



ORIENTIERUNG

Nr. 19 55. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1991

STRASSE NR. 38, Kilometer 1056, in der Nähe der Ortschaft Punta de los Llanos in der argentinischen Provinz La Rioja. Im kärglichen Schatten eines Baumes ein rotbemaltes Metallkreuz, daneben ein niedriges Häuschen, in dem Kerzen brennen. In den knorrigen Ästen des Baumes hängt ein dürftig befestigter Karton. Darauf stehen in großen Lettern die Worte: «Hay que seguir andando nomas!» («Man muß einfach weitergehen!»). Ab und zu hält ein Auto oder ein Maultierkarren. Menschen steigen ab, küssen das Kreuz, legen Maiskörner in das Kerzenhäuschen, bekreuzigen sich und setzen ihren Weg fort. Die Worte auf dem Karton sind aus einem Gedicht des «Pelado», des «Glatzköpfigen», wie die Riojaner ihren ermordeten Bischof Enrique Angelelli liebevoll nennen.

Enrique Angelelli, geboren am 18. Juli 1923, wurde am 4. August 1976 an dieser Stelle ermordet. Sein Wagen wurde von einem überholenden Auto seitlich gerammt, dann wurde der Bischof herausgezerrt und erschlagen. Die Presse meldete den Tod als Unfall. Zehn Jahre später, nach der formellen Aufhebung der Militärdiktatur, erklärte ein Untersuchungsrichter: «Der Tod von Monseñor Angelelli war nicht die Folge eines Verkehrsunfalls, sondern kaltblütig geplanter Mord.»¹ Kurz vor dem 4. August, am 18. Juli 1976, wurden die beiden Diözesanpriester Gabriel Longueville und Carlos Murias entführt und auf offener Landstraße erschossen aufgefunden. Acht Tage später wurde der Laie Wenceslao Pedernera vor den Augen seiner Familie ermordet. Schon bei ihrer Beerdigung äußerte Angelelli Ahnungen seines eigenen, gewaltsamen Todes, und am 4. August sagte er beim Verlassen des Pfarrhauses von Chamental zu den anwesenden Priestern und Ordensfrauen: «Verschiedene werden sterben müssen, unter ihnen bin auch ich. Der Kreis schließt sich. Es wird schwer werden. Wer gehen will, soll gehen. Wenn sie mich töten, bedeutet dies, daß für den Herrn mein Werk vollendet ist.»²

«Man muß einfach weitergehen!»

In wessen Auftrag die Morde geschahen und wer sie ausgeführt hat, ist bis heute ungeklärt. Es wäre zu einfach, sie nur den damals herrschenden Militärs – es war der Höhepunkt der blutigen Repression – anzulasten. Angelelli war von einigen lokalen Großgrundbesitzern, unter ihnen auch vom Bruder des heutigen Präsidenten Argentiniens, Menem, zur Zielscheibe verbaler und z. T. sogar gewalttätiger Angriffe geworden. Die rechtskatholische Organisation *Cruzados de la Fe* («Kreuzritter des Glaubens») bezichtigte ihn des Kommunismus und der Subversion. Bei den Militärs genossen besagte Kreise volle Sympathie und Rückendeckung. Angelelli war wegen seiner Popularität beim einfachen Volk in einer der rückständigsten Provinzen Argentiniens, wegen seiner klaren Äußerungen zu den politischen und sozialen Zuständen und wegen seines Eintretens für eine umfassende Agrarreform und für eine neu gegründete Landwirtschaftsgenossenschaft auf einem enteigneten Stück Boden zu gefährlich. Er mußte beseitigt werden.

Angelelli, 1968 von Paul VI zum Bischof von La Rioja ernannt, war tief beseelt von der befreienden Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihrer Konkretisierung durch die Dokumente von Medellín. Seine erste Predigt an die Riojaner vom 24. August 1968 begann mit den Worten:

«Zu Euch in die Rioja kommt ein Mensch, der innen aus Erde ist. Er spricht die gleiche Sprache, auch sie aus Erde. Ein Mensch, der sich mit Euch identifizieren und engagieren möchte, ein Riojaner mehr... Vor Euch steht ein Bischof, ein Bruder in den Schwächen der Menschen, ein Christ wie Ihr, ein Priester, der aus der Fülle des Priestertums Jesu Christi lebt, Bischof dieser Provinz La Rioja.»³

Die von Angelelli erhaltenen Fotos lassen in der Tat einen Mann des Volkes, einen schlichten Priester unter Priestern erahnen. Das wohl bekannteste Bild, das in vielen Küchen und Stuben hängt, zeigt den glatzköpfigen Bischof mit einer alten Frau auf

MONSEÑOR ANGELELLI

Vor fünfzehn Jahren ermordet: Seit 1968 Bischof der argentinischen Diözese Rioja – Pastorale Arbeit in einer der ärmsten Regionen des Landes – Engagement für eine umfassende Agrarreform – Der Bischof hört auf das Volk – Politische Morde in der Zeit der Militärdiktatur – Das Wort Gottes erregt Ärger – Ein geplanter, als Unfall getarnter Mord – Monseñor lebt im Gedächtnis seiner Diözese weiter. *Martin Cunz, Zürich*

LATEINAMERIKA

500 Jahre Christentum: Verachtung und Zerstörung der autochthonen Kulturen – Ein bis heute kulturell und religiös besetzter Kontinent – Reaktionen der ersten Missionare – Sind die Indios «anonyme Christen» oder müssen sie zur «wahren Religion» bekehrt werden? – Der Missionstraktat von *José de Acosta SJ* – Missionierung mit Gewaltanwendung – Rechtfertigung der Sklaverei – Das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkoloniale Evangelisierung – Katholische Kirche auf dem Prüfstand – Identitätsprobleme der Weltkirche – Normativität des Glaubens wird mit einer ihrer kulturellen Ausdrucksformen verwechselt – Missionarische Präsenz heute – Von der IV. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Santo Domingo 1992. *Paulo Suess, São Paulo*

JUDENTUM

Literarische Zeugnisse aus der Zeit der Shoah: Erfahrungen der Gottesferne – Von den Menschen im Stich gelassen – Eine Vielfalt literarischer Formen – Die Authentizität unmittelbarer Zeugnisse – Vernachlässigte historische Aufarbeitung der Quellen – Notwendig wäre eine Alltagsgeschichte der Juden – Warum in den Ghettos so viel geschrieben wurde – Gedichte als historische Dokumente – Verfaßt im Epizentrum der Katastrophe. *Stefan Schreiner, Berlin*

ROMAN

Alfred Dorn aus Dresden: Zum Roman «Die Verteidigung der Kindheit» von *Martin Walser* – Ein Charakter- als Zeitroman – Rückkehr nach dem Osten – Die Bombardierung Dresdens am 13. Februar 1945 – Der überlebende Alfred Dorn – Das Wunderkind in der Schule – Beruflich und gesellschaftlich ein Verlierertyp – Ereignislose Beamtenlaufbahn im Westen – Ein plötzlicher und überraschender Suizid – Wer war Alfred Dorn? – Ein Roman, der die verlorene Kindheit retten will – Poetische Vergegenwärtigung der unerbittlich, unwiederbringlich entschwundenen Heimat. *Paul Konrad Kurz, Gauting bei München*

einem zweirädrigen Maultierkarren stehend, angetan mit dem langen, braunen Schal der Leute. «Ein Ohr im Evangelium und das andere im Volk», so wollte er es haben. Das war sein Programm und die Methode seiner pastoralen Arbeit.

