



ORIENTIERUNG

Nr. 17 70. Jahrgang Zürich, 15. September 2006

ÜBER JAHRTAUSENDE HIN wurden Mythen der Welt weiter- und wiedererzählt, stetig erweitert sich der Spielraum ihrer Auslegungen, und die epochenspezifischen Lesarten sind ein Schlüssel für den Wandel der Weltdeutung. In jeder Wiederaufnahme aber bleiben die überzeitlichen Geschichten im Glücksfalle durchsichtig auf Muster von Menschheitserfahrung, die in ihnen jenseits rationalen Diskurses Sprache gewinnt. Die Präsenz mythischer Stoffe in Literatur, Musiktheater und bildender Kunst zeigt, daß sich ihre Konstellationen kontinuierlich ereignen. Wer sie erzählen kann, schreibt anthropologische Fragen weiter.

Autoren und Autorinnen aus aller Welt waren eingeladen, sich an einem Projekt «Mythen der Welt» zu beteiligen. Dabei erkundeten sie ihre literarischen Möglichkeiten, einen alten Text zu befragen und ihre schöpferische Antwort auf einen Mythos ihrer Wahl vorzustellen. David Grossman, in viele Sprachen übersetzter israelischer Schriftsteller der mittleren Generation, hat sich mit seinem klug übersetzten Band «Löwenhonig»¹ dem Simson-Mythos aus dem Buch der Richter zugewandt, der zu den abgründigsten und rätselhaftesten der Bibel gehört. Dichter und Maler, wie etwa *Rembrandt* oder *van Dyck*, haben sich mit dem Simson-Stoff befaßt. Die große israelische Lyrikerin *Lea Goldberg* schrieb einen Zyklus Gedichte «Die Liebe Schimschons», die aus Polen gebürtige jiddische Lyrikerin *Rajsel Zychlinski* ein Gedicht: «Simson». *Ze'ev Jabotinsky* widmete der Gestalt gar ein Buch. Biblische Stoffe sind in der israelischen Literatur aller Epochen bis in die Gegenwart präsent. Eine Vielzahl wissenschaftlicher Veröffentlichungen gibt es zu diesem Phänomen der hebräischen Literatur.²

Das Rätsel Simson – ein Segensfluch

Der jahrtausendealte Stoff Simson ist bezogen auf eine bestimmte historische Situation des jüdischen Volkes, die der Simsongeschichte in der Bibel vorangestellt ist: Die Hebräer sind seit vierzig Jahren in der Hand der Philister. Die symbolisch bedeutsame Zahl vierzig steht für den Zeitraum einer tiefen Zäsur – wie in der Sintflutgeschichte oder der über die Wüstenwanderung des Volkes nach der Befreiung aus Ägypten. Durch Simson soll nach Gottes Plan die Errettung aus der Macht der Philister *beginnen*. Er ist nicht der Erlöser, mit ihm als Werkzeug Gottes wird ein Prozeß der Befreiung aus der Unterdrückung eingeleitet.

Grossman stellt die Simson-Kapitel des Richterbuches seinem Text voran und ermöglicht so, lesend und vergleichend nachzuvollziehen, wie und mit welchen Schwerpunkten er den alten Text aufnimmt und auf ihn antwortet. Dem Mythos nachdenkend, verzichtet der Autor auf eine Entscheidung zwischen Erzählung und Essay und damit weitgehend auch auf fiktive Elemente und Neuerzählung des alten Stoffes. Der Diskurs überblendet in «Löwenhonig» erzählende Passagen, die sich mehrfach mit einem «vielleicht» oder «möglicherweise» selbst in Frage stellen. Grossman reflektiert in seiner Geschichte von Simson intertextuelle Bezüge zwischen dem biblischen Text und dessen exegetischen Traditionen und macht die historische Rezeption des Stoffes sichtbar durch in Fußnoten ausgewiesene Deutungsangebote etwa des Jerusalemer Talmud oder rabbinischer Schriften. Grossman nutzt Quellen des Traditionsstromes als konstituierende Elemente seines eigenen Deutungsansatzes und baut die eigene Auseinandersetzung mit dem Simson-Mythos auf dieser Basis auf. Während er sich mit historischen Deutungen und zudem auch mit einem psychoanalytischen Deutungsmodell des Simson-Mythos befaßt, stößt er sich zugleich immer wieder von überkommenen Lesetraditionen ab und entscheidet sich, den geheiligten Text aus säkularer Perspektive zu interpretieren, was ihm das «Vergnügen der Spekulation» jenseits theologischer Argumentation eröffnet. Mit der Entmythisierung des Ursprungstextes folgt er einer Entwicklung in der modernen hebräischen Literatur, die Elemente biblischer Stoffe – etwa die Bindung Isaaks oder Gestalten wie Hiob, Kain und Abel, oder Rachel, Esther, Sarah, Ruth und Debora – aufnimmt, sie auf eine andere Ebene hebt und ihnen oft geradezu einen säkularen kritischen Gegentext erschafft.

LITERATUR

Das Rätsel Simson – ein Segensfluch: Zum Roman «Löwenhonig» von *David Grossman* – Mythen und ihre Auslegungsgeschichte – Das Projekt «Mythen der Welt» – Der Simson-Mythos aus dem Buch der Richter – Herausarbeitung intertextueller Bezüge zwischen biblischem Text und exegetischen Traditionen – Entmythisierung des Ursprungstextes – In der Tradition moderner hebräischer Dichtung – Ein Handelnder und zugleich ein Erleidender – Kafkas Bemerkung zur Sage. *Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

GESELLSCHAFT/POLITIK

Migration oder die störbaren Muster der Welt: Das nationalstaatliche Projekt und das moderne Nomadentum – Eine europäische Topographie der Flucht – Realität multikultureller Städte und Gemeinden – Einwanderung – Phänomenologie der Selbsthaftigkeit – Phänomenologie der Entbindung – Phänomenologie des Zusammenpralls – Double-bind – Schmutzgelut der Erinnerung – Phänomenologie der Niederlassung – Vorboten der Globalisierung – Die neue Wirklichkeit. *Manuel Gogos, Bonn*

KUNST

«... **A picture lives by companionship...**»: *Mark Rothkos* Texte zur Malerei und zur Aufgabe des Künstlers – Eine Publikation aus dem Nachlaß – Die Krisenjahre 1940 und 1941 – Kunstwerke erklären sich selbst – Die Schlüsselrolle von Paul Cézanne – Die Plastizität der Farben – Altägyptische Kunst und die Bilder von Giotto – Ein Neubeginn. *Nikolaus Klein*

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Die Kraft der Kleinen und Schwachen – Leben für die Welt: V. Lateinamerikanisches Treffen von Teología India (21. bis 26. April 2006) in Manaus/Brasilien – Der historische Kontext des Treffens – Das Selbstverständnis der Teología India – Die Utopie des Lebens – Organisation und Arbeitsweise des Treffens – Analyse der aktuellen Lage von Abhängigkeit und Befreiung – Traditionen weisheitlichen Denkens – Kampf um kulturelle Identität – Forderungen an die Rechtsentwicklung – Folgen der innerkontinentalen Migration – Teología India als historische Herausforderung der Weltkirche. *Thomas Schreijäck, Frankfurt/M.*

DOKUMENTATION

«... **aus dem Herzen der Maloca Amazoniens...**»: Schlußbotschaft des V. Lateinamerikanischen Treffens von Teología India – Hoffnung und Freude – Klage und Trauer – Der Umgang mit dem Wasser – Eine Alternative zum neoliberalen System – Indigene Völker und Achtung der Schöpfung – Suche nach einem authentischen Dialog zwischen den Kulturen – Solidarität unter den Ethnien. *Übersetzung: Thomas Schreijäck, Frankfurt/M.*

Grossman will das «Negativ» der vertrauten Simson-Geschichte zeigen: nicht den nationalen Helden, «der eine Blutspur hinter sich herzieht, wohin er auch geht», und nicht den Gottgeweihten, sondern die Tragödie eines Menschen, «der Zeit seines Lebens damit gerungen hat, das ihm auferlegte gewaltige Schicksal anzunehmen», das er auf seinem ruhelosen Weg nicht zu durchschauen vermag. Das Nachdenken über die Perspektive einer Mythenadaption und ihr Verfahren geben zugleich immer auch Auskunft über Fragen, die ein Autor sich und seiner Generation stellt. Grossman vermutet, es offenbarten sich in Simsons Bedürfnis, seine Rätselhaftigkeit zu bewahren, «sich unter Fremde zu mischen und sich mit ihnen zu vereinen – trotz allem sehr «jüdische» Züge». Simsons unbändige Kraft ließen ihn im jungen israelischen Staat einst als einen Helden erscheinen, nach dem gar eine militärische Einheit benannt wurde. Grossman erinnert daran ausdrücklich und fragt nach einem Simson-Syndrom, das vielleicht auch Israels gegenwärtiges Verhältnis zur Macht beeinflussen könnte. Er stellt anheim, ob nicht das Fremdsein seines Volkes in der Welt dem Fremdsein Simsons vergleichbar sei und ob gerade dies eine Fehleinschätzung der Bedeutung von Stärke für sein Land heute implizieren könnte, da sie sich einer «tiefen existentiellen Instabilität» verdanke.

Handelnder und zugleich Erleidender

Für Grossman ist Simson ein schon vorgeburtlich zum Fremden Stigmatisierter, ein von Gott für die Geschichte seines Volkes «verstaatlichter» und deshalb beschädigter Mensch, «dessen ganzes Privatleben beschlagnahmt worden war» und den die Erfahrung von Ausgrenztsein, Verrat und unaufhebbarer Einsamkeit bis zu seinem Tod begleitet. Mit Empathie und analytischer Achtsamkeit akzentuiert Grossman seinen Helden als einen Leidenden, dem er sogar das kreative Potential eines Künstlers zuspricht. Er sieht in dem gewalttätigen Mann einen bindungshungrigen Sohn, der sich zeitlebens vergeblich nach Liebe sehnt. Sein «Urerlebnis» des Ausgeliefertseins an Fremde reflektiert Grossman als geradezu zwanghaft wiederholte Reinszenierung eines Lebenstraumas. Er geht so weit zu sagen, Simson werde von Jahwe benutzt und er gehe zugrunde, weil er in seinem Verlangen nach Liebe vergeblich aufbegehre «gegen den brutalen Mißbrauch, den Gott mit ihm treibt.» Die Ausblendung theologischer Fragestellungen an den Ursprungstext ist unübersehbar, und es entsteht durch konsequente Perspektivdrehung mit «Löwenhonig» eine Art Raschomon-Geschichte über einen Unglücklichen, dem ein Leben bestimmt ist, in dem persönliches Glück der Erfüllung eines göttlichen Auftrags untergeordnet bleibt.

Gleich den Erzmüttern Sarah und Rachel bleibt die Mutter Simsons lange kinderlos, und wie in vielen anderen Mythen der Welt umgibt die Geburt des geheiligten Kindes auch in der Simsongeschichte ein Geheimnis. Ein Engel, ein Malach Jahwe, verkündigt der namenlos bleibenden Mutter auf dem Felde die Geburt eines Sohnes. Ist in der Isaakgeschichte Vater Abraham der Adressat der Verheißung, spricht hier der Engel mit der Mutter. Ihr wird mitgeteilt, ein Nasiräer soll er werden, dessen Haare nicht geschoren werden dürfen, der sich vom Wein fernzuhalten hat.

Als der Geist Gottes Simson umzutreiben beginnt, zerreißt der Gottgeweihte einen Löwen mit bloßen Händen. Er ist ein von unfäßlicher Kraft Getriebener, dem verborgen bleibt, wie sein Auftrag genau lautet. Als er etliche Zeit später in dem Löwengerippe einen Bienenschwarm entdeckt, dessen Honig er genießt, schweigt er. Die Freude über das Lebendige, das im Toten haust, ist die einzige glückliche Erfahrung seines Lebens: eine Transformation des Zerstörten in glückhaft Belebendes. Er wendet sie zu einem Rätsel bei seinem Hochzeitsfest mit der Philisterin aus Timna, die seinen Augen gefällt. «Speise ging von dem Fresser

und Süßigkeit von dem Starken», lautet das Rätsel, das ja zugleich eines über ihn selbst ist und das die dreißig Männer der Festgesellschaft nicht lösen können. Im listig arrangierten Liebesverrat der Braut wird des Rätsels Lösung erpreßt, und sie verrät sie und damit auch Simson an die Philister.

Nach dem ersten Liebesverrat gerät der Geist Gottes erneut über Simson und läßt ihn in archaischem Zorn dreißig Männer aus Askalon erschlagen, deren Gewänder er vertragsgemäß den Hochzeitsgästen überläßt. Er erfährt sein Wüten als persönliche Rachehandlung und durchschaut nicht, daß er als Handelnder zugleich immer auch ein Erleidender ist, der Jahwes Zumutung an ihn zu ertragen hat.

