

ORIENTIERUNG

Nr. 17 72. Jahrgang Zürich, 15. September 2008

VOR ROSIA/ROTHBERG IN SIEBENBÜRGEN wird der Besucher mit dem Ortsschild zweisprachig begrüßt. Zwar lebt hier lediglich eine Handvoll Siebenbürger Sachsen – «zwischen 70 und scheinot» soll sie laut *Eginald Schlattner* jemand benannt haben –, aber der junge rumänische Bürgermeister weiß, welchen Schatzmeister europäischer Kultur er unter den 1400 Einwohnern mit dem berühmten deutschsprachigen Dichter Transsilvaniens beherbergt.¹ Das Schild sagt also: Ehre wem Ehre gebührt! Schülergruppen aus Rumänien und Deutschland kommen, um seine Erfahrung «Geschichten verbinden, Geschichte trennt» zu diskutieren, und finden schließlich heraus, daß auch Geschichte verbindet. Busreisende aus Österreich und Deutschland treten mit seinen Romanen unterm Arm an, damit der Erzähler dunkle Stellen erläutere.

Er begann 1952 mit dem Studium der Evangelischen Theologie, um sie, nach seinen Worten, «ideologisch in die Luft (zu) sprengen», und wurde exmatrikuliert. Daraufhin studierte er Mathematik und Hydrologie. Er kam am 28. Dezember 1957 wegen Nichtanzeige sogenannter staatsfeindlicher Umtriebe in Untersuchungshaft und wurde, zwei Jahren lang gefoltert, zum Zeugen der Anklage gegen mehrere siebenbürgische Schriftsteller. Nach der Haft schuftete er unter widrigen Bedingungen als Tagelöhner in einer Ziegelei und als Techniker beim Bahnbau, bis er endlich 1969 sein Staatsexamen nachholen und als Ingenieur für Gewässerkundé arbeiten durfte. «1973 geschah etwas, ich war 40, was ich dezidiert als Ruf zur Nachfolge Christi auffaßte. Somit ließ ich alles stehen und fallen und begann, neuerlich Theologie zu studieren.» Er kam als 99. Pfarrer seit der Einwanderung, 50. seit der Reformation nach Rosia/Rothberg und blieb auch dort, als 1990 die meisten in westliche Länder aufbrachen.

Entdeckungen des Bleibenden

Ostern war die Kirche traditionell voll, Weihnachten kam der kleine Rest zum Gottesdienst. In einer Analyse für die «Landeskirchlichen Informationen» faßte er 1999 illusionslos seine Beobachtungen zur Einstellung der Gemeindeglieder aus den Jahren des Dammbrochs mit den Worten zusammen: «Das Deutsche ist wichtiger als das Evangelische.»

«Der einzige, der es geschafft hat, seine bürgerliche Kultur auch auf dem Dorf zu bewahren», charakterisierte ihn ein Nachbar, und dieser Bürger, mehr Fontane und Thomas Mann als Jack London und Hemingway, entdeckt ab 1999 im Auftrag seiner Kirche das Elend der Gefängnisse. Er ist nur für die Siebenbürger Sachsen unter den Häftlingen zuständig, aber er hat ja längst entdeckt, daß Grenzen oft künstlich oder brüchig sind, und er geht auf die Menschen zu, welche Sprache sie auch sprechen und wo immer er kann.

Nach der Entdeckung von Schuld und Buße, von Evangelium und Glaube ist es für ihn keine Frage, zu bleiben; denn «Rumänien ist nicht das Land meiner Väter, aber mein Vaterland ist es». In der Verzweigung darüber, daß ein Volk nach 850 Jahren seine Kultur aufgibt, beschließt er in jener traurigen Christvesper von 1990, die Geschichten in der Geschichte der Siebenbürger Sachsen aufzuschreiben. In seinen drei Büchern hat er die Siebenbürgen-Saga entfaltet, eine liebevolle Widmung an die labile Balance von Rumänen, Ungarn und Zigeunern, Deutschen, Juden und Ukrainern, sensibel, kritisch, offen: *Der geköpfte Hahn* (1998); *Rote Handschuhe* (2001); *Das Klavier im Nebel* (2005). Ohne Rücksicht auf sich und ohne Rachegefühle hat er mit seinem zweiten Buch eine öffentliche Beichte zu seinem Verhalten im Schriftstellerprozeß 1959 abgelegt. Mit seinen Werken landete er in fortgeschrittenem Alter vom abgelegenen Ort aus ohne Vorwarnung zentral in der europäischen Literatur. Die Geschichten aus der Ferne und ihr magisch-realistischer Ton trafen das Herz der Leserschaft. Schlattner hat der großen Erzählung vom Werden und Vergehen der Völker ein neues, überraschendes südosteuropäisches Kapitel hinzugefügt. Das Nationalarchiv Marbach machte ihm alsbald das ehrenvolle Angebot, seinen literarischen Nachlaß zu übernehmen. Nach reiflicher Überlegung entschied er sich für das zentrale siebenbürgische Archiv im

RUMÄNIEN

Entdeckungen des Bleibenden: Zum 75. Geburtstag von *Eginald Schlattner* am 13. September 2008 – Die Siebenbürger Sachsen – Biographie unter der kommunistischen Diktatur – Pfarrer und Autor – Die Entdeckung der Nachbarlichkeit.

Jens Langer, Rostock

THEOLOGIE

Das Schicksal, die Schwermut und der Glaube: Zu einer Relektüre von *Romano Guardini* anlässlich des vierzigsten Todestages – Das Jahr 1968 – Das Thema Schicksal in der Theologie – Das Unentrinnbare und Zwingende – Die Frage «Warum gerade ich?» – Im Ja und Nein und Trotzdem – Der Mensch und das Auf-ihn-Zukommende – Das Leiden Jesu – Der Gedanke der Vorsehung – Das Gericht am Ende der Tage – Das Schweigen des Weltalls – Schwermut als Kern einer Lebenshaltung.

Klaus P. Fischer, Heidelberg

EXEGESE/PASTORALTHEOLOGIE

Den «garstig breiten Graben» überwinden: Ein Vergleich alltäglicher und exegetischer Lesarten zur Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11) – Zusammenfassung einer empirischen Studie – Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen alltäglicher und exegetischer Lektüre – Ein Gespräch zwischen Bibel LeserInnen und der Exegese – Qualitative Leitfadenterviews mit den Methoden der Qualitativen Sozialforschung – Das Ergebnis des Vergleichs – Eindeutigkeiten und Mehrdeutigkeiten eines Textes – Wissen um die Entstehungsgeschichte der biblischen Texte – Problembezogenes und praxisorientiertes Lesen – Der Horizont der Alltagserfahrung – Entwicklung einer eigenen Gottesrede – Die Rolle subjektiver Voraussetzungen – Die Frage der Wunder – Verstehen durch Einfühlen versus Analyse narrativer Funktionen – Die lebenspraktische Relevanz der Bibel – Impulse für eine universitäre Exegese.

Sonja Angelika Strube, Münster/Westf.

LITERATUR/BRASILIAN

Die Waisen des Eldorados: Eine Geschichte aus der Zeit des Kautschukbooms – Zu einem neuen Roman von *Milton Hatoum* – Die «Belle Époque» Amazoniens – Der Einbruch der Moderne – Ein gewisser Orient aus literarischen Reminiscenzen – Schiffbruch mit dem Erzähler als Zuschauer.

Albert von Brunn, Zürich

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

«In ihrem eigenen Namen ...»: Zum Tode von *Rosemary Skinner Keller* (1934-2008) – Die Geschichte der Religionen in Nordamerika und die Rolle der Frauen – Zugang zu neuen Quellen – Das Stichwort «die neue Frau» – Eine mehrbändige Enzyklopädie über Frauen und Religionen – Ausgangspunkt für weitere Forschungen.

Nikolaus Klein

Friedrich-Teutsch-Haus Hermannstadt. Im Depositum 524 liegt dort zuerst einmal der sogenannte Vorlaß. Für weiteres möge noch viel Zeit bleiben.

Auch der heute immer noch umschwiegene Verrat an den Juden und die Solidarität einzelner mit ihnen kommt in seinen Büchern zur Sprache. Axel Azzola, aus dem Banat gebürtiger Jude und Jurist, ehemals Sozialstaatssekretär in Mecklenburg-Vorpommern, schreibt einmal, wenn er gar zu traurig sei über die Verdrängung dieses düsteren Kapitels in Siebenbürgen, greife er zu einem Buch von Eginald Schlattner und lasse sich von ihm ermutigen.

«Ich lebe bürgerlich oben im Dorf», stellt er fest und nennt die Zigeuner unten an dem kleinen Gewässer seine braunen Geschwister vom Bach. Nüchtern sieht er ihre Lage als soziales und politisches Problem, nicht als ein rassisches. Er unterstützt Kinder und Alte nach seinen Möglichkeiten. Eginald Schlattner ist nicht zufällig geblieben, sondern ist einer, der in der Gegenwart bleiben will und entdeckt, was in all den Brüchen bleibt oder sogar neu entsteht. Das je Bestehende ist ja nicht unbedingt das Bleibende. Deportation nach 1945, Enteignung und Entwürdigungen gehören zum Fundus seines Werkes, allerdings immer auch Hintergründe und Ursachen: «Doch vertrieben wurden wir nicht. Mit

den Rumänen hätten wir auch die nächsten achthundert Jahre scheidlich-friedlich unter demselben Himmel leben können und im Läuten der Glocken von Kirche zu Kirche den gemeinsamen Himmel loben.»

Längst hat er die neue Nachbarlichkeit entdeckt, das Gespräch am Abend mit rumänischen Einwohnern, deren Bereitschaft, Aufgaben der Sachsen zu übernehmen, mit sächsischer Akkuratheit und manchmal sogar besser, wie er sagt – etwa die Bereitung und Pflege der Gräber. Er nimmt auch die jungen Leute zur Kenntnis, die ins Land kommen und bleiben. Aber mit ihnen beginnt wohl schon eine andere Geschichte, die sie selber erzählen werden.

Unverrückbar und ungerührt von alledem bleiben für ihn «die gastfreundlichen Friedhöfe», und er hat sein Grabgelege schon ausgesucht. Auch das gehört zu seiner heiteren Sturheit: «Von hier rühre ich mich nicht!» Darum gilt für seine Kultur und Geschichte wie für eine hoffentlich auch persönlich gute Zukunft, was Frieder Schuller einem Gedicht über eine vorläufige siebenbürgische Endzeit als Titel voranstellt: «nicht ohne Eginald!»

Jens Langer, Rostock

¹ Vgl. Jens Langer, Das Gelächter der Deklassierten. Eginald Schlattners Roman «Das Klavier im Nebel», in: Orientierung 70 (2006), 6-9.

Das Schicksal, die Schwermut und der Glaube

Zu einer Relecture von Romano Guardini – anlässlich des 40. Jahrestages seines Todes

Als *Romano Guardini* am 1. Oktober 1968 starb, war er nahezu vergessen. Zum einen bewegten die Reform- und Aufbruchs-Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils die katholischen Gemüter, zum anderen hielten die Politisierung der studentischen Jugend (USA, Frankreich, Bundesrepublik), neomarxistische Kapitalismus- und Gesellschaftskritik die Öffentlichkeit in Atem. Er gehörte jener Generation an, von der sich die Jüngeren in jener Zeit des Umbruchs oft aggressiv absetzten. Für sie war Romano Guardini schlicht *démodé*. Viele von ihnen betonen heute noch, sie hätten mit Romano Guardini «nichts am Hut». Und nicht wenige heutige Theologen erklären – wie ihre Vorgänger zu Romano Guardinis Lebzeiten (aber im Widerspruch zu *Hans Urs von Balthasar*, *Karl Rahner*, *Eugen Biser*, *Joseph Ratzinger*) –, dieser habe theologisch «nichts» zu bieten. Die meisten Vordenker werden nach ihrem Tod vergessen und erst geraume Zeit danach wiederentdeckt; das Gültige, Wegweisende ihrer Beiträge wird erst im Abstand neu bewußt und aufgenommen. Romano Guardini selbst sah das Eigentümliche seines Denkens in dem «Versuch», aus dem Ganzen christlicher Existenz heraus über das Ganze und dessen diverse Inhalte nachzudenken – ein Bemühen, das in den beiden Jahrzehnten nach dem Konzil in Anläufen zu einer existenziell-anthropologisch-hermeneutischen Fundierung von Glaubenswahrheiten weiterwirkte, freilich zumeist ohne Romano Guardinis phänomenologische Meisterschaft. Aktuelle Autoren im deutschen Sprachraum (ausgenommen Eugen Biser, der aber ein später Nachfahr Romano Guardinis ist) tun sich schwer mit existenziell-ganzheitlichem Denken, weil ihnen Romano Guardinis (Karl Rahners, Eugen Bisers usw.) breite Begabung abgeht. Um so lohnender kann es sein, sich in Guardini einzulesen und darin anregende Bezüge zu aktuellen Fragen und Problemen zu entdecken.

Um das Thema *Schicksal* machen die meisten Theologen, Prediger und Seelsorger einen Bogen, obwohl es jeden Tag begegnet und den Menschen auf der Seele liegt. Romano Guardini hatte den seltenen Mut, sich diesem Thema zu stellen.