Aber Angelelli war mehr als ein «Volkstümmer», wie man im letzten Jahrhundert die russischen Intellektuellen nannte, die aufs Land gingen, um sich mit den Bauern zu solidarisieren. Er war auch mehr als ein «Achtundsechziger», obwohl er natürlich die Aufbruchstimmung auch in der lateinamerikanischen Jugend in jenen Jahren mit Interesse verfolgte. Angelelli lebte und gestaltete sein Bischofsamt bewußt aus den Quellen der frühchristlichen Überlieferung. Ignatius von Antiochien, der Märtyrerbischof aus dem 2. Jahrhundert, stand ihm näher als viele seiner lebenden argentinischen Brüder im Bischofsamt. Von ihm holte er sich Weisung und Kraft im schweren Konflikt mit der Oligarchie und den Militärs, der gleichzeitig ein innerkirchlicher Konflikt war. «Die gegenwärtige Zeit verlangt nach dir, um den Weg Gottes zu finden, wie der Steuermann nach dem Wind verlangt und der vom Sturm Bedrängte nach dem Hafen», schrieb Ignatius von Antiochien in seinem Brief an Polykarp von Smyrna. Ausgehend von diesen Worten sagte Angelelli zu den Riojanern in der vom Radio übertragenen Sonntagspredigt vom 29. Februar 1976, einige Monate vor seinem Tod:

«Christus, das Evangelium, die Kirche der Apostolischen Väter sind die gleichen wie die Kirche in unserer Diözese und die Kirche heute. Die Grundlagen und Ursachen, weshalb die Märtyrer des Römischen Reiches litten, sind die gleichen, weshalb heute viele physisch und moralisch zu Märtyrern werden. Im Grunde geht es um den Egoismus gegen die Liebe und Gerechtigkeit. Die Stunde, in der wir leben, verlangt von uns, unserer Verantwortung als Christen bewußt zu werden. Man stellt uns heute auf die Probe wie die Christen der ersten Jahrhunderte. Man stellt jeden Menschen auf die Probe, der versucht, aufrichtig zu sein, reinen Herzens und ein Diener der Brüder. Der Jünger kann nicht über dem Meister stehen, sagt uns Christus. Wir müssen das Kreuz auf uns nehmen, das von uns verlangt, mit dem Evangelium konsequent zu sein. Wir müssen das Evangelium gut kennen, uns darein vertiefen und es leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit... Denn das Christentum erbaut sich aus aufrichtigen, wenn auch schwachen Menschen. Dazu gibt uns der Herr die Kraft göttlichen Lebens. Brüder, obwohl wir in dieser Situation viel leiden müssen, verlieren wir doch nicht den inneren Frieden, die Hoffnung und den Mut und die Lust am Leben als Gabe Gottes!... Leider erleben wir zur Zeit viel Verwirrung und Orientierungslosigkeit. Man versucht, uns in unserem Land und in unserer Diözese unter verschiedenen Vorwänden und mit dem Argument, den katholischen Glauben verteidigen zu wollen, auseinanderzubringen. Aber was man in Wahrheit versucht,

ist die Trennung der Kirche vom Volk, indem man das Volk verwirrt, damit es das Vertrauen in die Kirche verliere. Man versucht, die Bischöfe auseinanderzubringen, die Bischöfe und die Priester, die Gemeinden und die Priester und die Priester untereinander. Und das alles mit der üblen Nachrede, die einen seien ihrem Priesteramt «treuer» als die andern. Man will die Kirche Pius des Zwölften der Kirche Pauls des Sechsten entgegensetzen, damit das Zweite Vatikanische Konzil toter Buchstabe bleibt. Man stellt die Diözese von La Rioja hin, als ob sie nicht katholisch sei. Man behindert die göttliche Mission der Kirche, damit sie das Evangelium nicht verkündige, um ihrem Volk zu helfen... und man stellt die Ordensschwester als «vulgäre» und «gefährliche» Frauen hin. Ich habe mich gefragt: Warum wird die Kirche so überwacht und warum macht man sie zum Gegenstand jeder Art von Verdächtigungen, wenn sie doch nichts anderes tut als das Evangelium zu verkünden, damit die Menschen gute Kinder Gottes und Brüder der Nächsten seien?»⁴

Angelelli wurde als Bischof im Lauf seiner achtjährigen Amtszeit immer mehr zum «Zeichen des Widerspruchs», wie er sein Amt selbst bezeichnete:

«Das Wort Gottes ist auch heute anstößig, wenn man es in seiner letzten Konsequenz ernst nimmt... Es genügt nicht, daß der Bischof das Wort Gottes verkündet. Er selbst muß sich in einen Diener dieses Wortes verwandeln, in einen Jünger des Herrn, in die feurige Stimme des Heiligen Geistes... Er ist Meister, Zeuge und Prophet... Der bischöfliche Dienst am Wort muß die konkrete Antwort auf die wahren Bedürfnisse des Volkes sein. Er verlangt die Fähigkeit, die Geschichte zu verstehen, die Zeichen der Zeit zu lesen und in die Nöte der Menschen einzudringen. Das Lehramt des Bischofs beschränkt sich nicht darauf, offenbarte Wahrheiten zu wiederholen, sondern es verlangt von ihm, sie zu interpretieren und in konkrete menschliche Situationen korrigierend oder bekräftigend einzugreifen. Wir müssen in unserem Amt die Angst fallenlassen und den Pessimismus angesichts der Krise, die die Welt und auch die kirchliche Gemeinschaft erschüttert. Wir halten uns das Wort des Herrn vor Augen: «Euer Herz erschrecke nicht!»⁵

Die Zeichen der Zeit lesen

4. August 1991: Wie jedes Jahr an diesem Tag haben sich am Kilometer 1056 der Landstraße Nr. 38 zum Gedenken an Monseñor Angelelli viele Leute versammelt. Ich stehe im eisigen Winterwind und präge mir das Wort ein: «Hay que seguir andando nomas!» Es ist die Aufforderung zum schlichten Weitergehen auf dem Weg des Evangeliums, und ich frage mich, wie dieses schlichte Weitergehen bei uns in Europa aussehen könnte. Unseren Kirchen scheint das anstößige und befreiende Wort des Evangeliums und die Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu lesen, genommen zu sein. Was heißt für uns Pfarrer, Bischöfe, Verantwortliche in den Kirchen «ein Ohr im Evangelium und das andere im Volk» zu haben? Wagen wir ernstlich an die wahren Nöte des «Volkes» zu rühren und in sie einzudringen? Kennen wir sie überhaupt? Oder sind wir zusammen mit dem «Volk» von seinen Nöten dermaßen abgespalten, daß wir nur noch in ihrem Vorfeld mit ein paar hilflosen Gemeinplätzen und mit einem reichen therapeutischen Angebot herumhantieren? Und «greift» das Evangelium vielleicht deshalb nicht, weil wir es als historisches Glaubensdokument ansehen, das es in unserem Interesse zu «aktualisieren» gilt, und nicht als Geschichte, in der wir als Kirche aktuell leben und in der es im Interesse des Evangeliums «einfach weiterzugehen» gilt? Enrique Angelelli lebte im Bewußtsein, zur gleichen Kirche zu gehören wie die Märtyrer der ersten

