



ZWEI LEITWORTE hat uns der frühere Kaplan im Ruhrgebiet, *Norbert Arntz*, angegeben, als wir ihn fragten, was ihn bewogen habe, sich vom Bischof von Münster auf fünf Jahre (ab 1983) für einen kirchlichen Dienst unter den Campesinos im südlichen Andenhochland von Peru freustellen zu lassen. Das erste stammt vom französischen Arbeiterpriester Jean Cardonnel, dem er seit der Aufnahme seines kirchlichen Dienstes (1970) nacheiferte: «Der Herr, an den ich glaube, geht niemals auf die Jagd. Aber das sagt noch viel zu wenig. Er steht vielmehr immer auf seiten des Wildes; ja er ist das Wild.» Eine Verwirklichung dieser Glaubenssicht sah Arntz in der Entscheidung vieler kirchlicher Amtsträger in Lateinamerika, die Position einer vermeintlichen Neutralität zwischen den Fronten zu verlassen und an die Seite des armen Volkes zu treten. Und so stieß er auf das zweite Leitwort, das unten hervorgehoben ist, von den Kämpfen des Volkes, wie in ihnen der Gott der Armen hervortritt und so der Gott der Bibel zu entdecken ist. Anders als viele «Fidei-Donum-Priester» zur Zeit ihres Aufbruchs nach Lateinamerika in den sechziger Jahren sieht Norbert Arntz seine Aufgabe nicht primär in der Mithilfe am missionarischen Einsatz einer jungen Kirche als vielmehr vor allem in einer *Brückenfunktion*. In einer mit uns aus seinem neuen Wirkungsort Pucará geführten Korrespondenz geht er auf den Eindruck eines seiner dortigen Vorgänger, des Schweizer *Otto Brun* ein, der (nach einem Heimaturlaub) vom «garstig breiten Graben» zwischen «hier und drüben» geschrieben hat. Er sieht ihn als den Graben zwischen dem «reichen Prasser und dem armen Lazarus», der nur durch eine tiefgreifende Konversion des Reichen (der wir alle hier sind) zu überbrücken sei. Als «Einübung» in diese Konversion, als «Versuch, uns zu den Armen zu bekehren und zugleich die vielen Kontakte zu Hause aufrechtzuerhalten», verstehen Arntz und ein ihn begleitendes Ehepaar ihren Einsatz in Pucará. Arntz, der schon seinerzeit in Deutschland den Austausch zwischen kirchlichen Reformgruppen gefördert hat, hofft durch «Vernetzung» der «abrahamitischen Minderheiten» (Helder Câmara) das Engagement für die *Eine Welt* zu bestärken als einer, der in die «Dritte Welt» gegangen ist und in die «Erste Welt» zurückzukehren gedenkt, nachdem er «die schuldhaftige Verstrickung aus eigener Anschauung besser wahrgenommen, aber auch an der Suchbewegung zur Befreiung auf beiden Seiten teilgenommen hat». Zu solcher Bestärkung wurde er im vergangenen Frühsommer an den 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf eingeladen. Am dortigen Lateinamerikatag (7. 6. 1985, vgl. Orientierung 1985, S. 135f.) gab er zum Stichwort «Sagt uns, wie wir leben sollen ...» das folgende Statement ab, das hier leicht gekürzt zur Veröffentlichung gelangt.

L. K.

Lernen – Austauschen – Umkehren

Ich kann Euch nicht sagen, wie *Ihr* leben sollt. Ich kann Euch nur sagen, was ich zu verstehen beginne, was sich bei mir/bei uns verändert hat, seit wir als Lehrlinge in der Kirche der Armen leben und arbeiten. Wenn ich «wir» sage, meine ich: Marie-Theres als Kinderkrankenschwester, Michael als Pastoralreferent und mich als Priester. Wir drei arbeiten als Pastoralteam, als «ein Pfarrer in drei Personen». Durch den Bischof von Puno wurden wir zu den Quechua-Indianern im kleinen Dorf Pucará gerufen. Es liegt im südlichen Andenhochland, 100 km nördlich des Titicacasees, auf 3850 Metern ü. M. Puno und seine Nachbardiözesen haben bereits vor mehr als 15 Jahren begonnen, gemeinsam eine Pastoral der Befreiung zu verwirklichen. (Der Regierungsbezirk Puno zählt zu den ärmsten und am meisten vernachlässigten Bezirken Perus. Jedes fünfte Kind stirbt im ersten Lebensjahr an Husten und Durchfall. Ein einziger Arzt soll mehr als 30000 Campesinos in einem unwegsamem Gebiet von mehr als 2000 km² betreuen. Ein Drittel der Familien besitzt kein eigenes Land mehr. Neunzig von hundert Familien haben weder Trinkwasser- noch Abwasser- noch Stromanschluß. Mit dem gesetzlichen

ZEUGNIS

Die vielen kleinen Leute als Sakrament des Lebens: Meine Lehrjahre unter den Quechua-Indianern in den Anden Perus – Den Gott der Bibel entdeckt, wer ihn als den Gott der Armen versteht – Vier methodische Schritte, um von den kleinen Leuten zu lernen: Gemeinsame Bibellektüre, Wahrnehmung der gesellschaftlichen Situation, Selbsterkenntnis, Engagement mit andern.

Norbert Arntz, Pucará, Peru

RELIGIONEN

Tao = Gott? (I): Taoistische Klassiker wurden im Westen durch Theologen und theologisch interessierte Laien verbreitet – Ihr Erkenntnisinteresse bestimmte Interpretation von Begriffen und Inhalten taoistischer Lehre – Suche nach Parallelen zum eigenen, christlichen Gottesverständnis – Beziehung von Tao und Ti – Zusammenhang zwischen Tao und Entstehung des Kosmos – «Namenlos: des Himmels, der Erde Beginn» – Worte können das Tao nicht erreichen – Vorstellung von einer Kreisbewegung aller Dinge in ihrer Vielfalt.

Knut Wolf, Nijmegen

FRAU/BIBEL

Unsichtbar gemachte Frauen im N. T.: Kritische Durchsicht deutscher Bibelübersetzungen – Frauen als Gemeindeleiterinnen – «Junia, hervorragend unter den Aposteln» – Phöbe: Dienerin/Helferin oder Diakon und Anwalt? – Postulat der feministischen Theologie: «Nennt uns nicht Brüder!» – Biblische Texte im Urtext weniger sexistisch gemeint, als heute vorgetragen – Weitere Bemühungen um Auswahl und Leseweise biblischer Texte im Gottesdienst notwendig.

Clemens Locher

LITERATUR

Jüdische Autoren in Argentinien: Flucht vor russischen Pogromen nach Entre Rios und Rio Grande do Sul – Ansiedlungen gefördert durch Baron Maurice de Hirsch – «Die jüdischen Gauchos»: eine literarische Apologie Argentinieners von *Alberto Gerchunoff* – In seinem Werk stellt *Gerardo Mario Goloboff* die gescheiterte Suche nach einer neuen Heimat dar – Das Pferd als Allegorie von Unglück und Revolution – *Jacob Timmermans* Bericht über die Folter.

Albert von Brunn, Zürich

ZEITKRITIK

Zwischen Heimat und Exil: Ist das «Leben vor dem Tod» ein Zustand religiös-metaphysischer Heimatlosigkeit? Zu einem Berichtband über ein internationales Seminar – Kontroverse Bewertung autobiographischer Erfahrungen – Heimat als Sakralisation von Banalem und als Suche einer historischen Identität – Ausländer in den europäischen Staaten – Von der Armut in die subkulturelle Marginalisierung getrieben – Vom Verschwinden der Sinne und Verstummen des jenseitigen Bereichs – Heimat als paradoxe Chiffre für die Sehnsucht nach einem besseren Andern – Wieviel Heimat braucht der Mensch?

Heinz Robert Schlette, Bonn

Mindestlohn kann ein Arbeiter nicht mal ein Drittel des Lebensmittelkorbes bezahlen, den er für seine Familie braucht; dabei sind es nur 35% der arbeitsfähigen Bevölkerung, die einen festen Arbeitsplatz haben.)

Das offensichtliche Elend der großen Mehrheit der Quechua-Indianer hat die Kirche des südlichen Andenhochlands gedrängt, einen Stellungswechsel vorzunehmen. Mit anderen Ortskirchen Lateinamerikas versteht sie sich als Kirche der Armen, die nicht mehr nur Stimme der Stummgemachten sein will, sondern die zum Verstummten Gebrachten bestärken und befähigen will, ihre Stimme selber zu erheben und ihre Rechte auf Leben und Nahrung, Gesundheit und Kleidung selber zu reklamieren. Aus der Grundentscheidung zugunsten der ins Elend Gedrängten («opción por los pobres») forscht die Kirche mit ihnen nach den Ursachen der Verelendung und unterstützt sie in ihrem Kampf um Befreiung vom Elend. «In den Kämpfen des Volkes gegen die, die die Macht in Händen haben, unterdrücken und ausbeuten, kann man Werte der Erlösung entdecken ... So gelangen wir zu der Erkenntnis, daß *den Gott der Bibel entdeckt, wer den Herrn als Gott der Armen versteht*» – schreiben die Bischöfe und Campesinos, die Männer und Frauen im Pastoraldienst. Ihr Dokument mit dem Titel «Unser Volk auf seinem Weg zu begleiten» ist seit 1978 Grundlage der Pastoral der Befreiung.

Als Lehrlinge sind wir in den Dienst dieser Kirche getreten. Nach zwei Lehrjahren bin ich für einige Wochen in die Heimat zurückgekehrt, um die Hoffnung und Widerstandskraft der Campesinos zu bezeugen; aber auch, um die Hoffnung auf das Reich Gottes und die Widerstandskraft gegen die Mächte des Todes unter Euch zu bestärken.

Augusto – einer der Jugendlichen unserer Pfarrei ohne jegliche Aussicht auf Arbeit und inzwischen gewählter «animador» – hat mir einen Brief an die Christen in Deutschland mitgegeben. Darin schreibt er:

«Es bedeutet eine Ermutigung und eine Freude zu wissen, daß wir nicht alleine sind, sondern daß Ihr mit uns seid. Wir Christen in Pucará – und warum sollte ich nicht sagen: in ganz Peru – arbeiten mit Enthusiasmus daran, das Reich Gottes aufzubauen, indem wir in einem friedfertigen Kampf gegen Ungerechtigkeit, Gewalt, Bestechung, Hunger und Elend kämpfen. Täglich sind wir Opfer der Verletzung von Menschenrechten.

Wir «animadores» arbeiten mit Unterstützung unseres Pastoralteams Schulter an Schulter für den Fortschritt des Dorfes und der Siedlungen. Sowohl in spiritueller Hinsicht, indem wir uns als Brüder und Schwestern evangelisieren, die Durst nach Gott haben, als auch in materieller Hinsicht, indem wir Projekte, die dem Gemeinwohl dienen, verwirklichen. Es tut uns gut, liebe Schwestern und Brüder, uns durch Padre Norberto mit Euch verbunden zu wissen, damit wir so unsere Ideen austauschen können, die ihre Mitte in Gott haben. So werden wir auf verschiedenen Wegen zu dem einen Ort gelangen, der das Reich Gottes ist ...»

Entscheidend ist, *von der Kirche der Armen zu lernen, selber Kirche zu sein*. Lernen, das kann nicht heißen, ihre Erkenntnisse und Einsichten wie Rezepte anzuwenden. Lernen wird man nur, wenn man sich von ihren Methoden anregen läßt.

Einige solcher Methoden, die wir in den beiden vergangenen Jahren gelernt haben, möchte ich Euch vortragen. Die Reihenfolge der Schritte, wie ich sie nenne, bitte ich nicht als Rangfolge zu verstehen, sie gehören alle zusammen.

► *Aus der Option für die Armen gemeinsam die Bibel lesen:* Die Bibel ist das Buch der kleinen und armen Leute. Durch die Bibel erkennen die kleinen Leute: Wir selber sind die Kirche! Und sie entdecken Gott als den Befreier, als den, der ihre Würde und ihr Leben will und im Kampf gegen den Raub von Würde und Leben an ihrer Seite steht.

Wir drei lesen jeden Morgen eine halbe Stunde lang gemeinsam einen Abschnitt der Bibel und sprechen darüber. Es gehen uns die Augen auf, wenn wir sie aus der inneren Nähe zu den Armen lesen. Es ist sozusagen unser Kanalanschluß an den großen

Strom der Geschichte Gottes mit den kleinen Leuten. Wir selber werden von der Hoffnungsgeschichte genährt, die dort erzählt wird, und entdecken, daß Pharao und seine Götter sich immer noch der Befreiung widersetzen, auch wenn sie heute anderswo sitzen als in Ägypten.

► *Aus der Option für die Armen die gesellschaftliche Situation analysieren* – ökonomisch, politisch, ideologisch: Es gibt keine Klausurtagung der Diözese Puno, es gibt keinen theologischen Fortbildungskurs, bei dem nicht mindestens ein Tag der Analyse der Realität gewidmet ist, und zwar der nationalen und internationalen Realität. Sozialwissenschaftler helfen dabei mit ihrem Instrumentarium.

