

# ORIENTIERUNG

Nr. 11 71. Jahrgang Zürich, 15. Juni 2007

SCHON WÄHREND DER VORBEREITUNG und vermehrt während der Beratungen der Fünften Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Aparecida (13. bis 31. Mai 2007) ist immer wieder auf die vier vorangegangenen Vollversammlungen in Rio de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) erinnert worden.<sup>1</sup> Diese Hinweise verstanden sich als Aufforderung, sich der in den bisherigen Vollversammlungen erreichten Einsichten zu vergewissern und diese als noch nicht ausgeschöpftes Erbe in die laufenden Beratungen einzubringen. Wenn diese Erinnerung gelingen soll, setzt sie eine vertiefte historische Kenntnis der damaligen Vorgänge voraus. Silvia Scatena hat nun eine umfangreiche, aus den Quellen erarbeitete Studie vorgelegt, in der sie die Geschichte des «Rates des lateinamerikanischen Episkopates» (CELAM) und seiner Akteure in den entscheidenden fünf Jahren, die zur «Zweiten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates» in Medellín (1968) geführt haben, rekonstruiert.<sup>2</sup>

## Der lange Weg nach Medellín

Diese fünf Jahre sind im wesentlichen durch das Engagement des Bischofs von Tacla (Chile), Manuel Larraín, geprägt worden. Zuerst Vizepräsident des CELAM und dann von November 1963 bis zu seinem plötzlichen Tod im Juni 1966 Präsident des CELAM, erkannte er sehr schnell, welche Chance die Ankündigung und die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die katholische Kirche in Lateinamerika bedeuten könne. Schon in den fünfziger Jahren hatte er sich mit der Bedeutung gesellschaftlicher Änderungen für das Glaubensverständnis der Christen und für die kirchliche Pastoral beschäftigt und auf diesem Hintergrund die Rolle der Laien neu zu bestimmen versucht.<sup>3</sup> Manuel Larraín verband in seiner Person die Kompetenz, effiziente Organisationsformen aufzubauen, mit der Fähigkeit, für diese neu geschaffenen Institutionen weitreichende und nachhaltige Perspektiven zu entwickeln. Schon am 2. Januar 1964 schrieb er an den Kurienkardinal und Leiter des «Päpstlichen Rates für Lateinamerika» (CAL), Kardinal Carlo Confalonieri, der CELAM solle eine kirchliche Pastoral auf der Grundlage einer Analyse der Veränderungsprozesse des lateinamerikanischen Kontinents erarbeiten und dafür müsse er sich die passenden Institutionen schaffen.

Silvia Scatena bezeichnet diese entscheidenden Jahre der Präsidenschaft von Manuel Larraín als die «Phase der Konstituante» des CELAM. Damit weist sie einmal auf die Tatsache hin, daß es dem CELAM gelang, unter veränderten gesellschaftlichen (Urbanisierung und Verarmung) und politischen (Ringens um demokratische Formen und gleichzeitige Repression durch eine Reihe von Militärputschen) Bedingungen seine Aufgabe, die Bischofskonferenzen der einzelnen Länder Lateinamerikas zu unterstützen, nicht nur zu intensivieren, sondern neu zu bestimmen, so daß auf der Zweiten Vollversammlung in Medellín eine Reihe von radikalen Beschlüssen gefaßt wurden, für deren Kennzeichnung der Ausdruck «Ortswechsel» der lateinamerikanischen Kirche geläufig geworden ist. Diese Neuorientierung wurde gleichzeitig durch die Schaffung dafür geeigneter Organe und Institutionen unterstützt. Schon im Jahre 1965 war Manuel Larraín der Überzeugung, daß die Unübersichtlichkeit und die Dringlichkeit der Probleme eine neue Vollversammlung des gesamtlateinamerikanischen Episkopates erfordere, und so schlug er im November 1965 Kardinal C. Confalonieri vor, anläßlich des geplanten Eucharistischen Weltkongresses in Bogotá – wie schon für Rio de Janeiro 1955 – erneut eine Vollversammlung des Episkopats einzuberufen. Papst Paul VI. unterstützte diese Initiative des Präsidenten des CELAM. Für ihn war das entscheidende Problem der Pastoral in Lateinamerika, ob es der Kirche gelinge, die sozialen Herausforderungen zu erkennen und auf sie angemessen einzugehen.

Schon 1961 organisierten Manuel Larraín und Dom Helder Câmara in Rio de Janeiro mit der übrigen Leitungsspitze des CELAM ein Treffen in kleinem Kreis, um über einen ersten gesamtlateinamerikanischen Pastoralplan zu beraten. Unterstützt wurden sie dabei von einer kleinen Beratergruppe. Dazu gehörten François Houtart, der in Brüssel

### LATEINAMERIKA/KIRCHE

**Der lange Weg nach Medellín:** Vor der Vollversammlung von Aparecida (13. bis 31. Mai 2007) – Eine aus den Quellen erarbeitete Studie von *Silvia Scatena* – Die entscheidenden fünf Jahre – Die Bedeutung von Bischof Manuel Larraín (Tacla/Chile) – Die Gründung von IPLA – Die Konferenz von Petropolis. *Nikolaus Klein*

### INDIEN/LITERATUR

**Salman Rushdie und die Folgen:** Zum 60. Geburtstag des indischen Schriftstellers – Der Generationenwechsel und die Perspektive des Schriftstellers – Vor sechzig Jahren geboren – Die Unabhängigkeit von Indien – Der Fokus eines «globalen Inders» – Am Beginn der modernen indischen Literatur in englischer Sprache – Übersetzbarkeit *versus* Globalität – Die Fatwa von Ayatollah Chomeini – Mitternachtskinder und multikulturelle Existenz – Internationalisierte Figurenwelt der Romane – Korruption, politischer Despotismus, religiöse Bigotterie als neue Themen. – Die indische Erzähltradition der Epen – Eine Erzählweise mit unerschiedlichen Stimmungslagen – Der indische Roman in englischer Sprache – Die Rolle der indischen Regionalliteratur – Die Wahrnehmung einer multilingualen, multikulturellen Welt.

*Martin Kämpchen, Santiniketan/Indien*

### AUTOBIOGRAPHIE

**Von der Entdeckung einer politischen Existenz:** Zum ersten Band der Lebenserinnerungen des Pädagogen *Hartmut von Hentig* – Eine produktive Wirkung der Lektüre – Was diese Erinnerungen nicht sind – Das Kapitel mit der Überschrift «Kein Held» – Erinnern und verstehen.

*Rupert Neudeck, Troisdorf*

### LYRIK

**Und die Wut? Das Wort ist viel zu klein!** Zu *Manfred Züfles* «Apokalypse und später. Zwischenräume» – Die «Drei Elegien für Stefan Howald» – Auseinandersetzung mit der abendländischen Denktradition – Eine geschichtsphilosophische und emotional geladene Rede – Der Stand des Menschen zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

*Rolf Bossart, St. Gallen*

### CHINA/CHRISTENTUM

**«Jesus-Sutren» aus der Tang-Zeit Chinas?** *Martin Palmer* über die frühe christliche Missionierung in China – Die christliche Stele von Xian – Ein Schatz in Dunhuan – Im Zentrum der «Religion des Lichtes» – Das Überleben lokaler Traditionen – Rettung einer großen Vergangenheit – Reliefs im gemischt chinesisch-nestorianischen Stil – Probleme der Übersetzung – Kann von einem «taoistischen Christentum» gesprochen werden? – Entlehnung religiöser Begriffe aus der Umwelt – Lehrhafte Texte – Zum Umgang mit der bisherigen Forschung – Liturgische Texte – Offene Fragen und Forschungsdesiderate.

*Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg*

ein religionssoziologisches Institut mit einem Forschungsschwerpunkt Lateinamerika leitete und zusammen mit Louis Lebreton ein Netzwerk von Forschungsstellen im Rahmen der «Federación Internacional de Investigación Social» (FERES) aufgebaut hatte, dann Renato Poblete SJ vom «Centro Bellarmino» in Santiago de Chile, sowie Ivan Illich vom «Centro de Información y Documentación (CIDOC) in Cuernavaca (Mexiko). Bereits bei diesem ersten Treffen schlug Manuel Larrain vor, ein Pastoralinstitut für Gesamtlateinamerika zu gründen. Einmal sollte es die Ausbildung von Mitarbeitern der bestehenden nationalen und regionalen Institute gewährleisten. Gleichzeitig sollte dieses Institut eine pastorale Perspektive für den gesamten lateinamerikanischen Raum entwickeln. Auf einem informellen Treffen der Leitung des CELAM während der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils in Rom im Herbst 1962 wurden diese Pläne präzisiert und mit Bischof Leonidas Proaño von Riobamba (Ecuador) als Leiter und dem chilenischen Theologen Segundo Galilea als dessen Mitarbeiter zwei Personen gewählt, die das «Pastoralinstitut für Lateinamerika» (ISPLA bzw. von 1968 an mit IPLA abgekürzt) aufbauen sollten.

Silvia Scatena rekonstruiert in ihrem Aufsatz die einzelnen Schritte, die zur Konsolidierung von IPLA geführt haben. Dabei kann sie zeigen, wie die ersten Arbeitsergebnisse und Fortbildungskurse des Instituts Auswirkungen auf die Entscheidungen der Leitung des CELAM hatten, denn IPLA lieferte wertvolle Einsichten über die Herausforderungen, denen ein Pastoralplan für den gesamten lateinamerikanischen Raum zu genügen hat. Unter den vielen Treffen, die von IPLA in der Folge organisiert worden sind, war vor allem die im März 1964 in Petropolis von Segundo Galilea und Ivan Illich organisierte Zusammenkunft von Experten entscheidend. Juan Luis Segundo, Lucio Gera und Gustavo Gutiérrez ragten mit ihren Beiträgen hervor. Gustavo Gutiérrez trug mit seiner Darlegung, daß die Pastoral der Kirche ihren authentischen Ort im Befreiungsprozeß der Menschen hat, die ersten Überlegungen vor, die er Ende der sechziger Jahre in

seiner «Theologie der Befreiung» ausgebaut hat. Auf diese Weise entstand Schritt für Schritt bei Bischöfen, Priestern und Laien ein Bewußtsein von der Dringlichkeit der durch den sozialen und politischen Wandel hervorgerufenen Herausforderungen und das Wissen, daß die bisherigen Antworten nicht mehr ausreichend waren. So sind die Ergebnisse der Beratungen der Versammlung von Medellín auf der Basis einer intensiven Vorbereitungszeit möglich geworden.<sup>4</sup> Jede aktuelle und zukünftige Berufung auf Medellín bleibt deshalb auf die Rekonstruktion dieses vorbereitenden Weges angewiesen.

Nikolaus Klein

<sup>1</sup> Das in Aparecida beraten und beschlossene Schlußdokument wird in Rom revidiert und voraussichtlich im Monat Juli 2007 veröffentlicht werden. Einen Überblick über die aktuellen Tendenzen Lateinamerikas vermittelt: Alain Durand, Nicolas Pinet, Hrsg., *L'Amérique latine en mouvement. Situations et enjeux*. L'Harmattan, Paris 2006.

<sup>2</sup> Vgl. Silvia Scatena, *Uomini e strumenti dell'aggiornamento latinoamericano: il CELAM di Manuel Larrain*, in: Alberto Melloni, Silvia Scatena, Hrsg., *L'America Latina fra Pio XII et Paolo VI. Il cardinal Casaroli e le politiche vaticane in una chiesa che cambia*. Mulino 2006, 29-148. Diese Arbeit ist Teil eines umfangreichen Forschungsprojekts, das S. Scatena programmatisch in einem Beitrag über die Geschichtsschreibung über die Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (1968) skizziert hat (Dies., *Per una storicizzazione di Medellín: prime ipotesi e problemi aperti*, in: Alberto Melloni, Silvia Scatena, Hrsg., *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact*. Münster/Westf. 2005, 589-646). Ein immer noch informativer Überblick über Inhalte und Schwerpunkte des von 1962 bis 1968 von lateinamerikanischen Theologen und Bischöfen zurückgelegten Weges findet sich bei: Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. CEP, Lima 21980, 23-110.

<sup>3</sup> Vgl. Antonio Bentué B., *Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo*, in: *Teología y Vida* 26 (1995), 159-191, 162; Denis Pelletier, *Une marginalité engagée: le groupe «Jésus, l'Eglise et les Pauvres»*, in: M. Lamberigts u.a., Hrsg., *Les Commissions Conciliaires à Vatican II. (Instrumenta Theologica, 18)*, Leuven 1996, 63-91.

<sup>4</sup> Vgl. die Themensammlung von bischöflichen Erklärungen und Dokumenten, die Ronaldo Muñoz angelegt hat (*Nueva conciencia de la iglesia en América Latina*. Sigüeme, Salamanca 1974).

## Salman Rushdie und die Folgen

Zum 60. Geburtstag des indischen Schriftstellers

Vor zwanzig Jahren starb sein Vater, vor vier Jahren seine Mutter. «Es war ein bedeutender Augenblick, als mir bewußt wurde, daß es keine ältere Generation gibt, man ist selbst die ältere Generation. Das verwandelt die Perspektive als Schriftsteller», sagte Salman Rushdie im März dieses Jahres in einem Interview. «Gewisse Dinge werden im Alter besser, andere erlöschen. Selbst wenn ich wollte, könnte ich mein Alter nicht verbergen. Ich bin so alt wie Indien.»<sup>1</sup> Der Schriftsteller Salman Rushdie wird am 19. Juni sechzig Jahre alt. Knapp zwei Monate später, am 15. August, feiert der indische Staat sechzig Jahre seiner Unabhängigkeit. Diese Fast-Synchronität seiner Geburt mit der Unabhängigkeit seines Heimatlandes ist zu Salman Rushdies Schicksal geworden. Er fühlt sich an die Geschichte Indiens gekettet. Obwohl er seit dem 14. Lebensjahr in England und in den Vereinigten Staaten wohnt, bleibt Indien einer der Hauptschauplätze in seinen Romanen. Tatsächlich ist sein Werk eine weitläufige, exzentrische, berausende Etüde zu dem Thema «Was ist indisch? Was heißt es, ein Inder zu sein?» Niemand hat mit größerer literarischer Intensität und mehr Breitenwirkung über die nationale und kulturelle Situation Indiens innerhalb der Weltgemeinschaft reflektiert und fabuliert. Man kann behaupten, die Globalisierung, die im letzten Jahrzehnt auch über Indien hereingebrochen ist, wird von Salman Rushdie bereits seit einem Vierteljahrhundert literarisch praktiziert. Sein Fokus sind die «globalen Inder»: Was das Besondere und Unterscheidende indischer Existenz im globalen

Kontext ist, hat er schillernd und evokativ in immer neuen Figuren und Situationen dargestellt.