¹ Luis M. Baronetto, Hrsg., Reportajes a Mons. Angelelli. Ediciones Tiempo Latinoamericano, Cordoba 1988, S. 101. Neben dieser Sammlung von Reportagen, welche im Anhang auch einen biographischen Abriss bieten, wurde auch ein Band mit Predigten von Angelelli veröffentlicht: Pastor y Profeta. Mensajes de Monseñor Angelelli. Editorial Claretiana, Buenos Aires 1986. – Zur Menschenrechtssituation während der Diktatur vgl. die veröffentlichten Dokumente: CONADEP; Hrsg., Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. Ed. Eudeba, Buenos Aires 1984, 2 Bände; deutsch: «Nie wieder». Hrsg. als «Hamburger Dokument». Weinheim 1987; Iain Guest, Behind the Disappearances. Argentina's Dirty War Against Human Rights and the United Nations. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990; Zum Verhalten der katholischen Kirche unter der Diktatur: Emilio F. Mignone, Witness to the Truth. The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina, 1976–1983. Orbis Books, Maryknoll/N. Y. 1988; Zur Feststellung des Untersuchungsrichters Aldo Fermín Morales vom 19. Juni 1986, daß Monseñor Angelelli ermordet wurde vgl. DIAL 1141 (vom 30. Oktober 1986); zur Einstellung des Gerichtsverfahrens vgl. DIAL 1354 (vom 8. Dezember 1988). (Red.)

² Reportajes a Mons. Angelelli, S. 140.

³ Pastor y Profeta, S. 15.

⁴ Pastor y Profeta, S. 136f.

⁵ Pastor y Profeta, S. 36f.

Jahrhunderte. Er traute dem Geist Gottes zu, daß er der Kirche des 20. Jahrhunderts die Kraft gebe, aus der Komplizenschaft mit dem herrschenden kapitalistischen System herauszutreten, das für einen großen Teil der Menschheit Armut und Verelendung bedeutet, und ihrer prophetischen Berufung in der Geschichte gerecht zu werden. Angelelli und die andern Blutzeugen Lateinamerikas machen den Kirchen der Zeit des «Postkommunismus» bewußt, daß für sie die Zeit der Prüfung

und des prophetischen Zeugnisses unweigerlich gekommen ist. Die triumphalistische Selbstgefälligkeit über den «Sieg der Demokratie» in den ehemals sozialistischen Ländern genügt nicht mehr. Auf dem Weg der Geschichte des Evangeliums weitergehen heißt jetzt Widerstand leisten gegen jedes wirtschaftliche und politische System, das Armen und Reichen die Würde raubt, die sie von Gott erhalten haben.

Martin Cunz, Zürich

500 Jahre Christentum in Lateinamerika

Herausforderungen einer nachkolonialen Evangelisierung

Die indianischen Völker fragen heute die Kirchen, warum bei der Evangelisierung Lateinamerikas so wenig Rücksicht auf autochthone Kulturen und Geschichte genommen wurde. Kann man denn den Anspruch erheben, einem Volk die Frohe Botschaft Jesu Christi zu verkünden, und ihm gleichzeitig das Vergessen seiner Traditionen abverlangen? Gibt es heilsgeschichtlich relevante Geschichte und Kultur nur in der jüdisch-christlichen Tradition?

Freilich gab es Missionare, die der Vergangenheit der von ihnen evangelisierten Völker große Aufmerksamkeit geschenkt haben. Aber sie taten dies wie Ärzte, die Krankheiten ihrer Patienten erforschen, um diesen dann die richtige Medizin verordnen zu können. Und die Krankheit der Indios war ihre «falsche Religion». Die Missionare bezeichneten die Religion der Indios kurzweg als Götzendienst, den sie durch die «wahre Religion» heilen wollten. So jedenfalls hat sich der franziskanische Ethnohistoriker, *Bernardino de Sahagún*, um die Mitte des 16. Jahrhunderts in seinem umfangreichen Geschichtswerk gerechtfertigt. Im Prolog zu seiner *Historia General* erläutert er sein Interesse für die religiöse Vergangenheit der Indios. Viel schwerwiegender als die Sünden der Trinkelei, des Diebstahls und der Unzucht, so Sahagún, sei vor allem der Götzdienst zu bewerten:

«Der Arzt kann dem Kranken die Medizin nicht richtig verordnen, wenn er nicht vorher weiß, um welche Art von Krankheit und Ursachen es sich handelt. (...) Die Missionare, welche das Evangelium predigen und die Beichten hören, sind Seelenärzte. Um die geistlichen Krankheiten zu heilen, ist es notwendig, daß sie Erfahrung haben mit geistlichen Heilmitteln und Krankheiten.»¹

Ein theologisch so unverdächtiger Zeuge wie *Kolumbus* dagegen beschrieb die Indios wie «anonyme Christen». In einem Bericht an die spanischen Könige ist nachzulesen, wie Kolumbus in der Weihnachtswacht des Jahres 1492 mit seinem Schiff auf eine Sandbank aufgelaufen war. Indios der Umgebung halfen ihm spontan, das Schiff zu entladen. Dann ging das Schiff etwas weiter entfernt vom Ufer neu vor Anker. Die Indios brachten alle Waren wieder an Bord. Der Häuptling hat die ganze Arbeit umsichtig überwacht und versuchte die Spanier über das Mißgeschick zu trösten. Kolumbus, der über diese Hilfsbereitschaft sehr erstaunt war, berichtete darüber an den spanischen Hof:

«Sie sind so liebenswürdig und ohne Habsucht und bereit zu allen Dingen, daß ich Euren Hoheiten bestätige, daß es, wie ich glaube, auf der Welt keine besseren Leute und kein besseres Land gibt. Sie lieben ihre Nächsten wie sich selbst und haben eine äußerst ruhige und liebenswürdige Weise, miteinander zu sprechen und sind immer zum Scherzen aufgelegt.»²
Wo bleibt da die missionarische Legitimität für die «Umerzie-

lung», wenn Indios, auf Grund ihrer «falschen Religion», ihre Nächsten lieben wie sich selbst, spanische und portugiesische Eroberer aber, auf Grund oder trotz ihrer «wahren Religion», ihre Nächsten ausbeuten und versklaven? Viele «Samenkörner des Gotteswortes»³, in allen Völkern, Kulturen und Religionen präsent, sind da nicht bei den heidnischen Völkern, sondern bei der missionarischen Kirche auf steinigem Grund gefallen. Sie hat indianische Kulturen und Religionen wie ausgediente Einwegflaschen behandelt und – noch ganz mittelalterlich – die Neue Welt über die alten spanisch-portugiesischen Leisten gezogen. Das aufgezwungene Vergessen, das bis heute seine Spuren hinterlassen hat, war für die indianischen Völker eine traumatische Erfahrung. Zeugen der militärischen und religiösen Verwüstung Lateinamerikas aus dem Volk der Mayas haben diese Erfahrung in einer Chronik aufgezeichnet:

«Sie haben uns christianisiert, aber dabei haben sie uns von der einen auf die andere Seite getrieben wie Tiere (...). Die Musterchristen kamen hier mit dem wahren Gott an. Aber dieser war der Beginn unseres Elends, der Beginn unserer Steuern, der Beginn der Bettelei (...), der Beginn der Auseinandersetzungen mit Feuerwaffen, (...) der Beginn der Vertreibung aller, der Beginn der Sklaverei (...).»⁴

Die Wunden der Conquista sind bis heute nicht vernarbt. Lateinamerika ist noch in vieler Hinsicht ein besetzter und kolonisierter Kontinent. In den Schulen und Universitäten lernen die Studenten, wer Ödipus, wer Romulus und Remus waren, aber die traditionsstiftenden und lebensdeutenden Mythen der eigenen Vergangenheit kennen sie kaum. Indianische Pastoralträger haben auf einem kontinentalen Treffen in Ecuador dramatisch auf die offenen Wunden der Conquista hingewiesen. Sie beklagen ihren Identitätsnotstand zwischen indianischer Herkunft und Kolonialstrukturen des Christentums:

«Wir tragen so viele uns von außen umgehängte Lumpen am Leib, daß wir weder diese Lumpen sind, noch wissen, was darunter steckt. (...) Wir fragen uns: Warum mußte das so kommen? Warum mußten wir das aufgeben, was wir waren, um Christen, um Ordensleute zu sein oder um unsern christlichen Glauben zu leben? Warum dürfen wir Gott nicht auf gleiche Weise loben, wie es unser Volk tut, sogar mit dem gleichen Namen? Warum hat man uns eine gewisse Abscheu der indianischen Religion gegenüber eingebleut? Manchmal sind wir die schlimmsten Feinde unseres Volkes.»⁵

³ Das von Justinus (gest. um 165) aus der Philosophenschule der Stoa übernommene Paradigma der «Samenkörner des Gotteswortes» (logoi spermatikoi), bei dem es um die Präsenz Gottes in allen Kulturen geht, wurde nach langer Vergessenheit vom Konzil wieder in die Theologie eingeführt (vgl. Ad gentes, 11; Lumen gentium 17; Dokumente von Medellín, Pastoral Popular, 5; Evangelii nuntiandi, 53).

⁴ Chilam Balam de Chumayel, in Miguel León Portilla, El reverso de la conquista. México 1985, S. 84 und 86.

⁵ Das auf dem 2. Ökumenischen Kurs für Indiapastoral in Cayambe (Ecuador) im Jahre 1986 verfaßte Dokument «Podemos hablar – Können wir sprechen?» kann nachgelesen werden in: Orientierung 51 (1987) S. 123.

¹ Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España. 4 Bde, México 1981; hier Bd. 1, Prologo, S. 27.

² Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias. México 1981, Bd. 1, S. 279.

Macht und Vergessen

Warum haben Christen, im Namen des Evangeliums, traurige Gesichter in den Indiodörfern hinterlassen? Haben sie Gottes Wort falsch verstanden, Nachfolge aufgeschoben, das Neue Gebot vergessen und aus dem Reich Gottes ein Kolonialreich gemacht? Was die Kirche den Geringsten tut, das fügt sie immer – im guten wie im schlechten – dem Leib Christi, also sich selbst zu. Das den Indios im Missionsprozeß abverlangte Vergessen ihrer eigenen Traditionen hat in der Kirche selbst Vergeßlichkeit hervorgerufen. In der Fixierung auf das für richtig erachtete Ziel wurden die friedlichen Wege und Mittel oft als zweitrangig erachtet. Aber Jesus hat sich nicht mit einer Zielgerade verglichen, sondern mit einem Weg (Joh 14, 6). Und der Messias kam nicht als Kriegsherr, sondern als Friedensfürst (Jes 9, 6; Eph 2, 14).

In seinem Traktat *Über die Bekehrung der Indios* forderte der erste Jesuitenprovinzial Perus, José de Acosta, die Bekehrung der Indios, auch wenn dies gegen ihren Willen sein sollte:

«Auch wenn sie Widerstand leisten, dürfen sie nicht verlassen werden, denn sie rebellieren gegen ihr Wohl und Heil und entbrennen vor Wut gegen ihre Ärzte und Lehrer. Sie müssen mit der nötigen Gewalt und Macht gebändigt werden. Man muß sie zwingen den Urwald zu verlassen und in Dörfern zu wohnen. Selbst gegen ihren Willen müssen sie zum Eintritt ins Himmelreich gezwungen werden.»⁶

Seit den *Retractationes* des Augustinus legitimieren Theologen und Missionare immer wieder Gewaltanwendung mit dem «nötige sie hereinzukommen» aus dem Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14, 23). Mission ist hier nicht der Beginn eines Dialogs oder eine Einladung zum eschatologischen Gastmahl (Mt 22) mit reservierten Plätzen (Joh 14, 2f.) Missionspraxis wird da zum Rippenstoß unter Trittbrettfahrern. Die Freuden an der Mitfahrt – Eintritt ins Gottesreich – machen die Prügel auf dem Weg und die Püffe an der Tür des überfüllten Omnibusses zu Wohltaten oder kleinen Betriebsunfällen. Schon Thomas von Aquin (gest. 1274) gab zu bedenken, daß körperliche Züchtigung der Häretiker, wo sie zu deren Bekehrung führt, als eine Wohltat zu betrachten sei.⁷

Das im Umgang mit Häretikern und sog. Glaubensfeinden gebrauchte argumentative Waffenarsenal des Mittelalters wurde bei der Conquista Amerikas unterschiedslos auf die friedlichen, in ihren Dörfern lebenden Indios übertragen. Das Feindbild der Reconquista und der mittelalterlichen Glaubenskriege legitimierte den Angriffskrieg gegen die «heidnischen» Ureinwohner Amerikas. Aus dem heiligen Jakobus, dem im Befreiungskampf gegen die muslimischen Mauren angerufenen «Maurentöter», wurde in Amerika der Heilige der Unterwerfungsfeldzüge gegen die Indios. Zahlreiche Legenden berichten, wie Jakobus, der Indiotöter (*Santiago, o Mataindios*), bei vielen aussichtslosen Schlachten auf einem weißen Pferd wie ein apokalyptischer Reiter erschienen sei und die Kriegswende für die Spanier herbeigeführt habe.⁸ Die zahlreichen «Santiago» geweihten Städte Spanisch-Amerikas sind Zeugen solcher Angriffskriege, die mit der religiösen Rückendeckung des spanischen Nationalheiligen geführt wurden. Der Missionar verstand da sein Handwerk als Feldkaplan und Kreuzzugsprediger. Auch er betrachtete sich als einen apokalyptischen Reiter: «Aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert hervor, daß er mit ihm die Nationen niederschlägt, und er wird sie mit eisernem Stabe weiden, und er selbst tritt die Weinkelter des Grimmes, des Zornes Gottes, des Allherrschers» (Apk 19, 15).