Als Priester der Diözese Münster habe ich in verschiedenen Regionen eine Reihe von pastoralen Klausurtagungen mitgemacht. Nicht ein einziges Mal hat das Thema «Analyse der nationalen und internationalen Realität» auf der Tagesordnung gestanden. Damals habe aber auch ich mich dafür noch nicht eingesetzt. Heute erkenne ich, wie notwendig eine solche Arbeit ist, um die «Zeichen der Zeit» zu verstehen; aber zugleich erkenne ich auch, wie schwer es für uns in Deutschland ist, uns einer solchen Analyse zu stellen. Wir sind ja die Nutznießer der herrschenden Weltwirtschaftsordnung.

Damit bin ich beim dritten methodischen Schritt, der m. E. – in betonterer Akzentsetzung als in den armen Ländern – vor allem in dieser reichen Bundesrepublik notwendig ist:

► *Aus der Option für die Armen mich selber analysieren:* Was ist für mein Leben wirklich wichtig? – Wovon lebe ich? – Wofür lebe ich? – Was macht mich traurig? – Was macht mich zutiefst glücklich? – Wo bin ich selber arm und bedürftig? – usw. Solche und ähnliche Fragen sind hier zu stellen, wo die internationale Wirtschaftsunordnung Güter aufhäuft, die zuvor den Armen geraubt wurden.

Unzufriedenheit, Unruhe und Trauer wahrnehmen und zulassen wollen – darauf kommt es an. Ich werde sie mir nicht mehr überdecken lassen von den Chemikalien der Massenmedien, die den Boden der Seele versauern. Unzufriedenheit, Unruhe und Trauer will ich vielmehr wahrnehmen als die Signale einer noch gesunden Seele, die sich dagegen wehrt, in der Lüge leben zu müssen, d. h. in einer Situation der sozialen Ungerechtigkeit, welche die offiziellen Propagandisten «Friede und Wohlstand» nennen und wo die Verteidigung des Lebens mit Hilfe von Mordinstrumenten, die jetzt schon töten, «gesichert» werden soll. Dazu gehört die Bereitschaft, auf das Unbewußte zu hören, auf die Seele, die auch durch Träume zu mir spricht. Und schließlich das Schweigenkönnen, um dem besinnungslosen Aktivismus, auch «besinnungslosem Solidaritätsaktivismus», widerstehen zu können. Je mehr ich das Kostbare in mir selber kennenlernen, um so mehr kann ich das Kostbare in anderen wahrnehmen und anerkennen. Thomas von Aquin, dieser alte, kluge Kirchenlehrer, sagt sogar: «Je mehr einer sich selber kennt, um so mehr kennt er Gott.»

► *Aus der Option für die Armen in der Gruppe leben, sich engagieren, Kirche sein:* Ein einzelner kann den gegenwärtigen Herausforderungen nicht standhalten. Er wird schnell in die Flucht getrieben. Für mich selber ist unsere kleine Dreiergruppe überlebensnotwendig. Die Gruppe von Menschen, die sich gemeinsam der Option für die Armen verpflichten, die sich (indem sie Gerechtigkeit praktizieren) gemeinsam zum Projekt Gottes mit dieser Welt bekehren wollen; die gemeinsam Kirche Jesu Christi sein wollen – eine solche Gruppe ist der Raum, in welchem die zuvor erwähnten Schritte eingeübt werden können, ohne von Überforderung gelähmt zu werden. Es kommt auf mich an, aber es hängt nicht von mir ab, daß Gottes Reich werde. Dieser Glaube kann in der Gruppe eingeübt werden sowie die Hoffnung, daß am Ende Leben und Liebe stärker sein werden als Tod und Krieg und Gewalt, daß Kinder nicht mehr für den frühen Tod geboren, daß Wolf und Lamm gemeinsam weiden werden (vgl. Jes 65,23ff.).

Weiter sehen als wir sind; über den eigenen kleinen Tod hinaussehen, das lerne ich von den Campesinos, wenn sie Brunnenbau, Kanalbau oder Gemeinschaftshaus als Schritt auf dem Weg in das Reich Gottes feiern. Jeder kleine Schritt ist der Nachweis der großen Hoffnung, die meinem kleinen Leben einen großen Sinn gibt. In der kleinen Gruppe lerne ich auch, selbstbewußter Kirche zu sein; von unten her Kirche leben zu können im Netzwerk der vielen kleinen Gruppen. Dann wird man den Konflikt mit der Oberkirche nicht scheuen in der Hoffnung, daß auch die Oberhirten auf Dauer bekehrt werden können; aber man wird sich nicht auf den Konflikt fixieren. Es kommt eben darauf an, selbstbewußt sich der eigenen Würde zu erinnern, die in der Taufe sakramental zum Ausdruck gebracht worden ist, und nach dem Beispiel der beiden Fischer vom See Gennesaret, Petrus und Johannes, zu handeln. Sie wa-

ren offenkundig «Leute ohne Bildung», wie die Apostelgeschichte ausweist, und traten doch vor den Hohen Rat mit der Überzeugung: «Sagt selbst, ob es vor Gott recht ist, Euch mehr zu gehorchen als Ihm» (Apg 4, 19). Keiner der genannten methodischen Schritte kann mit Leichtigkeit getan werden; jeder bedarf ständiger Einübung. Aber sie sind mir eine Hilfe, mich selber stets besser einzulassen auf das, was Gott mit der Geschichte der Menschen im Sinne hat. Die kleinen Leute im Dorf Pucará und die vielen kleinen Leute, die sich bei Euch versammeln, können gemeinsam das Sakrament des Lebens, der Menschenwürde und der Gerechtigkeit sein. Mit einer afrikanischen Weisheit will ich schließen: «Viele kleine Leute an vielen kleinen Orten, die viele kleine Dinge tun, werden das Angesicht der Erde verändern.»

Norbert Arntz, Pucará, Peru

«Namenlos – des Himmels, der Erde Beginn»

Tao = Gott? (I)*

Zu den ersten, die sich während des vergangenen Jahrhunderts im Westen mit den taoistischen Schriften, besonders mit Laotsees Tao-Te-King (TTK), befaßt haben, zählten christliche Theologen oder doch zumindest an Theologie stark interessierte Laien. Zu nennen ist an erster Stelle der Franzose *Abel Rémusat*, der möglicherweise wegen seiner eigenwilligen christlichen Interpretation gewisser Abschnitte des Tao-Te-King manchmal fälschlich als «Abbé Rémusat» bezeichnet wurde. Ferner sind in diesem Zusammenhang de Harlez, ein Wallone, der Amerikaner Edkins und die Deutschen von Strauß und Wilhelm sowie Grill und Schell zu nennen.

Dieser Umstand, daß sich also im Westen Theologen oder theologisch interessierte Laien mit als erste mit dem Taoismus beschäftigt und sich ohne jeden Zweifel auch um die Verbreitung der taoistischen Klassiker verdient gemacht haben, hat jedoch auch zu Interpretationen von Begriffen und Inhalten taoistischer Schriften geführt, die bis heute Anlaß zu Mißverständnissen geben. Im Hinblick auf das Thema, das ich hier behandeln möchte, will ich nur zwei Beispiele geben. *Richard Wilhelm*, dessen Übersetzungen chinesischer Klassiker bis zu diesem Tage deren Rezeption im deutschsprachigen Raum nachhaltig bestimmen, war protestantischer Theologe, der in China den Reichtum chinesischer Kultur und Literatur kennengelernt hatte.¹ Seine Herkunft hat ihn (natürlich) dazu veranlaßt, nicht wenige Begriffe der chinesischen Gedankenwelt mit christlichen oder doch zumindest dem Christlichen eng verbundenen Begriffen ins Deutsche zu übersetzen. So erklärte er etwa in seiner heute noch weitverbreiteten Tao-Te-King-Ausgabe² Tao nach dem Faustmonolog am Osterabend als «Sinn» und Te nach dem Johannesevangelium (Joh 1,4) als «Leben». Auf dem Umweg über Faust I oder – wenn man so will – über Goethe setzte Wilhelm Tao = Logos/Wort. Jedem einigermaßen theologisch Sensiblen wird die Tragweite dieser Wortwahl deutlich sein!³

Das zweite Beispiel, das ich anführen möchte, gehört inzwischen zwar der Vergangenheit an, hat aber im Rahmen des hier erörterten Themas immer noch seine Bedeutung: Der bereits er-

wähnte Abel Rémusat und nach ihm noch andere wollten im Text des Tao-Te-King den Namen des Gottes Israels, Jahwe, entdeckt haben, genauerhin in Kapitel 14 TTK. Die dort vorkommenden Wörter I (oder Ji), Hi und Wei (Weh) wurden dann insbesondere durch *Victor von Strauß*, der 1870 eine der beiden ersten deutschen Ausgaben des Tao-Te-King veröffentlicht hat, mit bewundernswertem Scharfsinn linguistischer Beweisführung als «Jahwe» identifiziert.⁴ Für von Strauß stand auch außer Zweifel, daß Tao eine Bezeichnung des persönlichen Gottes im Sinne der jüdisch-christlichen Offenbarung sei, und deshalb sprach er in seinem Kommentar zu Kap. 14 auch konsequent von «Tao», also ohne Artikel, während er in seiner Textübersetzung «das Tao» sagt.⁵

Die heutige Taoismus-Forschung diskutiert diese Frage überhaupt nicht mehr.⁶ Doch ist es nützlich, sich daran zu erinnern, daß es insbesondere im katholischen Bereich noch vor wenigen Jahrzehnten zahlreiche Versuche gab, Tao gleichsam zu taufen. Ich nenne lediglich den Deutschen Andre Eckardt und den Niederländer van Meurs.⁷

Tao und Ti

Dem christlichen Leser des Tao-Te-King begegnen sicher manche Stellen, an denen er innehält, in der Meinung, Parallelen zum eigenen Gottesverständnis zu entdecken.⁸ Ich erinnere etwa an Kap. 42, wo es am Anfang heißt: «Das Tao gebar das Eine, das Eine gebar die Zweifzahl, die Zweifzahl gebar die Dreifzahl.»⁹ Eine Parallele zum dreifachen Gott? Nein, sicher

⁴ Victor von Strauß, *Tao Tê King*, Fleischer, Leipzig 1870. Viele nachfolgende Auflagen, etwa Manesse, Zürich 1959.

⁵ Eckardt sagt «der» Tao, nicht «das» Tao, da «der Tao-Begriff bei Laotse kaum von unserem Gottesbegriff und unserem Gottesbewußtsein zu unterscheiden» sei. A. a. O. 97.

⁶ Die These wurde übrigens bereits von Schelling 1857 überzeugend verworfen. Er hatte sich kritisch mit A. Rémusat auseinandergesetzt. F. W. J. von Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1857, 521ff. Daß aber diese These noch immer vertreten wird, zeigt ein Beispiel aus jüngerer Zeit: Henri van Praag wiederholt sie im Dezember 1985 in der niederländischen Zeitschrift «Prana» (Deventer), S. 6f.

⁷ Eckardt hat 1948, immerhin im Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, die Jahwe-These erneuert. A. a. O. 97f. Van Meurs hat zwar nicht diese These vertreten, ging aber ganz selbstverständlich davon aus, Tao sei niemand anderer als der christliche Gott. Von Tao sagt er «Hij» (= «Er»). H. van Meurs, *De godskennis van Lau-tze*, in: *Studia Catholica* 20 (1944), 163–180.

⁸ Der protestantische Exeget Julius Grill wollte etwa 80 Parallelen zwischen NT und TTK gefunden haben. Julius Grill, *Laotsees Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-te-king)*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1910, 203–204.

⁹ Ich folge der Tao-Te-King-Übersetzung von Ernst Schwarz, *Laudse (Laotse), Daudedsching (Tao-te-king)*, Reclam, Leipzig 1978 (dtv, München 1985).

* Vortrag, gehalten im Rahmen eines internationalen Kolloquiums an der Universität Nijmegen (16./17. Januar 1986) über «Tao – Weg der Natur».

¹ Salome Wilhelm (Hrsg.), *Richard Wilhelm – Der geistige Mittler zwischen China und Europa*, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1956.

² *Richard Wilhelm, Laotse – Tao Te King, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, Diederichs, Jena 1911. Viele nachfolgende Auflagen.

³ In den meisten chinesischen Bibelübersetzungen wird Logos mit Tao wiedergegeben. Christoph Helferich, *Geschichte der Philosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart 1985, 365.

Auch der bekannte deutsche Sinologe Georg von der Gabelentz übersetzte Tao mit Logos. Vgl. Andre Eckardt, *Der Gottesbegriff bei Laotse*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 58 (1948), 89.

nicht!¹⁰ Auf die damit verbundenen exegetischen Fragen will ich jetzt nicht eingehen.

Einen geeigneteren Zugang zur Beantwortung der Frage, die wir uns hier stellen, eröffnet uns Kap. 4 TTK. Es lautet: «Ein unerschöpfliches Gefäß ist das Tao, urgründig, dem Urahn aller Dinge vergleichbar, urtief und doch allgegenwärtig. Ich weiß nicht, was Kind es ist, doch ehe noch Ti (oder Di) war, der Ahn des Himmels, war es (also Tao).»

Ti wurde und wird in den westlichen Tao-Te-King-Ausgaben häufig mit «Gott» übersetzt, so etwa in der Hälfte der deutschen Ausgaben, vorwiegend in den älteren und übrigens auch durch R. Wilhelm. Von Strauß übersetzt Ti gar mit «Herr», in Majuskeln gesetzt! Ähnlich steht es bei Ausgaben in anderen westlichen Sprachen, besonders stark aber – wie mir scheinen will – immer noch in den englischen bzw. amerikanischen Ausgaben.