Als er zu seiner Frau zurückkehren will, ist sie von ihrem Vater an einen anderen vergeben. Simson bindet dreihundert Füchse paarweise an den Schwänzen zusammen und setzt sie mit Fackeln in Brand. Die brennenden Tiere verwüsten Felder, Weinberge und Ölbäume der Philister, die sich mit der Verbrennung von Simsons Frau und ihrem Vater rächen. Tod durch Feuer wird mit Tod durch Feuer gerächt. Die Kette von Racheaktionen reißt nicht ab. Simson vergilt mit Gewalt wiederum die Auslöschung seiner Frau, bevor er sich in eine Steinkluft zurückzieht, wo ihn die Judäer mit seiner Einwilligung binden, um ihn gefesselt den Philistern auszuliefern.

Ausgrenzt und unauflöslich gebunden

Das Leitmotiv der Bindung ist ein Schlüssel zum Ganzen des Simson-Mythos. Als erste binden ihn die Judäer, um ihn den Philistern auszuliefern. Aber der Geist Gottes kommt über den Gebundenen, wie Fäden zerreißt er die Stricke und erschlägt mit einem Eselskinbacken tausend Philister. Hernach spricht er zum ersten Mal zu Gott: Wasser möge er ihm geben, er verdurste. Und Gott läßt Wasser fließen. Simson bittet um die Stillung eines kreatürlichen Verlangens, nicht um Macht. Als er sich in Gaza einer Hure zuwendet, lauern die Philister ihm auf, ihn zu erwürgen, er aber reißt die beiden Stadttore Gazas heraus und trägt sie auf seinen Schultern bis Hebron.

Den zweiten und entscheidenden Liebesverrat fügt Simson eine Frau zu, die er liebt: Delila. Für Bestechungsgeld ist sie unter der Liebesmaske – Philister über Dir! warnt sie zum Schein – bereit, das Geheimnis seiner Stärke an die Philister zu verraten, damit sie ihn bänden. Grossman betont die zentrale Bedeutung der Bindungsbereitschaft Simsons in der Begegnung mit dieser Frau, deren Vertrauensbruch seine verletzlichste Stelle trifft: den Schmerz des Ausgrenztseins von Geburt an. Was er am meisten brauche, umfassende Zuwendung und «wahre Liebe» in ganzheitlicher Bindung, bleibe ihm versagt. Der zweifache Liebesverrat von Frauen hat für den körperlich Starken zerstörerisches Potential, liest man ihn wie Grossman als Teil einer Krankengeschichte.

Schon die Verse von Rajsel Zychlinski und Lea Goldberg betonen Simsons Verlangen nach der *Bindung* in einer Liebesbegegnung. Darin folgt Grossman der literarischen Tradition. In Zychlinskis Gedicht weint Simson auf Delilas Knien und bittet, von ihr an Händen und Füßen gebunden zu werden: «Ich will sein wie du, so wie alle.» In Goldbergs Zyklus tritt Simson zuerst als eine Art Macho auf, um sich zuletzt auf Delilas Schoß trotz seines Wissens um ihren Betrug zu bergen: «Er öffnete die Augen und sah / ihre Freunde hatten ihm die Augen ausgestochen.» In diesem Paradox über die Augen spricht das Zweideutige von Simsons Leben sich aus: Der von natürlichen Bindungen Abgeschnittene sieht und sieht nicht, was mit ihm in Wahrheit geschieht. In Liebe will er gebunden sein, seine einzige unlösbare Bindung aber ist die an den Gottesauftrag, körperliche Fesselungen sprengt er leicht.

Auch in Delilas Liebesverrat bleibt das Bindungsmotiv zentral: «Sage mir doch, womit kann man dich binden?» Körperliche Bindung und Lösung in dreifacher Wiederholung bestimmen die Begegnung mit ihr, die in der Kammer einen Lauscher verbirgt. Mit frischen Sehnen gebunden, gibt Simson vor, würde er schwach und wäre *wie ein anderer Mensch*. Jede Fesselung der Philister zerreißt er mühelos. Von Delila der Täuschung bezichtigt,

¹ David Grossman, Löwenhonig. Die Geschichte von Simson. Aus dem Hebräischen von Vera Loos und Naomi Nir-Bleimling. Berlin Verlag, Berlin 2006. 16,- Euro.

² Vgl. Anat Feinberg, Biblische Motive in der hebräischen Dichtung, in: Freiburger Rundbrief, 13 (2006), 2, 104-110.

wiederholt er, *wie ein anderer Mensch* würde er, bände man ihn mit noch unbenutzten Stricken. Auch sein verwebtes und an einen Pflock gebundenes Haar befreit er, und als Delila, mit seinem Bindungsverlangen spielend, ihm vorwirft, sein Herz sei nicht bei ihr, gibt er sterbensmatt preis, daß das Geheimnis seiner Stärke seine sieben Zöpfe sind. «Er sagte ihr sein ganzes Herz», heißt es im Ursprungstext. Grossman hebt mit einem psychologischen Kunstgriff hervor, daß aus seiner Sicht Simsons Verlangen, *wie alle anderen* sein zu wollen, zum Herzstück des Simson-Mythos gehört. Dreimal wiederholt sich schon im Ursprungstext fast wortgleich jenes *Wie-ein-anderer-Mensch*. Dem aber steht die Bindung an den Gottesauftrag entgegen. Fast zwingt Simson Delila, ihn zu verraten, akzentuiert Grossman und zitiert breit die Auffassung einer psychiatrischen Theorie, nach der Simson an einer Störung mit dem zwanghaften Bedürfnis, von Frauen verraten zu werden, leidet und dabei eine traumatische Verlassenheitserfahrung neu inszeniert, die sich dem privaten Dilemma einer fatalen Familiengeschichte verdankt, in deren Zentrum der Schmerz des Nichtverstandenwerdens steht.

Delila – in Analogie zur Sisera-Jael-Geschichte im Richterbuch – schläfert Simson für ihren Liebesverrat auf ihrem Schoß ein. Er *sieht* nicht, wie seine Haare geschoren werden. Der Geist Gottes, die Ruach, weicht von ihm, er wird geblendet, in Ketten muß er fortan im Gefängnis die Mühle drehen. Blind immer im Kreis herumgehend, kann er seinen Gottesweg nicht schauen. Am Ende spürt nur noch sein Körper die Wiederkehr des Gleichen. Unter dem Gespött der Demütiger, die ihrem Gott Dagon ein Siegesfest ausrichten, dient seine Elendsgestalt der Volksbelustigung. Bindungen und Lösungen ziehen sich leitmotivisch durch den Simson-Text. Der vorgeburtlichen Bindung an den Gottesauftrag stehen vier destruktive Bindungen gegenüber: die der Judäer, dreimalige Bindung durch Delila und zuletzt die Bindung in Ketten bei der Gefangennahme durch die Philister. Die Entfesselung aus körperlichen Bindungen gelingt, die unauflösbare Bindung an seinen Auftrag aber kostet sein Leben. Ihre Zumutung bleibt Simson so schwer annehmbar wie Jonah, der vor ihr flieht. Simson kann nicht fliehen und werden *wie alle anderen*. Er bleibt in anderer Dimension ein unauflöslich Gebundener.

Die Einerleiheit von Selbsttötung und Opferung am Ende des Textes gehört zur Paradoxie dieses Mythos. In der modernen hebräischen Literatur finden die Bindung Isaaks (Akeda) und das Opferungsmotiv das größte Interesse.³ Das Sohnesopfer Abrahams wird durch den Widder ersetzt. Die Opferung Simsons hingegen wird angenommen und erscheint zugleich als Selbsttötung eines gewalttätigen Opfers. Die tiefe Ambivalenz von Simsons Todessehnsucht am Ende – meine Seele sterbe mit den Philistern – ist auf der Ebene des Gottesplanes unzweideutig ein Mittel zur Befreiung der Hebräer. Das Skandalon der Tötung von mehr als dreitausend Menschen, die Simson mit in den Tod reißt, bleibt aus der Perspektive der Befreiungsgeschichte ein göttlichem Plan dienendes Ereignis. Zuletzt ruft er noch einmal Jahwe an und bittet um die Rückerstattung seiner unfaßlichen Kraft, sich für

³Vgl. Dies., Hrsg., *Moderne Hebräische Literatur. edition text + kritik*, München 2005, 53-72.

eines seiner Augen zu rächen. Ein Sehender im doppelten Sinne will er sein. Seine Augen sind ein Leitmotiv des Textes. Er sieht und sieht nicht.

Die Eskalation der Gewalttaten Simsons ist ohne Maß. Die Zahl der Getöteten verzehnfacht sich mit jedem weiteren Male: 30 Männer, 300 Fische, mehr als 3000 Menschen zuletzt. Die Dimension der Gewaltausbrüche ist allein aus der Perspektive persönlicher Rache übergroß, aus der Perspektive des göttlichen Planes ist sie es nicht. Der letzte Satz des Simson-Mythos lautet: «Er richtete aber Israel zwanzig Jahre». Ein Gewalttäter ohne Regierungsamt als Rechtswahrer – dies gibt es nur im Mythos.

Das Verlangen nach Liebe, argumentiert Grossman, verbinde seinen Helden mit jedem Menschenwesen. Er blendet aus, daß die mythische Konfiguration gerade darin besteht, daß es Simson seines Gottesauftrags wegen verwehrt bleibt, zu sein *wie alle anderen Menschen*. Sein Fremdsein unter ihnen gehört zu den Voraussetzungen der Erfüllung seiner Rolle im Gottesplan, der jede seiner Taten, die er aus persönlichen Motiven zu vollbringen wähnt, bewirkt. Die Ruach Jahwes wird für Simson schon im biblischen Text zu einem «Segensfluch», der sich nicht vereindeutigen läßt, ohne die tiefen Paradoxien des Mythos zu verdecken. Die Gleichzeitigkeit von Simsons persönlichem Elend und der in ihm verborgene Segen für sein Volk machen zusammen erst den ganzen Mythos aus, in dem gerade das Ineinsfallen von Segen und Untergang den Schrecken bewirkt.

Mit der Entmythisierung des Ursprungstextes entfernt sich Grossmans Reflexion in radikal säkularem Gestus vom Kern des Mythos, wie es andere vor ihm in der hebräischen Literatur der Moderne im Zusammenhang anderer Mythen auch getan haben. Der Schriftsteller als Diagnostiker, könnte man sagen, sieht «das trübe Drama» von Simsons Leben als Geschichte eines von Gott instrumentalisierten und grausam mißbrauchten Menschen, der in einer Art «Verhaltensstörung» den wiederholten Verrat an seiner Person provoziert. Simsons monströse Rachehandlungen erscheinen bei Grossman als Antwort auf Deprivationen und Kränkungen eines persönlichen Lebens. Die tiefe Ambivalenz dieses Lebens bleibt in dieser Lesart verhüllt.

Ein Mythos ist für viele Lesarten offen. So wie Grossman kann man einen Mythos natürlich auch deuten. Aber er rückt mit seiner Perspektive die Elemente des alten Textes in ein Licht, in dem offenbleibt, ob der unerklärlichen Grundkonfiguration des Mythos noch hinreichend Aufmerksamkeit widerfahren kann, sobald sie zugunsten einer ausschließlich säkular gedeuteten individuellen Leidens- und Katastrophengeschichte ausgeblendet wird. Es geschieht auf die Gefahr hin, eine Reduktion und Verkürzung des mythischen Kerns auf einen psychologischen Konflikt in Kauf zu nehmen. Der mythische Schrecken über die unauflösbare Verschränkung des Scheiterns eines individuellen Lebens und der Erfüllung des göttlichen Planes gerät dabei leicht aus dem Blick. In seinem Prometheus-Text schreibt Kafka, die Sage versuche, «das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muß sie wieder im Unerklärlichen enden.» Vor ihm bringt auch Grossman seinen Simson schließlich zum Schweigen. *Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

Migration oder die störbaren Muster der Welt

Es stammt von *Sören Kierkegaard* – das Bild von den Hausgänsen, die den Ruf der wilden Gänse hören, welche über ihre Gehöfte streichen. In der sozialen Imagination der Hausgänse kann das Fernweh auslösen, oder auch die Angst vor Epidemien. Schätzungen zufolge befinden sich heute 150 Millionen Menschen auf Wanderschaft. Nicht, daß es nicht noch relativ stabile Gemeinschaften gäbe; diese aber sind immer stärker von den Wanderungsbewegungen «tangiert».

Die Vereinheitlichung als das zentrale Anliegen des nationalstaatlichen Projekts wird durch das moderne Nomadentum durch-

quert. Migration konnte unter den Vorzeichen des Nationalstaats nicht anders gedacht werden denn als Abweichung von der Regel der Seßhaftigkeit. Heute, da die Ära der Nationalstaaten von der Globalisierung abgelöst wird, ist es die Existenz in der Diaspora, die schon beinahe als Status quo erscheint.

Die Nachrichtensendungen von den Rändern Europas erteilen Nachhilfeunterricht zu diesem «Stand der Dinge»: Mit Menschen überfüllte Fischkutter zwischen Tunesien und Sizilien, Kameraobservationen in der Dämmerung von Gibraltar, die zerschnittenen Hände am Stacheldrahtzaun von Melilla, wo die

Flüchtlingsrouten und Sehnsüchte Schwarzafrikas zusammenlaufen. Küstenverläufe, Inselgruppen und Flüsse bilden die Topographie der Flucht – und damit eine neue Geographie Europas aus. Aber der Kampf um Europa findet nicht nur an den Peripherien statt. Andere Bilder kommen aus der Banlieue von Paris oder Marseille, aus den Vorstädten Londons, Manchesters oder von Berlin-Neukölln, und man entdeckt, daß sich «Migration» in einer Mischung aus Ohnmacht, Angriff und Selbstbehauptung mitten in den europäischen Metropolen ereignet.