⁶ José Acosta, *De procuranda indorum salute* (1576), in: *Obras del padre José de Acosta*. Ed. Atlas (BAE, 73). Madrid 1954, S. 393.

⁷ «Sunt etiam corporaliter compellendi», in: *Summa theologiae* II^o II^{ae}, q. 10, a. 8.

⁸ E. Choy, *De Santiago matamoros a Santiago mata-indios*, in: *Antropología e historia* (1). Ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1979.

José de Anchieta (1534–1597), einer der ersten Jesuitenmissionare Brasiliens, dessen Heiligsprechungsprozeß vor dem Abschluß steht, konnte am 14. April 1563 an seinen Ordensgeneral, Diego Laínez, berichten: «Für diese Art von Leuten gibt es keine bessere Predigt als Schwert und eiserne Rute, (...) denn es ist notwendig, daß sich das «nötige sie hereinzukommen» erfülle» (vgl. Ps 2, 9 u. Lk 14, 23).⁹ Yves Congar hat gezeigt, wie im Laufe der Kirchengeschichte zur Rechtfertigung von Macht und Gewalt gegen sog. Glaubensfeinde immer wieder auf einen Vers aus der Berufungsgeschichte des Propheten Jeremia verwiesen wurde: «Ich gebe dir heute Macht über Völker und Reiche, um aus- und einzureißen, zu vernichten und in Trümmer zu legen, aufzubauen und einzupflanzen» (Jer 1, 10).¹⁰ Ganz in dieser Perspektive einer religiös legitimierten Gewaltanwendung wurde dann auch die Sklaverei zur biblisch begründbaren «christlichen Wohltat». Das Buch Genesis bezeichne die Sklaverei der Nachkommen Hams zwar als Fluch (Gen 9, 18ff.), aber – so wurde argumentiert – ein Teil der aus der Sintflut hervorgegangenen Menschheit sei eben der schicksalshafte Träger dieses Fluches. Auch im Neuen Testament sei vom Christen Philemon nicht gefordert worden, seinen flüchtigen und nun getauften Sklaven Onesimus freizulassen. Paulus habe ja Onesimus wieder seinem Herrn Philemon zurückgeschickt (vgl. Phm 8 ff.; Kol 4, 9). Und schließlich habe der Apostel Petrus die Sklaven ermahnt, sich «aus Liebe zu Gott» ihren Herren zu unterwerfen – «nicht nur den guten und vernünftigen, sondern auch den launenhaften» (1 Petr 2, 18). So pries der Jesuitenprovinzial Antonio Vieira, der sich übrigens leidenschaftlich für die Freiheit der Indios einsetzte, die Sklaverei von Afrikanern in Brasilien als «großes Wunder göttlicher Vorsehung und Barmherzigkeit». Den Sklaven einer Zuckermühle in Bahia predigte er im Jahre 1633:

«Oh, wenn doch die Schwarzen, die aus der Wildnis ihres Äthiopiens herausgeholt und nach Brasilien gebracht wurden, recht erkennen, wie sehr sie Gottes und ihrer heiligsten Mutter Schuldner geworden sind durch das, was als Verbannung, Gefangenschaft und Unglück erscheinen könnte, aber in Wirklichkeit ein Wunder, ein großes Wunder ist! Sagt mir: eure Eltern, die in der Finsternis des Heidentums geboren sind und in ihr Leben und ihr Leben beenden ohne das Licht des Glaubens und ohne Gotteskenntnis – wohin kommen sie nach dem Tode? Alle (...) kommen sie in die Hölle, und dort brennen sie jetzt und werden brennen für alle Ewigkeit.»¹¹

Als die Kirche und die religiösen Orden vergessen hatten, daß der Auftrag des Herrn lautete, *Gefangene zu befreien* (Lk 4, 18 f.) und nicht *Freie zu versklaven*, da wurden sie selbst zu Sklavenshaltern. Im Jahre 1775 hatten die 81 Klarissen von Salvador da Bahia zum Beispiel 290 Sklavinnen, 40 freigelassene Sklavinnen und 8 Sklaven.¹² Und ein zur Befreiung der Sklaven gegründeter Orden, die Mercedarier, wurde selbst zum Sklavenbesitzer. Als sie im Jahre 1794 aus der Provinz Pará vertrieben wurden, da gehörten zu ihren vom Staat eingezogenen Gütern auch 375 Sklaven.¹³ Nahezu alle Orden in Brasilien waren, bis kurz vor der offiziellen Abschaffung der Sklaverei, im Jahre 1888, Sklavenbesitzer. Und viele religiöse Gemeinschaften hatten noch bis zum Konzil statutarische Beschränkungen für die Zulassung von Schwarzen in den Ordensstand. Das anderen Völkern zugemutete Vergessen ihrer Kultur und

⁹ S. Leite, Hrsg., *Cartas dos primeiros Jesuitas do Brasil*. Bd. 3, São Paulo 1954, S. 554.

¹⁰ Y. Congar, *Ecce constitui te super gentes et regna* (Jer 1, 10) in *Geschichte und Gegenwart*, in: J. Auer/H. Volk, Hrsg., *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. (Festschrift für M. Schmaus). Münster 1957, S. 671–696.

¹¹ Antônio Vieira, *Sermão décimo quarto* (1633), in: *Sermões*. Bd. 4, Tomo II, Nummer 6, S. 301.

¹² Vgl. R. Azzi/M. V. Rezende, *A Vida religiosa feminina no Brasil Colonial*, in: R. Azzi, Hrsg., *A Vida religiosa no Brasil*. (Cehila), Ed Paulinas, São Paulo 1983, S. 50.

¹³ Vgl. E. Cruz, *Mercedários no Pará*, in: *Revista de Cultura do Pará* II/6–7 (Januar–Juni 1972) S. 97–104, hier S. 103f.

Das anderen Völkern zugemutete Vergessen ihrer Kultur und Geschichte ist immer auch ein Symptom innerkirchlicher Vergeßlichkeit. Die Bemächtigung und Zerstörung fremder Traditionen ist selbst ein magisch-götzendienlicher Akt. Magie hat kein Gedächtnis und kennt keine Geschichte. Auch Heilungsvermittlung gegen den Willen der Beteiligten kommt über den Teufelskreis der Magie nicht hinaus. Beim rechthaberischen Streit um die Authentizität der Inhalte kann man vom rechten Weg auf eine krumme Tour kommen. Im historischen Andenken missionarischer Präsenz in Lateinamerika steckt die Chance zur Umkehr und eine zarte Wurzel der Hoffnung für die Gesamtkirche.