Das Unentrinnbare und Zwingende

Im Nachdenken über Schicksal¹ arbeitet er zunächst scharf das Moment des Notwendigen, Unentrinnbaren, Zwingenden heraus, das der Erfahrung von Schicksal eigentümlich ist und das

nicht bloß in Gesetzmäßigkeiten des Weltlaufs, sondern ebenso in meist nicht änderbaren Tatsachen zum Ausdruck kommt: Diese sind zwar nicht einfach gesetzlich, jedoch *gesetzt*, fremd-willentlich gesetzt. Diesen Eindruck vermittele auch das Vorhandensein der Welt selbst. Vom Tatsächlichen gehe die größte Härte aus, entziehe es sich doch oft genug dem Verstehen, widerstehe einsichtiger Sinnhaftigkeit. Diese Härte, so Romano Guardini, teile sich nicht nur aus Natur und Geschichte mit, sondern auch aus je meinem individuellen Sosein mit Anlagen, (Vor-)Prägungen, Möglichkeiten und Grenzen, die naturaler, familien- und volksgeschichtlicher Art sind. Daher erblickt Romano Guardini eine der ersten Begegnungen des Einzelnen mit dem *Schicksal* in der Erfahrung mit sich selbst und den eigenen Vorgaben, worin zugleich eine der wesentlichsten Aufgaben stecke, die ihm schicksalhaft gestellt seien. Verschärft werde diese Begegnung mit dem Schicksal in und an mir durch die Einsicht, daß auch die mir vorgegebene Welt als Vorgabe nicht *neben* mein Selbst trete, sondern die Welt mir vorgegeben sei nur in der «Brechung» durch mein Selbst, als je *meine* Welt, in der ich mich vorfinde. Die vorgegebene Welt fließe zusammen mit dem mir vorgegebenen (mir also *gegebenen*) Selbst und Ich. Das Nicht-Selbstverständliche, Schicksalhafte werde realisiert in Fragen wie *Warum gerade ich? Warum gerade mir?*² Aus dieser Einsicht folge: was wir Schicksal nennen, kommt nicht bloß von außen auf uns zu, es kommt ebenso aus uns selbst! Schicksal ist ursprünglich stets auch «meine Sache». Romano Guardini erinnert an Psychologie und das hier aufscheinende Schicksalhafte: Sagen wir doch, wir seien Anwandlungen, Gefühlen, Stimmungen, Ängsten, Blockierungen wie fremden, ungerufen uns bedrängenden Mächten «ausgesetzt», die nicht selten spaltende, zerstörerische Gewalt über uns gewinnen können. Durch die innere und äußere Konstitution bringen wir quasi eine «Wahlverwandtschaft» für bestimmte Schicksale mit: «Was einem Menschen von seiten anderer Menschen, aber auch von der umgebenden Natur her geschieht, wird zu einem großen Teil durch sein eigenes Verhalten herausgefordert oder wenigstens

¹ Vgl. besonders: Romano Guardini, Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. München 1948.

² Ebd., 194-204; ders., Die Annahme seiner selbst. Würzburg 1962. Exemplarisch gespiegelt in den gleichnishaften Erzählungen von Franz Kafka (Das Urteil; Die Verwandlung usw.).

ermöglicht: dafür bildet jene innere Gestalt gleichsam den Plan des Verhaltens.»³

Romano Guardini spricht von Disposition für Schicksal durch «die Entelechie meines individuellen Seins»: «Ich selbst bin mein Schicksal».⁴ Dies nicht nur im Leidvollen, sondern auch im Schönen und Guten. Guardini erläutert es im Blick auf die Mahnung der Bergpredigt, *zuerst* besorgt zu sein um das Kommen der Gottes-Herrschaft, dann werde alles andere hinzugegeben werden (Mt 6,33). Die Mahnung sage: «Tritt mit ihm [Gott] in das Einvernehmen der Sorge um dieses Reich, ... dann wird sich dieses Reich um dich her verwirklichen, und du selbst wirst empfangen, was du zum Leben brauchst!»

Im Ja und Nein und Trotzdem

Die Umwelt eines Menschen, der sein Leben zu fristen bemüht ist, sei nicht neutral und von ihm selbst unabhängig; nur zur Hälfte bilde sie sich «von außen», zur anderen Hälfte «von innen», vom Menschen selbst, von seiner persönlichen Haltung. Die Dinge «benehmen sich» gleichsam anders, je nachdem ob man ihnen freundlich-selbstlos oder aber egoistisch-raffgierig begegne. Der Liebende habe eine andere Umwelt – freundlich, leicht, gut, fruchtbar – als der «Hartherzige», dessen Umwelt sperrig, mißgünstig, feindlich erscheine, zu dauerndem Kampf nötige. In dem Maße, in dem sich die Gesinnung ändere (die Bibel nennt es *metánoia*), ändere sich auch das Schicksal, das einem aus der Welt entgegentrete. Den Dingen eigne, sagt Romano Guardini, eine «Gehorsams-Potenz», je nachdem wie der Mensch, auf Gott hörend oder nicht, sie anfasse und gebrauche. Gottes Heils-Sorge schließe die Sorge um lebensnotwendige Güter ein. Vorsehung sei nichts Fertiges. Sie wolle Menschen einbeziehen, sie aktiv daran teilnehmen lassen, sodaß Sinn und Richtung ihres Daseins-Vollzuges sich änderten und auch die Dinge verwandelten: «Die Dinge benehmen sich um ihn her anders, als sie es sonst tun würden. Sie werden ihm in besonderer Weise von Gott zu-gefügt.»⁵

Romano Guardini fügt eine weitere Überlegung an: der Mensch *brauche* Schicksal, *bedürfe* der verschiedensten Schicksale, da er ja kein Fertig-Produkt sei, sondern das auf ihn Zukommende, zunächst Fremde in Ja und Nein und Trotzdem und «Vielleicht doch» sich *zueigen* mache – im Sinne *Hegels*: In der Fremdheit – hier: des Schicksals – das Eigene erkennen! Allerdings: das Fremde des Schicksals, eben auch des je meinigen, läßt sich nicht auflösen und durchsichtig machen, sondern stellt den Einzelnen, den es trifft, vor die Macht eines Geheimnisses, das etwas von ihm «will», vielleicht auch anderes «will» als ich oder etwas «gegen mich hat», manchmal aber auch das Gefühl des Einklangs aufruft: «es hat so sein sollen», «ich bin auf dem richtigen Weg», usw., wo Schicksal und Gnade in eins zu fallen scheinen.⁶ Freilich gibt es ja auch die gegensätzliche, dunkle Erfahrung einer «bösen Sinnwidrigkeit», von «Tücke» nicht bloß «des Objekts», sondern geradezu des Schicksals selbst, die in Menschen das Gefühl weckt, dem Dämonischen, Satanischen zu begegnen.⁷ Aber auch hier kann ein Auftrag der Zueigen-Annahme liegen, die ja nicht bloß Kopfnicken erfordert, sondern, oft genug, schweren Kampf, exemplarisch in Mythen, Märchen und Sagen vor Augen geführt, nicht selten mit Verheißung der Erlösung – vordergründig eines anderen, letztlich – des Ich, häufig aber auch mit Untergang des kämpfenden Helden.⁸ Dieser Eindruck des Es-haften, Gleichgültigen und Sinn-losen des Schicksals bildet nach Romano Guardini «den

innersten Kern der Schwermut».⁹ Im Raum der Offenbarung aber, wo der Glaube mächtig wird, gibt es den schwermütigen Schicksals-Glauben nicht. Am schicksal-haften im Leben Jesu zeigt Romano Guardini dies beispielhaft auf: unverständnis der führenden Schichten, auch der Jünger, Enge und Herzenshärte der Mehrheit, Gemeinheit, Niedertracht, Verrat im engsten Kreis, «die Macht der Finsternis». Und dennoch: kein Leiden unter dem «Schicksal», sondern Leiden in inniger Verbindung mit «Ihm», dem «Vater». Was Jesus widerfährt, erlebt er als «geschichtliche Vollzugsweise» seiner Beziehung zum «Vater». *Faktisch* erlebt er, was man sonst als Schicksals-Schläge verbucht; *verstehend* erfährt er, was der «Vater» von ihm will, was er im trauend-liebenden Einvernehmen akzeptieren soll und will.¹⁰ Das Fremde mache Vertrautheit Platz, das Vergewaltigende des Schicksals werde «zur Verwirklichungsform von Liebe». Darin verschwinde das Unbegreifliche, Sinn-Zerstörende des Schicksals-Erlebnisses mit seiner numinosen Zweideutigkeit, sodaß «kein ungelöstes Warum mehr bleibt». Jesu Wille fühle sich nicht unter, sondern *in* der Fügungs-Macht des «Vaters». So sei in Jesu Leben und Sterben die Schicksals-Erfahrung verwandelt, obschon das *Geheimnis an sich* nicht aufgehoben sei.¹¹

Das Leiden Jesu

Romano Guardini erweckt in diesen Darlegungen zuweilen den Eindruck, als sehe er hier Jesus mehr als Gottes- denn als Menschensohn. Das liegt daran, daß er (wobei er das Zeugnis der Evangelisten Lukas und Johannes verallgemeinert)¹² das Tückische, Böse, Sinnwidrige, das Jesu Wirken durchzieht, Satan anlastet, den er «an der Ursprungsstelle des Schicksals wirksam» sieht. Durch das von Satan ausgehende Hindernd-Störende, Zerstörende, das Jesu Leiden ausmacht, sei er durch den «Vater» hindurchgeführt worden.¹³ Indem Romano Guardini Jesus aber so restlos auf den «Vater» bezieht, umgeht er die Frage, ob der *Mensch Jesus* nicht auch unter der Dunkelheit, Sinnwidrigkeit

⁹ Romano Guardini, *Freiheit* (vgl. Anm. 1), 239. Romano Guardini erklärt sie aus dem tiefen Verlangen nach dem Absoluten, Guten, dem sich das Gefühl der Vergeblichkeit und Unerfüllbarkeit entgegenstellt: vgl. R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*. Mainz 1996, 46f.

¹⁰ Vgl. Romano Guardini, *Freiheit* (vgl. Anm. 1), 245ff.

¹¹ Vgl. ebd., 252-255.

¹² Vgl. dazu Klaus P. Fischer, Hartmut Schiedermaier, *Die Sache mit dem Teufel. Teufelsglaube und Besessenheit zwischen Wahn und Wirklichkeit*. Frankfurt/M. 1980, 158ff.

¹³ Vgl. Romano Guardini, *Freiheit* (vgl. Anm. 1), 257f.

Ausbildung zum Philosophischen Berater
6 Seminarblöcke 2008/2009
(120 Ausbildungsstunden)
Beginn: 3. bis 5. November 2008



ST. JAKOBUSHAUS
AKADEMIE DER
DIOZESE HILDESHEIM

Eine Philosophische Beratung ist eine besondere Form – im dialogischen Miteinander von Ratsuchenden und philosophischem Begleiter – Lebensfragen als Sinnfragen aufzuspüren und daran zu wachsen.
Zielgruppe der Ausbildung: Wirtschaftsberater(innen), Ärzt(e)innen, Studierende der Philosophie, Psychologie und Theologie, Lebensberater(innen), Therapeut(en)innen.

Referenten und Leitung:

Dr. Wolfgang Gleixner, Stellvertretender Akademiedirektor, Coach, Konfliktshelfer, Mediator; Goslar
PD. Dr. Peter Nickl, Universität Hannover
Markus Melchers, Philosophischer Praktiker; Bonn

Anmeldung: St. Jakobushaus - 38640 Goslar - Reußstr. 4

Telefon: 0 53 21/34 26-0

E-mail: info@jakobushaus.de - www.jakobushaus.de

³ Romano Guardini, *Freiheit* (vgl. Anm. 1), 213; Esoteriker wie Thorwald Dethlefsen (*Schicksal als Chance*. München 1979 u.ä.) erweitern diesen Hinweis auf Disposition durch die Idee einer Resonanz-Affinität für Schicksale aufgrund von Versäumnissen in früheren Leben.

⁴ Romano Guardini, *Freiheit* (vgl. Anm. 1), 217.

⁵ Romano Guardini, *Welt und Person*. Würzburg 1950, 147-158; ähnliche Gedanken bei Johannes B. Brantschen, *Leiden – Annäherungen*, in: Franz Böckle u.a., Hrsg., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Bd. 10. Freiburg u.a. 1980, 37-51, 41.

⁶ Romano Guardini, *Freiheit* (vgl. Anm. 1), 219f., 225.235f.

⁷ Vgl. Romano Guardini, *Freiheit* (vgl. Anm. 1), 222.