Dabei ist ihm gelungen, was kaum einem Schriftsteller zu Lebzeiten beschieden ist: Rushdie steht am *Beginn einer Literaturbewegung* – der modernen indischen Literatur in englischer Sprache –, die auch nach beinahe drei Jahrzehnten weiterhin im Aufschwung begriffen ist und mittlerweile das Indienbild in Europa stärker prägt als alle anderen sozialen und kulturellen Strömungen, die aus Indien an die Weltöffentlichkeit dringen. Es erstaunt dabei nicht, daß diese Literaturbewegung zwar von Autoren indischer Abstammung getragen wird, diese aber keineswegs alle in Indien wohnen. Sie erforschen ihr «Inder-Sein» überall. Salman Rushdie selbst lebt in New York und London und besucht, nach der Aufhebung des Todesurteils (Fatwa) über ihn, wieder regelmäßig Indien. So erregte er zuletzt beim Literaturfestival in Jaipur (Nordindien) im März dieses Jahres großes Aufsehen durch sein Auftreten, das ebenso eloquent wie großsprecherisch war.

### Übersetzbarkeit versus Globalität

Die Fatwa des iranischen Muslimführers Ayatollah Chomeini im Jahr 1989 hat den Ruf des Dichters Salman Rushdie auch im deutschen Sprachraum geprägt. Dabei war Rushdie, als er den Roman «Satanische Verse» (1988) veröffentlichte, schon ein Romancier von Weltruf. Drei Textstellen dieses Buches, die einige Muslime wie eine Verunglimpfung des Propheten Mohammed lasen, führten zu der Ächtung des gesamten Romans und zu der Fatwa. Muslime durften es als ihre religiöse Pflicht betrachten, Rushdie

<sup>1</sup> Zitiert in Mita Kapur, *The ground beneath his feet*, in: *Hindustan Times* (New Delhi), 10.3.2007.

zu töten. Er selbst war einer der wortgewaltigsten Fürsprecher seiner Freiheit, die er in zahlreichen Interviews und Essays verteidigte. Ins Bewußtsein Europas trat er eher als säkularer, kosmopolitischer Muslim-Intellektueller denn als Schriftsteller. Er verstand es, seine eigene Sache zu verallgemeinern und sich zum Vertreter anderer entrechteter Intellektueller und Künstler zu machen. Es ist Rushdie hoch anzurechnen, daß er diese Rolle nach der Aufhebung der Fatwa (1998) nicht abgab, sondern in Aufrufen, Essays und Kampagnen immer wieder auf Ungerechtigkeit und Not vor allem in der «Dritten Welt» hingewiesen hat. Die Wirkung blieb meist auf die anglophone Welt beschränkt. Obwohl alle Bücher Rushdies in deutscher Sprache übersetzt vorliegen, wird wenig über ihn diskutiert und geschrieben.<sup>2</sup> Der Grund ist nicht weit zu suchen: Die Übersetzbarkeit seiner Prosa erweist sich als komplex. Rushdies Sprache ist von barock überquellender Fülle. Bei der Lektüre hat man das Gefühl, vor einem südindischen Tempelturm zu stehen, an dessen Wänden es wimmelt von bunten Figuren, Götter, Halbgötter, mythische Helden und Dämonen darstellend. Sprachliche Vexierspiele und abgründige Lautspiele, die andeutende oder symbolische Bedeutungen haben, sowie ständige Anspielungen auf indische Situationen machen die Übersetzung zu einer Sisyphusarbeit, bei der ein Teil der intellektuellen Brillanz verlorengehen muß. Es gehört zum Paradox des Phänomens Rushdie, daß der volle Genuß den Lesern des englischen Originals oder eher noch Indern (in Indien und anderswo) vorbehalten bleibt, obwohl Rushdie in seinen Romanen gerade die Globalität und enge interkulturelle Verwobenheit der Menschenschicksale darstellt.

### Mitternachtskinder und multikulturelle Existenz

Salman Rushdie wurde mit seinem zweiten Roman «Mitternachtskinder» (1981)<sup>3</sup> berühmt. In ihm finden sich sämtliche Stilmittel bereits ausgebildet, die der Dichter in seinen weiteren Romanen bis zu «Shalimar der Narr» (2005)<sup>4</sup> einsetzt. Nur ist bei «Mitternachtskinder» der geographische Raum noch begrenzt. Die Geschichte beginnt in Kaschmir, wandert von dort nach Agra, Bombay, Lahore und Karachi, Delhi und Dhaka, bleibt also auf den indischen Subkontinent beschränkt. Während die folgenden Romane eine internationale Bühne betreten, die sich von Los Angeles bis Indien ausdehnt. Keiner seiner Romane verzichtet allerdings auf den Schauplatz Indien; dort ist es stets Bombay, Rushdies Geburtsstadt, diese alles Maß und alle Ordnung übersteigende «Maximum City»<sup>5</sup>, deren *genius loci* Rushdies rhapsodische Kreativität hervorlockt. Rushdie braucht offenbar diese weite Bühne, damit sich seine Gestalten, die aus unterschiedlichen Kulturen stammen und oft in sich selbst die Spannungen der Multikulturalität austragen, entfalten können. Oft sind es begabte und exzentrische Menschen, Künstlernaturen wie Maler, Sänger und Artisten, auch Diplomaten oder Politiker und internationale Geschäftsleute, also Menschen der Stadt, die von den Stadtkulturen geprägt sind. In «Shalimar der Narr» hat Rushdie zum ersten Mal versucht, indische Dorfkultur (in Kaschmir) darzustellen und greift damit auf den Roman «Mitternachtskinder» zurück, dessen Geschichte in Kaschmir beginnt. Im Mittelpunkt der Romanhandlungen stehen stets eine oder mehrere Familien, deren Geschichten über zwei oder drei Generationen verfolgt werden. Orchestral werden mehrere Biographien gleichzeitig vorangetrieben, doch nicht in linearer Chronologie, sondern in immer neuen schubartigen Rückblicken und verschlüsselten

<sup>2</sup> Eberhard Kreutzer, Salman Rushdie, in: Martin Kämpchen, Hrsg., Indische Literatur der Gegenwart. Verlag text + kritik, München 2006, ist die einzige ausführliche Gesamtdarstellung.

<sup>3</sup> Salman Rushdie, Mitternachtskinder. Aus dem Englischen von Karin Graf. Piper Verlag, München-Zürich 1984. Danach mehrere Taschenbuchausgaben.

<sup>4</sup> Salman Rushdie, Shalimar der Narr. Aus dem Englischen von Bernhard Robben. Rowohlt Verlag, Reinbek 2006.

<sup>5</sup> Vgl. die große und großartige Bombay-Darstellung in: Suketu Mehta, Bombay. Maximum City. Aus dem Englischen von Anne Emmert, Heike Schlatterer und Hans Freundl. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2006.

Zukunftsansichten. Gebündelt bleiben diese Erzählfäden durch leitmotivische Signale – seien es immer wieder genannte Charaktereigenschaften von Personen oder bestimmte, zu ihnen gehörige Gegenstände. Rhythmisch gebrochen von zahlreichen Einschüben und Nebenhandlungen setzt sich die Familiengeschichte langsam in chronologischer Folge auf die Erzählzeit zu fort.

Als Hintergrund dieser Familiengeschichten erscheint in allen Romanen die Zeitgeschichte, mit der die verschiedenen Figuren häufig sogar eng verwoben sind. So wird in «Mitternachtskinder» die Geschichte des indischen Subkontinents von der Zeit um 1920 bis zur Entstehung von Bangladesch im Jahre 1971 aufgerollt. Das «Mitternachtskind» Saleem Sinai, das gleichzeitig der Ich-Erzähler des Romans ist, wurde genau in jener Sekunde geboren, als die indische Nation in die Unabhängigkeit entlassen wurde, nämlich am 15. August 1947 um Mitternacht. Wir erinnern uns, daß der Autor nur zwei Monate früher zur Welt kam. Diese besondere Geburtsstunde kettet Saleem an die Geschehnisse und Entwicklung seines Landes, und er phantasiert darüber, daß er durch seine außerordentlichen Fähigkeiten diese Entwicklung auch entscheidend, wenn auch unerkannt, beeinflusst. Maßgebend ist seine Gabe, telepathisch mit anderen Menschen in Verbindung zu treten und ihre Gedanken und Handlungen zu kontrollieren, und die Fähigkeit seiner Nase, entfernte Gerüche, aber auch die Qualitäten von Gefühlen und Gedanken aufzuspüren.

Nachdem sich in späteren Romanen die Figurenwelt Rushdies internationalisiert hatte, greift er zeitgenössische Themen wie Korruption, politischen Despotismus, religiöse Bigotterie, die Jugendkulte, den Fundamentalismus und Terrorismus auf. Sie verwebt er exemplarisch mit Figuren, die meist auf unterschiedliche Weise *Migranten* sind, also von einem Kontinent zum anderen wandern, sich weit entfernt von ihrem Geburtsland ansiedeln und Wurzeln zu treiben versuchen. Im Mittelpunkt der «Satanischen Verse»<sup>6</sup> etwa stehen zwei aus Bombay stammende Männer, die in England Fuß zu fassen suchen. In «Der Boden unter ihren Füßen»<sup>7</sup> lernen sich ein indischer Sänger und eine amerikanische Sängerin griechischer Abstammung in Bombay kennen und ziehen beide in den Westen. Und im letzten Roman wechselt Shalimar von Kaschmir nach Los Angeles, um in den Dienst eines amerikanischen Diplomaten zu treten. Den Migranten – auch Rushdie gehört zu ihnen – sieht er als einen Archetyp des modernen Menschen, der immer auf der Suche nach persönlichem Glück und beruflichem Erfolg ist. Schon Saleem in «Mitternachtskinder» wechselt von Indien nach Pakistan und kehrt über Bangladesch wieder nach Indien zurück, um durch die Veränderung der geographischen Umgebung größere Erfüllung zu finden. Diese geopsychische Komponente wendet sich gegen die postmoderne Tendenz, daß es in einer multikulturellen Welt nicht mehr wichtig sei, wo man lebt, weil die Verwurzelung in einem Boden nicht mehr wirklich gelingt. Die Hauptgestalten sind nicht, wie etwa Märchenfiguren, eindimensional bestimmt. Ihre Identität beziehen sie stets aus einem Geflecht von Prägungen: durch ihre Nationalität, ihre Religion, die Einflüsse ihres jeweiligen Standorts, ihre Familie und Abstammung. Religion ist für die kulturelle Identität wesentlich. Salman Rushdie beschreibt mit derselben souveränen Detailgenauigkeit eine katholische Familie in Kerala (in «Des Mauren letzter Seufzer»<sup>8</sup>) wie eine muslimische Umgebung in Kaschmir (in «Mitternachtskinder»).

### Die indische Erzähltradition der Epen

Salman Rushdies Erzählweise ist nicht denkbar ohne die indische Tradition der Epen. Im «Mahabharata» und «Ramayana» entfaltet sich eine vielfältig verschachtelte Handlung, unterbrochen von philosophischen Einschüben, getragen von einer verwirrenden

<sup>6</sup> Salman Rushdie, Die Satanischen Verse. Knaur Verlag, München 1997 (Taschenbuchausgabe).

<sup>7</sup> Salman Rushdie, Der Boden unter ihren Füßen. Aus dem Englischen von Gisela Stege. Kindler Verlag, München 1999.

<sup>8</sup> Salman Rushdie, Des Mauren letzter Seufzer. Aus dem Englischen von Gisela Stege. Verlag Kindler, München 1996.

Berufsbegleitender Aufbaustudiengang

Lizentiat mit Schwerpunkt

## Theologie der Spiritualität

(4 Semester, montags und dienstags)

sowie Kurse zur Fortbildung

**Phil.-Theol. Hochschule Münster**

Hohenzollernring 60, D-48145 Münster

Tel.: 0251 48256-0, Fax: 0251 48256-19

e-mail: pth@pth-muenster.de

www.pth-muenster.de

Anzahl von Personen. Rushdie erzählt mit ähnlicher Fülle, wobei ihm die modernen europäischen Zweifel an der Fähigkeit der Literatur, die Wirklichkeit abzubilden, nicht berühren. Dieser direkten Darstellung, die stets «einfach» das ausspricht, was sie meint, fehlt darum auch die Möglichkeit, durch Aussparung, Andeutung, durch Doppelbödigkeit und Schweigen eine zartere oder ambivalente und brüchigere Wirklichkeit zu evozieren.