Ti muß man aber nun in der Bedeutung verstehen, die es zur Zeit des vermutlichen Entstehens des Tao-Te-King hatte, nämlich als ein Äquivalent für «Himmel». Als Schang-Ti war der Himmel personifiziert. Ich gebe zu, daß dies in etwa dem Gottesverständnis des Volksglaubens im alten Israel und wohl auch dem vieler Christen aller Zeiten nahe kommen mag. Aber Schang-Ti entspricht in keiner Weise dem Gott der Offenbarung in Glaube und Verständnis der drei westasiatischen Großreligionen.

Nach Forke¹¹ kannten die Chinesen jedenfalls «keinen ganz reinen Theismus». Denn Ti, der Himmel, wurde in Schang-Ti, was etwa Himmelskaiser oder «oberster Herrscher» bedeutet, zwar mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet, war jedoch kein persönliches Wesen. Wilhelm hat die Ansicht vertreten, diese religiöse Anschauung des altchinesischen Theismus habe bereits vor Lao-tse «Schiffbruch gelitten unter der Wucht der Ereignisse, die nur schrecklich waren und nirgends einen Gott vom Himmel zeigten, der zugunsten seiner armen, gequälten und doch unschuldigen Menschen eingegriffen hätte»¹². Ich habe große Zweifel, ob man sich dieser Einschätzung anschließen sollte. Immerhin läßt Lao-tse Ti, «den Ahn des Himmels», bestehen, bestreitet also nicht seine Existenz. Zudem blieb der

¹⁰ Van Meurs hingegen wollte nachweisen, daß Aussagen des Tao-Te-King ein Bild von Tao = Trinität zeichnen würden. A. a. O. 173–180.

¹¹ Alfred Forke, Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, Cldonbourg, München–Berlin 1927, 38.

¹² Richard Wilhelm, Lao-tse und der Taoismus, Frommann (Kurtz), Stuttgart 1925, 30.

Glaube des Volkes an Schang-Ti von diesen Erwägungen sichtlich unberührt.

Aber die Taoisten, nicht Lao-tse allein, entkleiden diesen Ti anthropomorpher Züge. Darauf hat allerdings Wilhelm auch hingewiesen.¹³ Lao-tse sagt es selbst in Kap. 5 TTK lapidar: «Himmel und Erde kennen nicht Güte. Wie die Opferhunde aus Stroh sind für sie alle Dinge.» Die Opferhunde aus Stroh, zunächst sorgsam in Seide gekleidet und gebührend verehrt, wurden achtlos verfeuert, wenn die Zeremonie vorbei war.

Lao-tse bringt Ti mit Tao in Verbindung. Noch ehe Ti war, war Tao. Die westlichen Interpreten haben natürlich nichts unversucht gelassen, diese Beziehung begrifflich zu erfassen, während chinesische und japanische Kommentatoren dazu kaum etwas zu sagen haben. Im Westen wird gelegentlich auf jenes Begriffspaar hingewiesen, das neben anderen scholastischen Theologen auch gerade Meister Eckehart gerne verwendet hat: deus und deitas. Das tun etwa Béky (1972) und Kah Kyung Cho (1977)¹⁴, um nur zwei Beispiele aus den letzten Jahren anzuführen. Demnach könnte man von einer Analogie zwischen Ti und Tao einerseits und deus und deitas andererseits sprechen. Man darf natürlich nicht verkennen, daß es außerordentlich riskant ist, «metaphysische» Begriffe des alten China mit solchen eines gänzlich anderen begrifflichen Umfeldes, was Weltanschauung wie Zeit betrifft, in Verbindung zu bringen. Mir will es aber doch als legitim erscheinen, die Sprechversuche insbesondere der westlichen Mystiker mit jenen der Taoisten zu vergleichen. Neben Meister Eckehart werden übrigens auch Begriffe oder Vorstellungen anderer westlicher Mystiker herangezogen, so etwa der «Ungrund» von Jakob Böhme oder Texte seines schlesischen Landsmanns Angelus Silesius.

Tao und Kosmos/Schöpfung

Zentraler Bestandteil der jüdisch-christlichen Tradition sowie der darauf aufbauenden Lehren ist der Glaube an den/einen Schöpfergott. Anders gesagt, die Gottesfrage wird eng mit jener nach dem Ursprung des Kosmos verknüpft. Béky hat in seinem vorzüglichen Buch über «Die Welt des Tao» bereits eindringlich darauf hingewiesen, daß «das Problem einer eventuellen «Schöpfung» im chinesischen Denken kaum eine Rolle» spielt.¹⁵ Ja, bereits die Fragestellung sei unchinesisch. Wir müssen also wie bereits bei der Kommentierung von Kap. 4 TTK feststellen, daß die ersten Adressaten der taoistischen Texte sie in dieser Hinsicht nicht als problematisch erachtet oder gar hinterfragt haben.

Dennoch ist es faszinierend, dieser Frage nach dem Zusammenhang von Gottesbegriff und Entstehung des Kosmos in der taoistischen Gedankenwelt nachzugehen. Denn bei den, neben Lao-tse, beiden anderen taoistischen Klassikern, bei Dschuang Dse und Liä Dse, finden sich interessante kosmogonische Theorien und Beschreibungen. Für die Erörterung unseres Themas sei ein Text aus *Dschuang Dse* herangezogen:

«Einer, der wenig wußte, legte das folgende Problem dar: «Am Ursprung der Welt gab es nichts, das handelte. Das ist die These von Ki Tchen. Irgendeine Sache steuerte die Schöpfung. Das ist die Auffassung oder Lehre von Tsie-tseu. Welche dieser Behauptungen stimmt nun mit der Wirklichkeit überein?»

Große und unparteiische Harmonie antwortete diesem: «Der Hahn kräht, und der Hund bellt. Das weiß jedermann. Aber selbst die größte Intelligenz weiß nicht zu erkennen, warum sich die Dinge so entwickelt haben, und niemand kann die Zukunft voraussehen ... Die Auffassung, wonach irgendeine Sache die Schöpfung steuert, ist realistisch. Die These, daß nichts

¹³ Ebd.

¹⁴ Gellért Béky, Die Welt des Tao, Alber, Freiburg–München 1972, 201f. – Kah Kyung Cho, Das Absolute in der taoistischen Philosophie, in: Transzendenz und Immanenz, Philosophie und Theologie in der veränderten Welt, hrsg. v. Dietrich Papenfuss und Jürgen Söring, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, 243.

¹⁵ Béky, Die Welt des Tao, 131.



HAUS GUTENBERG

lädt ein zu Kursen:

Fr., 25. April (20.00) – Sa., 26. April (17.00)

Mythen und Symbole der Mitte

mit Dr. Hubertus Halbfas

Sa., 10. Mai (15.00) – So., 11. Mai (17.00)

Wem gehört die Erde?

mit Dr. Paul Konrad Kurz

Do., 29. Mai (15.00) – So., 1. Juni (13.00)

Biblische Geschichten zu neuem Leben erwecken

mit Pfr. Dietmar Seiler und P. Ludwig Zink

Information und Anmeldung:

Haus Gutenberg, FL-9496 Balzers, Tel. (075) 4 11 39

im Universum handelt, ist eine Behauptung des Leeren. Was zum Bereich der Namen und der Realitäten gehört, bleibt im Bereich des Seienden. Was keinen Namen und keine Wirklichkeit besitzt, bleibt in der Leere der Seienden. Alles, was sich in Worten ausdrücken und in Ideen ausformen kann, entfernt sich aber von der ersten Wahrheit ... Die Annahme eines Schöpfers der Welt und die Annahme des Gegenteils betrachten nur die kleine Ecke des Seienden, das große Prinzip, der große Anfang aber entgeht ihnen ... Dies ist die höchste Erscheinung des Tao und der Wesen. Weder Worte noch Schweigen können sie fassen. Sie überschreitet das Wort ebenso wie das Schweigen. Sie befindet sich über aller Rede des Menschen.»¹⁶

Die Frage von dem «einen, der wenig wußte», findet also keine Antwort, kann nicht beantwortet werden, da Worte oder Namen die Leere (des Tao) nicht erreichen können. «Namenlos – des Himmels, der Erde Beginn», so drückt es Lao-tse aus (Kap.

¹⁶ Aus dem Französischen übersetzt aus: *Philosophes tao'istes*, Gallimard, Paris 1980 (Bibl. de la Pléiade), 292ff. Die franz. Übersetzung ist von Liou Kia-hway und Paul Demiéville (Dschuang Dse Buch (= DD) XXV).

1 TTK). Lao-tse stellt übrigens überhaupt nicht die Frage nach dem Ursprung der Welt. Karl Jaspers meint dazu: «Was an Andeutungen über einen Weltprozeß bei ihm vorkommt, ist vielleicht als ein immerwährendes Geschehen aufzufassen.»¹⁷

Dennoch, es gibt bei Lao-tse Hinweise auf einen Werdungsprozeß der Dinge. Ob man dies aber etwa «Evolution» nennen darf? Wir haben bereits gehört: «Das Tao gebar das Eine, das Eine gebar die Zweizahl, die Zweizahl gebar die Dreizahl, aus der Dreizahl wurde die Vielzahl, der Dinge Vielzahl» (Kap. 42 TTK). Die Dinge oder Wesen kommen aus dem Ursprung und kehren zu ihm, in ihn zurück. Von diesem Hin- und Herwechseln oder besser: dieser Kreisbewegung spricht Lao-tse öfters: «Von allen Dingen in ihrer Vielfalt findet ein jedes zurück zur Wurzel. Wurzelwiederfinden heißt Stille – was man nennen mag: Rückkehr zum Wesen.» (Kap 16 TTK) Ein ähnliches Bild findet sich im großartigen Kapitel 25 TTK.

(2. Teil folgt.)

Knut Walf, Nijmegen

¹⁷ Karl Jaspers, *Lao-tse/Nagarjuna – Zwei asiatische Metaphysiker*, Piper, München 1957 (1978), 19.

Frauen – im Neuen Testament unsichtbar?

«Frauen – unsichtbar in Theologie und Kirche» war das Thema des sechsten und letzten Heftes des 21. Jahrgangs der Zeitschrift «*Concilium*». Anhand verschiedener Beispiele (z. B. Klausur in Frauenklöstern) wurde in diesem Heft dargelegt, wie solche «Unsichtbarkeit» in der katholischen Kirche bis heute institutionell festgeschrieben wird. Das Heft, das im Dezember 1985 unter Federführung der US-amerikanischen Theologinnen *Mary Collins* und *Elisabeth Schüssler Fiorenza* erschien, markierte für «*Concilium*» zugleich den Start einer neuen Fachsektion für Feministische Theologie.

Als «Randbemerkung» und weitere Illustration zu diesem Thema will der folgende Beitrag zeigen, wie Frauen, von deren Existenz und Tätigkeit das Neue Testament berichtet, in unseren gebräuchlichen deutschen Bibelübersetzungen teilweise unkenntlich, ja unsichtbar gemacht worden sind. Bezeichnenderweise gilt dies nicht nur für ältere Übersetzungen wie die «*Zürcher Bibel*» (1931), sondern auch für die im letzten Jahrzehnt in endgültiger bzw. revidierter Fassung erschienenen Übersetzungen der «*Einheitsübersetzung*» (EÜ, 1979), der «*Bibel in heutigem Deutsch*» («Gute Nachricht», 1982) und der «*Luther-Bibel*» (1984). Weil der Einfluß von Bibelübersetzungen – zumal durch ihre liturgische Verwendung – im kirchlichen Raum nicht zu unterschätzen ist, dürfte es sinnvoll sein, sich auch mit «Details» wie den hier gebotenen näher zu befassen. Es ist auch nicht nur philologische Besserwisseri, die zu solcher Kritik an unseren Bibelübersetzungen führt. Die beste Begründung dafür bildet ein Jesuswort, dem die bereits erwähnte Theologin und Neutestamentlerin E. Schüssler Fiorenza den Titel für ihr grundlegendes feministisch-theologisches Werk «*In Memory of Her*»¹ entliehen hat, Markus 14,9:

«Wahrlich, ich sage euch: Wo das Evangelium gepredigt wird in aller Welt, da wird man auch das sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie jetzt getan hat.» (Luther-Bibel, 1984).

Dieses erstaunliche Wort bezieht sich zuallererst auf die (notabene nicht mit ihrem Namen genannte) Frau, die Jesus «im Hause Simons des Aussätzigen» mit «kostbarem Nardenöl» im voraus «für das Begräbnis gesalbt» hat (Mk 14,3–9//Mt 26,6–13). Aber warum sollte man diese als «Amen-Wort» sehr gewichtige Verheißung nicht auf alle Frauen ausdehnen, von de-

¹ E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad, New York 1984 (Ende 1986 oder Anfang 1987 soll das Buch beim Kaiser-Verlag München in deutscher Übersetzung erscheinen).

ren Einsatz für die Verkündigung des Evangeliums das Neue Testament zu berichten weiß?