Man mag sich noch lange ein Scheingefecht darüber liefern, ob die Staaten im Herzen Europas Einwanderungsländer sind oder nicht: Die Realität unserer multikulturellen Städte und Gemeinden spricht für sich. Wie aber hat es angefangen, daß die Migration die spezifische Zusammensetzung unserer Gesellschaft verändert und damit ihre sozialen Kohäsionskräfte herausgefordert hat? Man kann bei den Völkerwanderungen ansetzen, bei den Glaubensflüchtlingen der frühen Neuzeit oder bei den Ruhrpolen; um ein Beispiel zu geben: allein in den Jahren von den ersten Vereinbarungen über die Anwerbung von Gastarbeitern aus dem Mittelmeerraum in den fünfziger Jahren bis zum sogenannten «Anwerbestop» 1973 reisen über 5 Millionen Menschen vor allem aus Italien, Spanien und Griechenland, aus der Türkei, Marokko, Portugal, Tunesien, Jugoslawien und Südkorea zur Arbeitsaufnahme in die Bundesrepublik.

Einwanderung

Die Vorgeschichte: Amalia Kalfaki besucht mit ihrer Schwester den «Ebdomadier» von Chania, Kreta – das Photoatelier, das eine ganze Woche braucht, um die hochwertigen Abzüge zu machen. Die beiden sind sorgfältig frisiert und in Schale geschmissen, es ist ein feierlicher Augenblick: Sie möchten ihr Bewerbungsfoto für Deutschland machen lassen. Als Amalia 1966 nach Deutschland kommt, will sie mit dem verdienten Geld ihren Traum vom eigenen Frisiersalon wahr machen. Ihre Deutschlandbilder setzen sich, wie die ihrer ganzen Generation, aus unterschiedlichsten Fermenten zusammen: idealisierten Bildern vom «Wunder» der deutschen Wirtschaft, wie es in der heimischen Kino-Wochenschau projiziert wird, vagem Schulwissen über deutsche Dichter und Denker, Familiengeschichten über Greuelthaten der Deutschen im Krieg.

Die Anwerbung: Stefanos Ichtarios, Gelegenheits-Ziegenhirt in den Bergen des griechischen Hinterlandes, packt an einem Morgen im Jahre 1960 sein Käsebrot aus, das in eine alte Zeitung eingewickelt ist, und buchstabiert: «Das Wirtschaftswunder in Deutschland braucht Hände.» Ohne zu zögern übergibt er die Tiere ihrem Besitzer, packt seine Sachen und fährt in die Stadt. Er ist nicht der einzige, ein regelrechtes Migrationsfieber ist ausgebrochen. Ganze Trupps von Männern kommen auf Lastwagen, zu Fuß, mit der Bahn und per Schiff, um sich für eine Ausreise in die Bundesrepublik zu bewerben. Ähnliche Szenen spielen sich überall dort in Südeuropa ab, wo deutsche Kommissionen eingerichtet sind: in Verona, in Madrid, in Lissabon, in Istanbul, selbst in den Ländern des Maghreb. Die Außenstellen der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg sollen im Auftrag der deutschen Unternehmen geeignete Arbeitskräfte rekrutieren, die berufliche und gesundheitliche Eignung der Bewerber feststellen und die Reise nach Deutschland organisieren.

Die Anreise: Jorge Palhinhas und seine portugiesischen Landsleute sind bei ihrer Ankunft in Köln in Hochstimmung. Auf der langen Zugfahrt haben sie gefeiert: endlich die notwendigen Papiere zusammen und den Absprung geschafft. Im Köln-Deutzer Bahnhof fahren die «Sonderzüge» ein, mit denen die Portugiesen und Spanier kommen, während die Leute aus Jugoslawien, Griechenland und der Türkei über die Weiterleitungsstelle München geschickt werden, jenes berühmte Gleis 11, das die Italiener *binario della speranza*, Gleis der Hoffnung, getauft haben. Die Sammelreisen, die von der deutschen Verwaltung noch bis 1972

«Transporte» genannt werden, sind den meisten Migranten in lebhafter Erinnerung geblieben: Mit teilweise über tausend Personen sind die Sonderzüge meist überfüllt. Im voll belegten Wagen werden die Fenster geöffnet und man rollt eine riesige Wassermelone nach der anderen ins Abteil und verstaut sie, ohne zu fragen, zwischen den Beinen der Anwesenden. Die Fahrt von Istanbul-Sirkeci nach München etwa dauert über 50 Stunden, viele sitzen zwei Tage und Nächte lang auf ihrem Koffer. Die jungen Reisebegleiterinnen sollen so häufig wie möglich Kontrollgänge durch den Zug machen und die Reisenden darüber belehren, wie der Abort richtig zu benutzen sei.

Die Ankunft: Die ersten Kolonnen von Gastarbeitern wurden – zur Irritation der deutschen Bürger – noch ganz wie die ehemaligen Zwangsarbeiter mitten durch die Münchner Innenstadt geführt. Andere Kontingente trafen mitten in der Nacht ein, niemand hatte sie erwartet, so daß die Bahnhofsmision einspringen und die Leute mit Suppe verköstigen mußte. So baute man den ehemaligen Luftschutzbunker unter dem Südausgang des Bahnhofs zu einem Wartesaal um, wo die Ankommenden verpflegt wurden, sich waschen und in Ausnahmefällen sogar übernachten konnten. Erst in der Rückschau geht den Migranten auf, daß diese «Grenzüberschreitungen» für viele von ihnen eine «Weichenstellung» fürs Leben war.

Pendlerpauschale: Überspringen wir das eigentliche: das Wohnheim, die Arbeit. Auf den Urlaubsfahrten in die Heimat kann man sie in ihren Automobilen wieder bei Grenzüberschreitungen beobachten. Anfangs gibt es im Auto nach Süden noch die Scheuklappen, den Tunnelblick. Man lenkt den Blick auf die Fahrbahn, nur, um möglichst schnell Kilometer zu machen. Ohne Pause Gas geben, wie mit dem Finger auf der Landkarte, als wäre die ganze Strecke ein Korridor. Unterwegs zum Mittelmeer haben die Alpen keine eigene Schönheit, sie stehen nur im Weg. Jede Stunde ist kostbar. Während den riskanten Überholmanövern auf der sogenannten «Todesstrecke» halten sich die Kinder im Fond des Wagens die Augen zu. Kaffee und Kölnischwasser als Muntermacher. Die Frau ist Deutsche. Während ihr der Herkunftsort ihres Mannes zur «zweiten Heimat» wird, beginnt ihr Mann seine alte Heimat mit den Augen eines Touristen zu sehen. Es ist nicht auszumachen, ob das, was sie von ihren Reisen mitbringen, ein Andenken an die Heimat ist oder ein Souvenir.

Jede Grenze ist imaginär. Man atmet ein, man atmet aus, alles ist grenzüberschreitend. Wir konstruieren Welt, wir machen Unterscheidungen und damit ziehen wir Grenzen in das nahtlose Gewand der Wirklichkeit. Nun zerfällt die diskriminierte Welt in hier und da, Diesseits und Jenseits, arm und reich, heilig und profan. Die Grenze zu überschreiten bedeutet demnach immer einen Tabubruch und eine «Kritik». Die «Häßlichkeit des Fremden [...] stellt die Hübschheit und Schönheit der Heimat in Frage.»¹ Die Grenzen sind es also, aus denen die «störbaren Muster der Welt» bestehen.

Phänomenologie der Seßhaftigkeit

Wollen wir den Menschen als phänomenales Wesen studieren, fragen wir nach seinen Gewohnheiten. «Gewohnheiten» sind ein Feld anthropologischer Ausgrabung, das Meßgerät bildet dabei die Frage nach der «habituellen Archäologie des Subjekts».² Die Beziehung des seßhaften Menschen zu seinen Gewohnheiten ist innig. Er ist ein Gewohnheitstier. Er hat sich auf den elementaren Bereich des Alltäglichen durch unendliche Wiederholung tief eingelassen. Gewohnheit als Effekt der Wiedererkennung ist ein vitales Vermögen. Sie zeugt von der Teilhabe an Mustern und «Unterscheidungen», die Erfahrung kompatibel machen. Die Gewöhnung gibt den Zusammenhang, sie stiftet Struktur und

¹ Vilém Flusser, Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus. Hrsg. v. Stefan Bollmann. Berlin-Wien 2000, 30.

² Jan-Ivar Lindén, Philosophie der Gewohnheit. Über die störbare Welt der Muster. Freiburg-München 1997, 49.

schaft aus den Gegenständen, die in der Umwelt lagern, einen Orientierungsraum. Sie schlägt sich nieder im *Erfahrungshorizont*. Einem Blinden gleich, der lernt in der vertrauten Umgebung ohne Stock zu gehen – und ohne Zögern; irgendetwas in diesem «Gewöhnungsprozeß» muß er nicht länger Ding für Ding abtasten, auf seine Beschaffenheit und den Stand im Raum hin befragen. Sicherheit, Schnelligkeit, Klarheit: Das ist die *Macht der Gewohnheit*.

Gewohnheit ist das Haus der Determiniertheit aus Sippschaft und Sitte, in die der Einwohner geworfen ist. Darüber kann er sich kaum Rechenschaft ablegen, er «kennt es nicht anders». Er ist von seiner Umwelt durchwachsen und seine Umwelt durchwachsen von ihm. Seine (liebe) Gewohnheit wird ihm zur «zweiten Natur». Ohne es zu wissen, bewußtlos, bewohnt er seine Welt. Die Verfallsform der Gewohnheit ist die *Automatik* – d.h. jene Selbstgerechtigkeit die aus der Engstirnigkeit resultiert zu meinen, Dinge könnten nur auf eine Weise betrachtet und erledigt werden. Der Seßhafte besitzt, sein Leben tritt im Eigentum auf der Stelle. Das Haus ist das Grab der Lebenden, sagen die Nomaden der afrikanischen Wüste. Das Leben zieht am Seßhaften vorbei wie ein reißender Fluß, in dem der Migrant schwimmt.

Phänomenologie der Entbindung

Die Befindlichkeiten in der Migration lassen sich mit Hilfe der phänomenologischen Philosophie als prekärer Zustand des «Außergewöhnlichen» beschreiben. Der Aufgebrochene sucht leidenschaftlich nach einer Verarbeitungsstruktur für die Signale der Welt. Wo es gar keine Gewohnheit gibt, wird das ganze Leben zur Prüfung, zum Ausnahmezustand. Auch der Migrant will sich sicher im Sattel fühlen. Doch ist es von der Migration zur «Einwanderung» noch ein weiter Weg.

Eine der Gewohnheiten, die man ablegen muß, ist die Sprache. Welche Anstrengung es kostet, neben und nach der Arbeit zu lernen, das heißt, die Arbeit nach der Arbeit in einer anderen Form fortzusetzen. Welche Anspannung es bedeutet, sich in einem fremdsprachlichen Raum zu bewegen, gehandikapt und in den Augen der Leute schwer von Begriff. Man versucht krampfhaft, den Sinn der Worte zu entziffern, um dann im inneren Monolog wieder in die Muttersprache zurückzukehren. In der Begegnung mit den Seßhaften ist da immer ein Gefälle: Wo der eine stottert, um jedes Wort ringt, da zeigt der andere sein Heimrecht schon allein, indem er die Sprache beherrscht. Dabei muß er nicht die besseren Argumente haben, um den andern zu «überreden». Er wirkt um so viel feiner, kultivierter, als sein Gegenüber, als hätte er ein viel feineres Innenleben, denn er kann sich ausdrücken.