Man nennt Rushdies Stilrichtung gern «magischen Realismus» und verbindet sie mit markanten Vorgängern wie Gabriel Garcia Marquez und Günter Grass. Rushdie stimmt mit jenen überein, wenn er in rauschhaften Kadenz und prall mit Leben erfüllten Sätzen erzählt. Doch Rushdies Wirklichkeit übersteigt das gemeinhin Mögliche, indem er seine Figuren mit übernatürlichen Fähigkeiten ausstattet und durch sie die Handlungen in Bereiche der Phantasie, der Träume, der multiplen Identitäten treibt. Diese übersteigerte Wirklichkeit stellt Rushdie keineswegs als illusorisch dar, sondern sie gehört ebenso zur Wirklichkeit wie Zeitgeschichte und Familienchronik. Hierin erkennt man eher den Einfluß orientalischer Erzähl- und Empfindungsweise, die Vorbildern wie Marquez und Grass fehlt, als den magischen Realismus.

Diese pralle Erzählweise, die verschiedene Stimmungslagen – den Sarkasmus, die Ironie, die Sentimentalität – annimmt, bleibt allerdings auf *einer* Ebene abgeschnitten: Sie dringt nicht in Bereiche der Metaphysik und Mystik ein. Salman Rushdie evokiert Glaubensinhalte, die jedoch stets Teil der kulturellen Identität, niemals Ausdruck eines spirituellen Lebensvollzugs sind. Er selbst sieht sich als kulturellen Muslim, als Agnostiker. So bleibt die Prallheit seiner Darstellung renaissancehaft welthaltig und weltzugewandt – unfähig, eine größere Fülle durch eine Übersteigerung in metaphysische Geisteserfahrungen zu erreichen.

### Die Folgen: Der indische Roman in englischer Sprache

Salman Rushdie hat in der Generation, die seit Erscheinen seines Romans «Mitternachtskinder» vergangen ist, Schule gemacht. Er wurde der Gründungsvater des indischen Romans in englischer Sprache, den man heute auch den «anglo-indischen Roman» nennt. Amitav Ghoshes Debütroman «Bengalisches Feuer oder Die Macht der Vernunft»<sup>9</sup> birbt im Übermaß seiner Sprachmächtigkeit; Shashi Tharoor's Erstling «Der große indische Roman»<sup>10</sup> versucht sich mit Ironie und überquellendem Sprachwitz an demselben historischen Kapitel wie Rushdie; Arundhati Roys Roman «Der Gott der kleinen Dinge»<sup>11</sup> ist formstrenger, doch seine ständigen Sprünge in Zeit und Erzählperspektive, die den Erzählstoff in ein schillerndes Mosaik zersplittern, beschwören auch den

<sup>9</sup> Amitav Ghosh, Bengalisches Feuer oder Die Macht der Vernunft. Aus dem Englischen von Dirk van Gunsteren. Rowohlt Verlag, Reinbek 1989.

<sup>10</sup> Shashi Tharoor, Der große Roman Indiens. Aus dem Englischen von Anke Kreutzer. Claassen Verlag, Hildesheim 1995.

<sup>11</sup> Arundhati Roy, Der Gott der kleinen Dinge. Aus dem Englischen von Anette Grube. Verlag Blessing, München 1997.

Rushdie'schen Erzählkosmos. Neuerdings stehen vor allem die fulminanten Romane von Kiran Nagarkar<sup>12</sup> und Vikram Chandra<sup>13</sup> in der Rushdie-Nachfolge.

Erzählen ist die Stärke Indiens. Seine jahrtausendealte orale Tradition ist ungebrochen. Wer kann in Europa noch die «Odyssee» und die «Iliade» nacherzählen? Doch das «Mahabharata» und das «Ramayana» sind in ihren Haupt- und Nebenhandlungen weiterhin bis in die analphabetische Bevölkerung hinein lebendig und werden mündlich sowie im Volkstheater und in endlos sich hinziehenden Fernseh-Serials, in Erzählungen und Romanen tradiert. Sprachminimalismus gehört in die Domäne der Philosophie; in der indischen Literatur versucht heutzutage nur Amit Chaudhuri<sup>14</sup>, daraus eine Kunst zu machen, ohne dabei allerdings zu überzeugen.

Obwohl die Schriftsteller-Generation seit Rushdie in einer ursprünglich in Indien fremden Sprache, dem Englischen, schreibt, ist der Sprachfluß voll Kraft und Selbstbewußtsein. Oder ist dies so, gerade weil sie Englisch schreibt? Durch einen bewußt spielerischen Umgang mit der englischen Sprache haben sich Rushdie und seine Nachfolger die neue Sprache zu eigen gemacht. Auf diese Weise fließt viel Idiom und Färbung aus indischen Sprachen hinein. Ein Jahr nach den «Mitternachtskindern» schrieb Rushdie den berühmten Essay «The Empire Writes Back» (Das Imperium schreibt zurück). Damals sah er es als einen Triumph an, daß sich die einst politisch Unterdrückten der Sprache der Unterdrückten so kreativ bedienen. Doch wer heute, nach über einem Vierteljahrhundert, noch darauf hinweist, daß die anglo-indischen Autoren die Sprache der Beherrscher schreiben, benutzt Argumente von gestern. Die Existenz eines «indischen Englisch» ist der beste Beweis dafür, daß die Epoche der «postkolonialen Literatur» endgültig abgeschlossen ist.

Innerhalb eines kurzen Jahrzehnts war der anglo-indische Roman als Kategorie etabliert gewesen. Redakteure in Delhi, Bombay und Kalkutta, in New York und London begannen, nachts über ihren Romanmanuskripten zu brüten. Allzu viele glaubten, ihre Lebenserfahrungen als Inder der städtischen Mittelklasse oder als Exilanten seien einen Roman wert. Die westliche Presse jubelte auch mittelmäßige Talente hoch – Hauptsache, es waren Inder, die über «Indisches» schrieben. So gab es eine Vielzahl von Debütanten, von denen man danach nichts mehr gehört hat. Dieses Gedränge ließ die Kategorie «anglo-indischer Roman», kaum entstanden, wieder zerbröseln. Auch Rushdie, 1997 befragt, was an dieser Literatur das Besondere sei, konnte nur von «einer irgendwie besonderen Art von indischer Erfahrung» sprechen. Als der Interviewer nachhakte, waren es die Begriffe «Hybridität», «Melange», «Vermischung», die für Rushdie diese Erfahrung definierten.

### Die Rolle der indischen Regionalliteraturen

Man kann es nicht anders als bedauerlich – sogar tragisch – nennen, daß die anglo-indische Literatur beinahe den gesamten Raum an Aufmerksamkeit beansprucht, den ein deutschsprachiger Leser Indien zu geben fähig ist. Sie ist *die* Stimme Indiens geworden. Rushdie selbst setzte ein fatales Signal, als er in seiner Anthologie moderner indischer Literatur<sup>15</sup> behauptete, die englischsprachige Prosa, die Indien seit der Unabhängigkeit hervorgebracht habe, sei «stärker», als die in sämtlichen indischen Literatursprachen. Folglich nahm er nur *einen* ursprünglich nicht-englischen Text auf. Diese ahnungslose Herabwürdigung der Literaturen in rund zwei Dutzend Sprachen erregt deren Vertreter bis heute. Die regionalen Literaturen Indiens sind tatsächlich außerordentlich lebendig.

<sup>12</sup> Kiran Nagarkar, Gottes kleiner Krieger. Aus dem Englischen von Giovanni und Ditte Bandini. A 1 Verlag, München 2006.

<sup>13</sup> Vikram Chandra, Der Gott von Bombay; und Vikram Chandra, Bombay Paradise. Beide aus dem Englischen von Barbara Heller und Kathrin Razum. Aufbau-Verlag, Berlin 2006.

<sup>14</sup> Amit Chaudhuri, Die Melodie der Freiheit. Drei Romane. Aus dem Englischen von Gisela Stege. Verlag Blessing, München 2001.

<sup>15</sup> Salman Rushdie, Elizabeth West, Hrsg., The Vintage Book of Indian Writing 1947-1997. Vintage, London 1997.

Und sie erreichen mehr Menschen, als die Bücher englischsprachiger Autoren. Rund 350 Millionen Menschen sprechen Hindi, fast 200 Millionen Bengalisch (in Indien und Bangladesch). Ihre populärsten Vertreter sind Volksschriftsteller, wie wir sie in Europa kaum noch kennen: Autoritäten nicht nur in «guter» Literatur, sondern auch Tribune «richtigen» kulturellen und sozialen Verhaltens. Sie können noch eine Volkskultur prägen, weil sie selbst tiefe Wurzeln in ihr haben. Sie sind das Gegenteil von hybride. Doch so bedeutsam ihr Einfluß in ihrer Sprachgemeinschaft sein mag, außerhalb davon ist oft nicht einmal ihr Name bekannt. Die Sprachgemeinschaften haben nur geringe Möglichkeiten, über sich hinaus zu wirken. Deren beste literarische Werke müssen ins Englische und in andere Regionalsprachen übersetzt werden. Gerade weil es zu wenige – authentische – Übersetzungen gibt, hat Rushdie die regionalen Literaturen ignorieren können. Und mit ihm tut es die ganze Welt. Ein entscheidendes Stichwort ist gefallen: *Authentizität*. Die regionalsprachlichen Schriftsteller fühlen sich von der Geschichte vernachlässigt. Sie schauen mit Neid auf die erfolgreichen englischschreibenden Schriftsteller wie Rushdie. Diese bekommen die fetten Honorare, die Aufmerksamkeit, die Preise, Auslandsreisen und Stipendien. Nicht aber Autoren, die in Telugu, Malayalam oder Gujarati schreiben. Dabei sind jene doch (so empfinden sie) die authentischen Vertreter Indiens: Sie leben mit dem Volk und schreiben in einer Sprache des Volkes. Wie können Rushdie und andere in London und New York behaupten, *indische* Literatur zu schreiben?! – Die Haltung der regionalen Schriftsteller ist verständlich, jedoch literarisch gesehen kaum relevant. Nicht Standort, nicht Erfahrungen und ihre authentische Vermittlung setzen in der Literatur den Maßstab, sondern inwieweit eine Erfahrung literarisch überzeugend und

neuartig in Worte gefaßt worden ist. Diese Erfahrung kann auch auf Phantasie und Träumen beruhen.

Die anglo-indische Literatur hat es leichter, in die Welt hinauszuwirken, weil sie eine Weltsprache benutzt. Ihre Romane in andere europäische Sprachen zu übertragen, ist nicht immer leicht, doch ist die Wahrscheinlichkeit einer adäquaten Übersetzung größer als bei Übersetzungen aus dem Hindi oder Tamil. Auch der deutsche Sprachraum besitzt noch keinen Stamm erfahrener Übersetzer, der Literatur aus den wichtigen Regionalsprachen übersetzen kann. Diese Übersetzer werden sich erst dann heranbilden, wenn dem Publikum an einigen außergewöhnlichen Beispielen vorgeführt wird, daß sich in den Regionalliteraturen höchst charakteristische, erstaunliche Schätze verbergen, die eben nicht nur in ihren eigenen Sprachprovinzen bedeutend sind. Wie jede gute Literatur müssen sie beweisen, daß sie eine Universalität besitzen, an der auch wir in Europa partizipieren können.

Während Salman Rushdie und andere Autoren der anglo-indischen Literatur insbesondere das kosmopolitische Erlebnis Indiens beschreiben, die Erfahrungen der «globalen Inder» eben, pflegen die Regionalliteraturen eher die lokalen Traditionen und erneuern sie. Beiden gemeinsam ist jedoch die Wahrnehmung einer multilinguistischen, multikulturellen und multireligiösen Wirklichkeit, die das Leben aller Inder prägt, sogar wenn sie in Dörfern wohnen. In der indischen Literatur gleich welcher Sprache geht es – wie im indischen Alltag – stets um das Ausbalancieren von und Sich-Arrangieren mit höchst disparaten Lebenselementen. Dies ist eine Lebenserfahrung, die wir in einem zusammenwachsenden Europa gerade erst zu machen beginnen. Die indische Literatur ist uns darin an kulturellem Reichtum voraus.

Martin Kämpchen, Santiniketan/Indien

## Von der Entdeckung einer politischen Existenz

Zum ersten Band der Lebenserinnerungen des Pädagogen Hartmut von Hentig

Schwergewichtig liegt das Buch von Hartmut von Hentig auf meinem Tisch und in meiner Hand.<sup>1</sup> Und dann ist es auch nur der erste von zwei Bänden. Joachim Fest und Marion Gräfin Dönhoff haben wunderbare Bücher mit Lebenserinnerungen hinterlassen. Joachim Fests Buch ist sensationell, weil es einen Helden in der Person seines Vaters hatte. Nun ist das Erinnerungsbuch von Hartmut von Hentig weniger ambitioniert und gleichzeitig ambitionierter. Vor allem ist es unzeitgemäß, wie vieles, was der Autor denkt, vertritt und meint. Der erste Band allein verlangt die konzentrierte Lektüre von 414 Seiten. Denn wer sich auf das Lektüre-Erlebnis einläßt, hat kaum die Möglichkeit, zwischen- durch zu sagen, das ist mir jetzt aber zu ausführlich! Oder: Das

könnte doch durch den Lektor gestraft werden. Da der Autor, wie er ausdrücklich festhält, seine Erinnerungen aus eigenem Antrieb geschrieben hat, kann man solche üblichen Einwände nicht äußern. «81 Lebensjahre ergeben viele Erinnerungen. Da ich die meinen nicht im Dienst einer bestimmten Idee, nicht als Abschluss einer begrenzten Aufgabe, nicht aus Anlass einer besonderen Anfechtung oder auf ein besonderes Ziel hin geschrieben habe, sondern ihnen einfach gefolgt bin – aufmerksam, neugierig, beteiligt –, ist die Aufzeichnung sehr lange geraten. Die Hoffnung, sie in einem einzigen Band unterzubringen, der noch handlich und nicht schon durch die Zahl der Seiten entmutigend ist, musste aufgegeben werden. Autor und Verlag sind übereingekommen, zwei Bände daraus zu machen.»