⁸ Vgl. ebd., 227f.; 231f.

seines – *ex supposito* von Satan bewirkten – Schicksals litt (siehe Gethsemane), auch wenn er sich in der Liebe des «Vaters» geborgen wußte. Zu folgern, daher könne und dürfe der gläubige Mensch im Blick auf Jesus, ja aufgenommen in Jesu Gottes-Verhältnis, statt von «Schicksal», von «Vorsehung» sprechen¹⁴, ist gewiß nicht falsch, aber voreilig. Geht das gläubige Vertrauen in Jesu «Vater» verloren, kommt, nach Romano Guardini, die Erfahrung des alten, unheimlichen Schicksals wieder zurück: Für den Gläubigen aber sei «der Schritt ins Unerforschliche ganz positiv: vertrauende Liebe als Antwort auf die vorsehende»; ihm eignet «ein neuer Standort, ein Halt, eine Gewähr, eine Kraft».¹⁵ Die Vorsehung hat für ihn Gestalt und Antlitz Christi. Zu ihrer Ganzheit und Vollendung gehöre jedoch «das Gericht am Ende der Tage». Darin werde das Geheimnis der zeitlichen Welt «im größeren Geheimnis des offenbar gewordenen Gottes, der «Alles in Allem» ist, verstanden».¹⁶ Im Gericht enthülle und vollende Gott seine Vorsehung, er werde – im Gegensatz zum ewig stummen Schicksal – die Schicksalsfragen der Menschen beantworten, so seine Selbst-Rechtfertigung – seine eigene Theodizee – geben. Auch das ihm als Zufall Erschienene werde der Mensch verstehen, da «er nun erst sein individuelles Dasein im Zusammenhang des Ganzen, umgekehrt aber auch das Ganze aus seinem Einzeldasein heraus sehen wird»; wer aber hasse, werde, an der Unverständlichkeit des Daseins leidend, verzweifeln.¹⁷ Durch Gott werde sich weisen, inwiefern alles Geschehen «Liebe war».¹⁸ Auch Romano Guardini greift mithin auf den alten Trost zurück, es werde sich individuelles, auch leidvolles Schicksal im Sinn des Ganzen als sinnvoll zeigen. So denkt (von *Heraklit* her) schon *Platon*, doch bleibt es ein hypothetisch-philosophischer Gedanke (den *David Hume* nur unter der Voraussetzung gelten läßt, daß Gottes Dasein a priori feststehe, was keineswegs der Fall sei). Der christliche Theologe Romano Guardini vertraut auf die Eröffnung des guten «Zusammenhangs» von allem in Liebe durch den «Vater» Jesu. Doch ist kritisch anzumerken, daß eine nicht eben seltene Lebenserfahrung – die Enthüllung eines größeren Zusammenhangs nach einiger Zeit; eine der Zeit-Gebundenheit des Menschen verdankte Erfahrung (die ihm Geduld und Hoffnung abverlangt) – hier auf das Lebens-Ganze und Gottes Heilsplan übertragen wird, ein Gedanke, der Leid und Kummer leicht über Gebühr relativieren und «zur größeren Ehre Gottes» instrumentalisieren kann.

Das Schweigen des Weltalls

Die *Relecture* von Romano Guardinis Reflexionen über das Schicksal enthüllt im Kontrast deren überraschende Aktualität. Unter Naturwissenschaftlern, Multiplikatoren und Gebildeten heute nicht wenig verbreitet ist (seit *Albert Camus*, *Jacques Monod* und *Steven Weinberg*) eine Art kosmischer Existenzialismus: Der Mensch stellt Fragen an das Weltall, doch dieses schweigt vernunftwidrig.¹⁹ Das Weltall ist einfach da, aber bar jedes Sinnes. Indem es schweige, sage es den Menschen, daß ihr Dasein sinnlos sei. Die Rede von einem Lebens-Sinn sei der hilflose Versuch, ein Stück menschliche Poesie über die Nüchternheit, Härte und kalte Vergänglichkeit des Universums zu breiten. Das Weltall aber sei schon alles, das Ganze («Welt-Absolutismus»). Nirgends, auch nicht indirekt, lasse es erkennen, daß am Menschen etwas Besonderes, Wichtiges sei. Die Menschheit und ihre Geschichte sei im unermeßlichen Weltall eine winzige, periphere

¹⁴ Vgl. ebd., 260.

¹⁵ Vgl. ebd., 269.

¹⁶ Vgl. ebd., 281.

¹⁷ Vgl. ebd., 284ff.

¹⁸ Am Ende seines Lebens, gepeinigt von starken Schmerzen, empfindet Guardini das Dunkle, Fremde des Schicksals und erklärt einem Besucher (Walter Dirks), er wolle bei Gottes Gericht auch selbst fragen: «Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?»

¹⁹ Vgl. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*. Paris 1996, 46.

²⁰ Franz Josef Wetz, *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unausweichlichen Fragen*. Stuttgart 1994, 326f.

Erscheinung.²⁰ Dem Universum sei es egal, ob du und ich, ob wir existieren; wenn es in ferner Zukunft den Energie-Tod sterbe, werde es jede Spur unserer Bemühungen verschwinden lassen. Da es so um uns stehe, sei es wohl lächerlich, uns «so wichtig zu nehmen». Weil wir Menschen aber nun einmal eine «unheilbare Neigung, uns ernst zu nehmen» besäßen, sei unser Leben «nicht allein sinnlos, sondern absurd».²¹

Um dem Rechnung zu tragen, mag man (wie *Odo Marquard* und *Franz Josef Wetz* empfehlen) Sinn-Diät üben, um eine Ungerührt-heit (Ataraxie) zu erlangen, wie sie Albert Camus' «L'étranger» in der Todeszelle empfindet: «la tendre indifférence du monde ... si pareil à moi, si fraternel enfin». Bleibt die Frage, ob solche Diät den Menschen nicht unter sein humanes Niveau drückt, drücken würde. Diese Frage geht erst recht an *Friedrich Nietzsche*, dessen «amor fati» auch heute nicht wenige Anhänger hat: «Das Notwendige nicht bloß ertragen, ... sondern es lieben».²²

Die Propagandisten dieser Ansicht huldigen einer Wahrnehmung von Schicksal und Welt, die in modernem Gewand erkennbar alt (alt-orientalisch, alt-griechisch, germanisch) ist: Glaube an die «Notwendigkeit» (Anánke), die hinter Göttern oder, spätantik, hinter Geschehnissen nackt, anonym zum Vorschein kommt und Menschenleben «tragisch» macht. Auch *Albert Camus* versichert sich ja des altgriechischen Mythos für die Welt, aus der Gott «vertrieben» wurde. Zutiefst herrscht der Eindruck, der Macht eines anonymen, gefühllosen Schicksals preisgegeben zu sein, «welche im letzten weder Gerechtigkeit noch Weisheit, weder Ehrfurcht noch Güte kennt; auf deren Grund Kälte, Gleichgültigkeit, Sinnlosigkeit, ja das Böse selbst zu liegen scheint. Das Gefühl davon drückt als dumpfe Last im Gemüt. Es bildet den innersten Kern der Schwermut.»²³

Klaus P. Fischer, Heidelberg

Hinweis: Im Herbst 2008 erscheint vom Verfasser: *Schicksal in Theologie und Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008.

²¹ Thomas Nagel, *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Stuttgart 1990, 74-84.

²² Friedrich Nietzsche, *Ecce homo – Warum ich so klug bin*.

²³ Romano Guardini, *Freiheit* (vgl. Anm. 1), 238f.; Romano Guardini betont (mit Kierkegaard), Abweisung wie Verlust der Gottes-Beziehung und trotztige Fixierung auf die Welt allein führe zu Wiederkehr der alten Schicksals-Erfahrung (in neuem Gewand: Naturgesetzlichkeit), zumal Gottes Verborgenheit eine Hülle über die zeitliche Welt lege: 260-273; 276-279.

Ist mit Religion ein Staat zu machen?

Zu den Wechselbeziehungen von Religion und Politik

Symposium an der Paulus-Akademie Zürich

Donnerstag, 2. Oktober 2008, 9.00 – 17.30 Uhr

Auf dem Hintergrund der Erfahrung, daß Religion immer eine größere Rolle in der Politik spielt, behandelt das Symposium die Wechselbeziehung von Religion und Politik im schweizerischen Kontext aus dem Blickwinkel verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen und der politischen Praxis.

Referate von Prof. Dr. Thomas Maissen, Heidelberg; Prof. Dr. Hermann Lübke, Zürich, und Dr. Peter Voll, Neuenburg

Workshops mit Dr. Josef Bruhin SJ und Hanspeter Uster, Prof. Dr. Werner Kramer und Johannes Matyassy, Dr. Frank Mathwig und Dr. Nicolas Betticher, Dr. Franco Luzzato und Lisette Müller-Jaag, Prof. Dr. Adrian Loretan und Dr. Ulrich Siegrist.

Tagungsleitung und -moderation: PD Dr. Béatrice Acklin-Zimmermann, Zürich/Fribourg

**Paulus-Akademie Zürich, Carl Spitteler-Str. 38, 8053 Zürich
Tel. 043 336 70 30, Fax 043 336 70 31, www.paulus-akademie.ch**

Den «garstig breiten Graben» überwinden

Ein Vergleich alltäglicher und exegetischer Lesarten zur Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11)

Vor vier Jahren durfte ich in der «Orientierung» ein «Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese» halten und darin den nötigen wissenschaftstheoretischen Rahmen für eine Verankerung der Frage nach heutigen Alltagsbibellektüren in der Exegese abstecken.¹ Im vergangenen Jahr 2007 konnte ich meine seit 2001 geplante und 2003 begonnene empirische Studie abschließen, in die ich Ihnen im Folgenden einen kleinen Einblick geben möchte.

Meine empirische Studie bringt zwei Sachverhalte miteinander ins Gespräch, die, je nach Perspektive, manchen Menschen fast wie ein und dasselbe, anderen dagegen wie zwei völlig unvergleichbare Größen erscheinen mögen: Sie vergleicht das Alltagsverständnis, das ganz normale, theologisch nicht speziell vorgebildete ChristInnen und auch NichtchristInnen zur Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-46) entwickeln, mit fachwissenschaftlichen exegetischen Auslegungen der Perikope. Ähnlichkeiten wie Unterschiede dieser beiden Größen liegen auf der Hand. In beiden Fällen lesen und interpretieren Menschen einen biblischen Text. Die Tätigkeiten selbst ebenso wie der Gegenstand der Bemühungen scheinen auf den ersten Blick übereinzustimmen. Unterschiede sind vor allem in den lesenden und interpretierenden Subjekten zu vermuten, im jeweiligen Vorwissen, wahrscheinlich auch im methodischen Vorgehen, vielleicht im Bewußtsein der eigenen Professionalität oder Nicht-Professionalität, in Selbstverständnis und Geltungsanspruch, der dem eigenen Interpretieren jeweils zugesprochen wird.

Ein offensichtlicher Unterschied besteht darin, daß sich exegetische Forschung auf den biblischen Text in seiner griechischen bzw. hebräischen oder aramäischen Ursprungssprache bezieht, eventuell auch noch frühe lateinische, syrische oder koptische Übersetzungen hinzuzieht, während AlltagsleserInnen in aller Regel keine entsprechenden Sprachkenntnisse haben und mit deutschen, womöglich sogar sehr alltagssprachlichen Übersetzungen umgehen. Unterschiede entstehen natürlich auch dadurch, daß AlltagsleserInnen üblicherweise ihre Deutungen biblischer (und anderer) Texte nicht aufschreiben und schon gar nicht veröffentlichen, sondern sie entweder allein in ihrem Herzen bewegen oder im kleinen Kreis im Gespräch miteinander entwickeln. Die Alltagsinterpretationen, die in dieser Arbeit besprochen werden, liegen in Form von aufgezeichneten und transkribierten Interviews vor, sind also Abschriften eines an sich flüchtigen Gesprächsprozesses. Exegetische Auslegungen hingegen spiegeln nicht mehr den unmittelbaren Prozeß der (Erst-)Begegnung der Exegetin/des Exegeten mit dem Text, sondern basieren auf langer Vorbildung und intensiver Forschung, sind gründlich Korrektur gelesen und schließlich zur Veröffentlichung bestimmt. Der Vergleich, der auf den ersten Blick so naheliegend wirkte, erscheint vor diesem Hintergrund zunehmend kühn, die Alltagslektüren möglicherweise defizitär. Denn wie sollen spontane Alltagslektüren im direkten Vergleich mit wissenschaftlicher Forschung bestehen können? Und warum sollte man überhaupt Alltagswissen

und alltagstaugliche Fähigkeiten mit wissenschaftlicher Spezial- und Detailforschung vergleichen?

Ein bedeutender Grund, der mich zu dieser vergleichenden Studie bewogen hat, liegt im Wesen des gemeinsamen Interpretationsgegenstandes, insofern nämlich die Bibel als Gründungsurkunde unseres Glaubens und unserer Religion den Anspruch erhebt, ein bleibend aktuelles Glaubens- und Lebensbuch auch für heutige und hiesige Menschen zu sein, auch wenn sie zugleich, wie uns die historisch-kritische Forschung der vergangenen zwei Jahrhunderte unhintergebar und unaufgebar vor Augen geführt hat, eine über Jahrtausende entstandene Bibliothek situationsbezogener antiker Schriften ist (in denen sich freilich der Glaube uns weit vorangegangener Generationen spiegelt). Aus dieser Perspektive auf die Bibel als aktuellem Glaubensbuch wäre nun konsequenterweise die alltägliche gläubige oder glaubensinteressierte Lektürewise als die Normalform des Bibellesens zu kennzeichnen, dergegenüber die historisch interessierte exegetische Detailforschung eine außergewöhnliche Spezialform darstellte. Sollte damit die exegetische Forschung für die persönliche, eventuell gar die gesamtkirchliche gläubige Lebenspraxis völlig irrelevant und gewissermaßen ein historisches Spiel im Elfenbeinturm sein? Und wie steht sie als historisch forschende Wissenschaft zum Normativitätsanspruch der Bibel?

