der Juden aus Mielec ist im Internet zu finden: <http://www.shtetlinks.jewishgen.org/Kolbuszowa/mielec/mielec7.html>.

tet, und das jüdische Mädchen, das auf das Öffnen der jüdischen Suppenküche wartet.

Irene Eber verbrachte ihre Kindheit in Halle an der Saale in einer relativ gut situierten, bürgerlichen Kaufmannsfamilie. Die Vorfahren ihrer Mutter emigrierten im 19. Jahrhundert vermutlich aus Rußland nach Leipzig, wo die Mutter aufwuchs und auch eine öffentliche Schule besucht hatte. Der Vater verließ erst in der Zeit des Ersten Weltkriegs Galizien, ging zunächst nach Österreich, später nach Deutschland. Er hatte – anders als die Mutter – eine jüdische Heder-Schule besucht, kam also aus einem galizischen Shtetl. Bereits 1933 nimmt sich einer ihrer Onkel wegen des in Deutschland zunehmenden Antisemitismus das Leben. 1938 wurde die Familie über Nacht des Landes verwiesen, in einem Zug zusammen mit Hunderten anderer Juden an die polnische Grenze verfrachtet und dort ausgesetzt. Nach einiger Zeit im Niemandsland und ermüdendem Hin und Her ließen die polnischen Behörden die Einreise zu. Das Ganze spielte sich bei Bentschen bzw. Zbaszyn ab. Am 28. und 29. Oktober 1938 wurden im Rahmen der sogenannten Polenaktion etwa 17000 Juden polnischer Staatsangehörigkeit über Nacht aus dem Deutschen Reich ausgewiesen, also ungefähr zehn Tage vor der Reichspogromnacht («Reichskristallnacht»). Heute ist darüber wenig bekannt, doch kann man im Internet zahlreiche Informationen finden.⁴ Ebers Familie fand dann Aufnahme in der Heimat des Vaters, in Mielec. Ihr Vater wurde schlußendlich in einem Arbeitslager erschossen, Mutter und Schwester gehörten zu den von Oskar Schindler⁵ Geretteten.

Reflexion über die Kultur der Erinnerung

Nach allem stellt sich auch ihr die Frage, warum sie überlebt hat, unzählige andere ermordet wurden. Dieses «Warum» durchzieht den ganzen Bericht und drängt gelegentlich an die Oberfläche. (156) Auch in der Zeit nach Krieg und drohender Vernichtung trifft sie erneut eine Entscheidung, nochmals eine «choice», nämlich nicht nach Palästina zu gehen. (170) Vielmehr entschließt sie sich, die Gelegenheit zu ergreifen, in den USA eine Ausbildung zu erhalten, mit einem Studium beginnen zu können. Eindrücklich sind nicht zuletzt Ebers Beobachtungen der psychischen Befindlichkeiten der Überlebenden, ihrer Phobien, Ängste, Alpträume (175), aber auch die Abschnitte über das Verhältnis zu ihren Kindern (195), Überlegungen einer Frau, der die eigene Kindheit genommen wurde. Sie hat zwei Kinder, eine Tochter, einen Sohn. Wegen der Umstände während ihrer Kindheit vergaß sie selbst, daß sie ein Kind war: «In Beschlag genommen von meinen täglichen Aufgaben, vergaß ich, daß ich noch ein Kind war, und daß es einmal ein Leben des Lernens, mit Büchern, Freundschaften und Spielen gegeben hatte.» (39) Irene Eber bemerkt einmal, daß die Historiker die kleinen Orte vergessen haben, an denen sich die Vernichtung der Juden in vielfältiger Weise abgespielt hat. (52) Für die Überlebende ist nur schwer erträglich, was sich heute in Yad Vashem auch abspielt, wenn ganze Busladungen von

⁴ Vgl. etwa <http://holocaust.juden-in-europa.de/pogrom/polenaktion.htm>.

⁵ 2005 erschien in deutscher Übersetzung die umfassende Biographie über Oskar Schindler von David M. Corwe (Oskar Schindler. Die Biographie. Eichborn, Frankfurt/M. 2005) sowie die Erinnerungen des KZ-Häftlings Mieczyslaw Pemper, der von März 1943 bis September 1944 persönlicher Stenograph des KZ-Kommandanten Amon Göth (SS-Lager Plaszow bei Krakau) war (Der rettende Weg. Schindlers Liste – die wahre Geschichte. Hoffmann & Campe, Hamburg 2005).

⁶ Thorsten Schmitz berichtete in der Süddeutschen Zeitung vom 7. März 2005: «Jerusalem, 6. März – Müde schlurften etwa 50 junge israelische Schüler an diesem Morgen um halb neun über den Vorplatz von Jad Vashem. Die Klassenlehrerin mit dem langen grauen Zopf klatscht in die Hände und mahnt zur Eile, doch jäh hält sie inne. Sie schimpft mit einer Schülerin, die zwischen dem Bund ihrer rosa Jogginghose und einem schwarzen T-Shirt den Blick auf Bauchnabel, Piercing und Tattoo gewährt und seit zehn Minuten am Handy hängt: «Ira, hör auf zu telefonieren. Und ich habe euch doch gesagt, ihr sollt euch anständig anziehen. Zieh das T-Shirt lang oder binde dir einen Pulli um den Bauch, sonst bleibst du draußen!» Ira schmolzt, zieht das T-Shirt lang, schaltet das Handy aus und zischt ein einziges Wort: «Nazi». Die Lehrerin hört das Wort nicht, dafür aber die anderen Schüler. Manche reißen die Augen auf, andere kichern.»

Touristen dort eine «carnival atmosphere» erzeugen.⁶ Wenn man das liest, sträubt sich vielleicht einiges gegen diese Umschreibung. Ist es nicht positiv zu sehen, daß sich so viele, insbesondere junge Menschen über den europäischen Judenmord informieren wollen? Und dennoch, es bleibt ein ungutes Gefühl, zu sehen, was sich nicht nur in Yad Vashem oder nun am «Holocaust-Denkmal» in Berlin *auch* abspielt. Irene Ebers Buch ist sozusagen eine Gegenfolie. Sie beschreibt nicht nur, *was* mit den verfolgten Juden in Polen *geschah*, was sich da zwischen 1939 und 1945 *ereignete*, sondern was sich in einigen dieser Menschen und untereinander abspielte. Es ist ein beinahe besinnliches Buch. Der Terror war

damals und dort in Polen nur zeitweise und punktuell laut und brutal. Die längste Zeit trat er auf als die ungewisse, drohende Zukunft, als Angst vor dem ungewissen Gewissen oder dem gewissen Ungewissen. Es war die unglaublich lange Zeit des Wartens auf das Ende, und dann gab es doch die schmale Hoffnung auf Rettung, die für die meisten nicht kommen sollte. Und die Geretteten, die Überlebenden können auch später alles nicht fassen, begreifen, sprechen kaum einmal über das Vergangene. (149) Wie dann wir, die Außenstehenden. Und darum wäre es zu begrüßen, wenn Irene Ebers Buch auch in deutscher Sprache erscheinen würde.