Dieses neue Buch von Hartmut von Hentig hat produktive Lektüre-Wirkungen. Da ist jemand, der sich nicht nach den Winden des Aktualitätsterrors und der Moden dreht – wie viele andere das tun. Das macht mir die Lektüre manchmal schwer, aber doch erfreulich. Hartmut von Hentig ist ein systematischer Pädagoge und Wissenschaftler und legt am Anfang des Buches seinen «propos» (seinen Vorsatz zum Schreiben) klar. Dies bedeutet, daß er im ersten Kapitel beschreibt, was diese Erinnerungen nicht sind. Einmal sind sie keine Bekenntnisschrift, obwohl der Autor darüber nicht entscheiden kann, als was sie der Leser empfinden wird.

Es sei auch keine Selbstprüfung, so schreibt Hentig, wie die von – kühn schlägt er den Bogen – Augustinus oder Albert Speer. Diese Selbstprüfung «war mit meinem Leben zu leisten. Was mir in ihm und mit ihm nicht gelungen ist, sollte ich nicht «in letzter Stunde» nachholen wollen, in der es mir nichts mehr nützt. Gewiss auch keine Abrechnungen mit anderen, nichts wie das, was Hermann Hesse seiner Jugend zu schulden meinte, nichts was einer schreiben muss wie Kurt Hiller oder Fritz Zorn oder Walter Kempowski. Was hätte ich mit wem zu begleichen!?» Und, so fügt Hartmut von Hentig noch hinzu, um auch noch die eigene Bescheidenheit

<sup>1</sup> Hartmut von Hentig, *Mein Leben – bedacht und bejaht. Kindheit und Jugend*. Carl Hanser Verlag, München 2007, 414 Seiten, 24,90 Euro. Hartmut von Hentig wurde am 23. September 1925 in Posen geboren, wuchs als Diplomatensohn in Berlin, in den Niederlanden, in San Francisco und Bogotá auf, war in der Wehrmacht. 1945 begann er das Studium der Altphilologie an der Universität Göttingen, setzte es 1947 an der University of Chicago fort. Von 1953 an war er als Lehrer am Birklehof und in Tübingen tätig, wurde 1963 als Professor für Pädagogik an die Universität Göttingen berufen, übernahm 1968 eine Professur an der Universität Bielefeld, gründete im Rahmen der Universität die Laborschule, die er als wissenschaftlicher Leiter betreute. Wichtigste Publikationen: *Analysen und Modelle der Schulreform*. Göttingen 1966; *Cuernavaca oder Alternativen zur Schule*. Stuttgart 1971; *Die Wiederherstellung der Politik*. Cuernavaca revisited. Stuttgart und München 1973; *Die entmutigte Republik*. München und Wien 1980; *Aufgeräumte Erfahrung. Text zur eigenen Person*. München und Wien 1983; *Die Menschen stärken, die Sachen klären*. Ein Plädoyer für die Wiederherstellung der Aufklärung. Stuttgart 1985 u.ö.; *Arbeit am Frieden. Übungen in Überwindung der Resignation*. München und Wien 1987; *Die Schule neu denken. Eine Übung in praktischer Vernunft*. München und Wien 1993 u.ö.; *Bildung. Ein Essay*. München und Wien 1996 u.ö.; *Die Bielefelder Laborschule. Aufgaben, Prinzipien, Einrichtungen*. Eine empirische Antwort auf die veränderte Funktion der Schule. Bielefeld 1998; *Rousseau oder die wohlgeordnete Freiheit*. München 2003; *Bewährung. Von der nützlichen Erfahrung, nützlich zu sein*. München und Wien 2006.

ins Spiel zu bringen, es sei keine «Literatur», die in diesen Erinnerungen aufscheine. Auch über eine solche Wertung entscheidet ein Autor nicht bei Beginn seiner Niederschrift. Hat etwa Winston S. Churchill sich entschieden, keine Literatur zu schreiben oder genau das zu tun, als er sich an die Geschichte des Zweiten Weltkrieges in sechs Bänden machte? Und hat die Schwedische Akademie danach gefragt, ob dieser große Staatsmann das als Literatur schreiben wollte? Nein, sie hat ihm den Nobelpreis für Literatur verliehen.

Das Buch enthält das Kapitel, das mit den zwei Worten «Kein Held» überschrieben ist. Aber die lapidare Bemerkung, die dann nicht weitergeführt wird, ist schon sensationell: Es war Krieg, Hartmut von Hentig beschreibt die Phasen seines Leben als Vorkrieg und Nachkrieg. «Dass auch die Zeiten, die unmittelbar auf einen Krieg folgten, als Anlauf zu einem nächsten Krieg gelten können, haben wir in den Jahren 1945 bis 1948 erlebt, die auf einen Dritten Weltkrieg zuliefen; der ist nur nicht ausgebrochen, sondern als Kalter Krieg in die Geschichte eingegangen – als Krieg immerhin.» Die Zeit der Nazis war bestimmt durch viel Geräusch der Regierung, heute würden wir sagen Medien-Gedröhn, damals war es Propaganda-Gedröhn: Staatsbesuche, Hymnen, Militärparaden, Lili Marleen im Radio und dann am 1. September die abgehackte Stimme, zackig: «Ab 5.40 Uhr morgens wird zurückgeschossen».

Die Stelle, an der Hartmut von Hentig das Mittagessen der Familie beim Ausbruch des Krieges schildert, ist für mich die zentrale des Buches. Hartmut von Hentig kaut, wie er schreibt, an den «wütenden Äußerungen des Pastorensohnes Friedrich Wilhelm Backhaus und der Lehrerstochter Käthe Beuge: «Das mit den Morden in Bromberg und dem Überfall auf den Sender Gleiwitz ist doch alles geschwindelt!» Dieser Gedanke schien mir unerträglich. Und nun setzte ich mich an den Mittagstisch, an dem die ganze Familie mitsamt der Köchin in ungewohnter Stille die Suppe löffelte, und erwartete die klärende Auskunft, den Kommentar, eine Deutung meines Vaters. Nach einigen Minuten, die eine Ewigkeit dauerten, hörte ich das Aufschlagen seines Löffels auf den Rand des nicht geleerten Tellers und dann den Satz, den ich in den nächsten zehn Jahren nicht wieder loswerden sollte: «Es kann uns nichts Schlimmeres passieren, als dass wir diesen Krieg gewinnen.» Vater stand auf und verließ das Zimmer. Das war seine Mitteilung an uns, unabhängig von unserem Alter und Verstand. Sie sollte offenbar durch nichts verwässert, durch kein «Wie meinst du das?» zerfranst, durch keine Mahnung «Behaltet das für euch!» relativiert werden.» Dieser Satz – so Hartmut von Hentig – habe ihn all die Jahre immer begleitet, auch in den Nachkriegsjahren kam er ihm immer wieder in den Sinn. «Ich glaube fest, dass meinem Vater die uns gemachte Zumutung bewusst war.»

### Erinnern und verstehen

Hartmut von Hentig wird eingezogen, hat Erlebnisse mit Juden, die ähnlich wie die Erinnerungen von Joachim Fest darauf hindeuten, daß nicht alles von der nationalsozialistischen Propagandamaschinerie eingenebelt war. Der Vater wartete weiterhin auf jüdische Gäste, mit denen er in dienstlichen Angelegenheiten, aber nicht in dienstlichen Gebäuden sprechen wollte. Die Gäste sollten sicher sein, daß niemand mithörte. Der junge Hartmut von Hentig mußte diese Gäste hinein- und herauslassen, damit sie weder den Portier noch den Blockwart herausklingeln mußten. «Ich brachte einem jüdischen Schulfreund von Vater, der in der Nähe des Alexanderplatzes wohnte, Lebensmittel.» Hartmut von Hentig schreibt, um diese Leistung nicht so groß zu machen: «... ein freundliches Gespräch wäre wahrscheinlich stärkender gewesen als die Schokolade, das Mehl und die Mandeln in dem Paket ...».

Der junge von Hentig sieht sich den Film «Jud Süß» an und muß vor Ekel vor Ende der Vorführung hinausgehen. Er hat sich Darmbeschwerden als Alibi ausgedacht, aber es passiert nichts mit und gegen ihn. Bis heute weiß von Hentig nicht, wie berechtigt die Vorwürfe gegenüber dem Regisseur des Filmes, Veit

Harlan sind, er habe sich an der propagandistischen Vorbereitung der Judenvernichtung mitschuldig gemacht. 1949 wurde ihm der Prozeß gemacht, der mit einem Freispruch endete. «Hätte man mich als Zeugen geladen und gefragt: «Hat Ihrer Meinung und Erinnerung nach der Film den Judenhass in der deutschen Bevölkerung wahrnehmbar gesteigert?», ich hätte geantwortet: «Die Rechnung, die Goebbels sich für diesen Film gemacht hatte, ist nicht aufgegangen. Alle Widerwärtigkeiten, mit denen die Nazis die Juden verunglimpfen wollten, hatten sie schon ausgespielt.» (...) Aber nicht über die Wirkungen, sondern über die Absichten hatte das Hamburger Gericht zu urteilen. Es hätte die an mich gerichtete Frage allenfalls nebenbei gestellt.»

Nein, Hartmut von Hentig besteht auch in den Geschichten, die er erzählt, darauf: Ich war kein Held. Einmal ist er mit dem Fahrrad unterwegs. Sein Mitfahrer ist wohl Halbjude. Da sagt jemand: «Wie ein kleiner Itzig!» Da der Kamerad gar nicht jüdisch aussieht, plustert sich Hartmut von Hentig auf: «Sagen Sie das noch einmal. Sie wollen einen deutschen Hitlerjungen beleidigen? Das wird ihnen mein Scharführer austreiben!»

Es kamen interessante Besucher in die Familie des Vaters, der bis zum Schluß eine Position im Auswärtigen Amt hatte. Da war der lebenswürdige Chalid Al Hud Al Gargani, Sonderbotschafter des Königs Ibn Saud, der gescheite Gulham Siddik Chan, ehemals afghanischer Außenminister, es kommt der Rivale von Mahatma Gandhi, Subbas Chandra Bose. Rashid Al Ghilani, abgesetzter Regierungschef von Syrien, Muhammed Said Al Hussein, Mufti von Jerusalem, sie alle von den Engländern oder Franzosen verdächtigt, hatten sich auf die Seite der Achsenmächte geschlagen. Vater von Hentig, der Diplomat, war ihre Anlaufstelle. Mit Witz beschreibt der junge von Hentig im Alter, wie der Mufti mit seiner Schwester Helga flirtete, zum Gebet seine Schuhe abstreifte. Alle sprachen fließend Französisch und der junge Hartmut von Hentig mußte die «honneurs» machen.

Mit entwaffnender Ehrlichkeit beschreibt Hentig die Zeit der Jahre unmittelbar nach 1945. Nazigegner und, wie Hartmut von Hentig schreibt: «Halbhelden» überall. Er lernt die wenigen kennen, die diesen Namen verdient haben. So Maria von Wedemeyer, die wir aus dem Briefwechsel mit ihrem Verlobten, dem ermordeten Theologen Dietrich Bonhoeffer, kennen. In Göttingen, wohin sich Hentig durchschlägt, weil er einen Studienplatz (Altphilologie) ergattern kann, erlebt er die wenigen Widerständler und die vielen, die es gern gewesen wären. Martin Niemöller tritt auf, er war wirklich ein Nazigegner. Viele andere «waren allenfalls «Nazigegner», hatten ihre Vorbehalte gehabt und sich diesem oder jenem entzogen – Halbhelden mithin, die dem, was Maria für Dietrich, meine Schwester für ihre Gefangenen, meine Mutter für von Euthanasie Bedrohte, mein Vater für seine jüdischen Schützlinge riskiert hatten, nichts zur Seite stellen konnten.» Martin Niemöller habe, so erinnert sich Hentig, in der St. Jakobi Kirche nur einen schwachen Vortrag gehalten. Die Kirche war überfüllt mit Menschen, die Botschaft war schmerzlich. Sie bestand, so erinnert sich der Autor in einer einzigen wiederkehrenden Frage: «Wo wart ihr?», dem Bekenntnis «Auch ich bin schuldig!». Die Behauptung, nichts gewußt zu haben, sei – so Niemöller – «bei jedem erwachsenen Menschen unwahr». Das habe die Zuhörer gespalten. Niemöller habe ja auch deshalb so tapfer Widerstand geleistet, weil ihn die Weltöffentlichkeit schützte. Als Hartmut von Hentig 1948 in die USA zum Studium kommt, kennt dort jedermann drei Deutsche: Hitler, Schmeling und Niemöller.

«Wieviel Scham verträgt der Mensch?», fragt sich der Autor zwischendurch. Die unmittelbare Zeit vor und nach dem Ende des Krieges sind die dichtesten und dramatischsten, die der Autor beschreibt: Der eigene Vater nahm täglich Anlässe zur Verbitterung wahr. Er hatte ja nicht erlebt, was deutsche Soldaten im besetzten Land getan hatten. Daß die kämpfende Truppe nicht – wie den Sanitätswagen und die Feldküche – den Rechtsstaat mit sich führt, sollte gleichwohl auch ihm verständlich gewesen sein. Der junge Hartmut von Hentig hatte sich ein großes Strafgericht nach der Niederlage vorgestellt – «schwere Zwangsarbeit für uns alle, ob Nazis oder nicht». Ihm war erst mal das Studium verbaut, er

war mit einem Offiziersrang belastet. Einer wie er mußte erst mal körperlich arbeiten.