Defizitäre Alltagslektüre oder historisches Spiel im Elfenbeinturm? – Sicherlich empfindet man (Sie, liebe Leserin, lieber Leser,) beim Lesen dieser Zeilen ähnlich intensiv wie ich beim Schreiben die Abgründe gegenseitiger Abwertung, die sich aus dieser Polarisierung ergeben können. Ziel dieser Studie ist es, derartige Polarisierungen und gegenseitige Abwertungen zu überwinden, das ins Stocken geratene Gespräch zwischen interessierten nicht-wissenschaftlichen BibelleserInnen und «der» Exegese wiederzubeleben und daran mitzuwirken, daß die Exegese als diejenige theologische Disziplin, die in hervorragender Weise die Gründungsurkunde unseres Glaubens zum Gegenstand hat, diesen ihren Forschungsgegenstand immer umfassender und vollständiger in den Blick bekommt.

Zu diesem Zweck habe ich den Weg einer qualitativen empirischen Untersuchung beschritten, die zehn Leitfadeninterviews und zehn neuere Exegesen der 1990er Jahre zunächst jeweils für sich analysiert, um sie dann vergleichend ins Gespräch miteinander zu bringen. Ausgangspunkte meiner Arbeit und Initialzündung zur Idee einer *exegese-relevanten* empirischen Untersuchung von Alltagslektüren sind natürlich eigene Erfahrungen, die ich als Exegetin im Umgang mit biblischen Texten und in der theologischen Erwachsenenbildung gemacht habe.

Qualitative Leitfadeninterviews

Ausgehend von einer grundlegenden Gleichrangigkeit der verschiedenen Lektürewisen initiiere ich in meiner Studie einen Dialog auf Augenhöhe. Das bedeutet, daß ich weder explizit noch implizit die exegetischen Deutungen als Maßlatte und kritischen Maßstab an die Alltagslektüren anlege, etwa um zu prüfen, was oder «wieviel» vom exegetisch Erhobenen normale AlltagsleserInnen verstehen. Vielmehr stelle ich umgekehrt von den Alltagslektüren ausgehend Fragen an die Exegese(n). Am Anfang meiner Untersuchung stehen zehn Einzelinterviews; fünf der zehn von mir befragten Personen sind christlich sozialisiert und auch als Erwachsene gläubig und christlich aktiv², die

¹ Vgl. Sonja A. Strube, Den «garstig breiten Graben» überwinden. Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese – ein Diskussionsanstoß, in: Orientierung 68 (2004), 242-245; ausführlicher dies., Den «garstig breiten Graben» überwinden. Empirische Erforschung heutiger Alltagslektüren als Teil exegetischen Forschens – Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese, in: Ralf G. Czaplá, Ulrike Rembold, Hrsg., Gotteswort und Menschenrede. Die Bibel im Dialog mit Wissenschaften, Künsten und Medien. Vorträge der interdisziplinären Ringvorlesung des Tübinger Graduiertenkollegs «Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung» 2003-2004, Jahrbuch für Internationale Germanistik Reihe A: Kongressberichte Vol. 73, Bern 2006, 327-340. Erste Gedanken zum Entwurf einer «Praktischen Exegese» als Dialograum zwischen Exegese und Praktischer Theologie enthält meine noch in diesem Herbst erscheinende Habilitation: Bibelwissenschaft zwischen Alltag und Wissenschaft. Eine exegetisch-empirische Studie. Münster/Westf. 2008.

² Unter den christlichen BibelleserInnen sind «Daniele» (Jg. 1953), «Elisabet» (Jg. 1945) und «Hildegard» (Jg. 1946) katholisch, «Bernd» (Jg. 1966) ist evangelisch-lutherisch, «Hans» (Jg. 1964) gehört einer evangelischen Freikirche an. – Alle Namen sind natürlich Pseudonyme. «Bernd» liest interessanterweise trotz christlich-kirchlicher Sozialisation die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus zum allerersten Mal!

übrigen fünf sind nicht-religiös sozialisiert (in der DDR aufgewachsen) und auch als Erwachsene nicht gläubig.³ Diese spannende Mischung eröffnet einen klareren Blick für die Bedeutung des Vorverständnisses im Lese- und Verstehensprozeß; zugleich führt sie TheologInnen und SeelsorgerInnen vor Augen, mit welchen Ohren heute der wohl schon größere Teil der westeuropäischen Bevölkerung biblische Traditionen hört. Meine InterviewpartnerInnen bitte ich zu Gesprächsbeginn, mir, wenn möglich schon während des Lesens, ganz spontan ihre Eindrücke, Ideen, Verwunderungen und Fragen zu äußern. Erst nach dieser offenen Gesprächsphase leite ich in ein Leitfrageninterview über. Die Gespräche werden auf Kassetten aufgenommen und später transkribiert.

Die Auswertung der Interviews folgt methodisch und methodologisch Wegen, die in der Qualitativen Sozialforschung entwickelt wurden und sich auch in der Praktischen Theologie/Religionspädagogik bereits bewährt haben.⁴ Zunächst betrachte ich jedes Interview einzeln im Hinblick auf seine Besonderheiten, inhaltlichen Schwerpunkte und Lesestrategien, um die individuellen Zugänge jedes Lesers/jeder Leserin aufmerksam in den Blick zu bekommen. Diese Beobachtungen stelle ich in «Kurzporträts» vor. Erst dieser individuellen Wahrnehmung und Wertschätzung der einzelnen Dialoge meiner InterviewpartnerInnen mit dem Text folgt eine vergleichende Durchsicht aller Interviews im Hinblick auf signifikante Parallelen und Unterschiede. Nach Abschluß dieser intensiven Erarbeitung der Interviews wähle ich zehn neuere Exegesen aus (zwischen 1992 und 2005 erschienen)⁵, die ich ebenfalls nach den für die Interviews erarbeiteten zeitintensiven Methoden zunächst einzeln und dann einander vergleichend auswerte. Erst dann folgt ein direkter Vergleich der beiden Leseweisen im Hinblick auf inhaltliche, methodische und hermeneutische Übereinstimmungen wie Unterschiede, auf das jeweilige Profil exegetischer und alltäglicher Bibellektüren sowie

³ Die nichtreligiösen InterviewpartnerInnen sind insgesamt etwas jünger: «Annett» (Jg. 1974), «Martin» (Jg. 1961), «Olaf» (Jg. 1967), «Marlen» (Jg. 1978). «Kerstin» (Jg. 1972) ließ sich inzwischen taufen und gehört nun einer evangelisch-lutherischen Landeskirche an.

⁴ Besonders hilfreich war für mich die Teilnahme an der «Werkstatt empirischer Forschung» zum Thema «Frauen Leben Religion» des Frauenstudienzentrums der EKD, Anna-Paulsen-Haus, Gelnhausen, im Frühjahr 2002, in deren Rahmen ich mein Projekt vorstellen konnte. Vgl. Edith Franke, Gisela Matthiae, Regina Sommer, Hrsg., Frauen Leben Religion, Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Stuttgart-Berlin-Köln 2002. Weitere Literatur in Auswahl: Rolf Bohnsack, Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen 1991; Uwe Flick u.a., Hrsg., Handbuch qualitativer Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. Weinheim 1995; Siegfried Lamnek, Qualitative Sozialforschung. Band 1: Methodologie, Band 2: Methoden und Techniken, beide Weinheim 1995; Hubert Knoblauch, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn 2003; Anton A. Bucher, Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen. Stuttgart u.a. 1994; Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock, Kerstin Söderblom, Hrsg., Einführung in die Empirische Theologie. Göttingen 2007.

⁵ Peter Dschulnigg, Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium. Münster-Hamburg-London 2000; Christina Hoenig-Rohls, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium. WUNT II/84, Tübingen 1996; Andrea Link, Botschafterinnen des Messias. Die Frauen des vierten Evangeliums im Spiegel johanneischer Redaktions- und Traditionsgeschichte, in: Josef Hainz, Hrsg., Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament. Paderborn 1992, 247-278; Adele Reinhartz, From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha, in: Athalya Brenner, A feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament. Sheffield 1996, 197-224; Hanna Roose, Joh 20,30f. Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums, in: Bib 84 (2003), 326-343; Ludger Schenke, Johannes. Kommentar. Düsseldorf 1998; Otto Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften. HBS 5, Freiburg-Basel-Wien 1995; Michael Theobald, Trauer um Lazarus. Womit die Juden Martha und Maria zu trösten suchten (Joh 11,19), in: Trierer Theologische Zeitschrift 114 (2005), 243-256; Christian Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21. Tübingen 1994; Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. ThKNT Bd.1-2. Stuttgart-Berlin-Köln 2001.

auf einige auf beiden Seiten gleichermaßen genutzte Schlüssel zu einem tieferen Textverständnis.

Das Wichtigste in Kürze

Von den vielen exegesekritischen und praxisrelevanten Beobachtungen kann ich an dieser Stelle nur die markantesten Parallelen und Unterschiede zwischen Alltagsbibellektüren und Exegesen vorstellen. Ins Auge springen zunächst einige verblüffende inhaltliche Übereinstimmungen zwischen AlltagsleserInnen und ExegetInnen in Bezug auf Einzelbeobachtungen und Teilinterpretationen – eine Erfahrung, die sicherlich viele ErwachsenenbildnerInnen und SeelsorgerInnen aus ihrer Praxis kennen.

So erscheint beispielsweise das Weinen Jesu am Grab des Lazarus den NichtchristInnen Olaf und Marlen ebenso wie dem Exegeten Christian Welck als Zorn (statt als Trauer) und als «Affekt gegen den Unglauben» (Formulierung von Ch. Welck), Hans, Peter Dschulnigg und Ludger Schenke dagegen als Erschütterung angesichts der Macht des Todes. Marlen, Olaf, Christian Welck und Ludger Schenke diskutieren kontrovers, ob der Einwand Martas V39f. («er riecht schon») ein Zeichen ihres Unglaubens ist oder im Gegenteil ihren Glauben gegen allen Augenschein bezeugt. Daß Lazarus' Tod möglicherweise in einem Zusammenhang mit Unglauben und Sünde steht, erwägen die ErstleserInnen Marlen und Bernd, die keinesfalls ahnen können, daß auch Origenes und Luther darüber bereits nachgedacht haben.

Der fundierte Bibelkenner Hans bespricht (ebenso wie P. Dschulnigg, L. Schenke und M. Theobald) einen Bezug zu Gen 2-3 und Röm 6,23 («der Lohn der Sünde ist der Tod»); dies spiegelt seine «kanonische» Zugangsweise zur Bibel, die theologische Bezüge auch zwischen ganz verschiedenen biblischen Büchern herstellt. Daß Joh 11,1-46 das Verhältnis zwischen Glaube und Zeichen thematisiere und problematisiere, betonen (wie auch L. Schenke, K. Wengst, A. Reinhartz, A. Link, Ch. Welck und H. Roose) besonders ausgeprägt die NichtchristInnen Olaf und Kerstin sowie der christliche Erstleser Bernd. Neben Marlen, Hildegard, Daniele und Bernd kritisiert auch Otto Schwankl, daß der Text Lazarus als pures Demonstrationsobjekt behandle. Die Trias «Glaube, Hoffnung, Liebe» finden Daniele und Peter Dschulnigg in Joh 11 verkörpert. Einige spezifisch christologische und soteriologische Themen – wie das Gebet Jesu als Zeugnis einer Subordination Jesu (K. Wengst, Daniele) oder aber seiner «effektive[n] Gottgleichheit» (Ch. Welck, Hans), die Lichtmetaphorik in V9f. und Auferstehung als Beziehungsgeschehen – diskutieren die christlichen LeserInnen Daniele, Hans und Hildegard in frapperender Übereinstimmung mit Klaus Wengst bzw. Christian Welck sowie Otto Schwankl und Ludger Schenke.

Nur ein Bruchteil dieser frapperenden Übereinstimmungen läßt sich dadurch erklären, daß AlltagsleserInnen bestimmte theologisch-exegetische Ideen durch Predigten oder Sachbücher vermittelt bekommen hätten. Ein Großteil der prägnanten Übereinstimmungen mit exegetischen Deutungen wurde dagegen gerade von LeserInnen vorgetragen, die nahezu ohne Berührungen mit dem christlichen Glauben aufgewachsen und geblieben sind. Wenn sogar nicht-religiöse LeserInnen zu gleichen Deutungsmustern finden wie ExegetInnen, so scheinen zum einen bestimmte Impulse für diese Deutungen tatsächlich auch vom Text selbst auszugehen – bei gleichzeitig bestehender Mehrdeutigkeit, da sowohl verschiedene ExegetInnen als auch verschiedene AlltagsleserInnen zu unterschiedlichen bis konträren Deutungen derselben Passagen kommen. In jedem Fall verweist dies auch auf die hohen Lesekompetenzen ganz normaler AlltagsleserInnen, die die Exegese zur Kenntnis nehmen sollte.

Grundlegende Parallelen zwischen Alltagslektüren und Exegese

Über diese zwar zahlreichen, aber doch einzelnen verblüffenden Deutungsübereinstimmungen hinaus zeigen sich im systematischen Vergleich der beiden Lesarten grundlegende Parallelen und sogar «einander ergänzende Bedürfnisse», die eine

gute Grundlage für das Gelingen der Kommunikation zwischen Exegese und AlltagsleserInnen bieten:

Ein verbreitetes Bewußtsein der AlltagsleserInnen für die lange und oft mehrstufige Entstehungsgeschichte eines biblischen Textes: AlltagsbibelleserInnen erheben an biblische Texte die gleichen Ansprüche wie an aktuelle gute Literatur. Sie wollen sich in die erzählte Welt und ihre Figuren einfühlen und innerlich mit dem Geschehen mitgehen können. Sie lesen den Text also zunächst grundlegend synchron. Nichtsdestotrotz spiegelt sich in den Alltagslesexegesen gleichzeitig ein ausgeprägtes Bewußtsein sowohl der christlichen wie auch der nichtchristlichen LeserInnen für die Mehrstufigkeit der Textentstehungsgeschichte und für die historische Kontextgebundenheit biblischer Aussagen. Zentrale Anliegen und Grundeinsichten der historisch-kritischen Exegese sind offenbar gesellschaftliches Allgemeingut auch in kirchenfernen Kreisen geworden.