Knut Walf, Nijmegen

Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz

Die Vorherrschaft des Säkularisierungsparadigmas bei der Kennzeichnung der «geistigen Situation» unserer Zeit wird heute immer mehr in Frage gestellt. Die Veränderungen im gesellschaftlichen Bewußtsein schaffen auch eine neue Gesprächskonstellation zwischen Philosophie und Theologie. Vor allem die Frage nach dem öffentlichen Vernunftgebrauch bringt eine Erbschaft des europäischen Geistes auch philosophisch ins Gespräch, die eine Kommunikationskultur in pluralistischer Öffentlichkeit zu inspirieren, zu stimulieren und kritisch zu begleiten vermag. Daß diese Perspektive eine Philosophie mit neuem Blick auf Religion (Jürgen Habermas) und eine Theologie «mit dem Gesicht zur Welt» (Johann Baptist Metz) bei aller Unterschiedlichkeit der Diskurse in gegenseitiger Nähe erfragbar macht, soll im Folgenden verdeutlicht werden.

In der «Dialektik der Säkularisierung»

Die im gesellschaftlichen Bewußtsein neu erwachte Aufmerksamkeit für religiöse Lebensorientierungen will den veränderten Strukturen einer pluralistischen Öffentlichkeit Rechnung tragen und in einer «fortwährend sich säkularisierenden Umgebung» auch Möglichkeiten eines produktiven Umgangs mit religiösen Gemeinschaften ausloten.¹ Deren Einbeziehung in den Diskurs würde freilich auch umgekehrt der religiösen Seite kognitive «Umstrukturierungen» zumuten, denen sie sich nicht länger – wenn zu gebührendermaßen auch «phasenverschoben» – verschließen darf. Im Horizont einer selbstreflexiven Moderne werden die nicht-religiösen und religiösen Bürger eines demokratischen Rechtsstaats Einstellungen lernen müssen, in denen sie sich als freie und gleiche Mitglieder ihres Gemeinwesens achten. Aus diesem Grund liegt es im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, «mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen».² In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich also die Erkenntnis durch, «dass die Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfasst und reflexiv verändert. Beide Seiten können, wenn sie diese Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam in einem komplementären Lernprozess begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernst nehmen.»³ Wie das Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins in der Moderne, so hat auch die reflexive Überwindung des säkularistischen Bewusstseins eine «epistemologische» Seite. Im Rahmen einer liberalen politischen Kultur wird nämlich auch von Ungläubigen «die Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung» erwartet.

¹ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001. Frankfurt/M. 2003, 249-261, 251.

² Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 2005, 116.

³ Ebd., 117.

«Postsäkulares Bewußtsein» weist *zum einen* schon ein säkularistisches Verständnis der Moderne in die Schranken, das Religion von vornherein aus der Öffentlichkeit verbannt und strikt «privatisiert». Es weiß um die Dialektik einer planen Säkularisierung und muß im Wissen um diese Dialektik mit der «Ausdruckskraft» religiöser Traditionen rechnen, wenn sich die säkulare Gesellschaft nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden will. Denn auch ungläubige oder andersgläubige Bürger können aus religiösen Beiträgen etwas lernen, wenn sie z.B. in den normativen Wahrheitsgehalten einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen wiedererkennen.⁴ *Zum andern* bringt die Selbstreflexivität der Moderne in unserem Kulturraum vor allem das Christentum in die Lage, sich den Anforderungen einer religiös-weltanschaulich pluralistischen Öffentlichkeit auszusetzen. Es ist angefragt, ob es sich «durch eine radikalere Ausschöpfung des eigenen normativen Potentials»⁵ für eine pluralitätsfähige Kommunikationskultur als inspirierende, als stimulierende und stützende Kraft zu entdecken und einzubringen vermag. Denn die Spannung muß auch zwischen den verschiedenen Kulturen und Weltreligionen ausgehalten werden, soll nicht das Netz des interkulturellen Diskurses zerreißen.⁶

Religionsphilosophische Implikationen?

Welche Bedeutung hat nun die philosophische Arbeit am «religiösen Erbe» für die Selbstverständigung der Moderne und eine Ausdifferenzierung postsäkularen Bewußtseins? Denn der Respekt vor Personen und Lebensweisen ist nicht alles, die Philosophie hat nicht bloß funktionale Interessen, sondern «inhaltliche Gründe», sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten.⁷

Eine philosophische Theorie der Moderne, die im Begriff ihrer selbst ihre «Genealogie» und die ihres Vernunftkonzepts nicht verdrängt, wird freilich auch das Interesse des Theologen erwecken. Auch er muß für seine Glaubensbegründung diesen Horizont der Moderne reklamieren und in ihm seinen Begründungs- oder Universalisierungsanspruch einzulösen suchen. Schließlich lernt sich der Mensch selbst in den Möglichkeiten einer Lebensorientierung aus dieser Geschichte kennen und nicht umgekehrt.

J. Habermas selbst hat religiöses Bewußtsein in immer auffälliger Deutlichkeit durch «Vermisungen» gekennzeichnet: «Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewußtseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch

⁴ Vgl. ders., Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 2), 137.

⁵ Ders., Über Gott und Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas, in: Befristete Zeit. Jahrbuch Politische Theologie Bd.3. Hrsg. v. J. Manemann. Münster 1999, 190-209, 191.

⁶ Ebd., 197.

⁷ Ders., Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 2), 114f.

die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?»⁸ Eine inspirierende Kraft in transformierter Sprache für einen selbstreflexiven Umgang mit den «Grenzen der Aufklärung»? Das in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit religiös wachgehaltene Bewußtsein des «Fehls», des «Versagten», des «Zerstörten», des «Nicht-Vergessens» soll demnach durchaus produktive Auswirkungen für eine aufgeklärte Kommunikationskultur und ein ihr entsprechendes Vernunftverständnis haben bzw. gewinnen können. Denn aus dem geschichtlichen Wissen um die Erfahrung «entbehrter Solidarität und Gerechtigkeit» und um tiefe Verletzungen des solidarischen Bandes der Menschheit erwachsen die Kräfte, «Leiden einer versehrbaren Kreatur zu mildern, abzuschaffen oder zu verhindern».⁹

Worin liegt eigentlich die «Normativität» dieses Entbehrungswissens, woraus nährt es sich, und was vor allem wäre nach der eingangs erhobenen Forderung einer Mitberücksichtigung der «Genealogie» der Vernunft im Begriff derselben für das Verständnis solcher Normativität zu folgern? Liegt sie etwa in der reflexiv vermittelten (nicht aber durch Reflexion erzeugten) Sprengkraft einer Leidenserinnerung, die in ihrer negativen Form als Vermischungswissen die «Herrschaft des Vergangenen über das Zukünftige» zu brechen und kraft ihrer «Intelligibilität» auch eine in ihrem humanen Kern bedrohte Kommunikationskultur zu fundieren und zu schützen vermag? Dann würde solches Eingedenken fernab aller traditionalistischen oder auch psychologischen Deutung in das «Ethos» einer aufgeklärten Vernunft gehören, die ihr produktives Veränderungspotential in den Gefahren der Verohnmächtigung ihrer selbst nicht verlieren will.