Hier soll es allerdings nicht darum gehen, die Stellung der Frau im Neuen Testament ganz allgemein zu untersuchen.² Auch eine historisch-theologische Rekonstruktion aus feministischer Perspektive, wie sie E. Schüssler Fiorenza mit der Absicht unternimmt, die androzentrisch geschriebene biblische Geschichte (auch) als Frauengeschichte zu reklamieren, wird hier nicht angezielt. Ich beschränke mich grundsätzlich auf den Text des Neuen Testaments, ohne eine Rekonstruktion seines sozialgeschichtlichen Kontexts versuchen zu wollen.

Frauen als Gemeindeleiterinnen

In unseren deutschen Bibelübersetzungen werden die urchristlichen Frauen natürlich nicht grundsätzlich an den Rand gedrängt. Kolosser 4,15 liefert sogar ein Gegenbeispiel. Die Stelle lautet nach der Einheitsübersetzung:

«Grüßt die Brüder in Laodizea, auch Nympha und die Gemeinde in ihrem Haus.»

Nicht nur die EÜ, sondern auch die anderen drei Übersetzungen (die Luther-Bibel sowohl 1984 wie bei ihren früheren Revisionen von 1975 und 1956) sind der Meinung, daß der Verfasser des Kolosserbriefs hier eine *Frau* grüßen läßt, deren anerkannte Funktion es war, eine der für die frühchristliche Zeit charakteristischen Hausgemeinden zu leiten.³

² Literatur: G. Dautzenberg u.a. (Hrsg.), *Die Frau im Urchristentum* (QuDisp 95). Freiburg – Basel – Wien 1983; H. Ringeling, Art. Frau. IV. Neues Testament: TRE 11, 1983, S. 431–436 (S. 435f.: Lit.); W. Schottroff / W. Stegemann (Hrsg.), *Traditionen der Befreiung*, Bd. 2: Frauen in der Bibel. München – Gelnhausen 1980; W. Schrage, Frau und Mann im Neuen Testament, in: E.S. Gerstenberger / W. Schrage, *Frau und Mann* (Kohlhammer Taschenbücher. Biblische Konfrontationen Bd. 1013). Stuttgart 1980, S. 92–197; Bibel und Kirche 39 (1984), Heft 4: «Frauen lesen die Bibel» (S. 173: Lit.).

³ Zur Bedeutung dieser Hausgemeinden vgl. u.a. H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Stuttgarter Bibelstudien 103). Stuttgart 1981; R. Banks, *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Historical Setting*. Paternoster Press, Exeter 1980; W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. Yale University Press, New Haven – London 1983, S. 75–77. Zur Rolle von Frauen in den Hausgemeinden vgl. Klauck, ebd. S. 26. 30f. 44–46. 101; Banks, ebd. S. 122–130; Schüssler Fiorenza, *Memory* (Anm. 1), S. 175–184; A. Weiser, *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission*, in: Dautzenberg u.a. (Hrsg.), *Frau* (Anm. 2), S. 158–181, hier S. 172–175. Eine analoge Rolle spielten übrigens jüdische Frauen in

Dabei ist die Stelle textkritisch keineswegs eindeutig: Der griechische Akkusativ ΝΥΜΦΑΝ (*Nymphan*) kann nämlich sowohl vom weiblichen Eigennamen *Nympha* wie vom männlichen Eigennamen *Nymphas* (was eine Kurzform für Nymphodoros wäre) abzuleiten sein. Dazu paßt, daß verschiedene Handschriften «in seinem Haus» statt «in ihrem Haus» lesen. Von zwei bekannten katholischen Bibelübersetzungen – der amerikanischen «New American Bible» (1971) und der französischen «Bible de Jérusalem» (1973) – wird die männliche Variante bevorzugt. In Fußnoten wird sie übrigens auch von der EÜ und der «Zürcher Bibel» erwähnt.

Wie wird der Text ursprünglich gelautet haben? Am wahrscheinlichsten ist, daß ursprünglich der Fraurname und entsprechend «in ihrem Haus» zu lesen war. Eine sekundäre Korrektur im Sinne der «Vermännlichung» ist jedenfalls leichter zu erklären als umgekehrt.⁴ Nach H.-J. Klauck muß das Fazit an dieser Stelle deshalb lauten:

«In der Frage, ob Mann oder Frau, ist für die ... Lesart mit dem Fraurnamen *Nympha* zu optieren. Eine Frau als Vorsteherin oder Leiterin einer Hausgemeinde, die ihren Namen trägt – das erschien späteren Schreibern so skandalös, daß sie aus *Nympha* einen Mann machten.»⁵

Anerkennenswerterweise tragen die heutigen deutschen Übersetzungen – selbst gegen die mächtige Autorität Luthers (1545: «... vnd den Nymphan/vnd die Gemeine in seinem hause.») – dazu bei, daß Kol 4,15 wieder an eine der in der Urkirche nicht seltenen Frauen erinnern darf, die in ihrem Haus eine kleine christliche Gemeinde beherbergten und leiteten.⁶

«Junia, hervorragend unter den Aposteln»

Ein textkritisches Problem – ganz ähnlich dem von Kol 4,15 – stellt sich auch im Römerbrief (16,7). Wieder geht es um einen Eigennamen, und wieder ist umstritten, ob sich eine Frau oder ein Mann dahinter verbirgt. Die Form ΙΟΥΝΙΑΝ (*Junian*), die man in den nur mit Großbuchstaben geschriebenen ältesten Handschriften an dieser Stelle findet, kann nämlich genauso gut zu einer *Junia* wie zu einem *Junias* (was – wie *Nymphas* – ein männlicher Kurzname wäre) gehören. Anders als bei der Kolosser-Stelle unterschlagen die vier deutschen Übersetzungen hier aber allesamt die weibliche Alternative! Die Luther-Bibel (1984) übersetzt z. B.:

«Grüßt Andronikus und Junias, meine Stammverwandten und Mitgefangenen, die berühmt sind unter den Aposteln und schon vor mir in Christus gewesen sind.»

Keine der vier Übersetzungen (ebensowenig übrigens die 1985 neu aufgelegte «Jerusalem Bibel») erwähnt auch nur in einer Fußnote, daß «Junia» mindestens ebenso erwägenswert wäre wie «Junias». Es ist, als existierte das Problem nicht – obwohl *Bernadette Brooten* in einem 1977 auf englisch (und 1978 auf deutsch) publizierten kurzen, aber auslegungsgeschichtlich breit dokumentierten Artikel⁷ nachgewiesen hat, wie alt das Verständnis «Junia» in Wirklichkeit ist: Bis zum Ende des 1. Jahrtausends wußte man von einem «Junias» überhaupt nichts! So schrieb z. B. der sicher nicht besonders frauen-

«(Haus-)Synagogen», wie *Bernadette Brooten*, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Brown Judaic Studies 36). Scholars Press, Chico, CA 1982, nachgewiesen hat.

⁴ Zur textkritischen Situation an dieser Stelle vgl. zusätzlich die Kolosser-Kommentare sowie Klauck, *Hausgemeinde* (Anm. 3), S. 44–46; Schüssler Fiorenza, *Memory* (Anm. 1), S. 51

⁵ Zitat: Klauck, *Hausgemeinde* (Anm. 3), S. 45.

⁶ Für Hausgemeinden mit weiblichen Haushaltsvorständen vgl. auch Apg 12,12–17; 16,14f.40; Phlm 2; vgl. Röm 16,5; 1 Kor 16,19.

⁷ *B. Brooten*, «Junia ... Outstanding among the Apostles», in: L. u. A. Swidler (Hrsg.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. New York 1977, S. 141–144 = «Junia ... hervorragend unter den Aposteln» (Röm 16,7), in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), *Frauenbefreiung: Biblische und theologische Argumente*. München – Mainz 1978, S. 148–151. – Leider sucht man die Textvariante «Junia» auch in Text und Apparat der gebräuchlichen Handausgabe von *Nestle-Aland* (Novum Testamentum graece, 26/1979) vergeblich.

freundliche Kirchenvater *Johannes Chrysostomus* am Ende des 4. Jahrhunderts in seinen Römerbrief-Homilien:

«Es ist schon etwas Großes, ein Apostel zu sein; aber erst unter den Aposteln hervorragend zu sein, bedenke, was das für ein Lob ist! Hervorragend waren sie aufgrund ihrer Arbeit und ihrer rechtschaffenen Taten. Wie groß muß doch die Weisheit (gr. *philosophia*) dieser Frau gewesen sein, daß sie sogar für würdig gehalten wurde, den Apostel-titel zu tragen!»⁸

Im Mittelalter und erst recht seit der Reformation hat sich die Deutung «Junias» immer stärker durchgesetzt. Aber noch im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts hat sich ein führender katholischer Neutestamentler und Römerbrief-Kommentator, der Dominikaner *M.-J. Lagrange*, wieder für «Junia» entschieden – nicht zuletzt in Kenntnis der Kirchenväterauslegung. Gestützt auf die Untersuchungen von B. Brooten haben in allerjüngster Zeit u. a. *Gerhard Lohfink* und *Ulrich Wilckens* für den weiblichen Apostel «Junia» plädiert – hier einmal abgesehen von der feministischen Neutestamentlerin E. Schüssler Fiorenza. *Peter Lampe* läßt die Frage in einem kurzen Beitrag aus dem vergangenen Jahr wieder offen: Fest steht für ihn lediglich, daß Junia bzw. Junias unfreier Herkunft war.⁹

Es wäre reizvoll, die Diskussion zu dieser Stelle noch breiter zu referieren. Aus Platzgründen sei einfach auf die einschlägige Literatur verwiesen.¹⁰ Festhalten will ich hier aber das Hauptargument für den Fraurnamen: die Tatsache nämlich, daß ein männlicher Kurzname «Junias» in der ganzen griechisch-römischen Antike bisher nirgendwo bezeugt ist, während «Junia» ein häufiger Fraurname war. Deshalb ist es am plausibelsten, an dieser Stelle – ähnlich wie im bekannteren, nur ein paar Verse zuvor erwähnten Fall von Priska und Aquila¹¹ – an ein jüdenchristliches Ehepaar zu denken, das schon vor Paulus den christlichen Glauben angenommen und missionarisch verkündigt hat. In diesem Sinne äußert sich z. B. U. Wilckens:

«Daß ein Ehepaar, ein Mann und eine Frau, beide «Apostel» sind, ist erst seit dem Mittelalter als so unglaublich erschienen, daß man statt der Frau Junia einen Mann mit dem Namen Junias meinte lesen zu sollen. In der ganzen Alten Kirche hat mit Recht niemand daran Anstoß genommen. Im Urchristentum war dies kein Einzelfall. Paulus hebt es in 1 Kor 9,5 sogar als das «Recht» ... der Apostel hervor, «eine Schwester als Frau» auf den Wanderwegen der Mission mitzunehmen; und Röm 16,7 zeigt, daß die mitreisenden Frauen keineswegs nur stille Begleiterinnen ihrer Männer zu sein hatten, sondern an der missionarischen Aufgabe ebenso teilhaben konnten wie an der apostolischen Autorität.»¹²

Was die immer exklusiver «männliche» Auslegungsgeschichte dieser Stelle angeht, so fällt es, wie G. Lohfink gesteht, schwer, darüber keine Satire zu schreiben («Difficile est, satiram non scribere.»¹³). Und Bernadette Brooten meint sarkastisch:

«Welche Gründe haben diesen Wandel verursacht? Die Antwort ist einfach: Eine Frau kann kein Apostel gewesen sein. Und weil eine Frau

⁸ Joh. Chrysostomus, In Epistolam ad Romanos Homilia 31,2: Migne, *Patrologia*, ser. graeca, Vol. 60, 669f.

⁹ Vgl. *M.-J. Lagrange*, *Saint Paul. Épître aux Romains* (Études Bibliques). Paris 1916, S. 365f.; *G. Lohfink*, *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, in: Dautzenberg u. a. (Hrsg.), *Frau* (Anm. 2), S. 320–338, hier S. 327–332; *U. Wilckens*, *Der Brief an die Römer*. 3. Teilband: Röm 12–16 (EKK VI/3), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1982, S. 135f.; E. Schüssler Fiorenza, *Memory* (Anm. 1), S. 47f. 172f.; *P. Lampe*, *Iunia/Iunias: Sklavenerkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16,7): Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985), S. 132–134 (nach Lampe, S. 132 A. 1 ist die männliche Deutung des Namens seit dem 9. Jh. nachweisbar).

¹⁰ Außer der in Anm. 9 zitierten Literatur vgl. – für *Junia* – bes. noch den Römerbrief-Kommentar von *C.E.B. Cranfield*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Bd. 2, Edinburgh 1979, S. 788–790; Klauck, *Hausgemeinde* (Anm. 3), S. 29f.; Meeks, *Christians* (Anm. 3), S. 57. 132. 216; Schrage, *Frau* (Anm. 2), S. 133f.

¹¹ Priska/Priszilla und Aquila werden an folgenden Stellen erwähnt: Apg 18,2.18.26; Röm 16,3–5; 1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19.

¹² Wilckens, *Röm 12–16* (Anm. 9), S. 135f.; übernommen von *R. Pesch*, *Römerbrief* (Neue Echter-Bibel NT Bd. 6). Würzburg 1983, S. 108.