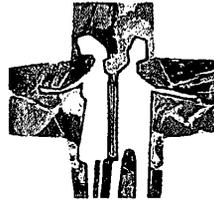
Problembezogen-spontanes Auffinden von Methoden oder: AlltagsleserInnen erfinden exegetische Methoden neu: Ganz besonders spannend ist, daß alle AlltagsleserInnen in ihrer konkreten Auseinandersetzung mit Problemen, die der Text ihnen stellt, Lösungswege im wahrsten Sinne des Wortes neu erfinden, die mit bestehenden exegetischen Methoden übereinstimmen.

Elisabet, Bernd, Hans und Kerstin etwa betreiben in einem gewissen Sinne Textkritik, indem sie sich kritisch über die Textgrundlage vergewissern (bzw. es mit Hilfe anderer Übersetzungen oder des Urtextes gerne täten). Die Diskrepanz zwischen erzähltem Wunder und erlebter Wirklichkeit regt fast alle InterviewpartnerInnen zu intensiver Gattungskritik an: Ist die Geschichte vielleicht so etwas wie «ein Gleichnis», will sie «nur ein Bild», eine «Metapher» sein? Fragen nach und Erwägungen zu historischen Entstehungskontexten, mündlicher und schriftlicher Tradierung, zur Redaktionsarbeit und theologischer Aussageabsicht des Evangelisten spielen eine wichtige Rolle.

So erlauben uns die Alltagslektüren gewissermaßen, Stationen der exegetischen Forschungsgeschichte im Kleinen nachzuvollziehen: Sie führen vor, wie historisch-kritische Methoden durch die Auseinandersetzung eines Lesers mit konkreten Diskrepanzen zwischen aufgeklärtem Weltbild und biblischer Erzählung entstanden sind. Obwohl AlltagsleserInnen keinen vorgegebenen Methodenschritten folgen, sondern sich von ihren Leseinteressen durch den Text ziehen lassen, lösen sie Verstehensprobleme durchaus methodisch.

Das heute als Alltagsverfahren Vorstellbare als maßgebendes Kriterium und die gemeinsame Teilhabe an aktuellen westlichen Weltbildern: Wenn AlltagsleserInnen historisch zurückfragen, welche realen Erfahrungen Ausgangspunkte für die Entstehung der Erzählung gewesen sein könnten, oder wenn sie Joh 11,1-46 im Ganzen oder in Teilen einer symbolisch-bildlich-metaphorischen Redeweise und Textgattung zuordnen, dienen ihnen ihre eigenen Lebenserfahrungen und das im Rahmen unserer heutigen Weltbilder Vorstellbare als Maßstab. Genau den gleichen Maßstab wählen selbstverständlich ExegetInnen, falls sie sich zur Diskrepanz zwischen erzähltem Wunder und erlebter Realität äußern (s.u.) bzw. wenn sie die Textgenese oder den historischen Gemeindekontext des Johannesevangeliums rekonstruieren. Deutlich zeigt sich an Exegesen wie Alltagslektüren die *gemeinsame Teilhabe am westlichen naturwissenschaftlich geprägten Weltbild*, dem sich die Entstehung der historisch-kritischen Exegese ja überhaupt verdankt. Nicht weniger deutlich und allen Unterschieden in Studium und Sprachkenntnissen zum Trotz schlägt sich in der Art und Weise, wie AlltagsleserInnen und ExegetInnen die Figuren, ihre Beziehungen und die theologischen Inhalte der Erzählung benennen, ihre gemeinsame Teilhabe an aktuellen westlichen Psycho-, Theo- und Christologien nieder.

Bildliche Alltagsauslegungen und exegetische Allegoresen: Innerhalb der Interviews finden sich bildlich-übertragende Deutungen vor allem in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Auferweckungswunder; sie können sich aber auch an unspektakulären Details entzünden. Immer suchen und finden LeserInnen auf diese Weise eine tiefere Sinnebene als die wörtliche.



www.luzerner-manifest.ch

Für eine geschwisterliche Kirche,
ohne Einschränkung durch
Geschlecht und Lebensstand

Verkündigungsauftrag

statt

Predigtverbot

Was erwartet die Gemeinde?

Was erwarten die Seelsorgenden?

Samstag, 25. Oktober 2008, 10 - 17 Uhr

Kirchgemeindehaus der Pfarrei St. Felix und Regula, Zürich

Die Schweizer Kirche ist kein Sonderfall. Bald nach der Verabschiedung des Luzerner Manifests vor zwei Jahren besannen sich auch die Dominikaner in Holland auf „eine Kirche von unten“. Wir setzen uns gemeinsam ein für eine glaubwürdige Kirche.

Es referieren:

Dr. Gerard Zuidberg, Utrecht/NL

Prof. Dr. Leo Karrer, Fribourg/CH

Anmeldung bis 25. Sept. an:

Elisabeth Ammann

Uttenwilerstr. 39

9620 Lichtensteig

Tagungsbeitrag: 40.- Fr.

*Ich will euch nur sagen,
dass es gefährlich ist,
zu lang zu schweigen.
Die Zunge welkt,
wenn man sie nicht gebraucht.*

Astrid Lindgren

Orientierungsmaßstab bildlicher Ausdeutungen in den Interviews sind zumeist eigene Erfahrungen im Bereich innerseelischen Erlebens und zwischenmenschlicher Beziehungen. Überraschender als im Bereich der Alltagslektüren ist der plötzliche, zumal am Text nicht zwingend begründbare Wechsel von messerscharfen Argumentationen zu bildlichen Auslegungen und sogar Allegoresen (!) innerhalb der Exegese, doch ist er in den untersuchten Auslegungen mehrfach anzutreffen. Positives Ziel der Allegoresen ist auch hier eine größere «Ausbeute» an theologischer und religiös-existenzieller Bedeutung im Text. Der Sprung in bildlich-übertragende Deutungsmuster findet sich also hier wie dort und dient in beiden Fällen der Vertiefung des theologischen, religiösen bzw. existenziellen Verständnisses. Unvermittelter, methodisch weniger begründbar und auch ein wenig willkürlich erscheint er allerdings dort, wo Exegesen allegorisierende Auslegungen wählen.

Die Entwicklung eigener Gottesreden im Dialog mit dem Text: Feministische und kontextuell arbeitende ExegetInnen wird ein Ergebnis der Studie nicht überraschen, weil sie es selbst schon längst beobachtet, benannt und nachgewiesen haben: Nicht nur die Alltagslektüren, sondern auch die Exegesen tragen deutliche Fingerabdrücke ihrer heutigen exegetisch forschenden RezipientInnen.⁶ Selbst die Textstrukturen, die auf den ersten Blick so unbezweifelbar «objektiv» vorhanden zu sein scheinen, erweisen sich in dem Moment, in dem nach ihrer Bedeutung gefragt wird, als diskursabhängig – als abhängig von den Diskursen und Zusammenhängen, in denen die ExegetInnen den jeweiligen Signifikanten stehen sehen, und somit auch als abhängig von den Diskursen, in denen die jeweiligen ExegetInnen selbst stehen. Die genaue Beobachtung der Art, wie ExegetInnen aus beobachteten Textstrukturen Sinn erheben, verweist auf den im wahrsten Sinne des Wortes «relativen»

⁶ Vgl. etwa: Sonja A. Strube, «Wegen dieses Wortes ...» Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24-30. Münster 2000.

– bezogenen und Beziehung stiftenden – Konstruktionscharakter dieser Sinnengewinnung. Kein Forschungsprozeß kann sich dieser Eigenbeteiligung der Forschenden entziehen oder entledigen. Somit gilt es, eine möglichst konstruktive Umgangsweise mit diesem Sachverhalt zu finden. Transparenz und Selbst-Bewußtheit könnten, so zeigen die Interviews (s.u.), gangbare Wege sein.

Das Moment des Subjektiven in der Textauslegung, das ExegetInnen meist immer noch als wissenschaftliche Aporie bitter aufstößt, ließe sich – so zeigen die Alltagslektüren – auch positiv deuten: AlltagsbibelleserInnen wie ExegetInnen entwickeln im Leseprozeß ihr eigenes Reden von Gott, ihre eigene Theo-Logie. Sie tun dies im Dialog mit *diesem* konkreten Text und im Wissen darum, daß andere Texte auch andere theologische Aspekte, Sichtweisen und Erfahrungen (womöglich gar konträre) in ihnen wahrufen werden. Der Sinn des Textes entsteht im dynamischen Beziehungsraum *zwischen* Text und lesendem Subjekt. Wir – ob Alltagsleser/in oder Exeget/in – erheben letztlich also genau genommen nicht einfach «die Theologie des Johannes», auch nicht «die Theologie des Johannesevangeliums», sondern wir entwickeln unser je eigenes «Sprechen von Gott» in Beziehung, im Dialog und im Zusammenklang mit dem Text des Johannesevangeliums.

Markante Unterschiede zwischen Alltagslektüren und Exegesen

Ein Bewußtsein für die eigene Subjektivität – fast nur auf Seiten der AlltagsleserInnen: Der markanteste (hermeneutische) Unterschied zwischen Exegesen und Alltagslektüren besteht im möglichen bzw. (noch) nicht möglichen offenen Umgang mit dem eben benannten Aspekt des Subjektiven im Leseprozeß. Er besteht in der Gründlichkeit, mit der meine InterviewpartnerInnen «ich» sagen und in der Gewissenhaftigkeit, mit der sie ihre eigenen Erfahrungen und den Text miteinander ins Gespräch bringen. Durchgängig markieren sie, wann sie im Interpretationsprozeß eigene Erfahrungen ins Spiel bringen, in denen sie Parallelen oder auch Unterschiede zum Erzählten entdecken. Diese Erfahrungen werden so zur Interpretationshilfe, ohne daß Text und eigene Position als miteinander identisch behauptet werden. «Ich» sagen AlltagsleserInnen häufig auch dann, wenn sich ihre Meinung von der dem Text entnommenen unterscheidet. Ebenfalls wird die eigene Interpretation gelegentlich mit einem vorsichtigen Fragezeichen versehen oder auf alternativ mögliche Deutungen hingewiesen. Die Eigenbeteiligung der Lesenden am Zustandekommen des Textsinns ist innerhalb der Interviews spürbar und wird von den Interviewten auch bewußt benannt. Eine vergleichbare Konsequenz im Benennen der eigenen Perspektivität und Subjektivität ist in den Exegesen überwiegend nicht vorzufinden. Ausnahmen bilden feministisch interessierte Auslegungen.

Neben einem ausgeprägten Bewußtsein für die Subjektivität der eigenen Wahrnehmung und die Vieldeutigkeit des Textes zeigt das ausdrückliche «Ich»-Sagen der AlltagsleserInnen noch ein Weiteres: Es läßt ihr Lesen als einen persönlichen Dialog mit dem Text deutlich werden. Durch das «Ich»-Sagen wird der Text als «Du» sichtbar und somit gewissermaßen als Subjekt mit eigenen Rechten und Ansichten, die zu respektieren sind und sich von den Auffassungen der LeserInnen unterscheiden können und dürfen.⁷ – Was aber bedeutet es vor diesem Hintergrund, wenn ExegetInnen bislang kaum «Ich» sagen können, wollen oder dürfen?

Die Diskrepanz zwischen Wunder und Realität: alltägliche Diskussion versus exegetisches Schweigen: Ein sehr augenfälliger inhaltlicher Unterschied zwischen Alltagslektüren und Exegesen zeigt sich in der Bedeutung, die die Überlegungen zur Diskrepanz zwischen erzähltem Wunder und erfahrbarer Realität einnehmen. Während diese Frage in fast allen Interviews ausdrücklich besprochen wird, oft sogar im Mittelpunkt der Auseinandersetzung

mit dem Text steht, ignorieren die untersuchten Exegesen sie geradezu. Die AlltagsleserInnen dagegen konfrontieren den antiken Text sehr ausdrücklich mit ihrer modernen naturwissenschaftlich geprägten Weltsicht. Dieser intensive Abgleich der Wunderwelt des Textes mit der eigenen Realitätswahrnehmung wurzelt letztlich im Anspruch auf Lebensrelevanz, die dem Text prinzipiell zugetraut wird, die er aber nur dann wirklich entfalten kann, wenn das Verhältnis seiner Elemente zur eigenen Lebenserfahrung geklärt ist. Die Strategien zur Erklärung der Wunderwelt sind vor allem bei den christlichen LeserInnen geprägt von der Suche nach einer tieferen Wahrheit, die das materiell Greifbare übersteigt, und vom Wunsch, mit der Bibel zu leben. Damit erweist sich diese zunächst so kognitiv erscheinende Frage («Ist das wirklich so passiert?») als eine zutiefst existenzielle, die in den untersuchten Exegesen leider so gut wie unberücksichtigt bleibt.