J. Habermas transformiert die «religiöse» Transzendenz in eine «Transzendenz ins Diesseits», die ihre transzendierende Kraft von «innen» zur Erfahrung bringt. So begegnet im «Telos der Verständigung» einer kommunikativen Vernunft eine «Macht der Intersubjektivität», über die niemand eine exklusive Verfügung besitzt. Sie äußert sich, wie es scheint, in der (unverfügbaren) Ermutigung zu intersubjektiv geteiltem Handeln in einer heute durch ihre «Entgleisung» bedrohten Moderne. Dieser «transsubjektiven Lesart» gemäß zeigt sich das Unbedingte oder Absolute – bildhaft gesprochen – in der «schwankenden Schale», die im Meer der Kontingenzen nicht ertrinkt, auch wenn «das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen bewältigt».¹⁰ Wenn ich das Bild recht verstanden habe, dann drückt es in der bedrohten Humanität den «schwachen» (weil nicht aus transzendenter Zuversicht gespeisten) Impuls («von innen») zu einem ungetrösteten und gleichwohl «nicht-defaitistischen Widerstand gegen die Götzen und Dämonen einer menschenverachtenden Welt»¹¹ aus. Kündigt sich – so meine Frage – in dieser Ermutigung etwa «die intelligible und kritische Macht der anamnetischen Basis öffentlicher Diskurse» (J.B. Metz) an, die durch die jüdisch-christliche Tradition auch in das Vernunftethos der Menschheit eingedrungen ist? Eine Erinnerung, die für die argumentierende Vernunft «in den tiefen Schichten ihrer eigenen pragmatischen Voraussetzungen die Bedingungen für die Inanspruchnahme eines unbedingten Sinns freilegt»?¹² Die Frage nämlich, ob die Vergangenheit letztlich Zukunft beherrscht, die Frage nach zynischer Anpassung, nach melancholischer Unter-

⁸ Ders., *Israel oder Athen? Wem gehört die anamnetische Vernunft?* Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays.* Frankfurt/M. 21997, 98-111, 106.

⁹ Ders., *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: ders., *Texte und Kontexte.* Frankfurt/M. 21992, 127-156, 145.

¹⁰ Ders., *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, in: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.* Frankfurt/M. 1992, 153-186, 185.

¹¹ Ders., *Israel oder Athen (Anm. 8)*, 106.

¹² Ebd.

werfung oder Verzweiflung, kann auch den Philosophen «nicht unberührt» lassen. Auch in «begründeter Enthaltbarkeit» kommt J. Habermas somit vom Motiv des «Eingedenkens» nicht los, obgleich Walter Benjamins «rettendes Eingedenken» mit seinem emphatischen Wahrheitsbegriff noch zu theologisch imprägniert erscheint und sozusagen einer kommunikationstheoretischen «Erdung» bedarf.

Ist womöglich – im Blick auf eine zentrale Passage der Friedenspreisrede von J. Habermas (2001)¹³ – der (im Übergang von Sünde in Schuld) konstatierte «Verlust», ist die Beunruhigung über die «Irreversibilität vergangenen Leidens», die im Schwund zuversichtlicher Rettung zurückbleibende «spürbare Leere» und der damit dennoch verbundene «ohnmächtige Impuls» zur Veränderung am Unabänderlichen: Ist dieser Fächer der Irritationen vergessenseleiteter «Normalität» nicht Anstoß genug zu einer gedächtnisgeleiteten Kommunikationskultur, die ihrerseits eine Diskursrationalität stützt und schützt und die infolgedessen auch nicht ohne Auswirkungen auf das Selbstverständnis der kommunikativen Vernunft bleiben kann? Wäre schließlich eine von solchen Erfahrungen gespeiste und durchgezogene Kultur nicht Ausdruck jenes «gefährlichen Gedächtnisses» (J.B. Metz), das in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung ein «postsäkulares Selbstverständnis» überhaupt erst ermöglichen kann?¹⁴ So ließe also die Suche nach einer «normativen Relevanz» solcher Vermisungen auf die Frage hinaus, ob diese erinnerungsgespeiste Wissensform – wie «schwach» auch immer und gegen eine vorschnelle Verdächtigung als pure «Theologie» – eben in negativer Form einen Gerechtigkeits- und Wahrheitshorizont umrandet, den eine humane Vernunft nicht aus sich verdrängen darf.

Vermutlich könnte J. Habermas in der humanisierenden Kraft des Vermissens Ansatz und Umriß einer im «postsäkularen Bewußtsein» sich suchenden Religionsphilosophie erachten, die in der neuen Öffentlichkeit der Religionen eine Religionsfähigkeit des Menschen nicht ausschließt, ohne dabei in die versichernde Sprache der Religion und ihrer Theologie verfallen zu müssen. Es geht lediglich um das Wissen, daß religiöse Orientierungen für das Selbstverständnis des Menschen Bedeutung gewinnen können. Diese Religionsfähigkeit macht als *Religionsfähigkeit* den bleibenden Unterschied zwischen Philosophie und Theologie in einer weltanschaulich pluralistischen Öffentlichkeit deutlich und enthält doch die religionskritische Forderung, daß Religion, wenn überhaupt, nur in Konfrontation und im Zusammenhang mit Vermischungserfahrungen im Raum der Humanität auch *weltliche*, d.h. geschichtliche und gesellschaftliche Bedeutung gewinnen kann.

Theologie in der «kooperativen» Übersetzung

Nun hat eine solche geschichtsbewußte Theorie der Moderne mit ihrem religionsphilosophischen Anspruch ein auffälliges Interesse an jener neuen Politischen Theologie (J.B. Metz) genommen, die ihrerseits für die Vernunftarbeit am Glauben den Horizont selbstreflexiver Moderne sucht («fides quaerens intellectum»). J.B. Metz reflektiert die Vernunftbedürftigkeit des Glaubens wie auch seine Vernunftfähigkeit angesichts einer in ihrem Freiheitspathos bedrohten Moderne. Wenn auch die *biblische*

¹³ «Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das Anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterläßt eine spürbare Leere. Horkheimers berechtigte Skepsis gegen Benjamins überschwängliche Hoffnung auf die wiedergutmachende Kraft humanen Eingedenkens – «Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen» – demeritiert ja nicht den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch etwas zu ändern.» (J. Habermas, *Glauben und Wissen [Anm. 1]*, 258).

¹⁴ Schließlich hat die Rede von der «gefährlichen Erinnerung» und der in gegenseitiger Priorität aus ihr entstehenden «anamnetischen Kultur» bei J.B. Metz nicht nur innertheologische, sondern vorweg schon humane Bedeutung.