Phänomenologie des Zusammenpralls

Wenn den Alteingewohnten Unbekanntes begegnet, dann auf Kosten der Gemütlichkeit. Das nennen sie dann *Hausfriedensbruch*. Plötzlich wird Welt als Widerstand erlebt, als etwas, das gegen den Strich geht. Die im Vorderhaus fühlen ihre Kreise gestört von den Gotteshäusern im Hinterhof, und sie fühlen sich beobachtet von denen, die nun im Hinterhaus wohnen. Was sich von selbst verstanden hatte, was so schön eingespielt war, das harkt nun. Wenn wir aber Geld an jenen verdienen wollen, müssen wir sie schon in unsere Häuser hineinlassen, seien es auch nur die Speicher, die Keller und Garagen. Und jene werden Wind bekommen von unseren Sitten und Gebräuchen, unseren Eigenarten und Idiosynkrasien. So ist das in unseren Städten, wo man Tür an Tür wohnt: Die Zugewanderten, die Landvermesser werden Zeugen, wann wir nach Hause kommen, ob Alkohol im Spiel war. Dabei sollten wir doch froh sein, daß wir etwas von der großen, weiten Welt sehen, ohne uns die Mühe zu machen: «Wir Migranten sind die Fenster, durch die die Einheimischen die Welt sehen können.»³ Der Migrant wird als Hilfsarbeiter taxiert, als *Zauberlehrling des Wirtschaftswunders*. Der Eingeborene aber ist der Zeremonien-

meister in Deutschland, Österreich, der Schweiz, der Spezialist, der die Wirklichkeit *einrichtet*. Dieser Antagonismus erinnert an die Unterscheidung des *Bastlers* und des *Ingenieurs*, wie *Lévi-Strauss* sie trifft. Der Migrant trüge damit Züge jenes *Bastlers*, der sich und seine Möglichkeiten je nach Situation immer wieder neu aussteuern muß. Der Neuzugang kennt keinen Autopiloten, er schaltet von Hand. Er muß flexibel auf das unwegsame Gelände reagieren, die Schlaglöcher, das *Mienenfeld*. Ausgesetzt den Blicken, ausgeliefert den Interessen. Wo man sich nicht perfekt ins Bild fügt, fühlt man sich beobachtet, und das ist für den ewigen Einwanderer ein Hemmschuh: «Wer bei jedem Schritt über die Bewegung der Extremitäten nachdenkt, geht nicht – stolpert nur.»⁴ Nach seinem Tapetenwechsel tappt er herum in einer Welt der in Frage gestellten Muster. Und wo die Wirklichkeit in einen kontingenten Möglichkeitsspielraum zerfällt, zieht Spannung ein. Was ist also dieses spontane Streben zwischen Kurz- und Dauerwellen, Fallen und Fettnäpfchen: Ein Tanz, oder doch ein Spießrutenlauf, eine Amputation oder eine Entbindung?

Double-bind

Eines der zentralen Motive der Migrationsgeschichten ist ohne Zweifel die Passion: «Wer die Heimat verläßt, leidet. Denn tausend Fäden verbinden ihn mit der Heimat, und wenn diese durchschnitten sind, ist es, als hätte ein chirurgischer Eingriff stattgefunden.» Migration ist eine *Amputation*, die beim Migranten einen Phantomschmerz hinterläßt: «Er ist nämlich mit vielen Fasern an seine Heimat gebunden, und die meisten dieser Fasern sind geheim, jenseits seines wachen Bewußtseins.»⁵ Die Migration kann zur Schuldenfalle werden. Es gibt eine Rückkopplung auf den Stamm, der zur Verantwortung ruft. Der Familie wird neue Lebenskraft eingehaucht – nicht trotz der Migration, sondern gerade ihretwegen. Migration kann zu einer Art von psychosomatischen Entzugserscheinungen führen, wie bei einer Migrantin aus Athen: «Ich habe mich sehr allein gefühlt. Mir fehlten die Mutter und meine Schwestern; ich weinte, hatte schlechte Träume, habe im Schlaf gesprochen. Es vergingen fünf Monate, bis ich mich daran gewöhnt hatte.»

Aber man kann Migration unmöglich als Dilemma allein begreifen. Aus dem Schnitt kann ein ganz neuer Überschuß fließen: «Wir, die ungezählten Millionen von Migranten [...] erkennen uns dann nicht als Außenseiter, sondern als Vorposten der Zukunft. [...] erscheinen dann nicht als bemitleidenswerte Opfer, denen man helfen sollte, die verlorene Heimat zurück zu gewinnen, sondern als Modelle, denen man, bei ausreichendem Wagemut, folgen sollte.»⁶ Sind die «obskurantistischen Verstrickungen», die man in ihrer Summe «Heimat» nennt, erst mal gelockert und gelöst, dann nimmt sie zu: die Freiheit zu urteilen, sich zu entscheiden und zu handeln. Das «Schicksal» des Migranten kann hier in einer besonderen Freiheit in den Blick kommen, die ihm durch seinen «Exodus» / seine «Odyssee» wächst: Nun ist er es selbst, der sich zur Freiheit verdammt, der die Verbindungen zur Umwelt spinnt. Mit der Loslösung aus der Schicksalsgemeinschaft werfen sie sich auf zu den «Herren» ihrer Geschichte. Sie haben dem Schicksal, der «Geworfenheit» in die Armenhäuser Europas, ein Schnippchen geschlagen. Sie erreichen jenen archimedischen Ort, wo sie einen freien Blick auf die Herkunft haben, einen *ironischen*.

Wie bei einem griechischen Gastarbeiter aus Pyrgos: «Als ich vom Militärdienst ins Dorf zurückkehrte, kam ich mir wie im Gefängnis vor. Ich war in Tripolis, Thessaloniki und Athen gewesen. Im Dorf gab es weder Licht noch Straßen, nicht mal Fahrräder kannten wir. Zu jener Zeit hatte ein Cousin von mir ein Techtelmechtel mit einem Mädchen. Ein Onkel von ihr lauerte ihnen auf und hat auf ihn geschossen, zum Glück brachte er ihn nicht um. Ich nahm die Beine unter die Arme, wie man sagt, und kam nach Deutschland und kehr' nie wieder ins Dorf zurück; ich liebe es nicht, mögen andere auch sagen: «Mein Dorf, mein Dörfchen.»»

⁴ Jan-Ivar Lindén, Philosophie der Gewohnheit (Anm. 2), 41.

⁵ Vilém Flusser, Von der Freiheit des Migranten (Anm. 1), 17.

⁶ Ebd., 16f.

³ Vilém Flusser, Von der Freiheit des Migranten (Anm. 1), 8.

Nicht zufällig stehen Migrationsgeschichten am Anfang aller drei abrahamitischen Religionen: Die Geschichte des Exodus, die Geschichte der Hedschra. In diesen Geschichten wird der Bruch mit der Lebenswelt betont, zu dem diese Religionen einladen. Diese Urbewegung der Religion wird in jeder Migration im Kleinen wiederholt. Die Fremde ist eine große Schule der Aufmerksamkeit und der Intuition. So kann der Fremde die Überraschung erleben, wie der Schock zum Kick wird, die Paralyse zur Inspiration.

Schmuggelgut der Erinnerung

Wir zerlegen nicht bloß den Raum, wir zergliedern auch die Zeit. Es gibt nicht bloß fruchtbare und unfruchtbare Ländereien, es gibt auch die mageren und die fetten Jahre. Die *Gegenwart* ist die Grenze, welche die Vergangenheit von der Zukunft scheidet. Und auch hier gibt es Grenzüberschreitungen mit etwas, das man mit «Schmuggelgut der Erinnerung» beschreiben könnte. Der Migrant betritt das Neuland nicht dumm wie weißes Papier. Er schleppt etwas ein, ein spezifisches kulturelles «Aroma». Wie eine Flaschenpost: wo sie geöffnet wird, entweicht der Geist der Flasche. Im Griechischen heißt Tradition «Paradosi», das bedeutet wörtlich: Überlieferung. Auch über die Grenze des «gegenwärtigen Augenblicks» werden «Güter» geschmuggelt, Liedgut, Volksgut. Auch Geschichten und Erzählungen werden weitergereicht. All das führt der Migrant als «fahrender Sänger» im Gepäck, diese Stimmen der Vorfahren, die ihm in den Ohren liegen.

Der französische Analytiker *Jacques Hassoun*, 1936 im ägyptischen Alexandrien geboren, in jüdischer Familie mehrsprachig aufgewachsen, hat ein höchst interessantes Buch geschrieben, «Schmuggelpfade der Erinnerung», das sich auf die Spurensuche gerade dieses Schmuggels von «Muttersprache und Vaterwort» begibt.⁷ Die Wege aller Transmissionen sind verschlungen, und diejenigen, die bei Nacht die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft überschreiten, sind wie «Schmuggler».

Besonders dem Judentum ist seit seinem Bestehen die Notwendigkeit zu überliefern eingeschrieben. Das Auseinanderfallen von Identität und Territorium im Exil gefährdete den Zusammenhalt des jüdischen Volkes. Dessen waren sich die Autoren seiner heiligen Schriften bewußt, weshalb sie die Mahnung, nicht zu vergessen, als Gebot der Väter *einschärften*. Es wurden Mnemotechniken anempfohlen, die in beschwörenden Imperativen wie «Gedenke, daß du ein Knecht warst in Ägypten» an unzähligen Stellen des Kanons auftauchen.

Im Grunde ist es eine ähnliche Mahnung, die an die Kinder der Migranten ergeht, des Vaters Land, der Mutter Sprache nicht zu vergessen. Und Traditionen setzen sich nicht nur im religiösen Kontext fort. Eigentlich ist der ganze lebensweltliche Zusammenhang nichts anderes als ein Fortsetzungsroman: Man bereitet das Essen nach alten Rezepten. Alle Lebensbereiche sind durchwirkt mit Fragmenten der Kindheit: Einem Duft, einem Wiegenlied, einer religiösen Illusion. Diese Erbschaft, diese *Fortpflanzung* kann in Essensgewohnheiten und Verdauungsstörungen liegen, in Träumen und Traumata, in Sprichwörtern und Lebensmaximen. Und selbst die Dinge haben ein «Gedächtnis». Wenn der Gegenstand, etwa ein Rasiernapf, zu einer Erbschaft wird, wird er mit der Aura eines archäologischen Fundes aufgeladen. Mit unsichtbaren Lettern ist darauf zu lesen: «Von einem Vater für seinen Sohn.» Die Tradition reicht von weit her herauf. Die nächste Generation, Träger desselben Namens, getrieben von einem *Heimweh* nach einer geheimnisvollen Vergangenheit, bittet um Erzählungen darüber, wie das Leben «vor Zeiten» gewesen ist. Indem der Nachkomme sich von seinen Ahnen eine Vorstellung zu machen versucht bis hinein in die alltäglichen Verrichtungen, erhofft er sich Aufschluß über seine eigene «Ausrichtung». «Wo komme ich her?» Das heißt auch: «Wo gehe ich hin?»

⁷Vgl. Jacques Hassoun, *Schmuggelpfade der Erinnerung. Muttersprache, Vaterwort und die Frage der kulturellen Überlieferung*. Aus dem Französischen übers. und mit einem Nachwort v. Anna Katharina Ulrich. Frankfurt/M.-Basel, 2003.

Phänomenologie der Niederlassung

Freilich ist auch das Einwanderungsland kein Land ohne Geschichte, auch seine geheimen Codes sind aus meist «unbewußten Gewohnheiten gesponnen».⁸ Die Migranten sind längst dabei, diese Geheimcodes zu dechiffrieren, sie auswendig zu lernen, um dann wieder zu vergessen. Das angeeignete wird unsichtbar, es sticht nicht mehr ins Auge, es wird schön.

Man legt in den Alpen eine Pause ein, macht Ausflüge in den deutschen Forst, läßt sich mit den Kindern in den Hochständen der Jäger photographieren. Sie beginnen, Stuttgart hübsch zu finden, entwickeln Neigungen zu Schwarzbrot und Wurstsalat; umgekehrt findet das Gemeinwohl Geschmack an Pizza und Zaziki. Im Bauch des Migranten breitet sich ein Sättigungsgefühl aus, die Nackenmuskulatur entspannt sich, das erste Mal seit Jahren lehnt man sich zurück. Natürlich ist das auch ein Anpassungsprozeß. Man verliert unterwegs Teile des kulturellen Gepäcks, nicht, weil man sie unter den Teppich kehrt, sondern weil man Ballast abwirft.

Die Gemütlichkeit, liebliche Mitgift der deutschen Kleinbürger an die Welt, ist von den mediterranen Proletariern dankbar adaptiert worden. Schon ihre Wohnheime wurden mit Nippes ausgestattet. Man begann, den Sperrmüll, in dem man sich aufhielt, aber nicht wohnte, auszutauschen gegen wuchtige Sitzgarnituren. Der Koffer, aus dem man lebte, und der heute das totale Symbol der Migration darstellt, wird in den massiven Kleiderschrank geräumt. Das war die Grundsteinlegung der Niederlassung, *tausche Mobilität gegen Mobiliar*. Wo man auf dem Sprung lebte, oder zwischen den Stühlen, da läßt man sich nun tief ein ins Polster, so zwar, daß man kaum mehr da herauskommt. Deutschland bekommt mehr Gewicht, vielleicht sogar Übergewicht. Die Schwerkraft beginnt zu ziehen, wenn Fremde kommen, beginnt man Anstoß zu nehmen, sich um den eigenen Arbeitsplatz zu sorgen und den Besitzstand zu wahren. Hier ist dann der Weg der Freiheit zu einer neuen Notwendigkeit zurückgelegt.

Vorboten der Globalisierung

Kann man also die mediterranen Arbeitsmigranten, die in den fünfziger bis siebziger Jahren nach Zentraleuropa kamen, als Pioniere eines gelebten Europa ansehen, und die 150 Millionen Menschen, die sich heute auf Wanderschaft befinden, als so etwas wie das «Bodenpersonal der Globalisierung»? Die Migranten des 20. Jahrhunderts taugen nur bedingt zur Lichtgestalt des modernen Nomadentums. Denn sie streben nicht danach, als Wanderer zwischen den Welten fleißig überzusetzen. Viele würden dem Dasein als Treibgut die Seßhaftigkeit vorziehen, sie versuchen, der Wirtschaft, die sie bezogen, einzuwohnen. Sie möchten ihren Lebensraum und ihre Privatsphäre haben, im Raum lokalisierbar sein, eine Adresse haben, sich aus der Anonymität der Dunkelziffer herausarbeiten, wieder erkennbar sein und womöglich begrüßt werden. Kurz, sie möchten sich vom Fernsten zum Nächsten machen.