¹³ Zitat: Lohfink, *Diakone* (Anm. 9), S. 329.

kein Apostel gewesen sein kann, kann die Frau, die hier Apostel genannt wird, keine Frau gewesen sein.»¹⁴

Und unsere deutschen Bibelübersetzungen? Sie hielten es offenbar gerade noch für akzeptabel, daß eine Frau wie Nympha einer Hausgemeinde vorgestanden sein sollte; die Annahme aber, daß eine Frau den ehrwürdigen Titel «Apostel» getragen haben könnte, war für sie doch des Guten zuviel. So steht bis heute «Junias» in unseren Bibelübersetzungen – obwohl «ernsthaft damit zu rechnen» ist, «daß es in der Urkirche nicht nur diese eine weibliche Ausnahme im Kreis der Apostel gegeben hat».¹⁵

Phöbe – ein Diakon, aber keine Diakonisse ...

Nicht als Apostel zwar, aber immerhin als «Diakon» wird eine Frau namens Phöbe eingeführt, die Paulus im gleichen 16. Kapitel des Römerbriefs – an der Spitze von 27 namentlich erwähnten Frauen und Männern – der Gemeinde von Rom empfiehlt (Röm 16,1f.). Die als «Schwester» (= Mitchristin) bezeichnete Phöbe lebte in Kenchreä, dem Hafen der Weltstadt Korinth, und war wohl die Überbringerin des Briefs an die Christen von Rom. An dieser Stelle geht es nun nicht mehr um ein Problem der Textkritik, sondern um eine Interpretationsfrage. Sie betrifft in erster Linie zwei Substantive, mit denen Paulus Phöbe näher charakterisiert: *diákonos* und *prostátis*. Wird damit nur die Aktivität dieser Frau prägnant umschrieben, oder liegen zwei Titel vor, deren Trägerin sie ist? Die Gegenüberstellung zweier Übersetzungen von Röm 16,1f. kann das Problem am besten verdeutlichen:

- *Übersetzung A*: «Ich empfehle euch nun Phöbe, unsere Schwester, welche zudem *Diakon* der Gemeinde in Kenchreä ist: Nehmt sie auf im Herrn, wie es sich für die Heiligen ziemt, und steht ihr zur Seite in jeder Sache, in der sie euch braucht; denn sie selber ist vielen, darunter auch mir selber, zur *Patronin* geworden.»
- *Übersetzung B*: «Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die *Dienerin* der Gemeinde von Kenchreä: Nehmt sie im Namen des Herrn auf, wie es Heilige tun sollen, und steht ihr in jeder Sache bei, in der sie euch braucht; sie selbst hat vielen, darunter auch mir, *geholfen*.»

Übersetzung B ist die Wiedergabe der Stelle durch die Einheitsübersetzung, Übersetzung A ein eigener, wörtlicherer Übersetzungsversuch. Die den beiden fraglichen Nomina entsprechenden deutschen Wörter sind *kursiv* gesetzt. Demnach wird *diákonos* mit «Diakon» bzw. «Dienerin», *prostátis* nominal mit «Patronin» bzw. verbal mit «sie hat geholfen» wiedergegeben. Auf der Linie von Übersetzung B liegen auch die übrigen drei deutschen Bibelübersetzungen; relevante Abweichungen sind allenfalls, daß die Zürcher Bibel *prostátis* mit «Beistand» übersetzt, während die «Bibel in heutigem Deutsch» die verbale Paraphrasierung auch noch auf *diákonos* ausdehnt: «... die der Gemeinde in Kenchreä dient». Unter der Voraussetzung, daß die oben vorgeschlagene Übersetzung A ebenfalls legitim ist, wird man feststellen müssen, daß unsere vier Bibelübersetzungen die Stellung und Rolle der Phöbe auf das vom Text unbedingt geforderte «Minimum» reduziert haben. Präzise Bezeichnungen haben sie (wie noch zu zeigen sein wird) durch ihre vage Übersetzungsweise bewußt oder unbewußt im Sinne von völlig verschwommenen Allerweltswörtern gedeutet. Wer den Text z. B. in der Version der EÜ unvoreingenommen hört, wird sich unter «Dienerin» bzw. unter «helfen» wenig Konkretes vorstellen können.

Im Falle des Titels *diákonos* ist das Vorgehen der Übersetzungen deshalb auffällig, weil z. B. sowohl die EÜ wie die Luther-Bibel (1984) anderswo durchaus imstande sind, das Wort «maximalistisch» mit «Diakon» wiederzugeben, so bei der Einlei-

tungsformel des Philipperbriefs (Phil 1,1): «... mit ihren Bischöfen und Diakonen» (EÜ). Es fällt schwer, für solche «Inkonsequenz» einen anderen Grund anzugeben als die Tatsache, daß es im einen Fall eben um eine Frau, im anderen – wie man wohl denkt – ausschließlich um männliche Amtsträger geht. Nebenbei wäre aber auch beim Philippertext zu beachten, «daß das ... Wort *diákonos* gleichermaßen für männliche und weibliche «Diakone» steht, so daß grundsätzlich an Stellen wie Phil 1,1 neben den männlichen auch weibliche «Diakone» mit gemeint sein könnten.»¹⁶

An unserer Stelle Röm 16,1 wird man *diákonos* am ehesten als spezifische Amtsbezeichnung, als formellen Titel zu verstehen haben. Dies geht u. a. aus Nuancen der griechischen Formulierung hervor (Partizip *ousan* «seiend», mit einem Substantiv verbunden; direkt anschließender Genitiv: «Diakon der Gemeinde ...»). Es ergibt sich aber auch aus dem Gegensatz zu V. 2: Die helfende Tätigkeit der Phöbe wird dort eigens thematisiert, so daß «mit *diákonos* in V. 1 mehr gesagt sein» dürfte «als nur eine allgemeine, nichtoffizielle Tätigkeit des Dienens und Helfens»¹⁷. Wie sich der Titel *diákonos* inhaltlich füllt, ob er hier etwa «das Haupt einer Ortsgemeinde» bezeichnet, wie E. Schüssler Fiorenza meint¹⁸, ist eine schwierige Frage. Unbedingt ist jedoch zu beachten, daß hier noch nicht vom späteren, auf rein karitative Funktionen festgelegten Frauenamt der «Diakonisse» die Rede ist.¹⁹ Phöbes Amt wird also nicht zuletzt Verkündigungs- und Missionsaufgaben umfaßt haben, die in der späteren Entwicklung dem immer mächtigeren männlichen Leitungsamt reserviert wurden.

Weist *diákonos* demnach auf eine «innerkirchliche» Funktion hin, so dürfte dies beim Substantiv *prostátis* in V. 2 kaum der Fall sein. Nimmt man nämlich die Aussage ernst, Phöbe sei auch für Paulus «zur *prostátis* geworden», so kann das Wort an dieser Stelle unmöglich eine «Vorsteherin» o. ä. bezeichnen. Wenn es aber doch mehr als bloß «Helferin»²⁰ bedeuten soll, so ist am ehesten damit zu rechnen, daß es eine rechtliche Schutzfunktion für die Gemeindeglieder²¹ – besonders für die Fremden und Bedürftigen unter ihnen – gegenüber der Gesamtgesellschaft ausdrückt. Von diesem Schutz hätte bei seiner Anwesenheit in Korinth auch Paulus profitiert. Mit anderen wohlhabenden Frauen, von denen die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte berichten, wäre Phöbe Gönnerin oder «Patronin» einer christlichen Gemeinde gewesen. Das im NT nur hier belegte griechische Wort *prostátis* hätte den «technischen» Sinn des lateinischen *patrona*²².

Befragt man biblische Texte unter «soziologischer» Rücksicht, so verweigern sie leider oft – wie dieses Beispiel gezeigt hat – präzise Auskünfte. Gerade deshalb ist es unbedingt nötig, daß

¹⁴ Zitat: Schrage, edb. S. 141.

¹⁵ Für dieses Zitat und die zuvor genannten Argumente vgl. Lohfink, *Diakone* (Anm. 9), S. 324–327; 326. Für *diákonos* als Amtsbezeichnung an dieser Stelle plädieren u. a. auch: Cranfield, *Romans* (Anm. 10), S. 781; Pesch, *Römerbrief* (Anm. 12), S. 107; Schüssler Fiorenza, *Memory* (Anm. 1), S. 47. 170f.; Weiser, *Rolle der Frau* (Anm. 3), S. 175f.; Wilckens, *Röm 12–16* (Anm. 9), S. 131. Vgl. E. Käsemann, *An die Römer* (Handbuch zum NT 8a), Tübingen 1974, S. 395: «mindestens eine Vorstufe zum späteren kirchlichen Amt».

¹⁶ E. Schüssler Fiorenza, *Phoebe: Diakon im Dienste des Evangeliums*, in: *Bibel heute* 20 (1984), Nr. 79, S. 162f., hier S. 163.

¹⁷ Deshalb sollte man nicht – wie Käsemann, *Römer* (Anm. 17), S. 394, und Wilckens, *Röm 12–16* (Anm. 9), S. 131 – mit «Diakonisse» übersetzen.

¹⁸ Für «Helferin» u. a. Lohfink, *Diakone* (Anm. 9), S. 325; Cranfield, *Romans* (Anm. 10), S. 783.

¹⁹ Dagegen Käsemann, *Römer* (Anm. 17), S. 395f. – wohl etwas gar apodiktisch! –: «Frauen können keine rechtliche Funktion wahrnehmen ...». Vorsichtiger Cranfield, *Romans* (Anm. 10), S. 783: «... it is doubtful whether Phoebe, as a woman, would have been able to fulfil the formal legal functions involved.»

²² Für diese Deutung vgl. vor allem E.A. Judge, *Die frühen Christen als scholastische Gemeinschaft*, in: W.A. Meeks (Hrsg.), *Zur Soziologie des Urchristentums*, München 1979, S. 131–164, bes. S. 135f. 152–157; Meeks, *Christians* (Anm. 3), S. 60 und 217, Anm. 62; Ringeling, *Frau* (Anm. 2), S. 432; Schüssler Fiorenza, *Memory* (Anm. 1), S. 47f. 181f.

¹⁴ Zitat: Brooten, «Junia» (Anm. 7), S. 150.

¹⁵ So Schrage, *Frau* (Anm. 2), S. 133 – mit Beispielen weiterer apostolisch tätiger, den Titel «Apostel» aber nicht führender neutestamentlicher Frauen.

solche Probleme umfassend und möglichst vorurteilslos weiter untersucht werden. Die deutschen Bibelübersetzungen – die bei Röm 16,1f. auf jede erklärende Fußnote verzichten – sollten nicht mehr so tun, als sei an dieser Stelle nur diejenige «Lösung» textgemäß, die die Rolle einer urchristlichen Frauengestalt wie Phöbe möglichst herunterspielt.

«Nennt uns nicht Brüder!»

Mit einer vorurteilsfreieren Behandlung der beiden genannten Stellen durch unsere Bibelübersetzungen wären freilich noch nicht alle Probleme gelöst. Die Tatsache, daß das Neue Testament ganz allgemein von einer patriarchalisch-männerzentrierten Sprache geprägt ist, bliebe auch dann noch bestehen. Deshalb ist es «nicht sachgerecht, die «Frauenstellen» in der Bibel nur für sich zu betrachten und anzunehmen, daß nur sie von Frauen reden». Diese «Frauenstellen» sind vielmehr «wie die Spitze eines Eisberges zu verstehen ..., der aus dem Meer der historischen Vergessenheit herausragt»²³. Auf der Linie dieser Feststellung von E. Schüssler Fiorenza seien zum Schluß noch zwei Probleme genannt, die in diesem Zusammenhang mitzubedenken sind.

► Das Neue Testament ist in seinem Urtext weniger «sexistisch», als es nach den Übersetzungen aussehen könnte. Frauen spielen nach dem Text des Neuen Testaments (selbst unabhängig von der dahinterstehenden gesellschaftlichen Realität) eine bedeutendere Rolle, als es die Übersetzungen zu erkennen geben. Wir konnten im Römerbrief einen weiblichen «Apostel» und einen weiblichen «Diakon» identifizieren. Wie ist es aber sonst mit Titeln, mit Funktions- oder Amtsbezeichnungen im Neuen Testament? Mindestens Phil 1,1 ließ uns fragen, ob nicht überhaupt unter «Diakonen» und «Episkopen» (den späteren Bischöfen) sich auch Frauen befanden. Für die urchristlichen «Propheten» wird dasselbe gelten (vgl. Apg 2,17f.; 21,9; 1 Kor 11,5). Erst recht gilt dies natürlich für kollektive Selbstbezeichnungen der christlichen Gemeinden wie

²³ Zitate: Schüssler Fiorenza, Phoebe (Anm. 18), S. 163.

«Heilige» (z. B. Röm 1,7), «Erwählte», aber eben auch «Brüder». Künftige Bibelübersetzer(innen) sollten hier ein geschärftes Problembewußtsein haben. Wenn bei der Erwähnung von «Brüdern» (z. B. 1 Kor 16,15.20) die nichtgenannten «Schwestern» eindeutig mitgemeint sind²⁴, so muß dies in einer deutschen Übersetzung auch explizit gemacht werden. Dies gilt besonders für den gottesdienstlichen Vortrag der Texte.