Nachkonziliare Kirche auf dem Prüfstand

Das Zweite Vatikanische Konzil hat viele missionarische Impulse gegeben. Praktisch in allen Dokumenten des Konzils stoßen wir auf bis heute noch nicht eingelöste Anregungen für eine nachkoloniale Evangelisierung. Vatikanum II war ein Konzil des Dialogs, ein Konzil behutsamer Bekehrungspädagogik und Übersetzungsstrategien. Auch eine neue Inkulturationspraxis kann sich auf Konzilstexte berufen, die beispielsweise davon ausgehen, daß es für die Kirche keine Normkulturen gibt (*Gaudium et spes*, 42 u. 58; *Evangelii nuntiandi*, 20). Freilich sieht auch das Konzil noch viele kirchliche und weltliche Probleme mit einer abendländischen Brille. Stets war die Erste Welt der Ausgangspunkt für den missionarischen Einsatz, hat dafür die theologischen Muster geliefert, die Einhaltung liturgischer Normen angemahnt und die Ämterstrukturen bestimmt.

Heute sind bisweilen auch andere Töne zu hören: «Mission darf keine Einbahnstraße sein», sagt die letzte Generation europäischer Missionstheologen; «in einigen Jahrzehnten werden wir von euch missioniert werden», meinen einige resignierte Pfarrgemeinderäte. Lateinamerika-Wallfahrer, die hier Basismgemeinden erlebt haben und mit den letzten Indios noch ein Interview machen wollten, gestehen oft voll Bewunderung: «Einen solchen Glauben haben wir in Israel (sprich: Europa!) nicht gefunden» (Mt 8, 10). «Aber», so sagen sie dann ganz zu Recht, «leider kann man eure Verhältnisse nicht auf die unseren übertragen.» Man kann dies selbst innerhalb Europas nicht. In der französischen Bannmeile können wir nicht mit Missionserfahrungen aus dem Bayerischen Wald «herumdoktern». Weit komplizierter gestaltet sich dieses «Herumdoktern», wo wir das in einer dominierenden Kultur eingepflanzte Evangelium einem Indiostamm am Amazonas als die einzig mögliche Gestalt des Evangeliums verkünden. Wo dies geschieht, handelt es sich um eine neue Art der Kolonisation. *Johannes XXIII* hat in seiner Enzyklika *Pacem in terris*, vom Jahre 1963, die Entkolonialisierung als ein «Zeichen der Zeit» benannt. Entkolonialisierung heißt nicht nur politische Selbstbestimmungsrechte zurückgewinnen. Entkolonialisierung der Dritten Welt heißt vor allem die identitätszerstörende, kulturelle Fremdbestimmung abschütteln.

Die christianisierten Völker Lateinamerikas machen heute darauf aufmerksam, daß der koloniale Übertragungsprozeß noch keineswegs zu einem Abschluß gekommen ist: «Ihr erlaubt uns jetzt zwar», so meinen sie, «die jeweiligen Gebrauchsanweisungen in unseren Muttersprachen zu lesen, aber die Baupläne der nachkonziliaren Kirche liegen doch noch in euren Panzerschränken.»

Und sie sagen dies aus vielen Gründen. Zunächst leiden sie alle noch an den traumatischen Erfahrungen der mit der Conquista verschwisterten Erstmission. Selbst wenn es jedoch der ersten Christianisierung Lateinamerikas gelungen wäre, sich von allen an Indios verübten Gewalttaten zu distanzieren und für die Freiheit der afrikanischen Sklaven prophetisch einzutreten, dann bliebe doch der Makel einer an Kulturtransfer gebundenen missionarischen Vermittlung. Aber selbst wenn Mission weder von einer historischen noch von einer kulturel-

len Hypothek belastet wäre, müßte sie sich doch der Gretchenfrage stellen: «Wie haltet ihr es heute in Europa mit der Religion?» Administrativer Eifer europäischer Kirchenbehörden kann nicht über die Glaubensverflachung der in ihrer unmittelbaren Nähe lebenden Christengemeinden hinwegtäuschen.

Welche Gute Nachricht könnte für ein Land der Dritten Welt aus dem nordatlantischen Bereich kommen? Aufnahme in den europäischen Markt? Tilgung der Auslandsschulden? Wie geht man in Europa mit Menschen aus der Dritten oder Vierten Welt um? Mit politischen Flüchtlingen, zum Beispiel, mit Gastarbeitern wie den Türken? Und wie werden in Nordamerika die Nachfahren der Negersklaven behandelt? Gehört Rassendiskriminierung der Vergangenheit an? Die Gleichzeitigkeit weltweiter Kommunikation macht uns heute mehr denn je für das Ganze der Welt verantwortlich. Wir sind alle zu Nachbarn und Augenzeugen auf Weltebene geworden, die wegen unterlassener Hilfeleistung belangt werden können.

Identitätsprobleme der Weltkirche

Im Laufe der Geschichte gab es immer Außenseiter, die ähnlich gefragt haben. Es gab sie zu allen Zeiten, in allen Kontinenten, in allen Orden, unter Bischöfen und Laien. Es gab sie bei den Dominikanern (*Antonio Montesinos*, *Bartolomé de Las Casas*), bei den franziskanischen Gruppierungen (*Francisco José de Jaca*, *Epifanio de Moirans*), bei den Jesuiten (*Pedro Claver*, *Friedrich von Spee*). Als Außenseiter repräsentieren sie jedoch nicht den kirchlichen Alltag. Sie können daher nicht so ohne weiteres als Zeugen für den «steten Kampf der Kirche für Freiheit und Gerechtigkeit» abgerufen werden. Die Erbse der Prophetie und des Protests im abendländischen Schuh hat das Hinweggehen über die Geschichte der Anderen zwar beschwerlicher gemacht. Aber man darf die Erbse nicht mit dem Schuh verwechseln...

Auch die wichtige Solidaritätsbewegung der Ersten Welt, die durch ihr alternatives soziales Engagement Geschichte und Gegenwart gegen den Strich zu büirsten versucht – ist sie repräsentativ für die europäische Wirklichkeit? Und dann ist noch einmal zu fragen, ob soziale Solidarität mit der Dritten Welt nicht von der noch viel wichtigeren kulturellen Solidarität ablenkt. Wird der weltkirchliche Sozialeinsatz nicht oft kirchenstrukturell und missionsideologisch von einem den Glauben der Kirche an europäische Traditionen bindenden Kulturmonopol unterlaufen? Die Geburt Christi als die Geburt des Lichtes, um nur ein Beispiel zu nennen, kann man nur am Tag der Wintersonnenwende, also am 25. Dezember, dem kürzesten Tag des Jahres in Mitteleuropa, feiern. Warum mutet man Kirchen südlich des Äquators zu, das Weihnachtsfest gerade am längsten Tag des Jahres, am Tag der Sommersonnenwende, zu begehen? Was Gott verschieden gestaltet hat, sollen Menschen nicht gleichschalten wollen...