Aber sicher waren und sind Migranten *Vorboten*, zunächst der Europäisierung, dann der Globalisierung. Sie haben als erste vorgeführt, daß die Welt ein «globales Dorf» ist. Die Diaspora, einstmals als Strafe des Himmels empfunden, wird Normalität. Ich zitiere *Karl Schlögel* mit seinem schönen Buch «Planet der Nomaden»: «Zum ersten Mal handelt es sich vielleicht um eine Diaspora, die keinen Anlaß mehr hat, in der Diaspora einen Notbehelf, ein Provisorium zu sehen.»⁹ Dank den rasanten Entwicklungen in Verkehr und Kommunikation ist es heute nicht mehr zutreffend, Migration als das Dilemma aus «Entweder-Oder» zu beschreiben; man bildet in der Pendelbewegung neue Routinen aus, die Sozialräume wachsen grenzüberschreitend zusammen, es kommt zu dem, was in der Sprache des *topographical turn* als «Transnationale» gefeiert wird.

⁸Vilém Flusser, *Von der Freiheit des Migranten* (Anm. 1), 21.

⁹Karl Schlögel, *Planet der Nomaden*. Berlin 2006, 10.

Nicht nur, daß die Migration sich ins Zentrum unserer Bilderwelt vorgeschoben hat, die Auseinandersetzung um Migration dominiert auch weite Teile der intellektuellen Landschaft. So treten jeden Tag Autoren auf den Plan, die im semantischen Feld aus Exil, Gedächtnis und Verlangen neue Einlassungen auf die Gegenwart suchen. Nachdem die Kulturwissenschaften in den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts stark von den «Post-colonial Studies» bestimmt waren, schicken sie sich aktuell zu einer Neuorientierung an, in der akademischen Welt insbesondere der Vereinigten Staaten hat unterdessen eine Begrifflichkeit der «Diaspora Studies» Konjunktur. Heutige Globalisierungsbewegungen können nicht mehr allein vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte oder nach Rollenmodellen von Peripherie versus Metropole, Modernität kontra Tradition verstanden werden.

Die neue Wirklichkeit

Die eminent wichtige Rolle der Migration ist den Theoretikern der Globalisierung ganz plötzlich klargeworden, in einer Art «kumulativem Effekt»¹⁰ Die italienische Philosophin *Rosi Braidotti* wirft in ihrem Buch «Neue nomadische Subjekte»¹¹ die Frage auf, warum das «soziale Imaginäre» Europas so arm und phantasielos sei. Sie fordert deshalb eine neue und vertiefende Reflexion über die Frage, was Staatsbürgerschaft unter dem Anbranden der Globalisierung bedeuten kann. Es gehe nicht an, das «Sein» des Subjekts zu hundert Prozent aus seinem «Angehören» abzuleiten. Sie plädiert deshalb, die Geltung einer Staatsbürgerschaft von einer Identitätsfrage überhaupt weitgehend abzukoppeln. Nur so sei dem «dritten Ort» Europa zu einem sozialen Imaginären zu verhelfen, das seine Bürger «erregt» und «träumen läßt». In genau dieser Hinsicht traut sie den Migrantinnen ein spezifisch schöpferisches Potential zu. Dementsprechend liegt das Hauptaugenmerk der Kulturanthropologin *Aihwa Ong* in ihrem Buch «Flexible Staatsbürgerschaften»¹² auf den «Alltagspraktiken» und dem «Wissen» der nomadisierenden Subjekte. Es geht also um einen veränderten Blick, der eine «Kulturanthropologie der Gegenwart» ermöglichen und spezifische Züge eines spätmodernen Subjekts in der Stoßzeit der Globalisierung näher skizzieren soll – darin vergleichbar dem «kosmopolitischen Blick», wie ihn *Ulrich Beck* wieder neu auf die Weltgesellschaft geworfen hat. Viele der Anwälte der Migration erweisen sich in ihrer rigoristischen Kritik an den statischen «Wahrheits- und Machtregimen» als orthodoxe Schüler des Generalverdächtigers *Foucault*. Bei aller Luzidität der kritischen Analyse ist in diesem Diskurs darum zuweilen eine Tendenz zur poststrukturalistischen oder auch postmarxistischen Jargonbildung zu spüren.

Während die einen die romantische Welt des «no border» imaginieren, zeichnen andere neue angstbesetzte Schreckensszenarien. Die eingangs beschworenen Bilder einer neuen Wirklichkeit mögen Ängste auslösen, wir haben noch Schwierigkeiten, in dieser neuen Wirklichkeit anzukommen, in der mit der Selbsthaftigkeit der Menschen auch Denkgewohnheiten und – Kategorien aufgebrochen sind. Und tatsächlich, die Welt ist so unübersichtlich geworden, daß es fast verständlich ist, wenn alles mit allem verwechselt und vermischt wird: Ab- und Umbau des Sozialstaats, Arbeitslosigkeit, Integration.

Und dies nicht nur aus xenophoben Affekten, mag man sie nun aus der menschlichen Natur oder aus der Volksseele herleiten; die angestammten Europäer sehen sich in ihrem eigenen Hoheitsgebiet an den Rand gedrängt, wöhnen sich bereits in der Rolle der künftigen Minderheit, wie es beispielsweise im reißerischen Titel «In hundert Jahren sind wir alle Türken» zum Ausdruck kommt (FAZ, nicht Bild-Zeitung); französische Bestseller sehen bereits den Halbmond über Notre-Dame wehen. In die Binnenbezirke westlicher Zivilisation, in denen die Gewalt seit Jahrzehnten und

¹⁰ Ebd., 13.

¹¹ Vgl. *Rosi Braidotti*, *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*. Rom 2002.

¹² *Aihwa Ong*, *Flexible Staatsbürgerschaften. Die kulturelle Logik von Transnationalität*. Aus dem Englischen v. Ilse Utz. Frankfurt/M. 2005.

Jahrhunderten mehr oder weniger gezähmt war, ist die Gestalt des (Glaubens-) Kriegers wieder eingetreten. Das – christlich-humanistische – Europa, so scheint es, ist nicht mehr Herr im eigenen Haus, verliert seine exklusive Definitionsmacht und gerät mitten im Zentrum seines Selbstverständnisses unter Rechtfertigungsdruck. Dabei haben Länder wie die Schweiz, Österreich oder Deutschland einen Gutteil ihrer magnetischen Anziehungskraft für globale Wanderungsbewegungen bereits eingebüßt. Irgendwie hat die Kohäsion seiner bürgerlichen Gesellschaft nachgelassen, und die Migration ist sicher *nicht* die Hauptursache dafür. Bei den nationalen Ritualen der Weltmeisterschaft (*public viewing*, Fahnenstrecken am Straßenrand) werden Deutschlandfahne und Nationalhymne den Rechten entwunden und in die Mitte der Gesellschaft getragen; gleichzeitig scheint nach langer Zeit – vielleicht erstmals seit den Zeiten des Wirtschaftswunders – endlich wieder etwas wie ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Angestammten und Einwanderern aufzublitzen.

Die Diskussionen um die Partizipation der Migrantinnen an einem «kollektiven Gedächtnis» der Nationalstaaten sind nur allzu berechtigt. Jeder Aspekt von «Identität» und Zugehörigkeit wird, wie es scheint, neu bedacht und begründet werden müssen. Es ist dabei nicht einzusehen, warum Europa nicht mit seiner Anpassung an die globalisierte Welt fertig werden sollte. Zumal Europas Metropolen immer schon die großen Laboratorien von allen Arten der Migration waren, und damit Schulen der Zivilisation. In gewissem Sinne ist die Migration nach 1989, insbesondere aus Mittel-, Ostmittel- und Südosteuropa eine nachholende Bewegung, die durch das Grenzregime des Kalten Krieges nur aufgestaut war. Und so schnell geht das: Bereits heute kann die europäische Ökonomie ohne den polnischen Klempner und die bosnische Krankenschwester nicht mehr funktionieren.

Soviel sollte also in meiner kleinen politischen Phänomenologie der Migration klargeworden sein: Die weltumspannenden Wanderungsbewegungen können unter dem Brennglas von Nationalstaatlichkeit und Integration nicht mehr adäquat in den Blick kommen. Gleichzeitig sollte die Abschreitung des diskursiven Feldes «Diaspora» oder «Migration» die Gefahr einer utopistischen Überfrachtung des Konzepts nicht aussparen. Diasporen formieren sich oft erst im Nachhinein, Kraft einer *invention of tradition* der Nachgeborenen. Die Geschichte einer diasporischen Gruppe gibt es ebensowenig wie die Geschichte eines Nationalstaats. In einer solchen konstruktivistischen Lesart von Diasporen und Nationen als «vorgestellten Gemeinschaften» geht es also eigentlich um die Frage, welche Vergangenheiten sich die Globalisierung heute selbst verleihen will, welche Genealogie sie sich erfindet.

Manuel Gogos, Bonn

«... A picture lives by companionship ...»

Mark Rothkos Texte zur Malerei und zur Aufgabe des Künstlers

Liest man das im Herbst 2005 erschienene Buch «Die Wirklichkeit des Künstlers»¹ des amerikanischen Malers Mark Rothko (1903-1970), so ist man erstaunt, in dieser Publikation weder Erläuterungen zu seinen eigenen Werken noch Anspielungen auf die Werke seiner Malerfreunde und -kollegen zu finden. Man könnte diese Zurückhaltung mit dem Hinweis auf die Entstehungszeit des Textes begründen, denn dieser wurde in den Jahren 1940 und 1941 verfaßt, in einer Zeit also, die für M. Rothko eine Phase der persönlichen und der künstlerischen Krise bedeutete. Nicht nur ging in diesen Jahren seine erste Ehe in die Brüche. Er verlor gleichzeitig seine Anstellung bei der WPA, dem staatlichen

¹ *Mark Rothko, Die Wirklichkeit des Künstlers. Texte zur Malerei*. Hrsg. von Christopher Rothko. Aus dem Amerikanischen von Christian Quatmann. Beck, München 2005, 239 Seiten, Euro 24,90; sFr 43,70.

Hilfsprogramm für Künstler, das im Rahmen des «New Deal» eingerichtet worden war. Außerdem bedrückte ihn die Tatsache, daß er mit seinen bisherigen Arbeiten kaum Anerkennung gefunden hatte. Nicht zuletzt begann sich M. Rothko in der gleichen Zeit mit dem europäischen Surrealismus auseinanderzusetzen. Auch wenn er in der Folge einige stilistische Elemente des Surrealismus übernahm – er malte einige Bilder mit fantastischen Landschaften und verfremdeten hybriden Figuren –, so blieb er zeitlebens ihm gegenüber distanziert. Während des Jahres 1940 vollendete M. Rothko kein einziges Gemälde.

Neben den erwähnten biographischen Umständen und dem zeitgeschichtlichen Kontext ist aber für Mark Rothkos Schweigen über die eigene künstlerische Produktion und über die Werke seiner Freunde und Kollegen die Tatsache ausschlaggebend, daß er sich insgesamt sehr selten und zurückhaltend über sein Werk geäußert hat. Und selbst in diesen wenigen, in der Sache immer präzisen und engagierten Stellungnahmen ging er nie auf sein Werk oder auf ein einzelnes seiner Bilder ein, auch wenn in manchen Fällen eine Kontroverse über eines seiner Bilder der Anlaß für seine öffentlichen Stellungnahmen war. Als Edward Alden Jewell, der Kunstkritiker der «New York Times», am 2. Juni 1943 anlässlich der dritten Jahresausstellung der «Federation of Modern Painters» gegenüber M. Rothkos Bild «The Syrian Bull» und Adolph Gottliebs «The Rape of Persephone» den Vorwurf äußerte, sie seien unverständlich, antworteten die beiden angegriffenen Künstler mit einer ausführlichen Erklärung, in der sie es aber vermieden, die Darstellung der mythologischen Gehalte in den zwei kritisierten Bildern zu kommentieren. Vielmehr stellten sie grundsätzlich fest: «Wir verteidigen unsere Bilder nicht. Sie stehen für sich selbst ein. Wir sehen sie als verständliche Äußerungen an.» Im Folgenden begründeten sie dieses Urteil mit dem Hinweis, die Bilder seien ein poetischer Hinweis auf das Wesen des Mythos, um kurz danach kategorisch festzuhalten, trotz ihrer Gegenständlichkeit sei diese Darstellung klassischer Mythen nicht zu interpretieren. Denn es gehe ihnen nicht um literarische Inhalte, sondern um zeitlose und tragische («tragic and timeless») Ideen. Diesen Anspruch, daß ihre Bilder einen für sich selbst sprechenden Inhalt hätten, verbanden M. Rothko und A. Gottlieb mit der ästhetischen Norm, jede auf illusionäre Effekte abzielende Malweise zu vermeiden, denn nur so käme die Wahrheit des Dargestellten zum Ausdruck. Die große Form und die Betonung der Fläche («large shapes and flat forms») seien für sie ein Mittel, jede Gefahr einer illusionierenden Wirkung der Gemälde zu durchkreuzen. Folgerichtig erklärten die beiden Verfasser am Ende ihres Textes, daß ihre Werke den Erwartungen eines breiten Publikums beim ersten Zusehen nicht genügen könnten, sich aber nach einer intensiven Betrachtung diesem doch erschließen würden.²

Mark Rothkos Weigerung, seine Werke zu interpretieren, ist in seinem Verständnis, was ein Kunstwerk zu leisten vermag, begründet. Deshalb ist es nicht überraschend, wenn er gegen Ende seines Lebens einem Freund gegenüber erklären konnte, er bedaure es, sich im Verlaufe seines Lebens mehrfach über seine Tätigkeit als Künstler geäußert zu haben. Deshalb erschließt sich der jetzt unter dem Titel «Die Wirklichkeit des Künstlers» veröffentlichte Text dem Leser erst in seiner vollen Bedeutung, wenn er die distanzierte Position seines Verfassers über die literarische Gattung «Künstlertexte» bei der Lektüre mitberücksichtigt.