► Dies führt zu einem zweiten Problem: die Verwendung der biblischen Texte im Gottesdienst und besonders deren *Auswahl* in den offiziellen kirchlichen Lektionaren. In der eingangs genannten Nummer von «Concilium» hat *Marjorie Procter-Smith* ein amerikanisches ökumenisches Lektionar auf seine «Frauenbilder» hin untersucht.²⁵ Das geltende Sonn- und Festtagslektionar der katholischen Liturgie («Ordo Lectionum Missae», 1969) stimmt mit dem «Common Lectionary» häufig überein. Und so gilt auch für die katholische Eucharistiefeier an Sonn- und Festtagen, daß in ihr alttestamentliche Frauengestalten wie Rebekka, Rahel und Lea, Debora, Judit und Ester nicht vorkommen – von den Frauen der Apostelgeschichte (Tabitha, Lydia, Priszilla z. B.) ist dasselbe zu sagen. Aus dem Lukasevangelium werden die Perikopen Lk 8,1–3 («Frauen im Gefolge Jesu») und 13,10–17 (die Heilung der «gekrümmten Frau» am Sabbat) nicht vorgetragen. Weitere Beispiele ließen sich nennen.

All dies zeigt, daß auf eine feministisch inspirierte bzw. von der feministischen Anfrage herausgeforderte exegetische und besonders neutestamentliche Forschung noch eine Menge Arbeit wartet. Bis hinein in die Praxis sollte in den Kirchen des deutschen Sprachraums eine größere Anstrengung gemacht werden, um den Platz, den die Frau in den neutestamentlichen Schriften einnimmt, ins allgemeine Bewußtsein zu bringen.

Clemens Locher

²⁴ Vgl. dazu Banks, Community (Anm. 3), S. 122f.; Schragè, Frau (Anm. 2), S. 124–128; Schüssler Fiorenza, Memory (Anm. 1), S. 44f.; Weiser, Rolle der Frau (Anm. 3), S. 162f.

²⁵ M. Procter-Smith, Frauenbilder im Lektionar, in: Concilium 21 (1985), S. 420–427.

Vom russischen zum argentinischen Pogrom

Argentinien 1978: Die rund 350000 Seelen zählende jüdische Gemeinde sieht sich mit einer beispiellosen Welle des Antisemitismus konfrontiert; einige Juden waren Mitglieder der Guerilla, andere in finanzielle Skandale verwickelt. Dies wirkte wie eine Initialzündung: In den Buchläden wimmelt es plötzlich von Naziliteratur, Synagogen werden mit Farbbeuteln beworfen, Schmähschriften prangen an den Wänden, Maschinengewehrfeuer prasselt auf jüdische Geschäfte. Die «Anti-Segregation League of B'nai B'rith» sendet eine Delegation nach Buenos Aires, um beim Militärregime Protest einzulegen. Dabei fällt immer wieder ein Name: Jacobo Timerman, Journalist und Essayist, der auf Befehl von General Ramón Camps unter einem Hitler-Porträt gefoltert worden ist.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts häuften sich im zaristischen Rußland die Pogrome, die von Kosaken an russischen Juden verübt wurden. Betrunkene Reiter überfielen nachts die Dörfer, hieben mit ihren Säbeln blind um sich und hetzten ihre Pferde auf Alte und Kinder. Baron Maurice de Hirsch (1831–1896) entwickelte mit der «Alliance Israélite Universelle» ein Projekt, um die bedrohten jüdischen Gemeinden in wenig erschlossene Gebiete Brasiliens und Argentiniens umzusiedeln, nach Entre Ríos und Rio Grande do Sul. Allen Neusiedlern sollte ein Stück Land zur Verfügung gestellt werden. Es war jedoch nicht allein Philanthropie im Spiel. Baron Hirsch war Großaktionär verschiedener Bahnen, die ein Interesse an der Erschließung dieser Regionen hatten. Die Haltung der Immigranten zu ihrem Wohltäter beschreibt der jüdisch-brasilianische Autor Moacyr Scliar wie folgt: «Ein guter Mann, der

Baron (...). In seinem Pariser Palais schreckte er immer wieder nachts aus dem Schlaf und hörte das Getrampel von Hufen. Es ist nichts, Hirsch, sagte dann seine Frau schläfrig. Nur ein Alptraum, schlaf weiter. Aber der Baron fand keinen Schlaf mehr (...). Er sah die russischen Juden glücklich in fernen Regionen in Südamerika leben (...). Er sah die Schienen der Eisenbahn (bei der er Großaktionär war) in den Urwald vordringen.»

Die Jüdischen Gauchos

Die fremde Umgebung, die prekäre Existenz am Rande der Zivilisation und die ständige Bedrohung durch wilde Indianerstämme stellten die traditionelle Kultur der Einwanderer auf eine harte Probe, wie dies *Gerardo Mario Goloboff* in seinem Roman *Pferde auf dem Grund der Augen* beschreibt¹: «Es gab Berge auf allen Seiten, und es gab Eindringlinge. Die Eindringlinge sind immer dieselben, und die, die sich verteidigen, ebenfalls. Die, die sich verteidigen, sind Bauern, sie haben wenig Wasser, sandige Erde, Kanäle, Bewässerungsgräben. Sie säen und ernten, sie wollen in Ruhe gelassen werden. Aber sie sind Krieger, weil ihnen nichts anderes übrigbleibt (...). Aber die Eindringlinge sind immer stärker, sie haben bessere Waffen. Eines Tages wird ein Häuptling gekauft, dann ein paar andere umgebracht. Schließlich werden die Asmoneo-Indianer besiegt,

¹ Moacyr Scliar, Der Zentaur im Garten. Aus dem Brasilianischen von Karin von Schweder-Schreiner. Hamburg 1985.

² Gerardo Mario Goloboff, Caballos por el fondo de los ojos. Barcelona 1976.

die Quilme-Indianer von ihrem Land vertrieben, für wie lange?» Die Anpassungsschwierigkeiten an das fremde Milieu zeigen sich auch in der Sprache: «Für alle Hebräisch-, Jiddisch- und Spanischstunden. Danach Naturwissenschaften mit Frau Levin. In der Pause ein Durcheinander – alle drei Sprachen mischen sich.» Mitten in der Wildnis versuchen die Siedler, ihre vorwiegend städtische Kultur zu retten: «Elisa erfuhr, daß ein Herr Beethoven einmal eine Geliebte hatte, die gleich hieß wie sie, für die er die hübsche Musik schrieb, die sie nun zu spielen versuchte.»

Die schwierigste Phase der Akkulturation dauerte bis 1910. Damals erschien der erste Roman über die jüdische Kolonisation *Die Jüdischen Gauchos* von *Alberto Gerchunoff* (1889–1950), eine Apologie des jüdischen Siedlers, der zur Jahrhundertfeier der argentinischen Unabhängigkeit 1910 seinen Anspruch auf das Land und die argentinische Nationalität geltend machte.³ Alle unschönen Aspekte werden ausgeklammert: die allzu durchsichtigen Geschäftsinteressen des Barons Hirsch, die Ermordung von Gerchunoffs Vater durch einen betrunkenen Gaucho und die langsam anrollende Welle des Antisemitismus, wie er sich in dem Roman *Die Börse* (La bolsa, 1891 und mehrere Auflagen) des Argentiniers *Julián Martel* äußerte. Bei Gerchunoff wird dies alles übergangen, es entsteht ein idyllisches Bild des jüdischen Siedlers, integriert in eine moderne, aufstrebende argentinische Gesellschaft. Dabei entsprach des Autors Werdegang bereits nicht mehr seinem Idealbild, sondern dem des mittelständischen Juden der Großstadt. Mit seinen Eltern 1895 nach Buenos Aires gekommen, schlug Alberto Gerchunoff die journalistische Laufbahn ein und war von 1908 bis zu seinem Tod Redaktor der konservativen Tageszeitung *La Nación*. In seiner «Autobiographie» von 1914 schreibt er⁴: «Argentinien ist ein Palästina für die Juden. Das gelobte Land, im eigentlichen Sinn der Heiligen Schrift, ist das Land der Freiheit.»

Gescheiterte Identität

Leider hat die Geschichte das Ideal von Argentinien als dem gelobten Land, wie es Gerchunoff entworfen hatte, zerstört. So steht Herman, die Hauptfigur in *Gerardo Mario Goloboffs* Roman *Pferde auf dem Grund der Augen*, vor einem weißen Tuch, das den von Kugeln durchsiebten Leib seines Sohnes bedeckt, Opfer des argentinischen Militärregimes: «Schon bevor sie das Leintuch aufhoben, das Roberto bedeckte, erkannte er eine längliche Form, (...) alles bedeckt von einer Schicht weißen Staubes, hellen, dichten Sandes, der um die Formen spielte, die das Tuch zeichnete. Ein Blutstropfen breitete sich aus und bedeckte Faden um Faden ein Haus, eine Stadt, eine Wüste, Lagunen, Felder und Wege.» Das weiße Tuch ist wie ein Blatt Papier, auf dem Herman die Geschichte seiner Familie entziffert: das Heimatdorf Kitay bei Odessa, die Reise in die Neue Welt voller Hoffnung auf ein gelobtes Land der Religionsfreiheit und Toleranz. Dann bricht alles zusammen: Die Familie zieht nach Buenos Aires, der Vater wird Mitglied einer sozialistischen Zelle, korrupte Politiker treiben ihr Spiel mit der Macht. Herman wird zum Spekulanten und huldigt dem falschen Messias Mammon: «Ich verliere mich in finanziellen Operationen, bei denen das einzig Greifbare das Geld ist, ein Fetisch, wie jeder weiß.» Der Abstand zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der Farm in Entre Ríos und den kapitalistischen Manipulationen in der Hauptstadt, schafft ein existentielles Vakuum, das Herman nicht zu füllen vermag.

Illusion ist auch der Sozialismus. Wie sagte noch Che Guevara? «Schafft zwei, drei, viele Vietnams in Amerika.» Also träumt

man vom «vietnamesischen Pferd»: «Wir sind Gäste von Xua im Süden (...). Er nähert sich mir und bietet mir ein Pferd an, ein Riesentier (...): Es ist ein vietnamesisches Pferd (...): «Das Pferd kann Ihre Chance sein (...). Ich glaube, der Mann ist reicher, der mit Sicherheit lenkt, Sie aber unterwerfen sich demütig. Sie haben Schuldgefühle, Sie kommen in eine Gemeinschaft, die Sie erlöst, die Schuld bleibt, aber sie verändert sich.» Das «vietnamesische Pferd» Revolution erweist sich ebenso als Schimäre wie alle anderen «Pferde auf dem Grund der Augen». Es gibt kein gelobtes Land am Ende der Welt, Assimilation ist keine Lösung, die Verfühlung in ein korruptes System schafft Schuldgefühle, am Ende bleibt nur das blutige Leichentuch. Gerardo Mario Goloboff, Schriftsteller und Essayist, wurde 1939 in der Provinz Buenos Aires geboren. Er hat mit *Caballos por el fondo de los ojos* eine komplexe Saga der jüdischen Gemeinschaft Argentiniens geschaffen, die eigentlich keine Option mehr offen läßt, es sei denn die Auswanderung. Die Identitätsfindung ist mißlungen.

Gefangener ohne Name, Zelle ohne Nummer

«Mein Vater war Nathan Timerman. Nathan ben Jakob. Und ich bin Jakob ben Nathan. Jakob zu Ehren des Vaters meines Vaters. Auf den seltsam verzweigten Wegen des Judentums entkamen die Timermans der spanischen Besetzung der Niederlande und der Inquisition, und es verschlug sie in ein kleines ukrainisches Städtchen namens Bar, im Oblast Winniza. Die Geschichten, die in der Familie weiter erzählt werden – und die nicht sehr genau und oft von Eitelkeit gefärbt sind –, versichern, daß die Timermans hervorragende Mitglieder der Gemeinde waren und für die Rechte der Juden kämpften. (...) Freilich massakrierte der Kosakenhetman Chmjelnizki gegen 1650 alle Juden, deren er habhaft werden konnte, als er durch Bar zog. Aber die anderen sammelten sich wieder und nahmen an, daß etwas so Schreckliches wie das Gemetzel der Kosaken nur die letzte Prüfung Gottes vor der Ankunft des Messias sein konnte. Und so sicher waren sie dessen, daß sie 1717, selbstverständlich mit Erlaubnis des Bischofs, ihre Große Synagoge bauten. (...) In dieser Synagoge verkohlten einige Juden, als die Nazis sie 1941 bei ihrem Einmarsch in Bar in Brand steckten. Alle anderen Juden von Bar, dazu einige aus der Umgebung und mit ihnen die Timermans, welche die Prüfungen überlebt hatten, die ihnen Gott gesandt, um – wie ihre Rabbiner behaupteten – das Kommen des Messias anzukündigen, wurden im Oktober 1942 von den Nazis ermordet. Etwa 12000 in wenigen Tagen. Mein Vater hatte Bar 1928 verlassen. Im Jahre 1977, in Argentinien, war die gleiche ideologische Überzeugung, die Chmjelnizki und die Nazis bewegt hatte, in den Fragen derer lebendig, die mich in den geheimen Gefängnissen der Armee verhörten.» Damit beginnt Jacobo Timerman seinen Bericht über die in argentinischen Gefängnissen erlittenen Folterungen.⁵ 1923 in der Ukraine geboren, kam er mit fünf Jahren nach Argentinien und schlug die journalistische Laufbahn ein. In den siebziger Jahren erlangte er in ganz Lateinamerika Berühmtheit mit seiner Zeitung *La Opinión*. 1977 wurde er entführt, verhört, gefoltert und insgesamt 30 Monate lang in Geheimgefängnissen in Haft gehalten. Ein Musterprozeß sollte gegen ihn angestrengt werden, um die Existenz eines «jüdisch-zionistischen Komplotts» zu beweisen. Im Herbst 1979 wurde er zwangsweise nach Israel deportiert. Nach dem Sturz der Militärdiktatur kehrte er nach Argentinien zurück und übernahm die Leitung der Zeitung *La Razón*. Ganz Argentinien horchte auf, als er in einem Fernsehinterview ausrief⁶: «Wer ist Camps?