Theodizeefrage als leidenschaftliche «Rückfrage» an Gott selber den Horizont einer Religionsphilosophie übersteigt, weil sich das in ihr artikulierende «Gottvermissen» in der Geschichte des Bundes verwurzelt weiß, verlangt sie wegen ihres «Weltgehalts» von sich her die in einem emanzipatorischen Selbstverständnis der Moderne früh schon verdrängte «Autorität der Leidenden», um das «humane Gedächtnis» zu schärfen und sich darin auch kommunikativ zu vermitteln.¹⁵

Das durch nichts zu beruhigende Eingedenken ungesühnter Leiden, das «Leiden an der Negativität einer verkehrten Welt»¹⁶ ist der gesuchte Horizont und das «Korrelat» einer solchen theologischen Reformulierung der biblischen Gottesfrage. Die Hiob-Frage nach der Gerechtigkeit Gottes «angesichts der existentiellen Erfahrung des Leidens und der Vernichtung in gottverlassener Finsternis» (J. Habermas) sprengt den partikularen Glaubensstandpunkt einer «zirkulären» Offenbarungstheologie, in der das menschliche Subjekt mit seinen geschichtlichen Erfahrungen, seinen Fragen, seinen Zweifeln und Ängsten unterzugehen droht. Der so sich in der «Sprache der Gründe» interpretierende, d.h. um seine kommunikative Verständigung ringende Glaube bleibt auch für die säkulare Seite «aussagekräftig», weil sie geschichtliche Erfahrungen ins Blickfeld rückt, die Menschen in unterschiedlichen Kultur- und Religionswelten miteinander verbinden können. Die Vermissungssprache einer solchen Theologie erweist sich darin als kommunikationsfähig, daß sie im Leidensgedächtnis die «Würde» des Menschen gleichsam in negativer Form anerkennt und schützt. Eine Theologie, die «Gott» über die Verantwortung für den in seiner Würde weltweit bedrohten Menschen zu artikulieren sucht, hätte von der selbstreflexiven Moderne zweifellos dies gelernt, daß sie auch diesseits religiöser Sinngewandungen Allianzen zu begründen vermag, die Kräfte des Widerstands gegen die drohende Menschenleere einer «entgleisenden Modernisierung» vereint.

Es bewegt uns hier nicht so sehr das Problem, wie das geschichtliche Gottesgedächtnis der jüdisch-christlichen Tradition die Leidengeschichten dem Abgrund eines anonymen Schicksals entreißt und auf Gott hin in eine hoffnungsvolle Gottesfrage verwandelt (Theologie), vielmehr das in dieser Theologie bei J.B. Metz erkennbare Bemühen, sich dem Leidensgedächtnis der Menschheit auszusetzen, Gott also nicht außerhalb oder oberhalb der Leidengeschichten anzusiedeln, sondern im Gottesgedächtnis dem «negativen Mysterium» des Menschen standzuhalten und dieses Eingedenken für eine selbstreflexive Moderne und ihr Vernunftkonzept zu erlassen.

Weil die biblische Vision der Rettung nicht nur die Erlösung individueller Schuld einschließt, sondern auch auf eine Gerechtigkeit für die ungesühnten Leiden der Vergangenheit zielt, erzwingt sie gerade im Vernunftdisput den Unterschied zwischen einer primär technisch orientierten und einer erinnerungsgeleiteten Rationalität. Sie widersteht einer Herauslösung menschlicher Identität aus ihren «Geschichten», in denen sich Menschen begegnen und einander in tiefen Verwundungen auch zum Schicksal werden können. Deshalb sucht J.B. Metz die Bedeutung der memoria passionis nicht nur für die Glaubensgeschichte, sondern auch für die Vernunftgeschichte hervorzukehren, um ein Grundkriterium für Diskurse zu finden, das diese innerlich verpflichtet und «wahreheitsfähig» macht. Sie nämlich begründet im «postmetaphysischen Zeitalter» (J. Habermas) einen «negativen Universalismus», der im Stile «negativer Metaphysik» die Rede von der Würde des Menschen, von ungeteilten Menschenrechten wie überhaupt von der einen Menschheit und ihrer Geschichte gegen ihre «postmoderne» Erweichung ideologiefrei zu retten sucht. So bleibt die Grundfrage des Theologen an J. Habermas, ob die

¹⁵ In der Unterscheidung von biblischer und philosophischer Theodizeefrage einerseits und im Wissen um die humanisierende Kraft der Leidenserinnerung (mit ihren Konsequenzen für ein aufgeklärtes Vernunftkonzept) andererseits liegt auch die Antwort auf die Befragungen des Metz'schen Ansatzes durch R. Langthaler (in: ders., «Gottvermissen» – eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie. Regensburg 2000).

¹⁶ J. Habermas, *Über Gott und Welt* (Anm. 5), 199.



Notre-Dame de la Route

17, ch. des Eaux-Vives, CH-1752 Villars sur Glâne
Tel. 026 409 75 00, Fax 026 409 75 01
www.ndroute.ch, E-Mail: secretariat@ndroute.ch

29. Juli – 28. August 2006

Große Exerzitien

nach der Methode des Ignatius von Loyol
mit Jean Rotzetter SJ

Die «Geistlichen Übungen» nach Ignatius von Loyola sind vor allem eine Wegweisung zur Entdeckung des Lebensweges, der jedem Menschen eingezeichnet ist. Sie bieten auch eine hilfreiche Grundlage für die Klärung wichtiger Entscheidungen. Vorausgesetzt ist eine Erfahrung im Meditieren und im Umgang mit der Stille.

kommunikative Vernunft mit ihrem «Verständigungsapriori» sich nicht als solche selbst verankern müßte in dem Ethos eines geschichtlichen Eingedenkens, um nicht ihr Einspruchspotential gegen Pathologien und «Entgleisungen der Modernisierung» zu verlieren. Die Rede von der Vernunft mit «Leidensapriori» möchte in vernunfttheoretischer Sprache diese Inpflichtnahme durch die «Autorität der Leidenden» zum Ausdruck bringen und nicht ein Gegenkonzept zur kommunikativen Vernunft entwerfen. Aber sie entläßt den Diskurs nicht in die Schwebelandschaft eines unverbindlich-offenen Verständigungsprozesses, weil sie den «zwanglosen Zwang des besseren Arguments» in einer Verantwortung fundiert sein läßt, die sich einer Selbstauflösung des Menschen widersetzt. Solange diese Verantwortung durch Erinnerung noch nicht erloschen ist, wird der Mensch auf eine humane Gestaltbarkeit seiner Welt hoffen können. Diese nicht unmittelbar religiös gespeiste Hoffnung wäre einer erinnerungsgeleiteten Vernunft immanent, die ihre «transzendierende» Kraft «von innen» als Ermutigung zu einer Zukunft des Menschen in ihrer Bedrohtheit erfährt.¹⁷