Nachdem M. Rothko zu Beginn der vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts intensiv an dem Text gearbeitet hatte, brach er die weitere Ausarbeitung aus heute nicht mehr rekonstruierbaren

Gründen ab. Auf diese Weise gelangte eine vorläufige Fassung nach seinem Tode in den Nachlaß. Die jetzt zugänglich gemachte Fassung von «Die Wirklichkeit des Künstlers» wurde von M. Rothkos Sohn Christopher Rothko redigiert. Dieser stand vor der schwierigen Aufgabe, aus einem Textkonvolut, von dem einzelne Teile in einer ersten und andere in einer mehrfach überarbeiteten Fassung vorlagen, einen lesbaren Text zu erstellen. Gleichzeitig mußte Christopher Rothko von der Vermutung ausgehen, daß der vorgefundene Text nicht vollständig sein könne, denn in einzelnen Passagen fanden sich Hinweise auf Themen, von denen bislang keine Spur einer Niederschrift gefunden werden konnte. Christopher Rothko gelang es, eine Textfassung zu schaffen, die einerseits die Kohärenz von M. Rothkos Gedankengang ahnen läßt, und die andererseits das Unabgeschlossene des Textes nicht verbirgt. Als hilfreich für die Lektüre erweist sich auch seine umfangreiche Einleitung in den Text seines Vaters.

Das Plastische und die Farben

M. Rothkos Text verblüfft den Leser auf mehrfache Weise. Es handelt sich einmal um einen Text, in dem der Autor, zwischen verschiedenen Positionen abwägend, sich einen neuen Standpunkt zu erarbeiten sucht, was die Aufgabe eines Künstlers in einer durch zunehmende Individualisierung bestimmten Gesellschaft und angesichts einer durch die analytisch-experimentellen Verfahrensweisen der modernen Naturwissenschaften beeinflussten neuen Wahrnehmungsweise sein könnte. Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, setzt M. Rothko die im Verlaufe der Geschichte der Kunst jeweils vertretenen kunsttheoretischen Positionen in Beziehung zu den Arbeitsweisen der einzelnen Künstler. Dabei wird für ihn Paul Cézannes Reaktion auf den Impressionismus zu einem entscheidenden Wendepunkt der Kunst in der Moderne. Er kommt zu diesem Urteil, indem er in einem ersten Schritt dem Begriff «Impressionismus» eine eigenwillige Deutung gibt. Denn er meint damit nicht nur eine im Verlaufe der europäischen Entwicklung der Kunst entstandene Epoche der Malerei. Mit Impressionismus in einem weiteren Sinn meint M. Rothko die Verwendung des Lichtes in der Malerei durch die Technik des «Chiaroscuro» und durch die Regeln der Perspektive, um einzelne Gegenstände und Personen auf dem Bild täuschend echt darzustellen und sie gleichzeitig in einem einheitlichen Zusammenhang sichtbar zu machen: «... das Licht gestattet es dem Künstler nicht nur, jene Erscheinungen zu kreieren, die ihn motivieren, sich auf eine bestimmte Art der Beobachtung einzulassen. Es gibt ihm auch jene Mittel an die Hand, die er benötigt, um die durch diese Erscheinungen in ihm geweckten Gefühle auszudrücken. Denn das Licht ermöglicht es, die unmittelbare sinnliche Wirkung mythologischer Stoffe durch den neuen Faktor der *Emotionalität* zu ersetzen.» (91) Damit nehmen nach M. Rothko in der neuzeitlichen Kunst die Emotionen den Platz ein, den in den früheren Perioden der Kunstgeschichte der Mythos innehatte. Denn Emotionen bieten Ansätze für eine Wirklichkeitserfahrung, die «jener des Mythos zumindest nahe» zu kommen vermag. Dies wird möglich, weil Emotionen in diesem Zusammenhang nicht auf individuellen Stimmungen gründen, sondern auf universelle Zustände hinweisen, wie sie das Tragische und das Dramatische darstellen. In den Gemälden von El Greco und Delacroix sieht M. Rothko dieses Ziel auf einem hohen Niveau erreicht. Doch meldet er auch gegenüber diesen beiden Künstlern den Vorbehalt an, ihnen sei es nicht gelungen, «eine konkrete Interaktion zwischen Menschen wiederzugeben, da sie auf keinen Mythos zurückgreifen können, der eine solche Interaktion in einem zeitgemäßen Kontext verorten könnte» (95).

Gegenüber diesem Defizit der modernen Kunst hat Paul Cézanne reagiert, indem er Malweisen entwickelt hat, um die Stofflichkeit der Dinge, vor allem ihr Eigengewicht, wieder erfahrbar zu machen. Durch diese Vorgehensweise, dem einzelnen Ding sein Eigengewicht wieder zu geben, wurde es ihm möglich, Unterschiede und Kontraste wieder erkennbar zu machen. Versuchte

² Vgl. Writings by Mark Rothko, in: Mark Rothko 1903-1970. The Tate Gallery, London 1987, 76-89, 77f.; Miguel López-Remiro hat soeben eine Sammlung von Texten, Briefen, Erklärungen und Vorlesungen M. Rothkos ediert (Mark Rothko, Writing on Art. Yale University Press 2006); John Golding, The Artist in Search of Himself, in: The New York Review of Books 52 (March 10, 2005) 39ff. Hingewiesen sei außerdem auf den Katalog, der anlässlich der Mark Rothko-Ausstellung («A consummated experience between picture and onlooker») 2001 in der Fondation Beyeler (Riehen/Basel) erschienen ist: Mark Rothko. Fondation Beyeler 2001.

er anfänglich, diese Wirkung durch den «plastischen Einsatz» der Farben zu erreichen, so gab er diese Art, Farben einzusetzen, bald auf, weil er erkannte hatte, daß Farben allein schon eine plastische Wirkung haben.

Vergegenwärtigt man sich die von M. Rothko von den fünfziger Jahren bis zu seinem Lebensende geschaffenen Werke, durch die er Weltruf erlangt hat, so kann man erahnen, wie bedeutsam für ihn gewesen sein muß, auf welche Weise Paul Cézanne die plastische Wirkung von Farben entdeckt und in seinen Werken eingesetzt hat. Es ist darum nicht überraschend, daß die zwar knappen aber pointierten Bemerkungen zu P. Cézanne einen vorläufigen Endpunkt in der Mitte seines Buches «Die Wirklichkeit des Künstlers» darstellen. Denn nach dem Kapitel über den «objektiven Impressionismus», in welchem er seine Analyse des Werkes von Paul Cézanne formuliert hat, setzt er mit seinen Überlegungen neu ein. Er beginnt den zweiten Teil seiner Darlegungen mit dem Satz: «Das Thema dieses Buches ist die Beschreibung plastischer Elemente.» (103) Damit gibt er den Schwerpunkt seiner nachfolgenden Überlegungen an. Unter dem Plastischen versteht M. Rothko die von einem Maler erzeugte Illusion, die von ihm gestalteten Formen in einem Bildraum würden vor- und zurücktreten. Damit gelingt es ihm, mit Hilfe von Bewegungseffekten im Raum eine Dynamik des Dargestellten zu erreichen, die den

Betrachter in die Bewegung der im Bildraum gestalteten Formen hineinzunehmen vermag. Für den Leser ist es überraschend, wenn M. Rothko bereits in der ägyptischen Kunst Verfahrensweisen findet, die eine plastische Wirkung der dargestellten Figuren zu erzeugen vermögen, und er diese dann mit Giotto's Bildgestaltung vergleicht. Für beide gilt, daß sie diese Wirkung vor allem durch den Einsatz von Farben erreicht haben: «Farben, die in ihrer Wirkung gar nicht darauf angelegt waren, einen Eindruck räumlicher Ferne zu erwecken, lösten in einem Betrachter entweder das Empfinden aus, sich ihm entgegenzudrängen oder aber vor ihm zurückzuweichen.» (124) Was M. Rothko hier im Blick auf die Wirkungen von Bildwerken einer weit zurückliegenden Epoche der Geschichte der Kunst formuliert hat, verstand er in den Meisterwerken seiner zweiten Schaffensperiode, die in den fünfziger Jahren begann, präzise einzusetzen. Die Texte in «Die Wirklichkeit des Künstlers» dokumentieren somit einen Augenblick der Selbstvergewisserung über die Aufgabe des Künstlers und über die Mittel, die ihm dafür zur Verfügung stehen. Auffallend ist dabei, daß der Text – im Unterschied zu vielen Erklärungen der künstlerischen Avantgarde – nicht als ein Manifest oder als eine Proklamation formuliert ist, sondern als ein argumentierender, abwägender Gedankengang.

Nikolaus Klein

Die Kraft der Kleinen und Schwachen – Leben für die Welt

V. Lateinamerikanisches Treffen von Teología India (21. bis 26. April 2006) in Manaus/Brasilien¹

«Hier im Herzen von Amazonien, der Lunge der Erde, sind wir zusammengekommen aus den vier Richtungen unseres großen Lebenshauses Anahuac, Tawantinsuyu, Abyayala, heute Amerika genannt [...], um die Blüten und die Dornen unserer Hoffnung und unseres täglichen Einsatzes miteinander zu teilen [...]. In den Augen von Gott Mutter und Vater sind wir die Auserwählten, die ihn bekennen und ehren [...]. Wir sind gekommen, um uns zu versichern, daß wir nicht alleine sind, daß der Tod nicht unser letztes Ziel ist, und wenn auch die Dornen stechen und schmerzen und die Repression über uns herfällt, Gott Mutter und Vater hat uns nicht geschaffen, um vor unserer Zeit zu sterben. Jesus unser Bruder ist gekommen, damit wir das Leben, das Leben in Fülle haben (Joh 10,10). Wir, die Armen, die Kleinen und Schwachen, sind Gottes auserwähltes Werkzeug des Lebens und der Erlösung [...]. Möge dieses fünfte kontinentale Treffen von Teología India, das wir in diesem Moment eröffnen, Ausdruck eines neuen Abschnitts auf dem Weg unserer Völker² sein, um uns den Idealen unserer Vorfahren, die auch die Ideale unseres Bruders und Herrn Jesus Christus sind, anzunähern.»³

Die biblische Quelle und zugleich der Impulsgeber für das V. Lateinamerikanische Treffen von Teología India in Manaus stammt aus dem Lukasevangelium, der Dankesrede und dem Lobpreis Jesu an den Vater: «In dieser Stunde rief Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen.» (Lk 10,21-22)

Der historische Kontext des Treffens von Manaus 2006

An dieser V. Versammlung nahmen ca. 200 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus 16 Ländern und 50 indigenen Gemeinschaften

¹ Der Autor hat – wie schon zuvor in Bolivien 1997 und Paraguay 2002 – auf Einladung der Veranstalter am Treffen in Manaus teilgenommen. Die Übersetzung der einbezogenen portugiesischen bzw. spanischen Texte aus den Tagungsunterlagen sowie der Schlußbotschaft am Ende dieses Beitrags stammt vom Autor.

² Die Übersetzung geht auf das spanische Wort *pueblos* zurück und bezeichnet in der Regel das im Deutschen gebräuchlichere Wort «Gemeinschaften».

³ Auszug aus dem Grußwort im Rahmen der Eröffnungszereemonie.

aus allen Gebieten Hispanoamerikas teil. Sie kamen vom Rio Grande im Norden Mexikos, der Karibik, dem Amazonasgebiet, dem Andenraum und aus dem Süden des Subkontinents, aus Chile und Argentinien. Die Versammlung wurde von der Lateinamerikanischen Ökumenischen Vereinigung für die Indigene Pastoral (Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena/AELAPI) in Cochabamba/Bolivien im Jahr 2004 initiiert und stand dieses Mal unter der organisatorischen Verantwortung des Indio-Missionsrats der Brasilianischen Bischofskonferenz (Conselho Indigenista Missionário/CIMI). Sie verstand sich als Fortschreibung der Tradition der zurückliegenden kontinentalen Veranstaltungen von Mexiko 1990, Panama 1993, Bolivien 1997 und Paraguay 2002.⁴ Ihr zentrales Anliegen bestand darin, als indigene Völker Lateinamerikas mit ihren Kosmvisionen und den darauf zurückgehenden politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Ordnungsstrukturen und Lebensformen einen Beitrag für die Weltkirche und die eine Welt für alle zu leisten.