Die Bedeutung der Figuren für den Leseprozeß oder: Verstehen durch Einfühlung versus Analyse narrativer Funktionen: Die AlltagsleserInnen wählen spontan den Weg einer Einfühlung in die erzählte Szenerie. Zu ihrem Verständnis des Textes gehört der verständnisvolle Umgang mit seinen Figuren und ihren Perspektiven selbst bei LeserInnen, die der Erzählung und ihren Appellen kritisch gegenüberstehen. Inhaltlicher Hauptgegenstand des Interesses sind die Beziehungen der Figuren zueinander, eventuell auch ihre Gottesbeziehung. In ihrem lesenden Interesse nehmen die InterviewpartnerInnen selbst eine Beziehung zu den Figuren auf. Die Identifikation mit einer Figur dient zum einen der Erarbeitung und Sicherung eines kognitiven und emotionalen Textverständnisses (*Mitfühlen* und *Einfühlen* sind wichtige Stichworte der Interviews), zum anderen aber auch dem existenziellen und/oder religiösen Gewinn, der sich gewissermaßen aus dem persönlichen Erfahrungsaustausch mit dem Text ergibt. Die Exegesen verhalten sich den Figuren gegenüber distanzierter und konzentrieren sich auf die in der Gestaltung der erzählten Szenerie wirkenden Textstrategien und die sich dahinter verbergende Autorenintention, wengleich auch ihre Interpretationen nicht ohne Umschreibungen der dargestellten Situation auskommen und einzelne AutorInnen wesentlich mit dem Mittel der einführenden Umschreibung arbeiten. Die Figuren werden in der Exegese quasi von einer höheren Warte aus unter dem Aspekt ihrer narrativen Funktion und den sich daraus ergebenden pragmatischen Appellen betrachtet. Den AlltagsleserInnen mangelt es nicht etwa grundsätzlich an der Fähigkeit, Textstrategien zu durchschauen, denn dort, wo der Text auf ihren Widerspruch stößt, formulieren sie durchaus seine Strategien. Vielmehr lassen sie sich, sofern und solange es die Spannung zwischen Text und eigener Lebenserfahrung zuläßt, auf die vom Text entworfene Welt ein.

Die Fragen nach der lebenspraktischen Relevanz der Bibel: Besonders deutlich entfalten sich die Unterschiede zwischen den universitären und den Alltags-Exegesen in der Frage nach der lebenspraktischen Relevanz des Textes für heutige BibelleserInnen. Für alle – auch die nicht-religiösen – InterviewpartnerInnen gehört diese Frage und der Versuch ihrer Beantwortung mit großer Selbstverständlichkeit ins Zentrum der Bibellektüre. Sie wird explizit gestellt und zu beantworten versucht; an ihrer Beantwortung bemißt sich aus Sicht der Interviewten wesentlich, ob es zu einem Verstehen des Textes gekommen ist oder nicht. Gerade die Interviews mit nichtchristlichen Menschen zeigen eindrücklich, wie selbstverständlich auch von ihnen die Erwartung an die Bibel herangetragen wird, daß deren alte Texte dennoch ihren heutigen LeserInnen im Lebensalltag weiterhelfen wollen und können. Es zeigt sich ein Vertrauen der InterviewpartnerInnen darauf, daß wichtige Lebensinsichten zeitüberdauernd narrativ weitergegeben und von heutigen LeserInnen relativ spontan durch Einfühlung in die Erzählung verstanden werden können – bei gleichzeitiger Wahrnehmung eklatanter erklärungsbedürftiger

⁷ Anregend und bedeutsam zum methodischen Vorgehen der Exegese als respektvollem Dialog mit den bereits verstorbenen Subjekten des antiken Textes ist immer noch und immer wieder: Ottmar Fuchs, Textanalyse im Horizont kommunikativer Praxis, in: Biblische Notizen 35 (1986), 37-49, sowie in: ders., Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift. Praktische Theologie heute Bd. 57. Stuttgart 2004, 110-117.

⁸ Dies dürfte auch ein wesentlicher Grund für die Beliebtheit psychologisch orientierter Bibelauslegungen sein, die ebenfalls von einer grundsätzlichen Korrelation zwischen biblisch erzählten und heutigen Lebenserfahrungen ausgehen, und den großen Erfolg Eugen Drewermanns erklären.

Unterschiede (Wunderwelt).⁸ Im Unterschied dazu betrachten die Exegesen die Frage nach der lebenspraktischen Relevanz nicht als maßgeblichen Bestandteil ihrer Auslegungsaufgabe. Heutige Lesekontexte ebenso wie heutige BibelleserInnen und ihre Lebenssituationen kommen immer noch selten in den Blick; und auch dort, wo Parallelen zwischen dem Erfahrungspotenzial des Textes und heutigen Lebenswelten spürbar werden, geschieht dies meist nur implizit, wie zufällig und nebenher.

Ein kleines Resümee: Impulse für die universitäre Exegese

Wichtige Impulse und weitreichende Fragen an die Adresse universitärer Exegese gehen von der Art und Weise aus, wie AlltagsleserInnen in einen intensiven Erfahrungsaustausch mit dem Text treten:

▷ Grundsätzliche Berührungspunkte mit exegetischen, resp. historisch-kritischen Erkenntnissen haben die meisten AlltagsleserInnen keinesfalls.⁹ Eher ist es der erlebte oder befürchtete Hegemonialanspruch historisch situierter Zugänge und dessen implizite Normativität, die AlltagsbibelleserInnen bisweilen zurückweisen, gegen die sie ihre eigene Bibellesekompetenz verteidigen – oder aufgrund derer sie an ihrer Kompetenz zweifeln. Wo hingegen, wie in meiner Studie, TheologInnen diese Kompetenz vertrauensvoll voraussetzen, erweisen sich AlltagsleserInnen tatsächlich als kompetent und erfragen ebenso unbefangen die historische Forschung nach für ihren eigenen Verstehensprozeß hilfreichen Details. – Wie können ExegetInnen ihre Interpretationen so präsentieren, daß sie die Lesekompetenzen der AlltagsleserInnen fördern statt sie zu dominieren oder gar zu verunmöglichen?

▷ Die Leseprozesse der AlltagsleserInnen leben von der Einfühlung in Szenerie und Figuren, vom ausdrücklichen Einbringen und Vergleichen eigener Lebenserfahrungen mit all dem, was im Text aufscheint, auch vom Vertrauen auf die Möglichkeit einer Generationen übergreifenden narrativen Weitergabe wichtiger Lebensweisheiten. – Wie kann eine Exegese, die – durchaus zu Recht und mit immer wieder wichtigem anti-fundamentalistischem Impetus – auf das kritische Auffinden historischer Situationsbedingungen ausgerichtet ist, diesen ebenfalls legitimen und begründeten Lesebedürfnissen entgegenkommen?

▷ Indem AlltagsleserInnen sich selbst in den Dialog mit dem Text einbringen, indem sie klar und deutlich «ich» sagen und so den Text ein «Du» werden lassen, erweist sich empirisch sowohl die Eigenbeteiligung der Lesenden am Zustandekommen des Textsinns (hier in ihren bewußten Anteilen) als auch das Lesen als ein Dialog mit dem Text. Umgekehrt zeigt sich (an Exegesen und einem einzelnen Interview), daß ein geringeres Bewußtsein für die Eigenbeteiligung und der Verzicht darauf, die eigene Position zu benennen, die Interpretation nicht etwa «verobjektiviert», sondern im Gegenteil eine vehemente Identifikation der Textaussage mit der eigenen theologischen Position bewirkt. – Wie will die Exegese als Wissenschaft zukünftig mit dem Moment des Subjektiven in ihrer Arbeit umgehen – mit der Subjektivität der forschenden Subjekte?

▷ AlltagsleserInnen erleben und gestalten ihr Bibellesen als mehrdimensionale (kognitive, emotionale und handlungsorientierte) Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Text. Wichtiger als handhabbar-griffige Ergebnisse («die Moral von der Geschichte») ist ihnen zumeist der dynamische (und damit auch flüchtige) Prozeß, den sie sich gerne auch als Austausch mit weiteren BibelleserInnen wünschen. In diesem Begegnungs- und Freiraum zwischen dem «Ich» und dem «Du» des Textes entfaltet sich das eigene Sprechen von Gott im Dialog mit den polyvalenten, aber durchaus nicht omnivalenten Texten des biblischen Kanons. Doch während AlltagsleserInnen konstruktiv mit den wahrgenommenen Mehrdeutigkeiten biblischer Texte umgehen, stürzt diese Polyvalenz eine linear-logozentrisch orientierte westliche exegetische

⁹ Eine bekannte und für weitere Untersuchungen sicherlich interessante Ausnahme bilden hier natürlich LeserInnen mit ausdrücklich biblizistischem Hintergrund.

Wissenschaft bislang immer noch «in unüberwindliche Verlegenheiten». ¹⁰ – Wie kann die Exegese als Wissenschaft der Polyvalenz ihrer Texte gerecht werden? Wie muß sich ihr Verständnis ihrer Wissenschaftlichkeit wandeln, damit es die Flüchtigkeit des Leseprozesses, die Dynamik des Dialogs zwischen lesendem Subjekt und Text sowie die Wandelbarkeit von Interpretationen konstruktiv fassen kann?

Sonja Angelika Strube, Münster

¹⁰ Otto Schwankl, Licht und Finsternis (Anm. 5), 250.

Die Waisen des Eldorados

Eine Geschichte aus der Zeit des Kautschukbooms

«Bis kurz vor dem Tod meines Vaters sprachen alle nur vom Wachstum. Manaus, der Kautschukexport, die Arbeit, der Handel, der Tourismus, alles war im Wachsen begriffen, selbst die Prostitution», erinnert sich Arminto, der Ich-Erzähler im neuesten Roman von Milton Hatoum.¹ «Nur Estiliano, [der Freund meines Vaters] war skeptisch, und er sollte Recht behalten. In den Bars und Restaurants kursierten alarmierende Nachrichten aus Belém und Manaus: wenn wir keine Gummibäume anpflanzten wie die Engländer, so wären wir verloren.» Manaus, Hauptstadt Amazoniens zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Die Stadt im Urwald schwimmt auf einer Welle nie gekanntem Wohlstandes. Nach der Weltausstellung von Paris (1876) beginnt der Naturkautschuk seinen Siegeszug durch Europa und Nordamerika – ein Vehikel des Fortschritts und zugleich ein Katapult für die Modernisierung der Amazonasregion, aus der das Rohmaterial stammt. Dank dem Gummiboom finden die Eliten Amazoniens Anschluß an das kulturelle und soziale Leben Europas. Zugleich mehren sich die Zeichen der Krise. 1872 war es dem Engländer Henry Wickham gelungen, Samen der *Hevea Brasiliensis* nach England zu schmuggeln. Gummipflanzungen entstanden in den englischen Kolonien in Südostasien. Die *Belle Époque* Amazoniens neigt sich dem Ende zu. In dieser Zeit spielt der Roman von Milton Hatoum. Der Rahmen der Geschichte besteht aus zwei Gesprächen, einem impliziten und einem expliziten. Im expliziten Gespräch verhandelt die Hauptfigur Arminto mit Estiliano, dem Anwalt und Freund von Armintos Vater, über das Schicksal der Familie. Im impliziten Dialog erzählt Arminto seine Lebensgeschichte einem ungenannten Besucher aus der Stadt. Zur Sprache kommen die Schattenseiten einer glanzvollen Zeit, von der zuletzt nur noch das *Teatro Amazonas*, die Oper im Urwald und ein Berg stinkiger Gummiballen übrigbleiben, die an tote Geier erinnern.

Manaus, ein Paris im Urwald?

«Vor fünfzehn Jahren war Eduardo Gonçalves Ribeiro, der jüngste brasilianische Gouverneur, an die Macht gelangt. Er war ein kleiner, dunkelhäutiger Diktator, dessen hochfliegende Pläne nach der Macht und schönen Frauen strebten», erinnert sich der englische Journalist Richard Collier.² «Aus Regenwäldern und Malaria Sümpfen entstand praktisch über Nacht eine faszinierende Stadt der Moderne mit Krankenhäusern, Kirchen, Banken, Bürotempeln und Markthallen [...]. In mancher Hinsicht war

¹ Milton Hatoum, *Órfãos do Eldorado*. Companhia das Letras, São Paulo 2008, 33. – Milton Hatoum (*1952) wurde als Sohn libanesischer Einwanderer in Manaus geboren. Er studierte Architektur zunächst in São Paulo, ab 1979 in Madrid, später in Barcelona und in Paris. 1984 kehrte er als Französischlehrer nach Manaus zurück. Seit 1999 lebt er in São Paulo. Er lehrte als Gastdozent an den Universitäten Yale, Stanford und Berkeley. 1989 erschien sein erster Roman *Relato de um certo Oriente* (dt. Brief aus Manaus, 2002), 2000 *Dois irmãos* (dt. Zwei Brüder, 2002), für die er zweimal den angesehenen Jabuti-Preis erhielt. Im Jahr 2005 folgte der Roman *Cinzas do norte*, der zur Frankfurter Buchmesse 2008 unter dem Titel *Asche vom Amazonas* in Deutsch erscheinen wird.

² Richard Collier, *The river that God forgot: the story of the Amazon rubber boom*. Collins, London 1968, 17-23.