Die Habermas'schen Bedenken gegen eine auf theologischer Seite zu «starke», zu «affirmative», weil von gläubiger Zuversicht getragene Reklamation der Anamnese¹⁸ können indes, wie ich meine, im Lichte seiner eigenen Präzisierungen ausgeräumt werden. J.B. Metz liegt die theologische Fundierung einer sich in Grenzfragen «verheddernden» Diskurstheorie mit einer zuversichtsgeladenen «Gegenbewegung einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits»¹⁹ gänzlich fern. Er begibt sich als Theologe vielmehr auf den Boden einer «autonomen» Vernunft und will die «aufklärende» Bedeutung der memoria passionis für den Widerstand gegen eine vom «Tod des Menschen» bedrohte Weltentwicklung in den Vernunftdisput selbst einbringen. Die Erinnerung fremden Leids, vor allem unschuldiges und ungerecht Leidender, ist ein in allen Kulturen zugängliches und auch zumutbares Grundkriterium gegenseitiger Anerkennung, das die Würde des Menschen in dieser negativen Form respektiert und Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen im Ringen um eine menschenwürdige Zukunft miteinander zu verbinden vermag. J.B. Metz treibt sozusagen einen Stachel in die verständigungsorientierte Vernunft, indem er sie im Vermissungswissen zuletzt auch mit Fragen konfrontiert, auf die es zugeständenermaßen keine menschliche Antwort gibt und – um des Menschen willen – auch gar nicht geben darf. Auch in vernunfttheoretischen Überlegungen wäre solchen Fragen standzuhalten, um – so meine These – ein «postsäkulares» Selbstverständnis kultivieren zu können, in dem – ohne Verschleierung bleibender Differenzen –

¹⁷ Vgl. dazu J.B. Metz, *Vernunft mit Leidensapriori. Vorschlag zu einem Rationalitätskonzept der Theologie*, in: *Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube*. (FS J. Reikerstorfer), Hrsg. v. K. Appel, W. Treitler, P. Zeillinger. Wien 2005, 25-31.

¹⁸ J. Habermas, *Transzendenz von innen* (Anm. 9), 142.

¹⁹ Ebd.

religiöse wie auch nicht-religiöse Menschen in der Sorge um eine gerechte und friedvolle Welt miteinander kooperieren können.

Zur Grundlagenproblematik postsäkularer Bewußtseins

Nachmetaphysisches Denken stuft in seiner Orientierung an der sprachlichen Kommunikation auch Religionen als «semantische Potentiale» ein. Doch liegt darin auch ein Problem. Jüdisch-christlicher Glaube exponiert sich in die Geschichte hinein. Sein Gottesgedächtnis ist in dieser *Ausgesetztheit* selbst ein geschichtliches Gedächtnis, das in der Verantwortung für Andere seinen Preis verlangt. Theologisch jedenfalls ist dieser Religion ein Rückzug aus der Geschichte, aus dem Bereich des Nicht-Identischen, also des welthaften Ringens und Lernens für ihr eigenes Gottesverständnis verwehrt. Vor diesem Hintergrund muß ein Ausweichen in die bloß «semantische» Charakteristik dieser Religion als gnostische Entwichtigung der Geschichte erscheinen.

An dieser Stelle gerät die verallgemeinernde Rede von den Religionen und Religionsgemeinschaften in ein seltsames Zwielficht. Im «postsäkularen» Bewußtsein zeigt sich nämlich der sowohl Religionen wie auch einer säkularen Moderne *zumutbare* Lernprozeß selbst als eine im Boden des jüdisch-christlichen Erbes

verwurzelte und in das «normative» Selbstverständnis der Moderne «anverwandelt» eingegangene moralische Forderung lernbereiter Anerkennung. Nicht zufällig ist der volle Begriff der Religionsfreiheit (als Freiheit «von» und als Freiheit «zur» Religion), wie er das aufgeklärte Verhältnis von Staat und Religion bestimmt, in dem von jüdisch-christlichen Wurzeln geprägten Kulturraum Europas entstanden.²⁰

Dann freilich dürfte das Christentum nicht unterschiedslos im Rahmen der Religionen als Religion angesprochen werden, soll die «Genealogie» der Moderne und ihres Vernunftbegriffs nicht im Begriff der Moderne selber verdrängt und der spezifische Beitrag des jüdisch-christlichen Erbes für den wechselseitigen Lernprozeß zwischen säkularer und religiöser Seite aus dem Blickfeld geraten. Aus diesem Grund müßte ein differenzierter Begriff «postsäkularer Bewußtseins» hinsichtlich einer *pluralitätsfähigen* Kommunikationskultur ihre geschichtliche Basis wohl stärker einbringen. Und dies umso mehr, als heute in einem «postmodernen» Religionsverständnis mit seinen psychologisierenden und ästhetisierenden Tendenzen geschichtsbezogene Begründungsfiguren überhaupt obsolet zu werden drohen.

Johann Reikerstorfer, Wien

²⁰ J.B. Metz im KNA-Interview (8.8.2004).

ASCHE DER ERINNERUNG

Amazonien zwischen Kautschukboom und Militärdiktatur

«Der Salon des Herrenhauses war nur spärlich eingerichtet, ein Glasschrank mit Zinnsoldaten [...] ein Grammophon, ein Regal mit Büchern und Platten und die Photographie eines Anwesens am Amazonasufer. Der größte Luxus war die Decke – Stukkaturen mit Lauten, Harfen, Staffeleien und Pinseln und einem Bild von Domenico de Angelis, *Die Apotheose der schönen Künste in Amazonien*, Imitation des Deckenfreskos in unserem Opernhaus.»¹ Staunend betrachtet der Erzähler Lavo das Haus seines Freundes Mundo, Überrest einer rauschenden Zeit. Der Roman folgt der Geschichte der beiden Freunde in den Jahren 1960 bis 1980 und zeichnet ein Bild der 68er Generation in Brasilien, die sich in zwei Richtungen spaltete – Rebellen und Konformisten, vertreten durch Raimundo (Mundo) und Olavo (Lavo). Sie unterscheiden sich nicht nur durch ihre politischen Ansichten, sondern werden auch physisch getrennt. Während Lavo in Manaus bleibt und eine Juristenkarriere einschlägt, geht Mundo ins Exil nach Berlin und London. Auf Distanz unterhalten sie einen mehr oder minder fiktiven Dialog, der im Zusammenspiel mit den übrigen Personen ein Porträt der sechziger Jahre in Brasilien ergibt. Unsicherheit und die Suche nach einer persönlichen Wahrheit bestimmen das Leben der beiden Freunde.

Manaus, Ende eines Paradieses?

«Das erste Bild zeigt einen jugendlichen Mann in voller Körpergröße mit grauen Augen und strengem Gesichtsausdruck, grauem Anzug und grauer Krawatte, der auf dem Arm einen Welpen trägt, dahinter das Herrenhaus mit Indianern, Mischlingen und Japanern, die am Ufer des Amazonas ihrer Arbeit nachgehen. Mundo steht dazwischen, betrachtet die Arbeiter und zeichnet. Auf den vier übrigen Bildern verändern sich die Figuren und die Landschaft, der Mann und der Hund nehmen groteske Formen an, bis das Bild ganz verschwindet.»²

Nach dem Tod seines Freundes steht Lavo vor dessen letztem Bild, das er in London gemalt hat. Wohl erkennt er in den Zügen des Mannes Jano, Mundos angeblichen Vater, im Hochzeitsanzug zusammen mit seinem Hund. Dabei erinnert er sich an den eleganten, stattlichen Herrn, den er stets gefürchtet hat, während

¹ Milton Hatoum, *Cinzas do Norte*. Companhia das Letras. São Paulo 2005, 31.