Das Selbstverständnis von Teología India

Teología India versteht sich als ein komunitäres und partizipatives Projekt, in dessen Zentrum die gegenseitige Teilhabe an der Gotteserfahrung aus einem je konkreten Lebenskontext steht. Allen Kontexten gemeinsam ist die Überzeugung, daß der im globalen Horizont der Moderne eingeschlagene Weg der Welt ein Weg der Bedrohung und des Todes ist. In der Erfahrungswelt der indigenen Gemeinschaften bestätigt sich diese Auffassung zum Beispiel in den enormen Umweltproblemen durch die Zerstörung der Natur, die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, die Vernichtung des Regenwaldes und der Biodiversität, an deren Stelle heute großflächige Monokulturen von transnationalen Konzernen angelegt werden; auch die Privatisierung von Wasser- und besonders Trinkwasserreserven sowie die Vertreibung indigener Volksgruppen aus ihren angestammten Lebensräumen

⁴ Vgl. exemplarisch Th. Schreijäck, Auf der Suche nach der Erde ohne Leid, in: Orientierung 66 (2002), 189-193; ders., Weisheit und Prophetie aus Amerindia, in: M. Witte, Hrsg., Der eine Gott und die Welt der Religionen. Würzburg 2003, 365-384; ders., Theologie in Lateinamerika, indianische/indigene, in: G. Welz, R. Lenz, Hrsg., Eine kleine kulturanthropologische Enzyklopädie. Münster u.a. 2005, 128-131.

sprechen für diese Deutung. Die traditionelle menschliche Konvivenz («convivencia») ist bedroht und vielfach zerstört durch soziale Ausgrenzung, durch Gewalt und gewaltförmige Strukturen und nicht zuletzt durch Götzendienst im Namen neoliberaler Ideologien bei gleichzeitigem Verlust traditioneller religiöser Orientierungs- und Sinnstrukturen.

Deshalb kämpfen die indigenen Völker weiter um ihre Utopie, die sie die *Utopie des Lebens* nennen. Um dieser Utopie willen muß immer wieder neu gefragt und überprüft werden, ob es sich dabei um eine Real-Utopie handelt oder nur um einen Traum oder eine Illusion. Die Grundfrage heißt deshalb: Worauf gründet die Hoffnung oder auch die Hoffnungslosigkeit und woraus nährt sie sich? Was sagt Gott zu diesem Sachverhalt und was zu unseren Gemeinschaften bzw. welche Antworten und Vorschläge gibt er, und was sagt die Bibel angesichts dieser Herausforderungen und Bedrohungen?

Der indigene katholische Priester Eleazar Lopez aus Mexiko unterstrich in seiner Einführungsansprache den besonderen Charakter des Kongresses sinngemäß so: «Wir indigenen Völker gestalten unsere Reflexionen in Feierstimmung, in einer Haltung der Geschwisterlichkeit und der Kontemplation. Dabei bedarf es der Zusammenarbeit aller, damit die Früchte dieses Treffens als Ergebnis gemeinsamer Anstrengungen sichtbar werden. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß wir hin und wieder auf die Unterstützung von uns begleitenden Fachleuten und Priestern zählen dürfen, damit wir unseren Völkern und unseren Kirchen die Kraft des Lichtes bringen, das im Herzen der Kleinen und Schwachen aufleuchtet.»⁵

Organisation und Arbeitsweise

Die V. Versammlung in Manaus/Brasilien mit dem Titel *A força dos pequenos: vida para o mundo* bzw. *La fuerza de los pequeños: vida para le mundo* fand in der *Woche der Indigenen Völker* (21.-26.4.2006) statt. Die Mehrheit der Teilnehmerinnen und Teilnehmer setzte sich aus gewählten Repräsentanten, Frauen und Männern, zusammen, die von ihren indigenen Gemeinschaften autorisiert worden waren, in deren Namen zu sprechen. Hinzu kamen Missionare und Pastoralagenten aus den verschiedensten Gemeinden, Kooperationspartner im Kontext indigener pastoraler Projekte, Bischöfe und Priester der beteiligten Kirchen sowie Theologen und Anthropologen, u.a. aus Mexiko, Brasilien, Bolivien und Chile, und einige wenige eigens eingeladene Vertrauenspersonen, die den Prozeß der indigenen Kirche und Pastoral schon von Anfang an begleiten.

Vor dem Hintergrund der enormen Vielfalt und der heterogenen Kontexte wurden die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Versammlung für die einzelnen Arbeitseinheiten in regionale Sektionen eingeteilt. Diese entsprachen dem Regionalprinzip von ALEAPI, das auch für Versammlungen im Zeitraum zwischen den gesamtkontinentalen Treffen angewendet wird. Die regionalen Gruppen von Mittelamerika, der Karibik, Amazonien, den Andenländern und des Cono Sur wurden durch den Rat der Lateinamerikanischen Kirchen (Consejo Latinoamericano de Iglesias/CLAI) ergänzt. In dieser Aufteilung fanden die Sektionsarbeiten statt, deren Ergebnisse regelmäßig in das Plenum eingebracht wurden.

Ergänzend dazu gab es sieben nach Themen strukturierte Arbeitsgruppen, die sich an Sachfragen orientiert quer durch die anwesenden indigenen Gruppen und Nationalitäten formierten. Die zu bearbeitenden Aufgaben betrafen Herausforderungen, mit denen es alle Regionen und Nationen Lateinamerikas zu tun haben. Damit wurden diese Arbeitskreise zu einem Forum des Informations- und Erfahrungsaustauschs aller mit allen, zumal auch hier wiederum die jeweiligen Ergebnisse in unterschiedlichen Präsentationsformen (Berichte, Plakate, Mindmaps, darstellendes Spiel etc.) in das Plenum eingebracht wurden.

Gerahmt von einer indigenen rituellen Eröffnungsfeier am

Beginn und einer Schlußfeier am Ende standen die einzelnen Kongreßtage unter den Überschriften «Realität», «Indigene Mythen und Riten», «Dialog der indigenen und christlichen Theologie», «Alternativen und Perspektiven». Nach einem spirituellen Impuls am Morgen ging es an die Arbeit im Plenum, in den Regionalverbänden und in den thematischen Arbeitskreisen.

Die erste große Arbeitseinheit bestand in der Analyse der Realität, in der die indigenen Völker leben. Zu bearbeiten war die Frage nach den Dornen und Blüten im aktuellen Alltag der Indigenas. Die Arbeitsergebnisse wurden nach der Präsentation der Ländergruppen aus den Regionalverbänden im Plenum in einem weiteren Schritt vertieft und differenziert. Auf diesen ersten Schritt folgten die indigenen Deute- und Antwortversuche.

Über zwei Tage hinweg stand das indigene Wort im Zentrum, d.h. die traditionelle weisheitliche Deutung dieser Erfahrungen, die im Mythos, im Ritus und in der indigenen Gotteserfahrung überliefert sind. In einem weiteren Schwerpunkt wurden diese als Botschaft der indigenen Völker zentriert und vertieft, indem ihre Theologien mit der christlichen Theologie bzw. dem Erbe des Christentums seit der Kolonisierung im Kontext der indigenen Lebenswelten in Dialog traten. Zugleich boten sich an dieser Stelle Möglichkeiten zu einem Dialog auf Augenhöhe, denn die zuvor sorgfältig und differenziert aufgearbeitete Geschichte der Begegnung der indigenen Gemeinschaften mit der Kirche konnte nun im Lichte des Evangeliums vor dem Hintergrund der Analyse der Realität im Gespräch mit den anwesenden Theologen offen geführt werden. Dabei ging es um die Suche nach einer zukunftsfähigen Evangelisierung, die inkulturiert und kontextualisiert ansetzt. Darüber hinaus stand immer wieder die Aufarbeitung des Widerstandes und des Kampfes der Indigenas, der von der Utopie getragen wird, daß eine andere Welt möglich ist, die Gott und Welt in gleicher Weise gerecht wird und die im Modus dieser Relation gestaltet und erhalten werden soll, im Zentrum. Zum Wohl aller jetzt und künftig auf dieser Welt Lebenden wurden Ansätze und Modelle indigener Konvivenz und autochthoner Kirche entwickelt und formuliert.

Am Sonntag wurde eine inkulturierte Eucharistiefeier von den anwesenden Bischöfen, zu denen auch der Leiter der Abteilung für indigene Pastoral des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, Bischof Felipe Arizmendi aus Chiapas/Mexiko, gehörte, gemeinsam mit dem Erzbischof von Manaus und weiteren Bischöfen und Priestern unter dem Vorsitz des derzeitigen Präsidenten von CIMI, Bischof Gianfranco Masserdotti, zelebriert.

Jede der Regionalgruppen übernahm im täglichen Wechsel eine indigen-autochthone Zeremonie frühmorgens vor dem Beginn der Arbeitssektionen und ebenso am Ende der Arbeitseinheiten eines jeden Tages unter Beteiligung aller Kongreßteilnehmer mit traditionellen Lobpreis-, Gebet- und Dankesritualen. Sie verstanden dies als einen authentischen kulturell-religiösen Beitrag ihrer jeweiligen Kultur zur Weltkirche. Jeder Tag endete mit dem Programmpunkt «Convivencia», in dem ebenso Zeit für persönlichen Erfahrungsaustausch und Gespräche war wie für Erzählungen, Theaterspiel, Gesang und Tanz.

Thematische Schwerpunkte

Die Themen der sog. «Mesas de Trabajo» betrafen die alltägliche Lebenswelt und den Lebensraum aller indigenen Völker. Folglich standen Probleme wie die kulturelle Identität ebenso zur Bearbeitung wie die Frage nach der Berücksichtigung der Rechte und Belange der indigenen Völker in den Gesetzgebungen und Rechtsprechungen der jeweiligen Staaten Lateinamerikas. Das Problem der Migration, der gewaltsamen Umsiedlungen und der Mobilität in den indigenen Gemeinschaften wurde ebenso bearbeitet wie die Frage nach der politischen Partizipation von indigenen Organisationen. Ferner ging es um das Problem der gerechten Landverteilung, den Lebensraum und um den Umgang mit natürlichen Ressourcen, um die Auswirkungen des Drogenhandels auf die indigenen Völker und im Besonderen um das Problem des Amazonasgebiets und die Zukunft der Menschheit.

⁵Nach der Mitschrift des Autors während der Eröffnungszeremonie.

Dieser Arbeitskreis wurde von Mitgliedern von CIMI geleitet, während für die übrigen jeweils Koordinatoren aus dem Gesamtleitungsteam bestellt wurden.

Teología India – eine historische Gelegenheit für die Weltkirche

Daß die Kirche als vorrangige Ansprechpartnerin gesehen und akzeptiert wird, hat gute historische Gründe, und noch gilt sie für die indigenen Gemeinschaften als vertrauenswürdige und glaubwürdige Institution. Angesichts der Bedrohung durch militante Sekten und evangelikale Kirchen sowie charismatische Pfingstbewegungen in Lateinamerika sollte die Kirche das Vertrauen der indigenen Kirchenmitglieder nicht aufs Spiel setzen und Teología India stattdessen als historische Chance für die Weltkirche begreifen.

Das V. Lateinamerikanische Treffen von Teología India machte deutlich, daß die Wahrnehmung und Anerkennung der indigenen Völker und ihrer indigenen Projekte weltweit und weltkirchlich bislang kaum stattgefunden hat. Die indigenen Gemeinschaften erkennen ihrerseits die unverzichtbare Aufgabe, sich noch stärker auf ihre kulturellen und religiösen Wurzeln zu besinnen, um ihre politischen und spirituellen Potentiale in den weltgesellschaftlichen Diskurs einbringen zu können. Dazu ist sowohl eine effizientere Kooperation und Stärkung der Einheit untereinander als auch das Durchbrechen von Strukturen, die sie strukturell zum Schweigen bringen und unter deren repressiver Gewalt sie mehrheitlich nach wie vor leiden, erforderlich. Ihre Selbstartikulation im Geist der Weisheit ihrer Traditionen muß durch authentische Vertreterinnen und Vertreter im politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs als Beitrag zur Lösung globaler Probleme, besonders im Kontext ökologischer und sozialer sowie auch kirchlicher Herausforderungen, stattfinden. Dazu gehören Zugänge und Nutzungsmöglichkeit moderner Infrastrukturen wie Presse, Rundfunk – gerade auch der bestehenden kirchlichen Radiostationen – sowie Fernsehen und Internet, um einerseits die Existenz und Geschichte der verschiedenen Völker bekannt zu machen und andererseits ihre Probleme im alltäglichen Überlebenskampf und in Situationen der Unterdrückung und Gewalt öffentlich zu machen. Histori-

sche Erinnerung und indigene Mystik gehören zusammen. Aus ihnen speist sich die prophetische Kraft der indigenen Weisheit, die sie in ihren rituellen Zeremonien zum Ausdruck bringen und am Leben halten. Deshalb braucht es im kirchlich-pastoralen Kontext Formen der Identifikationsmöglichkeiten für die indigenen Mitglieder sowohl in ihren ursprünglich angestammten Lebensräumen als auch in den urbanen Ballungsräumen, in denen sie durch Migration und Vertreibung bedingt an den Rändern und vielfach außerhalb der Gesellschaft leben.