Theologen aus den verschiedensten Lagern sagen dann, daß dies ein Problem der Identität des Christentums sei. Man könne die jüdisch-christlichen Traditionen nicht einfach zur Disposition stellen, weil da jetzt «mit der Ungnade der späten Geburt» stigmatisierte, nichtauserwählte Völker mit anderen Traditionen zum Christentum gestoßen sind. Die «Nichtauserwählten» müßten sich in die Traditionen der Auserwählten einpassen. So sei dies immer gewesen. Aus solchen theologischen Vorgaben wird dann stillschweigend die Apologie eines neokolonialen Christentums. Gegen die «wahre Religion», deren Glaubensinhalte nicht ohne ihre kulturgeschichtlichen Ursprünge vermittelt werden können, ist dann kein Kraut plurikultureller Entkrampfung gewachsen. Wo Christen die Macht hatten, diese Prämissen durchzusetzen, waren oft Glaubenskriege und Intoleranz die Folge.

Im abendländischen Denken verwachsen Logik, Wahrheit und Glaube oft so sehr mit der abendländischen Kultur, daß die Normativität der Kultur dann die Normativität des Glaubens unterwandert hat. Diese Unterwanderung hat zu einem

Zum 80. Geburtstag des großen Fundamentaltheologen

Heinrich Fries bleibt in seinem großen Rückblick weder bei der bloßen Analyse seiner Kirchnerfahrungen, die keinen Ausweg mehr zuließen, noch bei einem unfruchtbaren Klagelied stehen: Er behält vielmehr die Hoffnung, zeigt, worin sie besteht und worauf sie gründet.

Mit Erscheinen dieses Buches ist der brisante Text „Leiden an der Kirche“ in einer wesentlich erweiterten Form dem Leser wieder zugänglich.

Heinrich Fries
Es bleibt die Hoffnung
 Kirchnerfahrungen
 224 Seiten, geb.,
 DM/sFr. 29.80



Gegenwart und Tradition der Kirche sind dominant männlich bestimmt, so lautet ein wesentlicher Ansatzpunkt heutiger Kirchenkritik. Garzonio belegt bibelnah und dabei äußerst lebendig und nachvollziehbar den Einfluß des weiblichen Denkens und Fühlens auf Jesus. Der Autor fordert die Kirche auf, ihre männlich orientierte Haltung zugunsten einer ganzheitlichen, die Prinzipien weiblichen Lebens einbeziehende Sicht, aufzugeben.

Marco Garzonio
Jesus und die Kraft
des Weiblichen
 168 Seiten, geb.,
 DM/sFr. 26.80



zweifelhaften Einheits- und Identitätsbegriff im Christentum geführt. «Das Eine ist das Ganze», lautete das ins Christentum eingewanderte neuplatonische Axiom, das zu einem Einheitsbegriff mit autoritärer Schlagseite geführt hat. Komplementär kommt diesem Einheitsbegriff ein auf Aristoteles zurückgehender *ausschließlicher* Identitätsbegriff zu Hilfe.

Die aristotelische Logik beruht auf dem Satz der Identität (*a* gleich *a*), dem Satz des Widerspruchs (*a* kann nicht gleich *nicht-a* sein) und dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*a* kann nicht gleichzeitig *a* und *nicht-a* sein). Aber die Köpfe und Herzen der Menschen funktionieren nicht nach Komputergesetzen. Wer in Lateinamerika, in Afrika oder in Asien lebt, weiß, daß ein *Ja* durchaus auch *Nein*-Untertöne haben kann, und daß ein *Nein* oft auch *Ja*-Charakter hat. Dabei handelt es sich um eine andere kulturelle Logik und nicht etwa um ein Relikt aus archaischen Traditionen.

Es wäre nun zu fragen, ob die Missionare in der Dritten Welt nicht oft zu manichäistisch vorgegangen sind, wenn sie – ein Drittes ausschließend – aristotelisch-bündig die Alternative stellten: entweder Christ oder Heide, entweder wahre Religion und wahrer Gott oder Idolatrie und Götzen, entweder *römisch-katholisch* oder nicht-christlich, ein Drittes gibt es nicht (*tertium non datur*). Warum nicht *guarani*-katholisch oder *maya*-christlich? Ob nicht ein anderer, ein durchlässiger, einschließlicher Identitätsbegriff, eine dezentralisierte, jedoch weltweit artikulierte Einheitspraxis und ein relationales Wahrheitsaxiom dem Christentum von der Sandbank des Neokolonialismus herunterhelfen könnten? Es wäre doch denkbar, daß die jüdisch-christliche Tradition durch die in anderen kulturellen Kontexten gemachten Gotteserfahrungen bereichert und nicht bedroht wird.

Während in den Naturwissenschaften welteinheitlich gemessen und gerechnet wird, sehen die Grundrechte aller Völker immer größere Räume vor, in denen Gruppen und Individuen ohne Furcht anders sein können als die anderen. Andersartigkeit braucht sich nicht mehr als Nicht-Abartigkeit zu rechtfertigen. Der mit der technologischen Entwicklung verbundene Zuwachs an Universalisierung fördere, so Odo Marquard auf dem XIV. Deutschen Kongreß für Philosophie, notwendigerweise einen Zuwachs an kompensatorischer Pluralisierung und umgekehrt.¹⁴ Ob dieser heute beobachtbare Balanceakt zwischen zentralgesteuerter Uniformierung und identitätsnotwendiger regionaler Verschiedenheit nicht als ein «Zeichen der Zeit» auch in der Kirche ernster genommen werden müßte?

Identitätsbildung verläuft in der dialektischen Spannung eines historischen Prozesses der Gleichzeitigkeit ohne Ende. Dies gilt auch für die Identität des Christentums. Es kann die Inkarnation Gottes nicht unilinear kulturhistorisch vereinnahmen wollen und gleichzeitig den Anspruch auf universalgeschichtliche Relevanz erheben. Es gilt den Unterschied zwischen singularer Metaphysik und pluraler Offenbarung neu herauszuarbeiten. Heilsgeschichte als Universalgeschichte unter nachkolonialen Bedingungen muß immer auch synchron als die Summe vieler Heilsgeschichten gedacht werden.

Missionarische Präsenz heute

Die Kirche muß heute noch einmal, ähnlich wie Paulus, den Sprung von kolonialer Provinzialität zur Weltkirche wagen. Nur muß sie heute nicht von der Peripherie des römischen Weltreiches zum römischen Zentrum vorstoßen, sondern vom abendländischen Zentrum zur Peripherie. Es kann sich dabei um keine neue Conquista handeln. Einer solchen schleichen Conquista könnte auch das bei der Vorbereitung für die IV. Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Santo Domingo ins Gespräch gebrachte Postulat einer lateinamerikani-

¹⁴ Vgl. O. Marquard, Einheit und Vielheit. Statt einer Einführung, in: Ders., Hrsg. Einheit und Vielheit. Hamburg 1990, S. 1–10, hier S. 3.

Dritten Welt kann auch eine nur soziale oder nur katechetische Aktion nicht zur Frohbotschaft werden.