² Ebd., 292-293.

Mundo ihm nur Haß und Verachtung entgegenbringen konnte: Jano, den die Zuckerkrankheit in kurzer Zeit um Jahre altern ließ, seine gestärkten Leinenhemden mit Perlmutterknöpfen, weißen langen Hosen und dem grauen Gürtel, mit dem er einmal auf seinen Freund eingeschlagen hatte, Jano der Großgrundbesitzer und Freund der Militärs, Erinnerung an jene rauschende Epoche des Kautschukbooms, der aus dem verschlafenen Provinznest Manaus über Nacht eine Art Paris im Urwald gemacht hatte.

Die Amazonashauptstadt, heute eine ausufernde Metropole mit anderthalb Millionen Einwohnern, liegt am Ufer des Rio Negro und war ursprünglich als Befestigung gegen die Spanier errichtet worden. Zweihundert Jahre dämmerte die Siedlung vor sich hin, bis der Kautschuk-Boom (1889-1920) sie aus dem Dornröschenschlaf riß: In wenigen Jahren stieg die Zahl der Bewohner von zehntausend auf fünfundsiebzigtausend. Eduardo Ribeiro, Gouverneur Amazoniens von 1892 bis 1896, ein kleiner, dunkelhäutiger Diktator, ließ das Elendsviertel *Vila de Barros* niederreißen. Breite Boulevards wurden durch die Sümpfe gezogen und mit Kopfsteinpflaster aus Portugal befestigt. Elektrische Lampen ersetzten die Kerosinfunzeln der Vergangenheit. Aus den Regenwäldern und Malaria Sümpfen entstand eine der surrealsten Städte der Welt, ein Traum der Moderne mit Krankenhäusern, Kirchen, Banken, Bürotürmen und Markthallen. Aber der Gouverneur wollte mehr als Infrastruktur, und so flanierte die Crème der Gesellschaft zweimal wöchentlich bei drückender Hitze durch den Stadtpark, um vor dem Musikpavillon der Blaskapelle zu lauschen, bevor sie sich im *Grand Hôtel International*, dem «schönsten der Christenheit», bei Eis und Champagner gütlich tat.³ Krönung dieses tropischen Traumes war die über dem Zentrum der Stadt thronende goldblaue Kuppel des *Teatro Amazonas*. Während das Eisengerüst aus Glasgow stammte, wurden die über sechzigtausend Ziegel für das Kuppeldach im Elsaß gefertigt. Im Innern prangten venezianische Glaskandelaber, und im Foyer standen neben Säulen aus Carrara-Marmor Sessel aus Palisanderholz, die so schwer waren, daß zwei Männer sie kaum verschieben konnten. Es war die Stadt der Dandys und Divas. Fleckenlos weiße Leinenanzüge, weiße Wildlederschuhe, extravagante Filzhüte und irische Leinenhemden waren der Inbegriff der Eleganz und trugen der Stadt den Spitznamen *The White City* ein.⁴

³ Richard Collier, *The River that God forgot: the Story of the Amazon Rubber Boom*. Collins, London 1968, 17-19.

Dieser Fieberschub der Moderne dauerte kurz und kam nur wenigen zugute. Das landläufige Klischee vom Paris im Urwald wirkt aus heutiger Sicht reichlich übertrieben. Während Baron Haussmann die äußere Gestalt einer bereits industrialisierten Metropole veränderte, schuf Eduardo Ribeiro aus dem nichts eine moderne Stadt, deren Prosperität auf einem einzigen Rohstoff beruhte und mit dem Ende des Kautschukbooms dem Untergang geweiht war. Manaus war ein idealer Nährboden für Mythen aller Art. Gleich hinter der glitzernden Fassade begann der Urwald, und hinter den schmucken Herrenhäusern erstreckten sich stinkende Slums mit ihren Regenfässern, Pfützen und offenen Zisternen, kurzum ideale Brutstätten für Gelbfiebermücken und Erreger von Tropenkrankheiten aller Art, die jährlich über 300 Opfer forderten.⁵ Jano personifiziert im Roman das Janusgesicht dieses Kautschukbooms: Traum und Zerfall der Moderne vereinen sich in seiner Person, seinem Haus und dem Bild, das Mundo von ihm malt. Die Aufmachung des tropischen Dandy – Leinenhose, Leinenhemd, Filzhut – sind zugleich Anknüpfung an die glorreiche Zeit der Stadt und Leichentuch: Kurz vor seinem Tod erhält Jano ein Geschenk, ein Hemd aus irischem Leinen aus der Boutique *Au Bon Marché*. Aus Wut über seinen Sohn verbrennt Jano zusammen mit dessen Zeichnungen auch das Leinenhemd und stirbt an den Folgen seines Diabetes.

Exotik und Bildungsroman

«Beim Kind entsteht die Exotik zusammen mit dem Gefühl für die Außenwelt», schreibt Victor Segalen im *Essai sur l'exotisme*⁶. «Zu Beginn ist alles exotisch, was man mit Händen nicht greifen kann. Sobald das Kind die Wiege verläßt, verlagert sich die Exotik an die Wände seines Zimmers und später in die weite Welt des Elternhauses. Wenn das Kind anfängt zu lesen, begreift es, daß es alles, was es liest, eines Tages selbst erleben kann. Das Spiel bleibt dasselbe, aber die Einstellung ändert sich. Dieses Gefühl dauert solange, bis das Kind Geschichte und Geographie aus Büchern lernen muß. Dann ist die Exotik zu Ende.»

Der Bildungsroman zeichnet sich in Lateinamerika dadurch aus, daß die nationale Identität mit der Entwicklung des Ichs ein Wechselspiel eingeht. Das Individuum wächst zusammen mit der Nation und durchläuft dieselben Krisen. Einerseits geht es darum, menschliche Werte wie Heldenmut, Tapferkeit und Opferbereitschaft zu entwickeln, und andererseits, soziale Gerechtigkeit einzufordern. Persönliche Ziele wie Liebe, Ehre und Ehrgeiz sind nicht genug. Es gilt, Ausgeschlossene einzubeziehen, die bis anhin nicht Teil des nationalen Selbstverständnisses waren.⁷ Im traditionellen Bildungsroman identifiziert sich der Held mit einer Vaterfigur, die ihm hilft, Aufgaben zu erfüllen, die er allein nicht bewältigen könnte. Zu einem bestimmten Zeitpunkt rebelliert der Held gegen diese Vaterfigur und die Werte, die sie vertritt. Der Junge verläßt den Vater, erklärt seine Unabhängigkeit und beweist durch die Wahl der Laufbahn und des Lebenspartners, daß er seine Emanzipation erfolgreich durchlaufen hat. Doch welche Rolle kommt dabei der Mutter zu? Im klassischen Bildungsroman erfüllt sie frauliche Aufgaben wie Erziehung, Gesundheit und Hygiene und ist nur wenig befähigt, die Entwicklung des Helden zu steuern.⁸

In *Cinzas do Norte* gerät das traditionelle Rollenspiel aus den Fugen: Erst auf dem Totenbett erfährt Mundo, daß Jano gar nicht sein Vater ist und zudem unfähig gewesen wäre, ihn zu zeugen. Jano ist der falsche Held in einer falschen Zeit: Er träumt vom Prunk des Kautschukbooms, kleidet sich wie ein tropischer Dandy und läßt in seiner Farm, *Vila Amazônia*, von japanischen Kulis und ihren Nachkommen Jute anpflanzen, obwohl dieser Rohstoff auf

⁴ Ebd., 20-23.