Hartmut von Hentig holt interessante Erlebnisse und Dokumente aus dieser Zeit heraus, die nachträglich Respekt einflößt. Feldmarschall Montgomery begründete das Fraternisierungsverbot mit den Deutschen pädagogisch: Jedes Volk sei für seine Führung verantwortlich, und «solange sie Erfolge hatte, habt Ihr gejubelt und gelacht. Darum stehen unsere Soldaten mit Euch nicht auf gutem Fuße. Dies haben wir befohlen, dieses haben wir getan, um Euch, Eure Kinder und die ganze Welt vor noch einem Krieg zu bewahren.» Montgomery entschuldigt sich geradezu: «Wir sind ein christliches Volk, das gern vergibt, und wir lächeln gern und

sind freundlich.» Es sei ihr Ziel, das Übel des nationalsozialistischen Systems zu zerstören. Und es sei noch zu früh, um sicher sein zu können, «dass dieses Ziel erreicht ist». Das wurde am 10. Juni 1945 verkündet. Er hatte Freunde, deren Ruf er nicht mehr befragen mußte aus dieser Zeit. Marion Gräfin Dönhoff war die eine, Richard von Weizsäcker ein anderer. Sehr eindrücklich sind die Beschreibungen der amerikanischen Realität nach dem Kriege, die der junge Student erfährt, der 1948 in die Vereinigten Staaten zum Studium reisen darf. Immer geht es bei Hartmut von Hentig geradezu asketisch um die Wahrheit. Und so zitiert der Autor aus der Nikomachischen Ethik: «Platon mag unser Freund sein, immer ist die Wahrheit der größere Freund.» *Rupert Neudeck, Troisdorf*

## Und die Wut? Das Wort ist viel zu klein!

Zu Manfred Züfles «Apokalypse und später. Zwischenräume»

Im kürzlich erschienenen Gedichtband «Apokalypse und später. Zwischenräume»<sup>1</sup> des am 29. März 2007 verstorbenen Zürcher Schriftstellers Manfred Züfle finden sich die «Drei Elegien für Stefan Howald». In vielfältiger Auseinandersetzung mit der abendländischen Denktradition hat Manfred Züfle in den drei Gedichten eine sowohl ausdrucksstarke wie eindringliche und eine sowohl geschichtsphilosophische wie emotional geladene Rede zum Stand der Menschen am Beginn des Dritten Jahrtausends verfaßt. Die folgenden Überlegungen versuchen, einige der zahlreichen Anklänge in Manfred Züfles Klagegedichten in Beziehung zu setzen und so Einblick zu geben in die Produktivität einer zu gleichen Teilen intellektuellen und affektiven Schreibkunst.

Am Anfang der ersten Elegie steht folgende (Be)stimmung eines Ortes: «In der Abendkammer/in den sich schliessenden Gassen der Bäume,/wenn das Grün wieder kam, Jahr für Jahr,/aufleuchtend/verschwand und sicher in der/Nacht, die aufstieg gegen einen Himmel.» Das Bessere der Schwermut ist ein Tiefsinn. Die Abendkammer, auserlesen, der Ort zu sein, an dem sie sich breit und wahr machen kann, ist sorgfältig gewählt. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit des Ausgangs des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Schwermütigkeit; so sie der Ort auch war, wo sie einst entstanden ist. Denn dort in der Kammer am Abend findet statt, woran Walter Benjamin im Hinblick auf Kant gemahnt hat: «Kurz, wo von Humanität die Rede ist, da soll die Enge der Bürgerstube nicht vergessen werden, in die die Aufklärung ihren Schein warf.»<sup>2</sup> Jener Schein ist Abendschein geworden, zurückziehendes, letztes Licht.

Programmatisch gelesen sind Manfred Züfles Elegien der notwendige Versuch, die versinkende Geschichte des Abendlandes an sich selber wieder hochzuziehen. Der Abgesang auf die bürgerliche Kultur ist nicht Erschlaffung, nicht die harmonische Sinfonie des melancholischen Abschieds, sondern Anspannung, Wut, das In-Spannung-Halten der Widersprüche, eingelegt in die Elegie, die Form der Klage, die die Form des Scheiterns ist und also die Form des Versuchs, nicht preiszugeben, das Alte, das noch und wieder neu werden kann. «Das alles ist erhellt, längst schon in/Sonatenformen, Völkerschlagten – heroisch und zerfetzt –/Winterfeldzügen, Rückzugsgefechten – und: Sterben, sterben.// Und jetzt? Nichts gegen die Sonatenformen; niemand/wird mich je hindern, Sonaten zu lieben.»

Aber warum sagt der Dichter: «après nous le déluge»? An welche Art Hoffnung ist gedacht, wenn zwischen zwei Fluten die Abendkammer die Arche ist? Denn es wird bei Manfred Züfle nicht verschwinden der Mensch wie «am Meeresufer ein Gesicht im Sand»<sup>3</sup>, so wie es bei Michel Foucault zum Schluß in seinem Buch «Die Ordnung der Dinge» steht. Denn wie stark auch immer der Bezug zu Foucault in Manfred Züfles eigenem Sandbild zu sein

scheint, es rettet doch mit theologischen Mitteln Foucault gegen seine naturmystische Vision. «Eine Welle hat noch eine schwarze Alge/auf den roten Sand mit einer Spur versickerndem/Salzschaum gespült, die nächste/erreicht das Gewächs nicht mehr,/ und eine Stunde später liegt es überall verstreut/bis weit hinaus, und Felsbrocken sind erschienen/bis weit hinaus; (...) Ebbe: ein Wort das geht, ein letztes/bis weit hinaus – und nichts,/noch nichts enthält von dem, was aber kommt.» Bei Foucault heißt es: «Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende.» Jedoch ist bei Manfred Züfle das «was aber kommt» nicht das baldige Ende. Denn das, was aber kommt, ist nicht das, was über uns kommt. Es ist eher das, was uns überkommt. Das «aber» bezeichnet etwas ganz anderes, etwas das nicht ableitbar ist aus den bisherigen Katastrophen, etwas, das mindestens von gleich weit her kommt, von daher, wohin die Wellen der Flut die Dinge gespült und zerstreut haben.<sup>4</sup> Ein Licht, wie Gershom Scholem sagen würde, «das von ganz woanders her scheint.»<sup>5</sup>

Das «aber» schleicht sich durch, ist der «klein gewordene Gott», der weit draußen ist und von weit her kommt. Eine Erfindung vielleicht, die das baldige Ende der Menschen verhindert. Das «grenzenlos sich Verkrümelnde», aber leidenschaftlich umkämpfte, «der Gott», wie Hölderlin flehte, und «mein Gott», wie Bruder Klaus betete und nicht «der Mensch», wie ihn emotionslos und zeitlos Foucault oder auch Gottfried Benn<sup>6</sup> genannt haben, schleicht sich durch die Zeilen wieder zurück in die Abendkammer. Und ist ebenda nur noch ein «aber». Aber es glänzt in jenem Licht, das in Stephan Hermlins Novelle «Abendlicht» so unvergleichlich beschrieben ist. Dasselbe «aber» wie es, doppelt gar, auch in der Schlußstrophe von «Der Tod des Dichters», Hermlins Klagegedicht für den verstorbenen Johannes R. Becher steht: «Neues wächst aber fort. So wie die Zeit es will./Die ist des Darbens müd. Ihn aber ruft es weit./Was auch ohne ihn blühet,/Preist er künftigen Glücks gewiß.»<sup>7</sup>

Die ganze zurückgehaltene und verstörte Hoffnung, aufgehalten nur für dieses «aber». Es trägt sie nun, wohl künftigen Glücks gewiß, das auch ohne ihn, den Dichter und Einzelnen, blühet. Darum also sagt Manfred Züfle «après nous le déluge». Die Sintflut erleben wir nicht mehr. Dieses «Wir» ist das Wir der Gattung, das

<sup>4</sup> Auch in einem anderen Gedicht hat dieses «aber» eine zentrale Funktion: «Ich schreibe/und ich schreibe/nicht die Zeit weg,/aber ihr Verschwinden;/ die Zeit, die bleibt,/und die Trauer in ihr/wie trüber Winter in der Seele/– und aber schön/ist alles erinnerte Leben.»

<sup>5</sup> Gershom Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt/M. 1970, 133.

<sup>6</sup> In einem Gespräch mit Johannes R. Becher über «Dichtung an sich» hat Benn 1930 folgende Geschichtsphilosophie geäußert: «Die unteren wollen immer hoch und die oberen nicht herunter. Schaurige Welt, kapitalistische Welt, aber nach drei Jahrtausenden Geschichte darf man sich wohl dem Gedanken nähern, daß das alles weder gut noch böse ist, sondern rein phänomenal.» (zit in: Heiner Müller, Zur Lage der Nation. Berlin 1990, 99.)

<sup>7</sup> Stephan Hermlin, Der Tod des Dichters, in: Lyrik der DDR. Berlin 1976, 133.

<sup>1</sup> Manfred Züfle, Apokalypse und später. Zwischenräume. Pano Verlag, Zürich 2006, 148 Seiten, SFr. 25.-Euro 15,80.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, Deutsche Menschen. GS Bd. 4/1, 157.

<sup>3</sup> Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M. 1999, 462.

der Dichter so oft meint und fast immer meidet. Wenn sie kommt, so kommt sie nachdem die Gattung der Menschen ein anderes, ein vielleicht besseres Ende genommen hat. Der Bund, den Gott mit Noah nach der letzten Flut geschlossen hat, hält. Solche Ahnung wider alle vorher auf- und abgezählten Gewißheiten findet sich wieder in der letzten paradox gebauten Strophe der dritten Elegie: «Abendkammer, schon ein wenig/warm um noch keine Knospe, Entstarrung noch mitten/im Winter; wie unter Mitternachts-sonne zwischen/rotem Gewölk unsäglich ein Blau./zu erinnern, voraus, nachtlang.»

Und so auch falsifiziert die dritte Elegie durch die mit hohem Wahrheitsanspruch vorgebrachte Naturmetapher, was in der zweiten wegen der sterbenden Natur und gegen die grausame Natur geprobt wurde. Das geschwätziges Verstummen («Ich rede, weil ich nichts zu sagen haben möchte»), das, mal gut gemeinte Therapie, mal ratlose Ausweichstrategie, doch niemals etwas vermag gegen die stumm machenden «Blödsinnigkeiten»: «blöd-

sinnig» hat kosmisch scheint die Dimension von Weltallen erreicht.» Peter Weiss hat in seinem gleichnamigen Stück einst Hölderlin, von dem eine Ode mit dem Titel «Blödigkeit» überliefert ist, folgende Sätze übers Verstummen in den Mund gelegt: «Am Ende zwischen all den übermächtigen Gewalthen/vermocht ich nur mir mein Verstummen zu erhalten (...) Von der Entsagung die der Dichter vor geführt/sind immer die Zufriedenen nur tief gerührt/vergeben gnädig ihm die Schweigsamkeit/so wie man uns den Hunger und die Noth verzeiht.»<sup>8</sup>

Ein solcher Dichter ist Manfred Züfle nicht. Ihm gerät auch in der Abendkammer der schwermütige Seufzer der bedrängten Kreatur letztlich zur denkwürdigen Klage, denn unerbittlich sticht und packt mächtig ihn die Kraft, die stets das Böse sieht und doch am Guten schafft: «Und die Wut? Das Wort ist viel zu klein!»

Rolf Bossart, St. Gallen

<sup>8</sup>Thomas Beckermann, Volker Canaris, Hrsg., Der andere Hölderlin. Materialien zum «Hölderlin»-Stück von Peter Weiss. Frankfurt/M. 1979, 140f.

## «Jesus-Sutren» aus der Tang-Zeit Chinas?

Martin Palmer über die frühe christliche Missionierung in China

Im August 2001 wurde in New York beim Verlag «Ballantine/Random House» unter dem provozierenden Titel *The Jesus Sutras*<sup>1</sup> ein religionsgeschichtliches Buch herausgegeben, dessen Erfolg erstaunlich ist. Dieses Werk kam bald auch als Taschenbuchausgabe in englischer Sprache heraus. Inzwischen wurde es sogar auf Deutsch übersetzt und scheint auch bei uns bereits von Erfolg gekrönt zu sein – allerdings nicht bei den Spezialisten. Die Thematik des Buches (die frühe nestorianische christliche Mission in China soll erfolgreicher gewesen sein, als man bisher dachte) ist natürlich schon sehr interessant, und es stellt sich nun die Frage, ob dieses Buch bloß von einer historisierenden Chinamode getragen wird, oder aber mit dem notwendigen Ernst recherchiert wurde.

### Die christliche Stele von Xian

Es ist allgemein bekannt, daß die lang vergessene Missionsarbeit der syrischen Kirche in China während der großen Tang-Dynastie (618-906 n. Chr.) von den Jesuiten der Chinamission im 17. Jahrhundert «wiederentdeckt» wurde<sup>2</sup>: Im Jahre 1625 informierten chinesische Christen die Jesuiten, daß in der Nähe der Stadt Xian (Xian war unter dem Namen *Changan* Hauptstadt der Tang-Dynastie gewesen) eine große, mit einem Kreuz dekorierte zweisprachige marmorne Stele mit christlichem Inhalt ausgegraben worden war. Wo genau bei Xian die Stele gefunden wurde, blieb lange Zeit umstritten. Pater *Nicolas Trigault* bekam als erster Europäer im Oktober 1625 diese in Syrisch und Chinesisch beschriftete Stele zu Gesicht. Aufgrund der von den Missionaren (*Nicolas Trigault*, *Giacomo Rho*, *Johannes Schreck*, *Martin Martini* und vor allem *Michael Piotr Boym*) nach und nach aus China erhaltenen Informationen und Teilübersetzungen publizierte Athanasius Kircher SJ 1667 in seinem bekannten Opus «China ... Illustrata»<sup>3</sup>

die erste vollständige europäische Übersetzung der Texte dieser nestorianischen «Stele von Xian» (Übersetzung in Latein in der ersten Ausgabe des Buchs 1667, dann in Holländisch 1668 und in Französisch 1670). Eine große Polemik um die Echtheit dieser Stele fing an. Die heute als echt erkannte Stele, die mit dem Jahr 781 datiert ist, befindet sich seit dem 2. Oktober 1907 im sog. Stelenwald (Beilin) von Xian inmitten von Hunderten von anderen chinesischen Stein- und Marmorstelen aus allen Epochen. Die Texte der christlichen Stele geben die wichtigsten Informationen über eine im Jahre 635 unter der Führung des Mönches *Aluoben* (Rabban?) in China angekommene christliche Missionsgesandtschaft, nennen die wichtigsten Lehrsätze der von dieser Gesandtschaft gebrachten neuen Religion (der «Westlichen Religion des Lichtes» [*Da Qing Jingjiao*]), geben die syrischen Namen von mehr als siebenzig ihrer Priester bzw. Mönche an und beschreiben die erfolgreiche Etablierung des neuen Glaubens im Reich der Mitte.