³ Alberto Gerchunoff, *Los gauchos judíos*. Buenos Aires 1910; englische Übersetzung: *The Jewish Gauchos of the Pampas*. Übersetzt von Prudencio de Pereda. New York 1955.

⁴ Siehe: Saul Sosnowski, *Contemporary Jewish-Argentine Writers. Tradition and Politics*: Latin American Literary Review 6 (1978) No. 12, S. 1–14.

⁵ Jacobo Timerman, *Prisoner Without a Name, Cell Without a Number*. Übersetzt von Toby Talbot. London 1981. Es ist mir trotz intensivster Bemühungen nicht gelungen, das spanische Original zu beschaffen: *Preso sin nombre, celda sin número*. New York 1981; deutsch: *Wir brüllten nach innen*. Aus dem Spanischen von Joachim A. Frank. Frankfurt 1982.

⁶ Nicole Muchnick, *Pour une brouette de pesos*: Le Nouvel Observateur 19.10.1984.

Ein Halunke! Wer ist Videla? Noch ein Halunke!» Plötzlich fühlte die Nation, daß die Demokratie angebrochen war. Timermans Zeugnis ist also gleichzeitig eine Schilderung der schwarzen Jahre in Argentinien und des jüdischen Schicksals, auf dem die Verfolgung wie ein Fluch lastet: «Ich will nicht vergessen, und ich werde nicht verzeihen.»

Mitten im Horror des Geheimkerkers beschließt er, ein Buch zu schreiben. Er sucht lange nach einem passenden Stil, erwägt und verwirft als Modelle Neruda, García Lorca, Claudel, Aragon und Majakovskij. Schließlich entscheidet er sich für Stephen Spender:

«Dieses Buch nahm mich mehrere Tage völlig in Anspruch, und jetzt erinnere ich mich an keine einzige Zeile mehr. Eine Zeitlang fielen mir noch Abschnitte ein, aber ich glaube, ich habe sie tief vergraben. Und daß sie wiedererscheinen könnten, erschreckt mich so sehr wie die Möglichkeit, diese einsamen Stunden noch einmal zu erleben. Ich nehme an, eines Tages werde ich alldem noch einmal begegnen müssen. Vielleicht geschieht mit mir das gleiche wie mit Argentinien, das sich seines Dramas nicht bewußt werden will.» Am meisten schmerzt Timerman die mangelnde Solidarität der argentinischen Juden: «Nach dem Krieg begannen wir, das Ausmaß des Holocausts zu begreifen. Und wir gelobten uns, daß sich diese stillschweigende und wissenschaftliche Vernichtung unseres Volkes niemals mehr wiederholen dürfe.» Und dennoch: Ohne internationale Kampagne zu seinen Gunsten wäre Timerman nicht mehr am Leben. Er mußte zuhören, wie in der Nachbarzelle eine

Frau gefoltert wurde, weil man sie für eine Jüdin hielt, wobei sie immer wieder beteuerte, Katholikin zu sein: «Als ich später an diese Episode zurückdachte, begriff ich, daß diese Frau wenigstens noch eine letzte Verteidigungslinie hatte: Sie konnte argumentieren, daß sie keine Jüdin war, aber was hätte eine Jüdin an ihrer Stelle tun können?» Und er schließt pessimistisch: «Die Juden belegen immer noch denselben Platz in der Geschichte (...). In den siebziger Jahren, in einem weit entfernten Land, dem südlichsten von allen, in einer Nation, die soeben 160 Jahre alt geworden war, in jenem Land, das von einem Krieg zwischen Rechts und Links zerrissen war, dort drängten alle, die mordeten, die Juden in den Vordergrund, in die Geschichte.» Die Frage nach dem Warum bleibt letztlich ohne Antwort.

In einem acht Monate währenden Prozeß wurden die Generäle der ersten drei argentinischen Militärjuntas mit dem Zeugnis von rund 1000 Personen konfrontiert, die sie der Folter und Entführung bezichtigten. Schließlich sprach das Gericht fünf ehemalige Befehlshaber für schuldig – ein Ereignis ohne Beispiel in der Geschichte Lateinamerikas. Jacobo Timerman kehrte nach Buenos Aires zurück, übernahm wieder die Chefredaktion einer Zeitung und stellte sich hinter den demokratisch gewählten Präsidenten Alfonsín. Eine Identitätsfindung durch Schmerz und Folter? Wohl nur bedingt. Derzeit leben die beiden hier rezensierten Autoren im Ausland – Goloboff in Frankreich, Timerman in den Vereinigten Staaten.

Albert von Brunn, Zürich

Heimat – Heimatlosigkeit

Zu einem internationalen Seminar in Weiler/Allgäu

In einem bekannten Kirchenlied heißt es, wir wanderten ohne Ruhe und mit mancherlei Beschwerden der himmlischen Heimat zu. Insofern es sich in der Tat so verhalten dürfte, ist also das «Leben vor dem Tod» allgemein als ein Zustand religiös-metaphysischer Heimatlosigkeit interpretiert (was auch naheliegende Worte wie die «Fremde», das «Exil», das «E-lend» bestätigen). Die tief sinnig klingende Formulierung «religiös-metaphysisch» meint also, konkret genommen, das, was das Lied als Wanderungen «ohne Ruh'» und mit «mancherlei Beschwerden» in frommer Absicht generalisiert, damit jeder seine eigenen schlechten Erfahrungen als «Gast auf Erden» meditierend ein- und unterbringen kann. Die «Beschwerden» des Unterwegsseins, des Noch-nicht-in-der-Heimat-Seins kennzeichnen das *Ganze* unseres Daseins; hier soll jedoch nicht in solcher philosophisch-theologischer Allgemeinheit die Klage über die Welt, so notwendig sie ist, fortgesetzt werden, sondern zunächst einmal auf die Fülle der *irdischen* Heimatprobleme hingewiesen werden, bevor auf das «Metaphysische» zurückzukommen ist.

Es soll nämlich ein Buch angezeigt werden, das die Komplexität des Heimat-Themas in breiter und anregender Form zur Darstellung bringt: der Bericht über das «Zweite Internationale Kornhausseminar», das vom 23.–29. August 1985 mit dem Rahmenthema «Heimat und Heimatlosigkeit» im Kornhaus zu Weiler im Allgäu stattfand. Der etwa 240 Seiten umfassende Band dürfte auf dem Büchermarkt kaum Heimatrecht finden, denn er hat weder einen Verlag noch einen Herausgeber, noch eine ISBN-Nummer¹; auch ist er weder normal paginiert noch als Präsentation der in Manuskriptform vervielfältigten Texte – frei von Druck- und Schönheitsfehlern. Aber das sollte niemanden hindern, ihm Aufmerksamkeit zuzuwenden, denn er enthält eine stattliche Reihe beachtlicher aktueller Beiträge (und als Abschluß einen sehr nützlichen, von *Karl Düsseldorf* und *Randolf Körzel* zusammengestellten «Kommentar zur bibliographischen Lage»). In historischen, politischen, sozio-kulturellen, aber auch philosophischen, literarischen und theologi-

schen Zugangsweisen werden die existentiellen und öffentlichen Probleme beschrieben und analysiert, die sich in unserer Zeit aus dem durch verschiedenartige Gründe und Geschehnisse bedingten Heimatverlust ergeben (haben).

Eindrucksvoll sind die autobiographischen Erinnerungen von *Lili Faktor-Flechtheim* (Berlin) «Emigration und Remigration», in denen exemplarisch die Erfahrungen deutscher Juden seit der Weimarer Republik, jedenfalls aber seit 1933 bis auf den heutigen Tag zur Sprache kommen; jüngste Vorkommnisse haben bekanntlich gezeigt, wie groß das Defizit an Scham in der Bundesrepublik Deutschland nach wie vor ist. Autobiographisch ist auch der Bericht von *Vilém Flusser*, einem Juden aus Prag, den es nach Brasilien verschlug; seine Lebenseinsicht in bezug auf Heimat klingt sehr dezidiert: Heimat sei letztlich nichts als «Sakralisation von Banalem»; wenn man «die in den Leiden erworbene Freiheit der Heimatlosigkeit erhalten» wolle, müsse man es ablehnen, an der «Mystifikation von Gewohnheiten teilzunehmen». Dieser Erfahrung tritt der jetzt in Köln lebende russische Schriftsteller und Germanist *Lew Kopelew* in seinen Überlegungen über «Staat und Heimat – Heimat und Wahlheimat» entgegen. Für Kopelew ist Heimat «eine Summe von Beziehungen» und «nicht nur ein geographischer Begriff», vielmehr in erster Linie das, was man die «geistige Heimat» nennt, «die man stets und überall mit sich, in sich hat». «Ich glaube nicht an die materialistischen Erklärungen des Heimat-Begriffes. Weder an die biologisch-materialistischen, die alles mit Blut und Boden begründen, noch an die soziologisch-materialistischen, die nur wirtschaftliche, soziale Verbindungen anerkennen.» Kopelew grenzt sich gegen Nationalismus und Chauvinismus ab, verteidigt aber den Patriotismus als «etwas grundsätzlich Natürliches»: «Ein Mensch, der seiner Heimat fremd ist, ihre Sprache nicht liebt, ihre Geschichte nicht schätzt, ist für mich ein sehr unglücklicher Mensch.»

¹ Der Band dürfte über die Adresse «Kornhaus, 8999 Weiler/Allgäu» oder über den «Igel-Laden» in 7972 Isny zu beziehen sein.

Heimatlosigkeit und sozio-ökonomische Entfremdung

Die durch Günter Wallraffs bekanntes Buch «Ganz unten» zu Recht in den Mittelpunkt gerückte Problematik erörtert der Soziologe *Lüneyd Sözbir* (Dortmund/Ankara) in der sehr gründlichen Studie «Integrationszwänge und Flucht hüben und drüben oder Die Ersatz-Heimaten der Kultur der Armut in der Türkei und in der Bundesrepublik Deutschland für Arbeitsmigranten ausländischer Herkunft». Sözbir beschreibt zunächst von dem innertürkischen ökonomisch-sozialen Ost/West-Gefälle her die Landflucht, die in den großen Elendsvierteln der Städte zur Bildung ländlich-städtischer Heimatprovisorien geführt hat. Hier leben die Menschen in den Baracken der Gecekondü-Gebiete; «Gecekondü», ein Neologismus, bedeutet wortwörtlich «nachtgelandet». Von einer Integration in den städtischen Lebensbereich kann natürlich nicht die Rede sein. Als dann die Bundesrepublik die sogenannten Gastarbeiter anwarb, begann eine «Slumflucht», von der man sich eine Entlastung des Urbanisierungschaos erhoffte.

«Aufgrund ihrer Armut kamen die Menschen fast ohne Koffer, sondern nur mit ihrer ländlich-städtischen Kultur bzw. mit ihrer Subkultur der Armut in die Bundesrepublik. Diesmal begann in der Bundesrepublik ein Integrationschaos sowohl in kulturellen und sozialen als auch in ökonomischen und politischen Bereichen. Aber wir sind nicht verantwortlich für dieses Chaos, weil Integration aus der Sicht der Länder, Städte, Ämter, Gesetzgeber und Regierungen sowie aus der Sicht der verschiedenen Sozialisationsinstanzen in der Bundesrepublik niemals einheitlich definiert war. Einheitlich definiert war nur unsere sozio-ökonomische Marginalisierung. Wir wurden hier durch Ausländergesetze abgesondert, vom politischen Leben sowohl als aktive wie auch als passive Wähler ausgeschlossen. Im Bereich der Bildung und Ausbildung herrschte von Anfang an eine Misere, so daß man auch in diesem Bereich von einer Integration nicht sprechen kann.»

Die Fülle der neuen Probleme wurde vielfach mißverstanden. Sözbir schreibt: «Es ist nicht richtig, wie man hier besonders von den Migranten bäuerlicher Herkunft annimmt, daß sie morgens in der Bundesrepublik Deutschland, abends in der Türkei wären. Ihre eigentliche Heimat, die Subkultur der Armut, ist ein Bestandteil der bundesrepublikanischen Städtekultur, der zwar zum Teil der türkischen ländlich-städtischen Gecekondü-Kultur ähnelt, dennoch nicht derselbe ist. Und deshalb sind sie morgens in der BRD und auch abends in der BRD, da auch ihre Subkultur in der Bundesrepublik ist.» Mit anderen Worten: Die Subkultur der Armut, in der die Türken hier leben, kann ihnen (noch ganz abgesehen von deutscher Ausländerfeindlichkeit) die BRD nicht zur Heimat werden lassen.