Manaus das Hirngespinnst eines reichen Mannes. So thronte über dem Zentrum die goldblaue Kuppel des *Teatro Amazonas*. Sein Eisengerüst stammte aus Glasgow, die 66 000 Ziegel der Kuppel aus dem Elsaß. Im Innern prangten venezianische Glaskandelaber und im Foyer standen Säulen aus Carrara-Marmor neben Sesseln aus Palisanderholz, die so schwer waren, daß zwei Männer sie kaum verschieben konnten [...]. Trotz der glitzernden Fassade war und blieb Manaus eine Stadt am Rande der Wildnis: kein normaler Mann hätte seine Frau allein zur Kirche gehen lassen, und hinter den schmucken Herrenhäusern gähnten stinkende Slums mit ihren Regenfässern, Pfützen und offenen Zisternen, kurzum ideale Brutstätten für Moskitos und Parasiten aller Art, die jährlich über 300 Opfer forderten.»

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war das Hinterland des Grão-Pará vom Rest der Welt abgeschnitten. Erst mit der Einführung der Dampfschiffahrt durch die englische *Amazon Steam Navigation Company* und der Öffnung der Flüsse Amazonas, Tocantins, Tapajós und Madeira durch das kaiserliche Dekret vom 7. September 1867 wurde Amazonien Teil des Weltmarktes. Das Exportgut Kautschuk gewann immer mehr an Bedeutung. Die Existenz der *Hevea Brasiliensis*, des Kautschukbaums, war zwar den Europäern seit der Expedition von *Charles Marie de La Condamine* (1701-1774) nach Amazonien (1736) bekannt. Aber erst mit der Erfindung der Vulkanisierung durch den nordamerikanischen Chemiker *Charles Goodyear* (1800-1860) wurde Latex zu einem wichtigen Rohstoff im Prozeß der Industrialisierung. Zwischen 1898 und 1900 erwirtschaftete Kautschuk 25,7 Prozent des brasilianischen Exports, übertroffen nur noch vom Kaffee (52,7 Prozent).³ In den ersten zehn Jahren des 20. Jahrhunderts verlor Amazonien das Monopol über die Kautschukproduktion, was zu einem raschen Zerfall und zum Ende der *Belle Époque* führte. Mehr als Belém galt Manaus als Hauptstadt des Kautschuks. Zu Beginn war Manaus in den Augen seiner Eliten kein Schmuckstück, sondern galt als Dorf, erdrückt vom Albtraum der Wildnis. Das moderne, von Gouverneur *Eduardo Gonçalves Ribeiro* (1862-1900) in den Jahren 1892-1896 erbaute Paris im Urwald entsprach den Interessen der Oberschicht und der lokalen Verwaltung: elektrisches Licht, Kanalisation, Straßenbahnen, Telefon und gepflasterte Straßen verwandelten die verschlafene Grenzfestung in eine moderne Metropole.⁴ Freilich hatte dieser Fieberschub der Moderne auch seine Schattenseiten. Das *Paris sur Amazone* hielt einem Vergleich mit seinem Vorbild nicht stand. Während Baron *Georges-Eugène Haussmann* (1809-1891) die äußere Gestalt einer bereits stark industrialisierten Stadt veränderte, erbaute Gouverneur *Eduardo Ribeiro* eine Art Disneyland der Moderne, eine auf dem Reißbrett entworfene Stadt, deren Prosperität auf einem einzigen Rohstoff beruhte – Kautschuk – und mit ihm untergehen sollte. Gleichzeitig setzte die Verarmung breiter Schichten ein, und es ist kein Zufall, das in dieser Zeit kurzlebiger Glorie zahlreiche Wohlfahrtsstiftungen wie die *Beneficente Portuguesa* und das *Instituto Benjamin Constant* entstanden, die aus armen Waisenmädchen gute Hausfrauen machen wollten. Philanthropie und das schlechte Gewissen der Elite von Manaus schlugten tiefe Wurzeln im schlammigen Grund des Amazonasbeckens.⁵ Ein solches Waisenmädchen, *Dinaura*, ist die weibliche Protagonistin des Romans. Sie ergreift Besitz vom Verstand des Ich-Erzählers und treibt ihn in den Wahnsinn: Er verschleudert das Erbe seines Vaters und endet in einer baufälligen Hütte am Ufer des Amazonas, während über das Wasser die Helikopter der brasilianischen Luftwaffe donnern, um den im Zuge des Zweiten Weltkrieges wieder heißbegehrten Naturkautschuk Amazoniens nach Nordamerika zu schaffen: «In mancherlei Hinsicht ist die Moderne in Manaus eine Fortsetzung der Sklaverei mit anderen Mitteln, wobei der überwältigenden Mehrheit der Stadtbewohner ein menschenwürdiges Leben bis heute vorenthalten wird»,

³ Ana Maria Daou, *A Belle Époque amazônica*. 2ª ed. Zahar, Rio de Janeiro 2000, 12-24.

⁴ Ebd., 33-39.

⁵ Milton Hatoum, Document: the view from Manaus, in: *Literary Cultures of Latin America*. Vol. II. Oxford University Press, Oxford 2004, 516-524.

so Milton Hatoum am Ende seiner Betrachtungen.⁶ «Ich meine, das ist nicht mehr mein Manaus. Was bleibt von der Vergangenheit dieser Stadt, die in wenigen Jahren brutal zerstört wurde? Nur die Erinnerung.»

Ein gewisser Orient aus literarischen Reminiszenzen

«Du wirst keine neuen Länder entdecken, keine anderen Meere./ Die Stadt wird dir folgen. Du wirst durch dieselben Straßen/ Streifen, in denselben Vierteln alt werden./ Dein Haar wird weiß in denselben Häusern./ Wo immer du hinfährst, hier wird deine Reise enden./ Es gibt für dich kein Schiff und keine Straße –/Gib die Hoffnung auf. Hast du dein Leben auf diesem kleinen/ Fleck vergeudet, so hast du es auf der ganzen Erde vertan.»⁷

Der alternde, völlig ruinierte Arminto bekommt in seiner Hütte Besuch. Es ist der Anwalt Estiliano, der einzige Freund seines Vaters Amando. Estiliano hat seit seiner Pensionierung allen Gesetzen, Prozessen und staubigen Folianten Lebewohl gesagt und beschäftigt sich nur noch mit der Dichtung: «Wenn jemand stirbt oder verschwindet, ist das Wort die einzige Rettung.»⁸ Estiliano ist ein Freigeist, der für Rotwein und französische Literatur schwärmt, obwohl er nie in Frankreich gewesen ist. Zeit seines Lebens hegt er eine heimliche Vorliebe für Amando, den Vater des Erzählers. Als dieser an einem Herzinfarkt stirbt, bleibt ihm nur noch die Dichtung. In seinen freien Stunden übersetzt er *Konstantinos Kavafis*, den Dichter aus Alexandria: «Damals begann er einen griechischen Dichter zu übersetzen und überreichte mir die erste Version dieser Übersetzung», erinnert sich Arminto. «Dann habe ich ihn lange nicht gesehen, seit dem regnerischen Nachmittage, an dem er von seinen Lieblingsdichtern sprach und ihre Gedichte rezitierte. Während er in seinen Büchern blätterte, blickte ich auf den Fluß und weinte. Ich habe dich noch nie wegen einem Gedicht weinen sehen, sagte Estiliano. Ich weine nicht wegen dem Gedicht. Ich weine aus Sehnsucht nach einer Frau, die du haßt.»⁹ Konstantinos Kavafis (1863-1933), Erneuerer der griechischen Lyrik, ist der Leitstern im Roman von Milton Hatoum: «Sein Gedicht *Die Stadt* erzählt von einem besseren Leben, vom lyrischen Ich auf der Suche nach dem Glück», erklärt der Schriftsteller in einem Interview.¹⁰ «Im zweiten Teil erkennt das lyrische Ich die Nutzlosigkeit dieser Suche. Es gibt keine anderen Länder, keine anderen Meere. Deine Stadt verfolgt dich auf Schritt und Tritt [...]. Meine Stadt verfolgt mich auch. Es gibt kein Entrinnen.» Konstantinos Kavafis wurde in Alexandria in Ägypten als Sohn einer wohlhabenden Händlerfamilie geboren. Sein Vater starb, als der Junge sieben Jahre alt war. Das Erbe wurde von seinen älteren Brüdern verschleudert, und so war Kavafis Jugend gekennzeichnet von Armut, prekärer Schulbildung und ständiger Verpflanzung (England, Konstantinopel), bis er sich von 1885 bis zu seinem Lebensende wieder in der Heimatstadt niederließ, in der *Rue Lepsius*. Sterilität, Frustration und Verlust – auf diese drei Gefühle läßt sich die Erfahrung des Dichters im Alexandria der Gegenwart reduzieren. Die Erlösung der Stadt, die Verwandlung ihres vergänglichsten Alltagslebens in die Dichtkunst, entspricht einem Prozeß der Entfremdung, bei dem der Dichter seine Stadt verliert und der Leser eine Stadt gewinnt, ein mythisches Alexandria, in dem sich die Stadt der Ptolemäer und die der flüchtigen Liebchaften zu einem Bild verdichten, das von Verlust und Erinnerung geprägt ist.¹¹ Hier liegt die Parallele zum Manaus von Milton Hatoum: wie Alexandria, so wurde auch die Hauptstadt Amazoniens in den sechziger Jahren von einer brutalen Diktatur

⁶ Ebd., 524.

⁷ Konstantinos Kavafis, *Die Stadt*, in: *Das Gesamtwerk*. Griechisch und deutsch. Aus dem Griechischen übersetzt und hrsg. von Robert Elsie. Amman Verlag, Zürich 1997, 87.

⁸ Milton Hatoum, *Órfãos do Eldorado* (Anm. 1), 86.

⁹ Ebd., 85-86.

¹⁰ Jonas Lopes, Luciana Araújo, Milton Hatoum encara o desafio da novela em *Órfãos do Eldorado*, in: *Último segundo* 18.3.2008 <http://ultimo.segundo.ig.com.br>

¹¹ Edmund Keeley, *Cavafy's Alexandria: study of a myth in progress*. Hogarth, London 1977, 7-8, 46-47, 57, 70-72.

ausgelöscht und ist dichterisch nicht mehr faßbar, es sei denn in der Erinnerung. Im Gedicht *Die Nachmittagssonne* (1918) von Konstantinos Kavafis¹² verwandelt sich vor unseren Augen das Haus der Liebe in ein tristes Bürogebäude. Die permanente Gleichsetzung des modernen Alexandria mit der antiken *Polis* suggeriert eine Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Während jedoch die antike *Polis* ihre Liebhaber schätzte, sind Kavafis Liebhaber nur noch Außenseiter, wie die Waisen des Eldorados in Miltons Roman: Nach dem Verlust seiner Liebe Dinaura verkauft Arminto den weißen Palast seiner Familie an einen libanesischen Gewürzhändler. Doch statt ein Haus orientalischer Düfte wird daraus ein Gerichtsgebäude. Manaus ist nur noch eine Erinnerung: Während der Militärdiktatur (1964-1984) wurde die Stadt am Ufer des Rio Negro so stark verändert, daß von der *Belle Époque* nichts mehr geblieben ist. Die gesichtslose Megalopolis wuchert in alle Richtungen und ist nur noch als Erinnerung faßbar. Es gibt keinen weißen Palast mehr, nur noch die Orte der Kindheit im Kopf des Schriftstellers. Frustration und Verlust sind auch in Manaus die prägenden Erlebnisse. Während Milton seine Stadt verliert, gewinnt der Leser eine Stadt, ein mythisches Manaus, das nur noch in den Büchern existiert. In dieser Stadt gibt es keine Liebespaare mehr: Arminto träumt von seiner verlorenen Dinaura und Estiliano von seinem Jugendfreund Amando. Wie bei Kavafis sind die Liebenden Außenseiter einer Gesellschaft, die für sie keinen Platz mehr übrig hat.

Reise nach Manoa: ein mythischer Schiffbruch

«Estiliano entfaltete ein Stück Papier und zeigte mir eine Karte mit zwei Wörtern – Manaus und Eldorado. Die beiden Begriffe waren einst gleichbedeutend. Die Eroberer verwechselten Manaus oder Manoa mit dem Eldorado. Sie suchten das Gold der Neuen Welt in einer Stadt auf dem Grund des Flusses mit Namen Manoa. Das war die verzauberte Stadt [...]. Und wo ist Dinaura? In Manaus oder auf der Insel?»¹³

Kurz vor seinem Tod besucht Estiliano den Sohn seines verstorbenen Freundes. Arminto lebt völlig verarmt in einer Kate am Ufer des Amazonas und träumt noch immer von seiner verschwundenen Geliebten Dinaura. Sie ist auf eine Insel geflohen, erzählt der Anwalt, es ist eine Station für Leprakranke und trägt den Namen Eldorado – eine Orwellsche Ironie. Während der Anwalt stirbt und in der Familiengruft beigesetzt wird, besteigt Arminto einen

¹² Konstantinos Kavafis, *Die Nachmittagssonne*, in: *Das Gesamtwerk* (Anm. 7), 175.

¹³ Milton Hatoum, *Órfãos do Eldorado* (Anm. 1), 99.

wackeligen Kahn auf der Suche nach seiner Dinaura. Ob er sie tot oder lebend, krank oder sterbend vorfinden wird, bleibt ungewiß. Die Reise nach Manoa wird zum Schiffbruch und ist gleichbedeutend mit dem Tod der beiden Protagonisten im Roman.