### Ein Schatz in Dunhuan

Die zweite große Entdeckung von Texten der nestorianischen Kirche Chinas fand kurz vor der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert statt, als ein armer, bescheidener taoistischer Priester mit Namen *Wang Yuanlu* im fernen Dunhuang – eine ehemals wichtige Station der Seidenstraße und ein berühmter buddhistischer Pilgerort (Provinz Xinjiang, Nordwestchina) – inmitten der zahlreichen «Grotten der Tausend Buddhas» auf eine zugemauerte geheime Bibliothek stieß. Diese «Bibliothek», deren Geheimnis er nicht sehr lange Zeit für sich behielt, enthielt Tausende von religiösen, hauptsächlich buddhistischen Handschriften und Malereien aus der Tang-Zeit. Sie war ungefähr im Jahre 1005 zum Schutz vor Nomadenangriffen zugemauert worden. Zwei westliche Gelehrte, der Engländer *Aurel Stein* und der Franzose *Paul Pelliot*, kamen im Jahre 1908 nach Dunhuang und kauften vom «Abt Wang», der Geld für den Schutz und die Restaurierung der Grotten benötigte, mehrere tausend Handschriften aus der inzwischen in Zentralasien durch wilde Gerüchte weithin bekannten Bibliothek. Aurel Stein, der sowohl der alten zentralasiatischen Sprachen als auch des Chinesischen praktisch nicht mächtig war, wählte seine Handschriften mehr oder weniger nach dem Zufallsverfahren aus. Dagegen wählte Paul Pelliot, der seinerzeit größte Spezialist der asiatischen Sprachengruppen, seine Manuskripte

<sup>1</sup> Martin Palmer, *The Jesus Sutras – rediscovering the lost scrolls of Taoist Christianity*. Ballantine-Wellspring, New York 2001; deutsch: *Die Jesus-Sutras*. Die wiedergefundenen Evangelien und Kultstätten des taoistischen Christentums in China. Ansata-Verlag, München 2002. Zitate und Verweise stammen aus bzw. beziehen sich auf die englische Ausgabe.

<sup>2</sup> Mehrere Franziskaner (z.B. Giovanni di Pian Carpini, Wilhelm von Rubruk usw.) hatten schon im 13. Jahrhundert – leider sehr abfällig – über das in China seit dem siebten Jahrhundert anwesende nestorianische Christentum berichtet. Marco Polo hatte auch die Anwesenheit von einigen nestorianischen und anderen Christen in China in seiner «Beschreibung der Welt» erwähnt. Diese spärlichen Erwähnungen einer fernen christlichen Kirche waren aber den Menschen des frühen 17. Jahrhunderts schon lange nicht mehr bewußt.

<sup>3</sup> Athanasius Kircher, *China monumentis qua sacris qua profanis nec non variis naturae et artis spectaculis aliarumque rerum memorabilium argumentis Illustrata*. Amstelodami, apud Joannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstraet, Anno 1667. Cum privilegiis.

Ein schönes Exemplar der ersten Ausgabe der «China ... Illustrata» in Lateinischer Sprache von 1667 befindet sich in der Zentralbibliothek Zürich (ehem. Voiret-Sammlung; heutiger Besitz: Ostasiatisches Seminar der Universität).

gezielt aus.<sup>4</sup> Unter den Handschriften (zumeist Papier- und Seidenrollen) wählte Paul Pelliot unter anderem einen christlichen Text der Tangzeit in chinesischer Sprache, der sich heute in Paris in der Bibliothèque Nationale («Laßt uns beten», Fonds Pelliot, Nr. 3847) befindet. Die Übersetzung dieser «Christlichen Sutren» (Palmer) wurde 1930 von Arthur C. Moule in seinem Buch *Christians in China before the Year 1550*<sup>5</sup> veröffentlicht.

Vom übrigen Material der Felsbibliothek von Dunhuang ging später leider vieles verloren, weil die weiteren Käufer nicht mehr professionelle Archäologen waren, sondern chinesische Sammler und Antiquare, die an z.T. heute unbekannte Kunden weiterverkauften. Mit Name bekannt ist einzig der chinesische Sammler Li Shengduo, der seine Handschriften 1909 an den Japaner Yashushi Kojiima weiterverkaufte. In den dreißiger Jahren ließ die chinesische Regierung endlich den Rest der Dunhuang-Manuskripte für die chinesische Nationalbibliothek nach Beijing bringen. Leider gingen im Laufe des Rücktransports wiederum viele Stücke «verloren», die später auf dem Pekinger Kunstmarkt wenigstens teilweise wieder auftauchten. Einige der aufgetauchten christlichen Manuskripte wurden von Japanern erworben und von den Professoren T. Haneda<sup>6</sup> und P.Y. Saeki<sup>7</sup> übersetzt. Man nimmt heute an, daß es in Dunhuang neben den unzähligen buddhistischen, manichäischen, daoistischen und anderen Handschriften wahrscheinlich eine insgesamt nicht zu vernachlässigende Zahl von christlichen Manuskripten gab. Davon sind bisher insgesamt nur acht bekannt. Von drei anderen ist nur der Titel bekannt. Hoffen wir, daß der eine oder der andere dieser christlichen Texte eines Tages noch auftauchen wird.

### Im Zentrum der Religion des Lichtes

In diesem Zustand ruhte während einigen Jahrzehnten die Forschung, bis der Engländer *Martin Palmer*, Direktor der «International Consultancy on Religion, Education and Culture»

<sup>4</sup> Aurel Stein kaufte 1908 für insgesamt 130 Pfund Sterling 29 Kisten voll von Manuskripten und Tang-Malereien. Da er kein Sinologe war (die asiatischen Sprachen, die er beherrschte, waren Sanskrit und Persisch) und da sein chinesischer Sekretär Chiang Siye kein Gelehrter war und die alte buddhistische Literatur nicht verstand, enthält sein «Schatz» viele Dubletten, z.B. mehrere Exemplare oder Fragmente des Lotus-Sutra (Hopkirk). Zur Katalogisierung und Übersetzung des gewaltigen, von Stein zurückgebrachten Materials mußte später das British Museum mehrere Orientalisten unter Vertrag nehmen (vor allem den Deutschen Hoernle, den Franzosen Chavannes und den Engländer Giles). Der französische Orientalist Paul Pelliot, der 13 asiatische Sprachen (Altsprachen nicht mitgezählt) beherrschte und einige Wochen nach Aurel Stein in Dunhuang ankam, kaufte weniger Dokumente als der Engländer, dafür ausschließlich wichtige. Entsprechend wurden sie ihm billiger (für nur fünfhundert Tael = neunzig Pfund, d.h. ca. ein Drittel billiger als Aurel Stein) von Wang überlassen. Paul Pelliot's Mitreisender Vaillant erzählt in seinen Memoiren über seinen Expeditionschef folgendes: «Der Mantel voll von «Trousseilles» kehrte er abends freudestrahlend zum Lager zurück. Eines Abends zeigte er uns ein nestorianisches Evangelium nach Johannes ...»

<sup>5</sup> Arthur C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*. SPCK, London 1930. Ich erachte dieses Buch als die bisher wichtigste westliche historische Veröffentlichung zum Thema Christentum in China. Wir müssen Arthur C. Moule dankbar sein für seine sorgfältige und gewissenhafte Forschung über diese Frage sowie für die sorgfältigen Übersetzungen, die er – z.T. mit Hilfe von Paul Pelliot – angefertigt hat. Dies gilt auch für die folgende, spätere Veröffentlichung, mit Hilfe derer er seine Ergebnisse von 1930 z.T. korrigiert, verbessert und vor allem vervollständigt hat: Arthur C. Moule, *Nestorians in China – some corrections and additions*. The China Society, London 1940; Paul Pelliot, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême Orient*. Imprimerie nationale, Paris 1973 (posthume Veröffentlichung), sowie *Journal Asiatique* (avril-juin 1920), 261.

<sup>6</sup> Die Arbeiten von T. Haneda werden folgendermaßen von Arthur C. Moule (58) angegeben: Tomioka Haneda, Notes on a Nestorian manuscript found at Tung Huang, in: *Bulletin of the Metropolitan Library*. Peking, Vol. 1, Nr. 6, 433-456, kein genaues Datum; andere Artikel mit teilweiser Übersetzung der Originalmanuskripte in: *Toyo Gakuho* Vol. 18, Nr 1; Geimon, 9. (1918), Nr. 1 und *Taisho Tripitaka*, Vol. 54, 1286b-1288a (alles Angaben von Arthur C. Moule; keine einzige Angabe über T. Haneda bei Martin Palmer!).

<sup>7</sup> P.Y. Saeki, *The Nestorian monument in China*. Society for promoting Christian knowledge. London 1916; Ders., *The Nestorian documents and relics in China*. The Academy of Oriental Culture. Tokyo Institute, Tokyo 1937.

(ICOREC) und Sekretär der «Alliance of Religions and Conservation» (ARC), während einem mehrjährigen Aufenthalt im chinesischen Raum, im Laufe dessen er Chinesisch lernte, eine große Leidenschaft für die Geschichte des frühen Christentums in China entwickelte. Er studierte nach eigenen Angaben alle Bücher, Übersetzungen und Aufsätze, die je über das Thema veröffentlicht worden waren und gewann dank diesem Wissen die Überzeugung, daß es im Westen der Tanghauptstadt Changan ein Zentrum der auf der Stele von Xian erwähnten Religion des Lichtes gegeben haben mußte. Im Jahre 1998 «fand» er dann ca. achtzig Kilometer südwestlich von Xian dieses vierzehn Jahrhunderte alte, allererste christliche Zentrum auf chinesischer Erde wieder. Es befand sich unweit von *Zhou Zhi* in der Nähe des *Lou Guan Tai*, des taoistischen Tempels, in dessen Mauern der Philosoph *Laozi* (Lao Tse) sein *Daodejing* (Tao-Te King) im sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt geschrieben haben soll, bevor er für immer über den nahen Paß zum fernen Westen in die Qingling-Berge verschwand. Auf dem Gelände dieses ehemaligen christlichen Zentrums nahm Martin Palmer einige interessante Überbleibsel aus der Tangzeit wahr: eine stark beschädigte Pagode (19-22), von der einheimischen Bevölkerung *Da Qin*-Pagode genannt (wortwörtlich «Pagode des Großen Westens»), einen ost-west-orientierten Standplatz mit Fundamentresten, auf welchem ein Gebäude (höchstwahrscheinlich eine nestorianische Kirche) im Mittelalter gebaut worden war – man weiß, daß chinesische Tempel dagegen immer Nord-Süd orientiert sind – sowie einige Steinfragmente im westlichen Stil (einen Teil eines Engelsflügels und ein Säulenkapitell [24-26]).

Martin Palmer wurde besonders vom unerwarteten Überleben von lokalen «Legenden», die die frühere Anwesenheit und Wirkung dieser alten Religion weitertrugen, in Staunen versetzt: Nicht nur eine alte, inzwischen verstorbene buddhistische Nonne, die die christliche Pagode und einen kleinen benachbarten buddhistischen Tempel bewachte und pflegte, sondern auch alle Bewohner der Umgebung wußten noch, daß die *Da Qin*-Pagode Teil des alten tang-zeitlichen christlichen Heiligtums *Da Qinsi* (Kloster des Großen Westens) war, das von den aus dem Westen angereisten Mönchen, die an einen einzigen Gott glaubten, vor langer Zeit gebaut worden war. Martin Palmer informierte darauf die chinesischen Behörden von der Wichtigkeit der Pagode als historisches Zeugnis und fand Gehör.

### Rettung einer großen Vergangenheit

Von Martin Palmer auf die Anwesenheit dieser Kulturgüter aufmerksam gemacht, beschlossen die chinesische Denkmalschutzbehörde und die Regierung, die gefährdete Pagode zu restaurieren und fingen im Jahre 1999 mit der Arbeit an. Martin Palmer wurde bald darauf über den Fund von Überbleibseln von alten Reliefs im Innern der Pagode informiert. Zusammen mit den zuständigen chinesischen Kunsthistorikern «entzifferte» er in diesen Resten eine Darstellung der Geburt Jesu nach östlicher Tradition, die aber in der Tang-Zeit von den lokalen Künstlern vor dem Hintergrund der fünf heiligen Berge des Daoismus dargestellt worden war, sowie eine Darstellung von Jona, der vor den Toren von Ninive (durch drei chinesischen Pagoden dargestellt) unter einem Baum rastet. Ein Graffito in syrischer Schrift auf einem Tang-Dynastie-Backstein im vierten Stockwerk der Pagode half auch, den christlichen Ursprung des Pagodebaus zu bestätigen. Alle Einwohner der Gegend und die alte buddhistische Nonne wußten zudem ganz genau, daß auch die sog. «Stele von Xian» im 17. Jahrhundert nicht – wie lange Zeit behauptet – in Xian in den Ruinen des in der Tanghauptstadt gebauten christlichen Klosters *Chongrensi*, sondern dortselbst auf dem Gelände des ehemaligen christlichen *Da Qin*-Klosters gefunden worden war. Eine zweite, kleinere Stele, vom Dekor her der «Stele von Xian» nicht unähnlich und ebenfalls am Kopf ein schönes Kreuz aufweisend, existiert übrigens in der Nähe von Yanshan, südwestlich von Beijing, in den Ruinen eines weiteren, ebenfalls *Da Qinsi* genannten ehemaligen christlichen Klosters. Diese Stele wurde

ca. fünf Jahrhunderte nach der «Stele von Xian», im Jahre 1382<sup>8</sup>, wenige Jahrzehnte nach dem Ende der Franziskanermission in China, gestiftet.