⁵ Ebd., 26.

⁶ Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme: une esthétique du divers* (notes). (Explorations, 8). Fata Morgana, Montpellier 1978, 45.

⁷ Julia A. Kushigian, *Reconstructing childhood: strategies of reading for culture and gender in the Spanish American Bildungsroman*. Bucknell University Press, Lewisburg 2003, 17-19.

⁸ Ebd., 37-39.

Folgende **Jahrgänge der Orientierung** sind gratis abzugeben (Transport muss organisiert werden):

1969-2005 (Waldkirch bei Freiburg) und

1977-2005 (Unna)

Falls Sie Interesse haben, melden sich bei uns. Wir werden Sie mit den Anbietern in Kontakt bringen.

ORIENTIERUNG, Scheideggstr. 45, CH-8002, Zürich

Tel. 0041 (0)44 204 90 50. Fax 0041 (0)44 204 90 51

Email: orientierung@bluewin.ch

dem Weltmarkt keinen Absatz mehr findet. Der Roman erzählt die Geschichte der Dekonstruktion des tropischen *Pater familias*, dessen Gewaltausbrüche am eigenen Zerfall nichts mehr ändern können: Er wird zum Spielball der Militärs und ihrer Lakaien. Sein Haus zerfällt, der tropische Traum ist ausgeträumt. In dem verzweifelten Versuch, seine schwindende Autorität aufrechtzuerhalten, steckt er Mundo in eine Militärakademie, wo dieser auf Gehorsam, Mut und Arbeit gedrillt werden soll, und treibt ihn damit in den Tod. Alicia, die Mutter, kann die Tragödie nicht verhindern. Hin und her gerissen zwischen der traditionellen Rolle der Gattin und der inzestuösen Liebe zu ihrem Sohn, schafft sie es nicht, dem künstlerischen Talent Mundos zum Durchbruch zu verhelfen. Als Mundo nach Europa fliegt, um sich in der aufrührerischen Atmosphäre des *Swinging London* und der Goldenen Sechziger in Berlin etwas Luft zu verschaffen, ist es bereits zu spät. Eine tückische Tropenkrankheit hat sich in seinem Körper eingenistet und rafft ihn dahin.

Die Abenteuerfahrt des Helden folgt normalerweise einem einfachen Schema: Trennung von der Welt der Kindheit, Durchkämpfen zu einer Quelle übernatürlicher Kräfte, lebensspendende Rückkehr und Anerkennung des Helden.⁹ Gemäß diesem Schema müßte die Auseinandersetzung zwischen Mundo und Jano, dem Künstler und dem Bürger, in einem Bruch enden, in dessen Folge der junge Held entweder in den Urwald oder nach Europa zieht, um sein künstlerisches Talent unter Beweis zu stellen, bevor er als gefeierter Held an den Ort seiner Kindheit zurückkehrt. Dies ist jedoch nicht der Fall. Das Elternhaus und die Umgebung unterdrücken systematisch jede Abweichung von der Norm. Zurück bleibt nur die Asche der Erinnerung an eine Generation, der es nicht vergönnt war, ihre Ambitionen zu verwirklichen und etwas Neues zu schaffen.

Joseph Conrad und der postmoderne Odysseus

«Bevor ich mit Mundo zusammen das Gymnasium Pedro II besuchte, bin ich ihm einmal im Stadtzentrum begegnet. Er war mager, fast kahl geschoren und saß [...] auf einem Stein, dessen Muster schwarze und weiße Wellen zeichnete. Er betrachtete das bronzene Schiff, das Europa darstellt, zeichnete mit weit geöffneten Augen, biß sich auf die Lippen und wackelte wie ein Vogel mit dem Kopf», erinnert sich Lavo.¹⁰ «Ich trat näher, um mir seine Zeichnung anzusehen: ein seltsames krummes Schiffchen vor einem schwarzen Meer, das den Rio Negro oder den Amazonas darstellen mochte [...]. Es war die erste Zeichnung, die er mir schenkte: ein Schiff mit Schlagseite, das auf einen leeren Himmel zusegelte. Jedes Mal, wenn ich an dem bronzenen Schiff vorbeikam, mußte ich an Mundos Zeichnung denken.»

Lavo bleibt in Manaus, Mundo wird die Heimat verlassen und niemals zurückkehren. Eine postmoderne Odyssee? Für uns Europäer beschränken sich die Reisen des listenreichen Seefahrers aus Ithaka aufs Mittelmeer. Odysseus ist ein Mythos, der gleichzeitig archaisch und aktuell ist, auf halbem Weg zwischen der Vergangenheit der Segelschiffe und der Modernität der Überseedampfer. Er reist so gut durch Raum und Zeit, weil er als Zeichen beginnt und als Schatten endet. Ithaka, der heimische Herd,

⁹ Joseph Campbell, *Der Heros in tausend Gestalten*. Aus dem Amerikanischen von Karl Koehne. (Insel Taschenbuch 2556). Insel, Frankfurt/M. 1999, 40.

¹⁰ Milton Hatoum, *Cinzas do Norte* (Anm. 1), 12.

steht für das Abbild der Identität, das Haus, in dessen Innern das unverrückbare Bett und Penelope auf den Seefahrer warten. Was bleibt, wenn wir Odysseus Penelope wegnehmen, seinen Anker in Raum und Zeit? Nur die Irrfahrt. Nachdem er mehr als ein Jahr in der Nähe von Gaeta verbracht hat, segelt Odysseus nach Westen auf die Meerenge von Gibraltar zu. Was danach passiert, schildert Dante in der *Göttlichen Komödie*, im 26. Gesang des *Inferno*¹¹: In der Ferne taucht ein kahles Gebirge auf. Odysseus' Gefährten jubeln, weil sie meinen, einen neuen Kontinent entdeckt zu haben. Die Täuschung ist jedoch von kurzer Dauer. Der Höllenschlund tut sich auf und reißt das Schiff samt Kapitän und Mannschaft in die Tiefe.