Amazonien ist stets eine Art Projektionsfläche für Wünsche und Visionen aller Art gewesen, seit die Europäer die Region zu Beginn des 16. Jahrhunderts eroberten. Das Eintreffen der Fremdlinge veränderte Kultur und Umwelt dramatisch. Krankheiten wie Grippe und Pocken dezimierten die einheimische Bevölkerung Amazoniens, das bis zum Beginn des Zwanzigsten Jahrhunderts trotz Kautschukboom dünn besiedelt war: keine Stadt zählte mehr als 100000 Einwohner. Rund die Hälfte aller Indianer, die mit der Zivilisation in Berührung kamen, starb aus, ohne eine Spur zu hinterlassen. Nur im Gebiet des Rio Negro erhielten sich Eingeborensprachen und die *Língua geral*, die Mischsprache aus der Kolonialzeit.¹⁴ Miltons Roman beginnt mit einem Bild des Untergangs: Eine Tapuia-Indianerin klagt laut ihr Leid, stürzt sich in den Amazonas und kehrt niemals zurück. Dieser symbolische Selbstmord der indianischen Kultur Amazoniens steht wie ein Emblem am Anfang und am Ende der Geschichte: Eldorado und Untergang, Illusion und Vernichtung.

Gold und Diamanten wurden von den Amazonas-Indianern kaum beachtet, obwohl beides reichlich vorhanden war. Der Stamm der Manau am Ufer des Rio Negro war der einzige, der im 16. Jahrhundert Gold zu Nasen- oder Ohrringen verarbeitete. Die Schmuggler träumten von verzauberten Städten entlang des Rio Tocantins; die berühmteste von ihnen hieß *Mineiro* und lag mitten im Fluß. Bei Milton Hatoum wird dieser Mythos Eldorado zum Namen einer Lepra-Station, auf der Arminto verzweifelt nach seiner verlorenen Geliebten sucht.

«Der Mythos ist die Keimzelle der Literatur, unabhängig von Zeit und Gattung. Wo wir es am wenigsten vermuten, stoßen wir bei genauer Lektüre auf einen getarnten Mythos, eine fast unhörbare Stimme. Ein gutes Gedicht oder eine gute Erzählung zu lesen, bedeutet, einen Mythos neu zu beleben», schreibt Milton Hatoum in einer seiner Glossen.¹⁵ *Waisen des Eldorados* entstand im Auftrag des Verlags Canongate, der für seine Mythen-Sammlung eine Geschichte von 25000 Wörtern verlangte. Entstanden ist ein Mythos Amazoniens im Licht des Konstantinos Kavafis: Das Paradies hat aufgehört zu existieren; es lebt nur noch in der Erinnerung oder als Wort auf einem Blatt Papier. *Albert von Brunn, Zürich*

¹⁴ Nigel J.H. Smith, *The enchanted Amazon rain forest: stories from a vanishing world*. University Press of Florida, Gainesville 1996, 1, 24.

¹⁵ Milton Hatoum, *Antes o mundo não existia*, in: *EntreLivros* 1 (2006), Nr.12, 26-27.

«In ihrem eigenen Namen ...»

Zum Tode von Rosemary Skinner Keller (1934-2008)

In einem Beitrag über Methodenprobleme der Frauenforschung und der feministischen Theologie in den USA stellte Carol P. Christ vor vier Jahren fest, daß sie ihre Studien ohne Kenntnis der Arbeiten ihrer Vorgängerinnen, die in vielen Fällen knapp zwei Generationen älter waren, beginnen mußte. «Wir wurden nicht über jene Frauen informiert, die das Buch Genesis und Paulus neu interpretiert oder die gängigen Meinungen über die Rolle und den Einfluß der Frauen in der Geschichte in Frage gestellt haben. Wir nahmen zur Kenntnis, daß die Geschichte von den Siegern geschrieben wird.»¹ Mit dieser Feststellung bezog sich Carol P. Christ nicht nur auf ein vorherrschendes gesellschaftliches Bewußtsein, sondern ebenso sehr auf die Wissenschaftsgeschichte und auf die von ihr abhängigen akademischen Forschungstraditionen. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat diesen Vorgang eines

¹ Carol P. Christ, *Whose History Are We Writing? Reading Feminist Texts with a Hermeneutic of Suspension*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 20 (2004)2, 58-82, 59.

Traditionsverlust feministischer Positionen und Einsichten den «Athena-Komplex» genannt und mit diesem Begriff auf die Bedeutung historischer Vergewisserung innerhalb der feministischen Theologie hingewiesen.

Rosemary Skinner Keller, die am 5. Juni 2008 in Chicago starb, hatte zusammen mit Rosemary Radford Ruether 2006 mit der dreibändigen «*Encyclopedia of Women and Religion in North America*» ein Werk vorgelegt, das der Frauengeschichtsforschung wie der feministischen Theologie ein Instrumentar bietet, sich ihre Herkunftsgeschichte bewußt zu machen.² Für die beiden

² Rosemary Skinner Keller, Rosemary Radford Ruether, Hrsg., *Encyclopedia of Women and Religion in North America*. 3 Bände. Indiana University Press, Bloomington 2006. Die Enzyklopädie gliedert sich in zwölf Teile: 1. Approaches to the Study of Women and Religion; 2. Indigenous and African Traditions; 3. Catholicism; 4. Protestantism; 5. Orthodox and Eastern Catholic Traditions; 6. Judaism; 7. Islam; 8. Asian Religions; 9. Newer Religious Movements; 10. Multi-Denominational Movements; 11. Religion and Social Reform; 12. Contemporary Women's Issues in Religion.

Herausgeberinnen bedeutete deren Publikation eine Zusammenfassung einer mehr als zwei Jahrzehnte umspannenden, gemeinsamen Forschungsarbeit, in der sie für die Frauenforschung und für die feministische Theologie neue Quellen erschlossen und weiterführende Interpretationsansätze formuliert haben. Im Vorwort der Enzyklopädie schrieben sie über ihre Arbeit, die sie mit der Hilfe von 150 Mitarbeiterinnen durchgeführt haben, sie sei ein «work in progress», insofern sie den aktuellen Forschungsstand beschreibe, Hilfsmittel für weitere Forschungen biete und weiterführende Fragestellungen entwickle.

Rosemary Skinner Keller wurde 1934 in Oklahoma geboren und verbrachte dort ihre Schulzeit und ihre ersten Jahre der akademischen Ausbildung.³ Anschließend studierte sie an der Yale University Theologie und spezialisierte sich an der University of Illinois (Chicago) in amerikanischer Geschichte und in Frauengeschichte. 1977 wurde sie Professorin für Religion und amerikanische Kultur am Garrett-Evangelical Theological Seminary (Evanston/Illinois) und nahm zusätzlich seit den neunziger Jahren die Aufgabe einer Dekanin für akademische Angelegenheiten wahr. In dieser Doppelfunktion zog sie 1996 an das Union Theological Seminary in New York, um dort bis zu ihrer Emeritierung 2004 zu unterrichten.

Neben ihrer akademischen Tätigkeit nahm Rosemary Skinner Keller immer wieder Aufgaben in ihrer Kirche, der United Methodist Church, wahr. Sie engagierte sich auf der Ebene der Ortsgemeinden, wo sie u. a. seit 1977 als Mitarbeiterin in der Diakonie tätig war. 1997 wurde sie zur Diakonin ordiniert. Ebenso bedeutsam wie ihr praktisches Engagement waren Rosemary Skinner Kellers Beiträge über die Geschichte der Frauen innerhalb der United Methodist Church und ihrer Vorgänger-Kirchen. Mit diesen Arbeiten erschloß sie ihrer Kirche eine bisher verlegnete Dimension der Geschichte und schuf so die Grundlage für neue Handlungsformen innerhalb ihrer kirchlichen Gemeinschaft.⁴

³ Für die Biographie vgl. *Union Seminary Quarterly Review* 57 (2003), 3-4: Festschrift für Rosemary Skinner Keller. (Vor allem die Einleitung von Rosemary Radford Ruether und die «Personal Tributes» von John McGuckin, Emilie M. Townes und Charles Yrigoyen, Jr.

⁴ Vor allem als Mitherausgeberin folgender Werke: *Women in New Worlds*. Band I und II (1981-1982); *Methodist Women. A World Sisterhood. A History of the World Federation of Methodist Women* (1987); *Spirituality and Social Responsibility. Vocational Vision in the United Methodist Tradition* (1993); *Called to Serve. The United Methodist Diaconate* (1997).

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x 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

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

Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 54.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 63.-, Euro 37.- 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 4835), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH1104835055 696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

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.

Wie Rosemary Skinner Keller es verstand, kirchliches Engagement und akademische Tätigkeit produktiv miteinander zu verknüpfen, so verband sie die Kooperation bei wissenschaftlichen Projekten mit vielfach lebenslangen Freundschaften. Als Rosemary Radford Ruether wegen ihrer Forschungen über die Zusammenhänge von Black Theology mit der feministischen Theologie an das Garrett-Evangelical Theological Seminary berufen wurde, bot dies Rosemary Skinner Keller die Möglichkeit, mit ihrer neuen Kollegin historische Forschung und systematische Fragestellungen auf dem Feld feministischer Theologie zu verknüpfen. In dieser Zusammenarbeit zeichneten die beiden für drei umfangreiche Bände zur Geschichte von Frauen und Religion in Nordamerika verantwortlich, in denen Originaltexte von Frauen zugänglich gemacht und mit interpretierenden Essays erschlossen wurden.⁵ Sie verstanden dieses Werk als eine Korrektur an der sich gleichzeitig herausbildenden Frauengeschichtsforschung der USA, denn sie konnten zeigen, welche bedeutende Rolle Religion und die Mitwirkung an religiösen Institutionen für die Geschichte der Frauen gespielt haben. Gleichzeitig stellten sie aber fest, daß die Religionsgeschichte bislang ein unzureichendes Bild ihrer selbst entworfen hatte, hatte sie doch die Rolle und die Mitwirkung von Frauen nicht zur Kenntnis genommen. Aus diesem Grund stellte die dreibändige Publikation den Entwurf einer Korrektur am dominierenden Geschichtsbild der Religionen in den USA dar.

Rosemary Skinner Keller war zeitlebens an den Fragestellungen interessiert, die in den USA mit dem Stichwort «die neue Frau» zusammengefaßt worden sind. Gemeint ist damit der Wandel von Frauenrollen innerhalb der Geschichte überall dort, wo Frauen sich als geschichtlich und autonom handelnde Subjekte begreifen und selbstbestimmt handeln. Darum insistierte sie immer wieder darauf, daß die religiöse Erfahrung von Frauen zur Kenntnis genommen wird. Sie selber hat mit den Biographien über Abigail Adams (1744-1818) und Georgia Harkness (1891-1974) zwei mustergültige Studien über den Zusammenhang von individueller Biographie, institutioneller Eingebundenheit des Subjekts und gesellschaftlicher Veränderungsprozesse vorgelegt.⁶ Wie ein roter Faden zieht sich die Darstellung dieser Zusammenhänge durch die Essays, die Rosemary Skinner Keller im Verlaufe ihrer Zusammenarbeit mit Rosemary Radford Ruether vorgelegt hat. Dabei bleibt sie in ihrer wertenden Zusammenfassung zurückhaltend, wenn sie feststellt, daß im Verlaufe des zwanzigsten Jahrhundert Frauen in zunehmendem Masse in die institutionellen Strukturen der Kirche und der Ökonomie integriert worden sind. Dabei übersieht sie nicht, daß Integration weitgehend eine Fortsetzung herkömmlicher traditioneller Hierarchien und Leitung bedeutet.⁷ Ob dieser Weg zu einem Befreiungsprozeß wird, bleibt damit offen. Mit ihren historischen Forschungen und ihren wissenschaftsorganisatorischen Leistungen hat Rosemary Skinner Keller eine unverzichtbare Basis für solche Befreiungsprozesse erarbeitet.

Nikolaus Klein

⁵ Rosemary Radford Ruether, Rosemary Skinner Keller, Hrsg., *Women and Religion in America*. Volume 1. The Nineteenth Century. Harper & Row, San Francisco 1981; dies., *Women and Religion in America*. Volume 2. The Colonial and Revolutionary Periods. Ebd., 1983; dies., *Women and Religion in America: 1900-1968*. Ebenda 1986. Nachdem diese drei Bände vergriffen waren, legten die zwei Herausgeberinnen eine überarbeitete und ergänzte einbändige Ausgabe vor: *In Our Own Voices. Four Centuries of American Women's Religious Writing*. Harper, San Francisco 1995.

⁶ Vgl. Rosemary Skinner Keller, Georgia Harkness. *For Such a Time as This*. Abingdon Press, Nashville 1993; dies., *Patriotism and the Female Sex*. Abigail Adams and the American Revolution. Carlson Pub., Brooklyn 1994. – Vgl. auch die gemeinsam mit Rosemary Radford Ruether verfaßte Einleitung zur Enzyklopädie (vgl. Anm. 2) «Integrating the Worlds of Women's Religious Experience in North America» (XXV.-XLVII.) und den Artikel «Women's Spiritual Biography and Autobiography» (168-178).

⁷ Vgl. Rosemary Skinner Keller, *Gender and the Multicultural Worlds of Women and Religion in America*, in: dies., Rosemary Radford Ruether, Hrsg., *In Our Own Voices* (vgl. Anm. 5), 2-16; dies., *Leadership and Community Building in Protestant Women's Organizations*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 57 (2003), 3-4, 40-56, 55.