Im Jahre 2001 gab Martin Palmer ein Buch unter dem Titel *The Jesus Sutras*<sup>9</sup> heraus, in welchem er diese archäologischen «Entdeckungen» sowie neue Übersetzungen der Stele von Xian und vor allem der bereits erwähnten christlichen Texte veröffentlichte. Wie schon angedeutet, nannte er sie neu «Jesus-Sutren», in Anlehnung an das von den Buddhisten für ihre heiligen Texte verwendete Sanskritwort *sutra* (chinesisch *jing*, wörtlich «Leitfaden»). Diese Übersetzungen hat er mit Hilfe von Eva Wong, einer Übersetzerin von taoistischen Texten, Ni Yima, einer Spezialistin der buddhistischen Sutren, sowie Li Rongrong, einer Historikerin, angefertigt. Er behauptet, daß diese Sutren den Beweis für zwei wichtige Tatsachen liefern, die der Forschung bisher in dieser Form und in diesem Ausmaß unbekannt waren: Erstens haben nach seiner Meinung in der Tangzeit die Nestorianer in China ihr Christentum sowohl auf der Ebene der Sprache als auch – teilweise – auf der Ebene des Inhalts dem Taoismus und dem chinesischen Buddhismus sehr intensiv angepaßt, und zweitens habe diese nun teilweise chinesisch gefärbte christliche Religion eine viel größere Mitgliedergemeinde gehabt, als man bisher dachte.

### Probleme der Übersetzung

Bevor wir die Jesus-Sutren unseren Lesern kurz vorstellen, wollen wir zunächst zwei interessante Feststellungen Martin Palmers im Zusammenhang mit den in der Pagode entdeckten Reliefs erwähnen: Erstens weisen diese Reliefs einen gemischten chinesisch-nestorianischen Stil auf (Anwesenheit chinesischer Stilelemente in Bildern mit christlichen Themen: heilige taoistische Berge im Weihnachtsbild bzw. chinesische Pagoden im Jonas-Bild; die Geburt Jesu ist übrigens nach *Jakobus* in einer Grotte statt in einem Stall dargestellt). Für Martin Palmer ist diese Aufnahme von lokalen Stilelementen ein wichtiger Beweis der Anpassung der nestorianischen Kirche an die chinesische religiöse Umwelt. Zweitens meint er, Maria hätte eine wichtige kultische Rolle in der in China vertretenen Version des Nestorianismus gespielt, stellt doch die Mutter Jesu die Hauptperson in einem der zwei beschriebenen Reliefs dar. Martin Palmer meint sogar, das Bild Mariae könnte die Entstehung des ähnlichen Bildes der chinesischen Barmherzigkeitsgöttin Guanyin beeinflussen haben.

Gleichzeitig müssen wir aber eine grundsätzliche Frage formulieren: Sind die von Martin Palmer für sein Buch erfundenen Begriffe «Taoist Christianity» (im Untertitel), «Taoist Christians», sowie «Jesus Sutras» (im Titel und im Buch) wirklich gerechtfertigt, selbst wenn die taoistischen und buddhistischen Einflüsse reell (und sei es nur wegen der unmittelbaren Nähe des taoistischen Lou Guan Tai-Tempels und der relativen Nähe des großen buddhistischen Zentrums Xian) und selbst in der Kunst sichtbar waren? Bis weitere Forschungen neue Ergebnisse zeitigen, scheint mir eine gewisse Vorsicht angebracht, was das Ausmaß dieser Einflüsse anbelangt. Die Versuchung, unseren Zeitgeist (multikulturelle Optionen) auf die damalige Zeit zu projizieren und die geschichtliche Wirklichkeit entsprechend zu verklären, ist nämlich heutzutage auf vielen Gebieten recht groß. Mit dem Satz «In our Translation [...] we found clear evidence (meine Hervorhebung) that the [Nestorian] Church had searched widely and given considerable thought to finding the right ideas, texts and people to communicate with the Buddhist, Taoist and Shamanic culture of China» meint Martin Palmer nämlich ganz klar, daß die nestorianische Kirche noch weiter gegangen war als der Jesuit Matteo Ricci mit seiner *religiösen Akkomodationsstrategie*

<sup>8</sup> Martin Palmer (vgl. Anm. 1), der zweimal 1382 und einmal 1383 als Datierung dieser Stele angibt, spricht von einer Stele aus der Yuan-Zeit. Dabei endete die Yuandynastie 1368, so daß 1382 (bzw. 1383) in Wirklichkeit in der frühen Ming-Zeit ist. Arthur C. Moule, der ungleich genauer arbeitete als Martin Palmer, gibt in seiner Veröffentlichung von 1940 das Jahr 1363 für die Umbenennung des Klosters an – das aber von da an als buddhistisches Kloster fungierte.

<sup>9</sup> Martin Palmer, *The Jesus Sutras* (vgl. Anm. 1).

im 17. Jahrhundert: Martin Palmer sieht seitens der Nestorianer eine regelrechte *Integration* in die örtliche geistige Umgebung. Auf den Seiten 174 und 175 behauptet er sogar: «Instead of doing what many missionaries have tried to do – namely make people adapt to a western mind-set of Original Sin and the classic Death-Resurrection model – these teachings take seriously the spiritual concerns of China and offer Jesus and his teachings as a solution to these issues. These sutras enter directly into the challenge of the Chinese worldview, bringing salvation to the people rather than trying to reconfigure their entire worldview (...) for they contain not only teachings, but actual liturgies for *breaking the cycle of reincarnation*» (meine Hervorhebung).

Jedoch zeigen die Übersetzungen Martin Palmers und seiner Mitarbeiter meiner Ansicht nach zunächst einmal nur, daß die Nestorianer für ihre religiösen Texte viele Begriffe von den Konkurrenzreligionen entlehnt haben. Im Text des *ersten liturgischen Sutras* (180-181), den er beispielsweise als Beweis anführt, daß die christliche Lehre für die China-Nestorianer die endlose Kette der Reinkarnation zu brechen imstande war, vermag ich keinen solchen Beweis zu entdecken. Der Begriff «Dharma-König» als Ehrentitel für den Evangelisten Johannes ist interessant, bildet jedoch für sich allein keinen Beweis von Martin Palmers Theorie. Ob Begriffe wie «Dharma-König» anstelle von «Heiliger» allein schon eine volle Integration der Nestorianer beweisen? Oder handelt es sich nur um eine geschickte Übersetzungsstrategie? Diese Fragen sind wichtig und erfordern eine systematische, wissenschaftliche Untersuchung, die Martin Palmer meines Erachtens noch nicht geliefert hat. Mit dieser Frage hat sich übrigens schon Steve Eskildsen 1991 in der *Asian Review* eingehend beschäftigt.<sup>10</sup> Er sprach dabei auch von möglichen, starken manichäischen Einflüssen. Er sagte aber selber, daß die diesbezüglichen Probleme noch viel genauer untersucht werden sollten. Nur schade, daß Martin Palmer Steve Eskildsen gar nicht erwähnt, obwohl ich mir vorstellen könnte, daß er ihn vor allem wegen der Frage der Inkarnation doch gelesen hat. Steve Eskildsen hatte jedoch die Weisheit zu betonen, daß «einzelne Abschnitte [der Jesus-Sutren] den wirklichen Glauben der Nestorianer möglicherweise nicht richtig wiedergeben, sondern eher aufgrund von Mißverständnissen über ihre, für die Chinesen ungewohnten Glaubenssätze, entstanden sein könnten.» Eine solche Vorsicht der Interpretation wäre Martin Palmer gut angestanden, statt blindlings auf ein modisches multikulturelles Integrationsschema für die Beziehung der Nestorianer zu den damaligen chinesischen Geistesströmungen zu setzen. Da ich nur den chinesischen Text des Pelliotischen «Sutra» aus dem Buch von Arthur C. Moule vor mir habe, kann auch ich diese Frage für die hier gelieferten Texte jedenfalls so nicht beantworten, zumal die verschiedenen Sutren – nach Martin Palmers eigenen Aussagen – verschiedene Stile aufweisen. Allgemein kann ich nur sagen, daß die von Martin Palmer gelieferten Übersetzungen meines Erachtens mehr buddhistisches als daoistisches Vokabular enthalten. Demnach würde ich sagen, daß in den von ihm kreierten Begriffen «Taoist Christianity» und «Taoist Christians» das Wort «Taoist» unbedingt durch das Wort «Taoist-Buddhist» ersetzt werden müßte.

<sup>10</sup> Der exzellente schweizerische Kenner des chinesischen Buddhismus, Iso Kern, wäre zum Beispiel bei uns für eine solche Forschung sehr geeignet. Es könnte übrigens sein, daß das Buch von Palmer eine gewisse «Wiederentdeckung» des Themas «Nestorianische Mission» bei den Spezialisten bereits angeregt hat: Ein Jahr nach dem Erscheinen von Palmers Buch (englische Ausg.) hat Roman Malek im Band *The Chinese face of Jesus Christ* (Monumenta Serica, St. Augustin/Nettetal 2002) zwei frühere, wichtige Aufsätze zum Thema von Steve Eskildsen (1991) bzw. von Yves Raguin SJ (1998) wieder veröffentlicht. Ein Chinese, Xu Longfei, hat auch 2004 in seiner Dissertation (Die nestorianische Stele in Xi'an, Borengässer, Bonn 2004) das Thema behandelt. Eine telefonische Blitzumfrage bei einigen meiner Sinologenkollegen hat mir dagegen gezeigt, daß das Buch von Palmer in den Fachkreisen als nicht besonders gewichtig betrachtet wird. Es weist aber den Verdienst aus, das Thema einem breiteren Publikum bekanntgemacht zu haben – weshalb wir es hier auch rezensiert haben. Es wäre allerdings schön gewesen, wenn die schwierige Aufgabe von Palmer etwas ernsthafter angegangen worden wäre. Beim heutigen Medienzeitgeist ist das allerdings, ich gebe es zu, manchmal schwierig.

Was den Text des zweiten inhaltlichen Sutras anbelangt, der klare Aussagen zur Reinkarnation macht, müßte man meines Erachtens zuerst einmal klar beweisen, daß es sich wirklich um einen christlichen Text handelt.

### Lehrhafte Texte

Nun zu den sogenannten Jesus-Sutren. Das Buch Martin Palmers liefert wie gesagt neue Übersetzungen dieser Glaubenssätze und Gebete, die sich im Vergleich zu den bereits existierenden Vorkriegsübersetzungen von Arthur C. Moule, T. Haneda und P.Y. Saeki durch die Eleganz und die Freiheit des Stils auszeichnen. Die alte Übersetzung Arthur C. Moulés, beispielsweise, ist deshalb schwerfällig, weil es sich um eine wissenschaftliche Arbeit handelt, die dem wortwörtlichen Sinn und der z.T. umständlichen Präzision vor der Eleganz den Vortritt gibt. Diese übrigens von unzähligen Fußnoten begleitete Übersetzung kann man sicher nicht laut beten oder singen. Mit den Übersetzungen Martin Palmers kann man das wohl. Können aber seine Übersetzungen auch die Prüfung der Wissenschaft standhalten? Beim heutigen Stand der Untersuchung ist das schwer zu sagen, viel Forschung wird noch erforderlich sein, um darauf eine solide Antwort geben zu können.

Der bei Martin Palmer neu übersetzte Korpus von nestorianischen Texten enthält vier frühe Sutren, die zum Zweck haben, die Chinesen mit der neuen Lehre bekanntzumachen (ich werde sie «inhaltliche Sutren» nennen), sowie vier spätere Texte, die Martin Palmer selber «liturgische Sutren» nennt.

Das erste inhaltliche «Sutra» ist das früheste. Es ist auf das Jahr 641 datiert – eine höchst interessante Datierung: Der neue Kalender mit Christi Geburt als Drehpunkt der Datierungen (vor/nach Christi Geburt) wurde erst in der Mitte des 6. Jh. vom Mönch Dionysius Exiguus geschaffen. Das älteste nach diesem System datierte Dokument im Westen – ein englischer Kirchentext – ist mit dem Jahr 664 datiert. Das erste Sutra zeigt also, daß die Ostkirche die neue Datierungsmethode wahrscheinlich noch vor der Westkirche verwendet hat. Dieses erste Sutra (60ff.) ist nach Martin Palmers Aussage eine noch ziemlich plumpe Übersetzung eines syrischen Textes ins Chinesische, der das Leben Jesu und seine Lehre zusammenfaßt. Es enthält insbesondere eine Reihe von Zitaten aus dem Matthäusevangelium. In diesem frühen Text werden bereits chinesische Begriffe verwendet, wie z.B. der Begriff «Die Gelben Quellen» als Bezeichnung für die Unterwelt («Beim jüngsten Gericht werden die Gläubigen aus den Gelben Quellen in den Himmel geholt werden», steht da). Der Schreibstil ist allerdings nach Martin Palmer noch recht ungeübt.

Das zweite inhaltliche «Sutra» (139ff.) könnte wohl das faszinierendste des ganzen Buches sein, weil darin – nach der Übersetzung Martin Palmers u.a. – die Übernahme des Reinkarnationsgedankens durch die Nestorianer belegt sein soll. Die entsprechenden Sätze sind: *Erstens*: «A person can only change his Karma residue by being born again in this world. Do good and you will live in the world beyond this world.» *Zweitens*: «This world is the only place to decide your next birth. There is no other way forward. Do good in this world to enter the next. It cannot be done elsewhere.» *Drittens*: «The [foolish people] are doomed to be reborn in the world with a worse position, trapped in the 10000 kalpas [ages] from which there is no escape from rebirth.»