Wie den Untergang der *Titanic* schildert Dante den Schiffbruch des Odysseus auf dem Weg nach Amerika, jenseits der Säulen des Herkules. Seine letzte Reise führt ihn in das Land ohne Schiffe und ohne Salz, in das er mit dem Ruder auf dem Rücken reist. Er wird damit zum Ursymbol aller maritimen Zivilisationen.¹² Joseph Conrad hat in *Tremolino*¹³ dieses Bild wieder aufgegriffen: In Conrads Erzählung bricht Dominic Cervoni zu seiner letzten Reise durch das Mittelmeer auf. Von seinem Neffen verraten, ist der Kapitän gezwungen, sein eigenes Schiff, die *Tremolino*, vor der spanischen Küste zu versenken. Mit einem Ruder auf dem Rücken zieht er in den Tod. Ein ähnliches Bild finden wir bei Milton Hatoum: «Eine Lokalreportage zeigte einen splinternackten Indio vor einem Tunneleingang: mageres Gesicht, schmale Brust, vorstehende, zum Himmel gerichtete Augen. Er hielt ein Ruder in der Hand und war verhaftet worden, weil er den Verkehr behinderte, ein indianischer Krieger, der in Rio de Janeiro gestrandet war. Mundo?»¹⁴ Der schwerkranke Mundo zieht mit seiner Mutter nach Rio de Janeiro, um dort, am Strand von Copacabana, zu sterben. «Die Irrfahrt war nicht mein Schicksal, aber die Rückkehr war unmöglich»¹⁵, schreibt er seinem Freund Lavo, den er nie wieder sehen wird. In Mundo vereinigen sich – wie bei Dominic Cervoni – die Helden Homers und Dantes zum postmodernen Odysseus, der mit einem Ruder auf den Rücken in das Grenzland ohne Schiffe reist, jenseits der Schattenlinie, die die Jugend vom Mannesalter, die ältere von der jüngeren Generation und die Lebenden von den Toten trennt.

In einer kurzen Fabel *Von der Strenge der Wissenschaft* (1935) schildert Jorge Luis Borges¹⁶ eine Geschichte der Kartographie: Die kaiserlichen Kartographen hatten eine derartige Präzision

erreicht, daß die Karte einer einzigen Provinz den Raum einer Stadt einnahm und die Karte des Reiches den einer Provinz. Zuletzt hat das Streben nach Vollkommenheit sie veranlaßt, eine Karte des Reiches zu erstellen, die ebenso groß war wie das Reich selbst. Spätere Generationen erkannten die Sinnlosigkeit des Unterfangens und überließen die Karte der Unbill der Witterung. Nicht alle Karten nehmen ein so übles Ende. Eine Karte kann auch als Ruine entstehen. Dies ist das Bild, das uns Milton Hatoum von seiner Heimatstadt Manaus zeichnet¹⁷, wobei die zerstörte Karte von einem Bild begleitet wird, das ein Schiff mit Schlagseite zeigt und das Mundo seinem Freund Lavo bei ihrer ersten Begegnung überreicht. Dieses Bild verfolgt den Leser während des ganzen Romans und erinnert an die Kunst des Emblems, beschrieben von Andrea Alciato (1542) im Traktat *Emblematum libellus*.¹⁸ Ein solches Emblem besteht aus drei Elementen, Titel (*Inscriptio*), Bild (*Pictura*) und Moral (*Subscriptio*). Bei Milton Hatoum fehlt der Titel, das Bild – Schiffchen mit Schlagseite – steht am Anfang, die Erklärung wird erst zum Schluß nachgeliefert: «Die Irrfahrt war nicht mein Schicksal, aber die Rückkehr war unmöglich.»¹⁹ Ohne das Schema der klassischen Selbstendekungsreise zu durchbrechen, schicken Joseph Conrad und Milton Hatoum ihre Helden auf die Irrfahrt des modernen Emigranten, der ohne Hafen und ohne Heimat durch die sieben Weltmeere treibt. Dominic Cervoni und Mundo reißen ihre Wurzeln aus dem Boden von Ithaka und öffnen sich dem Meer. Der postmoderne Odysseus verzichtet auf seine Rolle und wird zu Kapitän Nemo, der einem leeren Himmel entgegensegelt, in der Hand das Ruder, letztes Symbol einer verlorenen Heimat.

Milton Hatoum (*1952) entstammt einer libanesischen Immigrantenfamilie aus Manaus. Nach dem Studium der Architektur in São Paulo arbeitete er für die Feuilleton-Redaktion der Zeitschrift *Isto É*, studierte vergleichende Literaturwissenschaft und spanisch-amerikanische Literatur in São Paulo. Von 1979 bis 1983 lebte er in Frankreich und Spanien, bevor er 1984 als Dozent für französische Literatur nach Manaus zurückkehrte. 1989 erschien sein erster Roman, *Relato de um certo Oriente* (dt. *Brief aus Manaus*. Frankfurt/M. 2002) und im Jahr 2000 *Dois irmãos* (dt. *Zwei Brüder*. Frankfurt/M. 2002), für die er zweimal den angesehenen Jabuti-Preis erhielt. In Brasilien ist *Cinzas do Norte*, Miltons dritter Roman, die wichtigste literarische Neuerscheinung des Jahres 2005: «Manaus ist für mich immer eine kosmopolitische und zugleich provinzielle Stadt gewesen, bedingt durch ihre Lage an der Peripherie Brasiliens. Die Provinz ist für den Schreibenden etwas sehr Wichtiges. Während sich in der Großstadt die dramatischen Momente und haarsträubenden Begebenheiten verwischen, ist in der Provinz das Gegenteil der Fall. Sie ist das Sinnbild eines großen Theaters und Ideal für den Aufbau von Personen.»²⁰ Mit der Saga von Mundo und Lavo erzählt Milton Hatoum die Geschichte seiner Generation in Brasilien. Große Hoffnungen wurden geweckt und samt und sonders enttäuscht. Üppige Festmähler, schwere Gerüche und tropische Vegetationen weichen hier einem einheitlichen Grau. Zurück bleiben nur Ruinen, der zerstörte Garten der Kindheit und die Asche der Erinnerung.

Albert von Brunn, Zürich

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),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2006:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: 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.

¹¹ Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Aus dem Italienischen übertragen von Wilhelm G. Hertz. Winkler, München 1919, 114-119.

¹² Piero Boitani, *The Shadow of Ulysses: figures of a myth*. Translated by Anita Weston. Clarendon Press, Oxford 1994, 27-33.

¹³ Joseph Conrad, *Die Tremolino*, in: *Meistererzählungen*. Übersetzung aus dem Englischen und Nachwort von Fritz Gütinger. Manesse, Zürich 1995, 7-41.

¹⁴ Milton Hatoum, *Cinzas do Norte* (Anm. 1), 263.

¹⁵ Ebd., 308.

¹⁶ Jorge Luis Borges, *Von der Strenge der Wissenschaft*, in: *Borges und ich*. Nach der Übersetzung von Karl August Horst bearbeitet von Gisbert Haefs. (Gesammelte Werke 6), Hanser, München 1982, 121.

¹⁷ Vgl. Rodolfo Mata, *El Orient de una novela*, in: *Remate de males* 16 (1996), 101-108.

¹⁸ Andrea Alciato, *Emblematum libellus*. Mit einer Einleitung von August Buck. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.

¹⁹ Milton Hatoum, *Cinzas do Norte* (Anm. 1), 308.

²⁰ Julián Fuks, *Cinzas que queimam: escritor manauara Milton Hatoum lança terceiro romance*, in: *Folha de São Paulo* 13.8.2005, Caderno B, 1.