Eine zeitgemäße Evangelisierung kann deshalb nicht von ethnologisch-kulturanthropologischen und anthropologischen Kenntnissen abstrahieren. Das Stichwort «Inkulturation» gilt nicht nur für die Liturgie, sondern gleichermaßen für Bildung und Lernen. Deshalb fordern die indigenen Völker zu Recht ihre Teilhabe an Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten, für die sie auch eine angemessene Integration und Wertschätzung ihres kulturellen, sozialen und religiösen Wissens zugunsten des Gemeinwohls erwarten. Denn gerade darin sehen sie die humane Kraft ihrer Real-Utopien, die sie als Alternativen zu den gleichmacherischen Strategien des Neoliberalismus als ihre authentischen Lebensprojekte anstreben. Allerdings würden diese verkürzt verstanden, wenn ihre Rückbindung an das alles umfassende Bewußtsein übersehen würde, daß das indigene Lebensprojekt darin besteht, daß jeder Mensch als Mandatar Gottes, «als Hüter und Verteidiger der Meere und der Winde, der Fische und der Vögel, der Samen und der Früchte, der Bäume und der Tiere, der Flüsse und der Berge, der Steppe und des Ackerbodens»⁶ und als Einkläger für die indigenen Rechte gegenüber Kirche und Staat von Gott Mutter und Vater seine Würde, seinen Platz und seine Rechte und Pflichten im Lebenshaus der Vielfalt hat.

Im Bewußtsein, daß die Kleinen und Schwachen die bevorzugten Adressaten Gottes für seinen Heils- und Erlösungsplan sind, wurde in einem abschließenden Schwerpunkt die Schlußbotschaft dieses V. Lateinamerikanischen Kongresses formuliert und im Plenum feierlich verabschiedet.

Thomas Schreijäck, Frankfurt/M.

⁶Aus der Schlußbotschaft des V. Gesamtkontinentalen Treffens von Teología India vom 26.4.2006 (Manuskript).

«... aus dem Herzen der Maloca Amazoniens ...»

Schlußbotschaft des V. Lateinamerikanischen Treffens von Teología India

An alle indigenen Gemeinschaften, an alle Nationen und Regierungen der Welt, an alle Kirchen richten wir aus dem Herzen der Maloca¹ Amazoniens unsere Botschaft, daß die Kraft der Kleinen und Schwachen Leben für die Welt ist.

So wie die Bäche und Quellen im großen Amazonasfluß zusammenfließen, sind wir aus unseren Gemeinden aus allen Himmelsrichtungen gekommen, um unsere Herzen und Worte am Ufer dieses heiligen Flusses zu vereinen.

Zusammengerufen vom Schöpfer der Wasser und der Wälder, Gott Mutter und Vater, dem unbegreiflichen Gott, Tupâ, Tuminkier, Koamakê, Tamacco, Kohamacu, Elchen, (Ngenechen) Tuminkary, Nguluvi, Nyasaye, Mungu, Kanobo, Paapa, Karagabi, Tupo, Katata, Acha Diosí, Tata Kuerajpiri, Trindade, Tupana, Ñande ru, Metion, Wanadi, Ngai, Nungungulu, Palob, Ngai, Nana-Tata, Kaa'ti, Pachacamac, Apunchic, Ajaw, Qatata' Qate', Sabaseba, Onoruame, Yumtsil, Jmanojel, Waxacamen, Paba, Nana, Zalita, Qart'a, Tata Fitsocoyich, Dsara, Ndiose, Kinpaxkatsikan, Kinpuchinakan, Teótzin, Ometeótzin, Tonántzin, Totátzin, Pachacamac, Pachamama, Tata, Apunchiy, Viya, Jeíñ, Het, Maimuná, Wirak'ocha, Tata Viya, Moxeno, Ngurá, Mañusi, Omama, Karosakaybu, Tupagâ, Bôdje, Kaa't, Viya, Jeíñ, Mejión, Akoré, Ngöbö,

Nun Run, Bôdjé Dev, Eidjadwlha', Bhagvan,, Ye'pað'áktht, Co'amact, Ishwak, Jangoiko, Aijimarihi, Yumahi, T'sorá, Wainikaxiri, Ko Mam, N'diose, Ajuá, Pita'o, Achillik, Kausayuk sind wir nach Manaus gekommen, um am V. Lateinamerikanischen Kongreß zur indianischen Theologie teilzunehmen.

Wir wurden in Brasilien mit großer Freundlichkeit empfangen, mit herzlichen Worten und Freudentänzen, von Tamburin, Rasseln und Pfeifen begleitet und in Vorfreude darauf, die Hoffnungen und Träume miteinander zu teilen, daß eine andere und mögliche Welt kommt, in der die Kraft der Kleinen und Schwachen eine Alternative für das ganze Leben darstellt.

Vom ersten Augenblick an haben wir den Reichtum der Riten unserer Völker erfahren dürfen, die die Weisheit und grenzenlose Liebe zu Gott, zugleich Mutter und Vater des Lebens, ausdrücken mit Kerzen, Blättern, Samen, Früchten, Getränken, Weihrauch und Gebeten.

Jesus Christus der Auferstandene war stets gegenwärtig und gab uns während unseres theologischen Treffens Kraft für unseren Einsatz und ließ uns den Sinn unseres Martyriums erkennen. Wir haben in unseren Herzen vernommen, daß das Leben über den Tod triumphiert. Eine weise Frau, die an unserem Treffen teilnahm, hat uns gelehrt, daß der Kampf für das Leben niemals nachlassen und niemals sterben darf. Unsere Märtyrer sind nicht einfach begraben, sie sind vielmehr Samen für das Geborenwerden

¹Bezeichnung für ein indianisches Großhaus/Lebenshaus der indigenen Völker im Amazonasgebiet.

von neuen Mitstreitern, auf daß die Erfahrung unserer Toten das Herz unserer Völker stärke. Wir leben und wir wollen weiterleben, und dafür setzen wir unser eigenes Leben ein.

Wir wurden von großer Freude und Hoffnung über die Beiträge der anwesenden Schwestern und Brüder, die unsere Sache unterstützen und die uns auf diesem theologischen Weg begleiten, getragen. Sie haben uns darin bestärkt, daß dieses Licht, das von Gott, Herrin und Herr über die Erde und das Wasser, schon immer bei den indigenen Völkern ist, in allen Kulturen und Religionen, und daß es kein Herrschaftsstreben unter ihnen geben sollte, denn in ihnen allen leuchtet ein kleines Licht des göttlichen Feuers.

Deshalb haben wir mit großem Schmerz und mit Sorge Kenntnis davon genommen, daß die Diakonatsweihe unserer Brüder in der Diözese San Cristobal in Chiapas verboten wurde und indigene Theologen in Mexiko mit Disziplinarstrafen belegt worden sind. Wir haben inständig den Heiligen Geist angerufen, die Herzen und den Verstand derer zu öffnen, deren Aufgabe es ist, uns zu einer authentischen Vielheit zu führen, zu einem wirklichen Pfingsten, das unsere christliche Gemeinschaft zu einem Manifest aller Gesichter und aller Sprachen der Welt werden läßt.

Die Mythen, die Riten und die historischen Erfahrungen haben uns noch einmal verdeutlicht, daß sie die heiligsten Überlieferung sind, die wir indigenen Völker besitzen. Die Gebete und die Tänze während unseres Treffens haben uns ständig zur Reinigung vom Übel und von dem Leid eingeladen, die in unser Herz eingedrungen sind angesichts des neoliberalen Systems. Es ist zwar richtig, daß viel Leid von außen zu uns gekommen ist, aber viel davon wurde auch von uns Indígenas selbst verursacht; dazu gehören vorrangig die Zwietracht, der Verlust der Identität, das Verlassen unserer angestammten Lebensräume und die innerfamiliäre Gewalt.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieses Treffens beklagen, daß die größte Bedrohung in diesem Augenblick der Geschichte diejenige ist, unter der das Amazonasgebiet, sein enormer Wasserreichtum, seine große Vielfalt an Pflanzen und Tieren und seine tausendjährigen Völker und Kulturen durch die Habgier der Mächtigen leiden, die sich dieses Ökosystem aneignen wollen, das unentbehrlich für alles Leben auf der Erde ist.

Als Alternative zum neoliberalen System, das das Leben ein ebnet und zerstört, bieten wir indigenen Gemeinschaften den Völkern

der Erde die Weisheit an, mit der wir die Natur kultivieren und erhalten, unser traditionelles Wissen über ganzheitliche Heilmethoden sowie unsere spirituelle Kraft, die uns hilft, die Geschichte zu gestalten.

Wir rufen alle indigenen Völker auf, weiterhin Hüter und Verteidiger der Meere und der Winde, der Fische und der Vögel, der Samen und der Früchte, der Bäume und der Tiere, der Flüsse und der Berge, der Steppe und der Äcker zu sein, weil uns das Herz des Himmels und das Herz der Erde in die Geschichte ausgesät hat, um der ganzen Welt Freude und Erfüllung zu vermitteln und nicht, um sie auszubeuten und zu zerstören. Und wir rufen sie auch dazu auf, weiter zu kämpfen und für die Rechte der Indigenen bei den Regierungen, der Gesellschaft und den Kirchen einzutreten.

Wir wissen aus den tausendjährigen Erzählungen unserer Großmütter und Großväter, daß wir klein und machtlos sind, und es ist uns bewußt, daß wir alleine und isoliert nichts gegen die Bedrohungen durch dieses System des Todes tun können. Durch die Erzählung von Mythen über Ameisen und Frösche ist diese Lehre während unseres Treffens neu in unser Bewußtsein gedrungen.

Als uns unsere indigenen Brüder und Schwestern von Manaus dazu eingeladen haben, die heiligen Wasser des Amazonas zu besuchen, den Ort, an dem sich das weiße mit dem schwarzen Wasser vereint, haben wir verstanden, daß es möglich ist, das Unterschiedliche zu einem einzigen lebensspendenden Fluß zu vereinen, zum Wohl der Menschheit und dem fruchtbaren Fortbestand der Welt.

Im Laufe der Tage sind einige Herausforderungen deutlich geworden: die Verteidigung des Lebens unserer indigenen Brüder und Schwestern, die tätlichen Angriffen ausgesetzt sind, die Ermöglichung eines authentischen Dialogs zwischen Indígenas und nationalen und kirchlichen Einrichtungen sowie unser prophetischer Einsatz als Missionare und Missionarinnen, die, weit davon entfernt, eine Ideologie zu verbreiten, das Evangelium Jesu Christi bezeugen und verkündigen wollen.

In diesen Tagen tiefer Kontemplation haben wir festgestellt, daß die Kraft der Kleinen in ihrer Einheit und Organisation liegt, in ihren Versammlungen und gemeinsamen Beschlüssen, in der Verantwortung für ihre Dienste und Pflichten, im Öffnen ihrer Herzen, um zusammenzuführen und zu mehr, in ihren Träumen und Utopien, in ihrer Fähigkeit zu verändern und zu vervollständigen, in ihrer eigenen Identität und Kosmvision, in ihrer Ethik und im Erfüllen ihrer Versprechen, in ihrer Verbindung mit der Erde und den Gewässern, in ihrer Solidarität und Fähigkeit zu mobilisieren, in ihrer Verbundenheit mit der ganzen Schöpfung und ihrer Geschwisterlichkeit mit allen Völkern, in ihren Tänzen und ihren Festen, in ihrer Spiritualität und tiefen Verbindung mit Gott Mutter und Vater des Lebens.

Unsere Versammlung spricht denen großen Dank aus, die sich mit der indigenen Sache solidarisiert und sich dafür bis zur letzten Konsequenz in ganz Lateinamerika engagiert haben, zum Beispiel beim Aufstand in Chiapas/Mexiko, beim Aufstand der Indigenen in Ecuador, beim Empowerment der Indigenen in Bolivien, bei den Kämpfen um die territorialen Grenzen in Brasilien, bei der verfassungsmäßigen Anerkennung in Paraguay; doch vor allem möchten wir denjenigen danken, die wie Jesus Christus Tag für Tag mit uns in unseren Gemeinden leben, in Zeiten des Leidens und des Feierns, in Zeiten des Säens und des Erntens, in guten und in schlechten Zeiten; denjenigen, die mit uns arbeiten und träumen, den Frauen und Männern, die für uns sterben und in uns auferstehen.

Am Ende unserer Begegnung, ums Feuer und ums Essen versammelt, das uns verbindet, fassen wir uns an den Händen, um uns zu verpflichten, weiterhin unsere Geschichte zu gestalten, unsere traditionellen Gebiete zu verteidigen, unsere eigenen Kulturen und Religionen zu stärken, uns im politischen Kampf mit unseren Völkern zu solidarisieren und uns für die Entstehung autochthoner Kirchen zu engagieren.

Aus der Gran Maloca der Indígenas Amazoniens, Manaus, Brasilien, am 26. April 2006.

Übersetzung: Thomas Schreijäck, Frankfurt/M.

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

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.