Ähnlich wie Sözbir schildert *Vicente Romano* (Madrid) in seinem Beitrag «Heim, Umwelt und Persönlichkeit» entsprechende Erfahrungen in Spanien bzw. aus der Perspektive der Spanier, wobei der Hinweis auf sozial- und kulturpsychologische Verschiedenheiten im Vordergrund steht. Einen Lagebericht gibt auch der Missionar *Anton Graf* (Mellatz): «Wenn alte Normen ihre Gültigkeit verlieren – Basisgemeinden und Volkskirche in Südafrika». Auf dem Hintergrund der Kolonialisierungs- und Missionsgeschichte Südafrikas werden die gegenwärtige «Heimatlosigkeit und Entfremdung» der schwarzen Bevölkerung aufgezeigt und die Bemühungen in vielen unabhängigen Kirchen und Basisgruppen hervorgehoben, die den Schwarzen im Rahmen des Möglichen Heimat zu sein versuchen. Nachdenklich stimmen auch die Erinnerungen, die aus reicher Lebenserfahrung der aus Slowenien stammende Geistliche *Philipp Wambolt* aufgezeichnet hat und die insbesondere auf die zivilisatorischen und sozialen Veränderungen im Allgäu selbst und die damit verbundenen Identifizierungsprobleme eingehen.

Besonders interessant sind ferner jene Beiträge, die das Thema von weniger geläufigen Gesichtspunkten aus behandeln. So untersucht *Claus-Dieter Rath* (Berlin) den Zusammenhang von

Heimat und Gestik bzw. Gebärden. Im direkten Verstehen der Sprache der verschiedenartigen, in einer Gesellschaft oder Gruppe üblichen Gebärden werden die Momente des *Vertrauens* bzw. der *Sicherheit* erlebt, jene Momente also, die den positiven Gehalt des Heimatbewußtseins ausmachen, wie es in diesem Band auch *Ivan Bystřina* (Berlin/Prag) in seinen semantisch-anthropologischen Reflexionen und *Carlo Mongardini* (Rom) in politisch-psychologischer Perspektive darlegen. Aber Rath weist im Anschluß an Charlie Chaplins Filme «Moderne Zeiten» (1936) und «Der große Diktator» (1940) auch darauf hin, daß die «Transformation menschlicher Gesten und Bewegungen» auf absurde Weise verdeutlichen kann, wie Menschen zu «bloßen Anhängseln der Maschinen» werden können und wie man ihre Gebärden zu Propagandazwecken instrumentalisieren kann, so daß also die Sinnlichkeit der Gestik nicht ungeboren als das Heimatlich-Natürliche hingenommen werden darf, sondern der Mehrdeutigkeit, den gesellschaftlichen Wandlungen und der Mißbrauchbarkeit unterliegt. Was Rath hier auf der psychologisch-anthropologischen Ebene zeigt, entfaltet die Kölner Kunstpädagogin *Irmgard Zepf* unter dem Titel «Eiszeit: Schöner wohnen» in kulturell-ästhetischer Hinsicht: Der moderne Wohnungsbau gestattet nicht mehr das Erlebnis des Heimlich-Geheimnisvollen von Heimat, sondern hat die Strukturen von «Kapseln, Boxen und Lagern» angenommen, zu denen wiederum Anonymität, Einsamkeit und Kälte zu assoziieren sind.

Erfahrungen mit dem Katholizismus

Nach diesem Rundblick über die verschiedenen methodischen Ansatzpunkte und sachlichen Analysen des weiten und dennoch jeden einzelnen in dieser oder jener Form tangierenden Themas «Heimat» darf der zu Anfang erwähnte religiös-metaphysische Hintergrund noch einmal angesprochen werden. Auf dem Weilerer Seminar wurde diese Problematik von dem Wiener Theologen *Adolf Holl* im Rückblick auf seine schmerzhaften Erfahrungen mit dem real existierenden Katholizismus kritisch und sensibel erörtert. In Abgrenzung von seiner christlich-theologischen Herkunft und der ihm darin vermittelten dualistisch infizierten Weltedistanz verweist er auf die wahre «Hauslosigkeit» des Buddha, des alten Israel und auch des Franz von Assisi und fragt er schließlich, warum die heutige Kirche für Tausende von Priestern, die in den letzten Jahren ihr Amt aufgegeben haben, nicht mehr Heimat sein kann. «Mein Problem mit der katholischen Kirche, so wie ich die Sache heute sehe, also mit einigem Abstand, liegt im zunehmenden Verstummen des jenseitigen Bereichs. Ich glaube nicht, daß die katholische Kirche in den letzten zwei-, dreihundert Jahren dieselbe geblieben ist, während sich die Industriegesellschaften bildeten. Ich meine, daß auch innerhalb der Kirche eine Schwächung, eine Entwertung der jenseitigen Wirklichkeit stattgefunden hat, unmerklich vielleicht, aber unwiderruflich.» Da Holl nicht im Verdacht steht, das sogenannte «Diesseits» mit seinen politisch-praktischen Notwendigkeiten zu verkennen, wird man die folgenden Sätze nicht mißverstehen, sondern sich als Warnung gesagt sein lassen:

«Unsere Heimat im Himmel ist zwar nicht verschwunden. Es wird immer noch von ihr geredet. Aber sie wird blasser; abstrakter, fleischlos, unanschaulich. Die Welt der Engel setzt die Theologen in Verlegenheit, zu den Heiligen beten hauptsächlich alte Frauen und sizilianische Bäuerinnen. Mehr und mehr ist in der Kirche vom Diesseits die Rede, von den Hungrigen in Afrika, den Unterdrückten in Lateinamerika, dem Weltfrieden, der Umweltverschmutzung ... Trotz alledem zögere ich immer noch, mich endgültig im Diesseits zu etablieren ... Ich weiß, daß es eine Gemeinheit ist, armen Teufeln mit dem Hinweis aufs Jenseits die Ergebenheit im Diesseits zu predigen. Das hat bereits Baron von Holbach geschrieben, welcher im Jahr der französischen Revolution gestorben ist. Ich weiß aber auch, daß gerade die armen Teufel, zum Beispiel in Lateinamerika,

wo die Revolution sehr lang auf sich warten läßt, gern mit den Göttern und den Göttinnen Umgang haben, die mit den Sklaven aus Afrika mitgekommen und immer noch sehr lebendig sind. Vielleicht muß man ein armer Teufel sein, um gelegentlich einen Blick in den Himmel tun zu können, wo die Tränen abgewischt werden.»

Es ist nicht gut, keine Heimat zu haben

Gelegentlich wird in den Beiträgen des Bandes die Heimatlosigkeit mit dem Bild des Entwurzeltseins gekennzeichnet. Hierzu, d. h. zur Entwurzelung (*déracinement*) wie der wahren «Einwurzelung» (*enracinement*), hat *Simone Weil* vor mehr als 40 Jahren Wesentliches gesagt. Sie beschreibt die Entwurzelung der Arbeiterschaft, der Bauern und die «geographische» Entwurzelung, womit sie insbesondere den Verlust der kleinen Gemeinschaften meint, die alle durch die «Nation» bzw. den Staat und das «Geld» verdrängt worden seien.² Diesen Entwicklungen gegenüber empfiehlt sie (trotz ihrer Liebe zu Frankreich) eine Einwurzelung, die im Grunde die «Einwilligung» (*consentement*) in die Bedingungen des Menschseins überhaupt, bis hin zum Tode, bedeutet.³ Zwar hat also Heimat etwas mit Wurzeln, mit *radices* zu tun (die sozial- und geschichtsphilosophisch problematische organologische Metaphorik mag hier einmal am Platze sein), aber die Einwurzelung ist letzten Endes – mag das auch paradox klingen – nicht etwas schlechthin Gegebenes, sondern etwas Zu-Verwirklichendes, etwas noch Ausstehendes und insofern etwas Zukünftiges. Diese Dialektik hat uns bekanntlich *Ernst Bloch* klargemacht, speziell mit den vielzitierten Schlußsätzen seines Werkes «Das Prinzip Hoffnung», in denen er davon spricht, daß in der Zukunft etwas entstehen kann, will, soll, «das allen in die Kindheit scheint

² Vgl. S. Weil, *Die Einwurzelung*. München 1956, S. 151.

³ Vgl. ebd. S. 434–437; s. auch: S. Fraisse, *Die Nation im Denken Simone Weils*, in: *Simone Weil – Philosophie, Religion, Politik*. Hrsg. von H. R. Schlette u. A.-A. Devaux. Frankfurt 1985, S. 235–251.

Fachgeschäft für elektr. Kirchenorgeln

«Allen»-Orgeln:
Echte Pfeifenorgelregister
gespeichert im Digital-Computer

Ahlborn, Cantor, Eminent, Woop
usw.

Verlangen Sie Unterlagen.

MUSIK SCHÄRZ

USTER Oberlandstr. 109
Telefon 01/940 30 56



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

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

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1986:

Schweiz: Fr. 37,- / Studenten Fr. 26,-

Deutschland: DM 45,- / Studenten DM 30,-

Österreich: öS 340,- / Studenten öS 230,-

Übrige Länder: sFr. 37,- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 45,- / DM 55,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

AZ

8002 Zürich

Dank an unsere Freunde

Im Verlauf der letzten Monate sind über die Abonnementszahlungen hinaus viele Spenden für unseren Gönnerfonds eingegangen. Im Namen der auf diese Weise in aller Welt mit der ORIENTIERUNG beschenkten Leser möchten wir herzlich danken. Wie wir immer wieder aus Briefen erfahren, wird jede neue Nummer als Informationsquelle, als Zeichen der Solidarität und Impuls der Hoffnung begrüßt. Das möchte aber die ORIENTIERUNG auch für mögliche neue Leser in unserem Raum sein. Deshalb danken wir für die eingesandten Adressen von Bekannten und die noch wirksamere, für uns unentbehrliche Mund-zu-Mund-Propaganda.

Ihre ORIENTIERUNG

und worin noch niemand war: Heimat».⁴ Aber auch *Martin Heidegger* ist sich nur zu genau dessen bewußt, daß Verluste eingetreten sind und daß wir uns angesichts der eminenten Bedrohungen in einem Zeitalter der Supertechnik in einer dem Seienden auf den Grund gehenden, also radikalen Besinnung darauf vorbereiten müssen, daß uns das rettende Verhältnis zum «Sein» gewährt wird.⁵

So erweist sich heute in besonderem Maße Heimatlosigkeit – von den Strömen der Flüchtlinge und Asylanten in aller Welt über das Unbehagen an der traditionellen Gesellschaft, Kultur und Religion bis hinein in die religiös-metaphysische Erfahrung des Lebens als Exil, als Wanderschaft oder Reise⁶ – als das vorherrschende Schicksal der Menschen, Heimat dagegen als die paradoxe Chiffre für die Sehnsucht nach einem besseren Andern. Doch in dieser Spannung zwischen faktischer Heimatlosigkeit und dem Verlangen nach Heimat haben wir *jetzt* zu leben, so daß die philosophisch-religiösen Betrachtungen uns auf den Boden der Realität zurückverweisen, und das bedeutet hier zu der Frage, die *Jean Améry* realistisch formuliert hat: «Wieviel Heimat braucht der Mensch?». Améry, 1938 aus Österreich nach Belgien nicht «emigrierter», sondern dort auf gefährlichen Wegen schließlich angekommener Intellektueller, immer wieder auf der Flucht und in den Gefängnissen und Lagern der Nazis, nennt sich selbst einen «gelernten Heimatlosen»⁷; er hat das Recht und die Autorität, die von ihm gestellte Frage folgendermaßen zu beantworten: «Es läßt sich, was der Mensch an Heimat nötig hat, nicht quantifizieren. Und doch ist man gerade in diesen Tagen, da die Heimat an Reputation verliert, stark versucht, die bloß rhetorische Frage zu beantworten und zu sagen: Er braucht viel Heimat, mehr jedenfalls, als eine Welt von Beheimateten, deren ganzer Stolz ein kosmopolitischer Ferienspaß ist, sich träumen läßt. Man muß sich wehren gegen unstatthafte Gefühlssteigerung, die einen aus der Überlegungssphäre hinaus ins Sentimentalische reißen würde. Nietzsche ist da mit seinen schreienden, schwirren Flugs zur Stadt ziehenden Krähen und dem Winterschnee, der dem Vereinsamten droht. Weh' dem, der keine Heimat hat, heißt es im Gedicht. Man mag nicht exaltiert erscheinen und verdrängt die lyrischen Anklänge. Was bleibt, ist die nüchternste Feststellung: Es ist nicht gut, keine Heimat zu haben.»⁸

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959, S. 1628.

⁵ Vgl. etwa M. Heidegger, *Hebel der Hausfreund*. Pfullingen 1957, S. 31f.; ders., *Gelassenheit*. Pfullingen 1959, S. 18–28; auch: «Nur noch ein Gott kann uns retten». SPIEGEL-Gespräch mit M.H. am 23.9. 1966, in: *Der SPIEGEL* vom 31.5. 1976 (30. Jg., Nr. 23), spez. S. 206–214; vgl. auch den exakt interpretierenden, jedoch einem gewissen Heidegger-Rigorismus erliegenden Beitrag von D. Janicaud, *Face à la domination*. Heidegger, le marxisme et l'écologie, in: *Martin Heidegger, dirigé par M. Haar*. Paris (Les Cahiers de l'Herne) 1983, S. 369–378.

⁶ Vgl. M. Frank, *Die unendliche Fahrt. Ein Motiv und sein Text*. Frankfurt 1979.

⁷ J. Améry, *Wieviel Heimat braucht der Mensch?* In: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München 1966, S. 91.

⁸ Ebd. S. 100.