Allerdings stellen sich gerade hier auch Fragen, vor allem die folgende: Ist dieser Text überhaupt ein christlicher Text? Martin Palmer sagt, dieses «christliche Sutra» sei sehr stark vom Text *Milindapanha* inspiriert und habe seinen Ursprung im indogriechisch beeinflussten Gebiet von *Ghandara* (heute Nordpakistan-Afghanistan); es vermittele die christliche Botschaft mit Hilfe von griechischen und buddhistischen Argumenten. Ich habe allerdings Mühe gehabt, da die christliche Botschaft überhaupt zu erkennen. Die Göttlichkeit wird übrigens darin ausschließlich mit dem sehr unspezifischen Begriff «The One Sacred Spirit» benannt, während in den drei anderen inhaltlichen Sutren und in den vier liturgischen Sutren Begriffe wie «The world honored

One», «The Messiah», «Allaha», «Yesu», «The Heavenly Ruler», «The Supreme King», «The Great Holy Intelligence», «The Pure Wind», «The Eternal One», «The Three Powers Father, Messiah and Holy Spirit», «The Holy Law Giver» and «God» immer wieder und in jedem Text mehrfach vorkommen, so den christlichen Inhalt eindeutig bestätigend. Zudem kann man ohne Reproduktion des chinesischen Textes nicht wissen, aus welchen chinesischen Ideogrammen die Begriffe «Karma», «Karma residue», «next life», «Kalpas», «rebirth» etc. übersetzt wurden und ob die Übersetzungen stimmen. Da fragt man sich also, ob es sich wirklich um einen christlichen Text oder aber um eine bloße Paraphrase des *Milindapanha* handelt. Sehr störend ist dabei die Tatsache, daß Martin Palmer eine für ein solches Buch wie «The Jesus Sutras» bloß recht magere Quellenliste liefert. In seiner Bibliographie fehlen nämlich die meisten Angaben, die helfen könnten, Reproduktionen der chinesischen Originaltexte zu lokalisieren: Von Paul Pelliot wird in der Bibliographie ein einziges Werk (Les grottes de Touen-Houang.[1921]) erwähnt, während meines Erachtens seine Texte «L'inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou» (1996) und «Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale» (1973) sicher auch relevant wären. Warum wird auch die Arbeit von T. Haneda mit keinem Wort erwähnt, während die zwei Arbeiten P.Y. Saekis zitiert werden, obwohl die Übersetzungen P.Y. Saekis von Arthur C. Moule schon lange als «sehr ungenau» bezeichnet wurden? Warum wird von Arthur C. Moule nur «Christians in China before the year 1550» (1930) erwähnt, während sein sehr wichtiges «Nestorians in China» von 1940 gänzlich fehlt? Ist es, weil darin schon 1940 Fakten erwähnt werden, welche Martin Palmer behauptet, 1998 selber entdeckt zu haben? Und: Warum werden bei Martin Palmer sehr wenige chinesische Forschungen bzw. Autoren genannt? Warum fehlt die deutsche Arbeit von Gerhard Rosenkranz (1938), der immerhin, neben den «Sutren», die für uns heute wichtigste materielle Notiz über die damalige Übersetzungsarbeit in Changan übersetzt hat?<sup>11</sup> Und warum nennt die Bibliographie kein einziges allgemeines Werk über die Tang-Zeit, in welcher die Mission stattfand? Das sind alles Fragen die ich nicht gerne stelle, weil das Buch mich sehr interessiert hat und einige faszinierende Hypothesen anbietet, aber es ist wirklich unmöglich diese Fragen *nicht* zu stellen.

Das dritte inhaltliche «Sutra», das Martin Palmer «Sutra der Ursprünge» nennt (147ff.), ist auch ein früher Text mit ungeübtem Stil, der sich heute nach Angaben des Autors in einer japanischen Sammlung befindet. Der Hauptzweck dieses Textes besteht darin, die Notwendigkeit eines Schöpfergottes zu beweisen. Dies erschien den syrischen Mönchen deshalb sehr nötig, weil sie sicher bald merkten, daß die Chinesen den Kosmos und seinen Inhalt als eine ewige Entität in ständiger Transformation begreifen, und kein geistiges Bedürfnis für einen Anfang bzw. für einen sog. Schöpfungsakt empfinden. Martin Palmer behauptet, dieses «Sutra» sei das erste, das daoistisches Vokabular verwendet, und er zitiert die Begriffe *Yama* (Gott der Unterwelt), *Qi* (Atem, Äther) sowie *Dao* (Tao, der Weg) als Beweis dafür. Dao ist wohl ein daoistischer Begriff (aber nicht nur, auch Konfuzius nimmt ständig Bezug zum Dao), Qi ist nicht weniger konfuzianisch bzw. neokonfuzianisch (Zhu Xi, 12. Jh.) als daoistisch, und Yama ist

<sup>11</sup> Gerhard Rosenkranz, Die älteste Christenheit von China. Berlin 1938. Die von Rosenkranz übersetzte, leider undatierte, aber trotzdem sehr wichtige Notiz ist an einer der liturgischen Jesus-Sutren angehängt und berichtet, daß damals bereits 35 der 530 von den Nestorianern aus Syrien bzw. Persien gebrachten Gebete und Litaneien ins Chinesische übersetzt worden waren. Diese Zahlen sind sehr wichtig, zeigen sie doch, wieviel Literatur die nestorianischen Mönche mitgebracht hatten und mit welchem Eifer die Übersetzungstätigkeit vorangebracht wurde.

Mich nimmt es übrigens Wunder, warum Palmer in seiner Bibliographie das Buch *The pattern of the Chinese past* von Mark Elvin überhaupt erwähnt. Dieses sehr interessante Buch meines Freundes Mark Elvin beschäftigt sich mit der frühen wirtschaftlichen Entwicklung Chinas und mit der Bedeutung des Begriffs «Moderne» (modernity) in Zusammenhang mit Chinas späterer Stagnation. Das sind sehr interessante Probleme, die aber mit dem Thema Palmers nichts zu tun haben. Dagegen wäre die Nennung eines historischen Werkes über die Tang-Zeit, in welcher die nestorianische Mission stattfand, eine dringende Notwendigkeit gewesen!

mit Verlaub eine hinduistisch-buddhistische Gottheit und hat ursprünglich mit Daoismus nichts zu tun.

Martin Palmer nennt das vierte inhaltliche «Sutra» (159ff.) das «Jesus Christus-Sutra». Es wurde nach Martin Palmers Angaben ca. ein gutes Jahrzehnt nach der Ankunft der syrischen Mission in China verfaßt und soll sprachlich schon viel solider sein, als die allerersten Texte. Jesus wird darin als *Yesu* und Messias, als *Mishisuo*, umschrieben, was phonetisch für chinesische Ohren sinnvoll ist. Der Text enthält größere Abschnitte aus der Apostelgeschichte und übersetzt die Zehn Gebote ins Chinesische. In einem anderen Teil des Sutras sehen Martin Palmer und Eva Wong tibetische Einflüsse, betonen aber, daß diese Behauptung weiterer, ausführlicherer Forschungen bedarf. Das denke ich auch!

### Liturgische Texte

Das erste liturgische «Sutra» (180f.) ist das früheste unter den «reifen» Sutren. Es ist mit dem Jahr 720 datiert, das sind ca. siebenzig Jahre nachdem die ersten aus Syrien oder Persien mitgebrachten Texte von den nestorianischen Priestern und ihren Helfern übersetzt worden waren. Es beweist nach Martin Palmer ein tiefes Verständnis der chinesischen Sprache und Kultur und trägt den Titel «Christliche Liturgie aus dem Großen Westen über die Schutzsuche bei der Dreifaltigkeit». Die Benutzung von chinesischen Symbolen, um christliche Inhalte zu verstärken, geschieht in diesem «Sutra» mit feinem Einfühlungsvermögen und beweist nach Martin Palmer die geistige Reife der christlichen Kirche Chinas nach nur neunzig Jahren seit der Ankunft der östlichen christlichen Mission in der chinesischen Tang-Hauptstadt. Als Beispiel sei folgender Abschnitt zitiert: «O glänzender Gott mit dem Jades Gesicht, heller als Sonne und Mond, Deine Tugend ist größer als die aller Heiligen und aller Dharmakönige. Das Liebesgesetz schütze uns alle und erklinge in die ganze Welt wie eine Goldene Glocke.»

Die drei folgenden liturgischen «Sutren» (183-204) stammen nach Martin Palmer und Mitarbeiter von einem und demselben Autor, einem Mönch, der in Chinesisch den Namen Jing Jing (Helle Reinheit) trägt. Sein Name ist auf der großen christlichen Stele von Xian erwähnt. Martin Palmer nimmt an, daß die Stele im Jahre 781 anlässlich einer Restaurierung des *Da Qin*-Klosters und des Baus der dazugehörigen Pagode graviert und aufgestellt

wurde und daß Jing Jing demnach ein Mönch dieses Klosters war (181) – wahrscheinlich ein gelehrter chinesischer Konvertit, der liturgische Texte direkt in Chinesisch schrieb, aber auch viele syrische Texte für seine Kirche übersetzt hat. Das alles scheint mir nach den heute bekannten Tatsachen nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich. Da begreife ich allerdings nicht, warum in der Übersetzung des Sutras im vorletzten Satz Jing Jing mit Aluoben identifiziert wird, obwohl Jing Jing doch nach Palmers eigener Aussage viel später gelebt und gewirkt hat als Aluoben, der zudem nicht Chinese war (185).

In den von Martin Palmer gegebenen Übersetzungen sind diese drei liturgischen Sutren tatsächlich wunderschöne, schwungvoll formulierte Gebete, obwohl natürlich auch da der wissenschaftliche Wert dieser Übersetzungen außer im Fall des letzten Sutras für mich unüberprüfbar ist. Betrachten wir also vor allem dieses letzte Sutra (202-204).

Martin Palmer schreibt, daß das letzte Sutra von einer ostsyrischen Version des *Gloria in Excelsis* inspiriert wurde, erwähnt aber weder A. Mingana noch R. Harris, die diese Ähnlichkeit als erste beobachtet und veröffentlicht haben. Bei Arthur C. Moule ist der chinesische Text (MS Pelliot 3847) neben der Mouleschen Übersetzung photomechanisch reproduziert. Arthur C. Moules Übersetzung ist nicht so schwungvoll wie die von Martin Palmer u.a., aber viel genauer. Nach einem stundenlangen Vergleich beider Übersetzungen mit dem chinesischen Text ist mein persönlicher Eindruck der, daß Martin Palmer und sein Team zuviel Buddhismus aus dem chinesischen Text herausgelesen (oder in den chinesischen Text hineinprojiziert) haben – und zwar auch in Versen, wo es nach meinem Urteil nicht unbedingt angebracht scheint. Aber da ich kein Spezialist der chinesischen Buddhismussprache bin, möchte ich den Leser bitten, meinem Urteil nicht zuviel Gewicht beizumessen. Ich möchte es aber wiederholen: Diese Angelegenheit muß unbedingt tiefer und detaillierter untersucht werden, die Sache ist es wert. Ich habe Verständnis dafür, daß Martin Palmer ein Buch, das offensichtlich für das breite Publikum gedacht ist, nicht mit zuviel wissenschaftlichem Material überladen wollte. Aber seine Bibliographie ist viel zu unvollständig, er erwähnt auch in dieser Bibliographie zuviele Werke, die für seine Untersuchung absolut nicht relevant sind, unter anderem drei Publikationen aus seiner eigenen Feder, die mit der Sache nichts zu tun haben. Die Art und Weise wie er seine «abenteuerliche Entdeckung» des mysteriösen *Da Qin*-Tempels bzw. der *Da Qin*-Pagode mit Hilfe einer alten handskizzierten Karte von Prof. P. Y. Saeki beschreibt, obwohl der Standort Zhou Zhi und die Lokalisierung der Pagode seit den Patres Nicolas Trigault SJ und Michael Piotr Boym SJ kein wirkliches Geheimnis sind und zudem im von ihm unerwähnten Text von Arthur C. Moule (Nestorians in China. [1940]) auch angegeben sind, tönt schon ein bißchen wie eine nachgedichtete Piraten-Schatzsuche auf einer einsamen Insel und somit in einem solchen Buch ziemlich deplaziert. Andererseits muß man Martin Palmer unbedingt sehr dankbar sein, daß er dem Thema eine verdiente neue Aktualität gegeben hat und vor allem die chinesischen Behörden dazu motivieren konnte, die Anlage in Zhou Zhi zu restaurieren und archäologisch zu untersuchen. Man ist gespannt, ob diese Untersuchungen inzwischen zusätzliche Funde ans Licht gebracht haben und ob die Arbeit Martin Palmers einige Sinologen mit soliden Buddhismus- und Daoismuskennntnissen animieren wird, die vorhandenen Texte nochmals zu untersuchen und noch unbekanntes «Sutren» in den Archiven der chinesischen und japanischen Bibliotheken und Sammlungen zu suchen.<sup>12</sup> Es könnte sich wohl herausstellen, daß die Hypothesen Martin Palmers trotz den Schwächen seines Buches neue Horizonte in der Frage der frühen Missionstätigkeit der Ostkirche in China und in der Frage der Integrationsfähigkeit des Christentums in anderen kulturellen Umwelten aufzun. Nullus est liber tam malus ut non aliqua parte prosit.<sup>13</sup>

Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg

## 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, Pietro Selvatico

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

Preise Jahresabonnement 2007:

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

Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

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

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

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 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.

<sup>12</sup> Vgl. Anm. 10

<sup>13</sup> Plinius der Ältere, in: Briefe des jüngeren Plinius, Buch 3, Brief 5.