Wie das frühe Christentum auf dem sog. Apostelkonzil für unterschiedliche Wege der Evangelisation zwischen Hebräern und Hellenisten optiert hat, so ist an Evangelisation auf Weltenebene in dieser nach-christenheitlichen Zeit und unter postkolonialen Verhältnissen nur zu denken, wenn es gelingt, dem einen Glauben in der Vielheit der Kulturen der Völker Ausdruck zu verleihen. Dies ist nur möglich über den Weg einer nicht ständig unter Legitimationsdruck stehenden kulturellen Vielsprachigkeit in der Kirche. Diese Vielsprachigkeit ist auch deshalb für alle Beteiligten vernünftig, weil eine religiös legitimierte Verwaltungszentrale immer nur den Gebrauch universaler Zeichen und Symbole, nicht aber deren Inhalte kontrollieren kann. Unter der Tarnkappe öffentlich anerkannter Heiligenkulte beispielsweise haben sich in Brasilien viele Synkretismen herausgebildet. Wer also nicht synkretistisch hinter Licht geführt werden will, tut gut daran, anderen Völkern keine rituellen Lasten aufzubürden. Evangelisation in der Dritten Welt heißt heute also Offenheit für neue Wege der Inkulturation. Auf neuen Wegen werden neue Horizonte sichtbar werden, neue Strukturen, neue Schwerpunkte und neue Inhalte.

Missionarische Präsenz in der Weltkirche aber wird ihren Stempel vor allem durch neue Subjekte erhalten. Die sozial Armen und Überflüssigen, die kulturell Anderen und Ausgeschlossenen sind nicht nur die ersten Adressaten der Frohen

Botschaft (Lk 4, 18ff.). Sie sind auch – als die Repräsentanten Christi – die ersten Missionare. Auf Grund ihrer Erfahrung mit der missionarischen Kirche Europas, die zugleich eine tiefe Leidenserfahrung war, kommt ihnen eine große Verantwortung für eine neue, gesamtkirchliche Evangelisation zu. Schließlich dürfen auch die Kirchen Lateinamerikas nicht nur an sich selbst denken. Sie geben der missionarischen Berufung die in «der großen Drangsal» (Apk 7, 14) geprüfte und im Gang der Jahrhunderte fragwürdig gewordene Glaubwürdigkeit neu zurück. Mit ihnen dürfen wir Geschwisterlichkeit neu buchstabieren lernen. Der aus der Dritten Welt kommende Missionar wird dem *leidenden Gottesknecht* ähnlicher sein als dem *apokalyptischen Reiter*. Der leidende Gottesknecht bringt den Völkern die «wahre Religion», ohne Geschrei, ohne Gewalt (Jes 32, 1ff).¹⁵ Er kennt die endgültige Geschichte, in der «Gewalthaber vom Throne gestürzt und niedrige erhöht» werden (Lk 1, 52). Aus dem «geknickten Schilfrohr» kann er einen Hirtenstab machen und aus dem «glimmenden Docht» das Feuer des Geistes schlagen, das die Erde erneuert.

Paulo Suess, São Paulo

¹⁵ «Wahre Religion» als integrales Gerechtigkeitshandeln Jahwes steht dem hebräischen Wort *mišpāt* näher als die griechische Übersetzung «*krisis*» (Septuaginta) oder die lateinische *iudicium* (Vulgata). Vgl. P. Volz, *Jesaja II*. Leipzig 1932; Zürcher Bibel; auch: H. W. Hertzberg, *Die Entwicklung des Begriffes mišpāt im AT*, in: ZAW 40 (1922) S. 256–287 und 41 (1923) S. 16–76.

«Gott hat verborgen sein Gesicht»

Das literarische Zeugnis aus der Zeit der Shoah

Das Zitat, das hier als Thema gewählt ist, ist Titel und zugleich Schlußzeile eines Gedichtes aus der Feder der aus Polen gebürtigen, Jiddisch schreibenden Dichterin *Rajzel Żychliński*, niedergeschrieben 1947 irgendwo in Schlesien, kurz bevor die Dichterin für immer ihre polnische Heimat in Richtung USA verließ, da sie, die überlebt hatte, es nicht vermochte, auf Gräbern zu wohnen.¹ Wie aus dieser Gedichtzeile deutlich wird, und nicht nur aus ihr, sondern ebenso auch aus anderen niedergeschriebenen Reflexionen der Dichterin über ihre Schwestern und Brüder und vor allem ihr eigenes Schicksal, erlebte und erfuhr *Rajzel Żychliński* die Shoah als Gottesferne, als Abwesenheit Gottes, als Gottesfinsternis, um es mit *Martin Bubers* Wort zu sagen. Andere indessen, von deren literarischem Zeugnis hier auch gesprochen werden soll, erlebten, erfuhren die Shoah eher als Menschenferne, als Abwesenheit von Menschen, ja – als Menschenfinsternis; und sie würden vielleicht formuliert haben: «und der Mensch hat verborgen sein Gesicht». Wieder andere erlebten und erfuhren die Shoah als Gottes- und Menschenferne gleichermaßen, wie es eindrücklich *Alexander Donat* in seinem Buch «*The Voice of the Ashes*» bezeugt hat: «*Tagaus tagein schrien wir nach einem Zeichen der Gegenwart Gottes. Wir suchten ihn und fanden ihn nicht... Wir waren allein, von Gott und Menschen verlassen. ... und beide, Gott und Mensch, haben verborgen ihr Gesicht*».

Authentizität aus der Unmittelbarkeit

Um die theologischen – und eben auch anthropologischen – Implikationen dieser und ähnlicher Sätze soll es hier indessen nicht gehen. So wichtig es auch wäre, diesen eingehend nachzudenken. Hier geht es vielmehr allein um den Wider- und Nachhall, den die Shoah im literarischen Zeugnis derer gefun-

den hat, deren Zeugnis wirklich als das Wort der Zeugen gelten darf. Nicht eine Sammlung im Sinne einer Anthologie freilich ist im folgenden angestrebt. Beabsichtigt ist vielmehr der Versuch einer Würdigung des literarischen Zeugnisses, der Versuch zu verstehen, was das Hervorbringen solchen Zeugnisses, was das Schreiben selbst bedeutete. Einschränkend muß noch hinzugefügt werden: Es geht dabei allein um jenes literarische Zeugnis resp. jene literarischen Zeugnisse, zu denen ebenso die Zeugnisse der schriftlichen wie die der mündlichen Literatur gezählt werden, die während, in der Zeit der Shoah selbst, also aus der Unmittelbarkeit des Erlebens heraus entstanden sind, und aus eben dieser Unmittelbarkeit heraus jene Fragen aufwerfen, um deren Beantwortung in einer besonderen Weise theologisches Denken heute ringt.²

Zwischen dieser der Unmittelbarkeit des Erlebens entstammenden und jenen Zeugnissen nämlich, die nach der Zeit der Shoah, also im Wissen um das Geschehen insgesamt, also aus der erinnernden Rückschau heraus konzipiert sind, besteht ein gewichtiger Unterschied, der zu solcher Unterscheidung zwingt, einer Unterscheidung freilich, die nicht als Wertung oder gar als Abwertung der letzteren gegenüber den erstgenannten mißverstanden werden darf.

Wohl aber geht es dabei um Authentizität, um die Authentizität des Zeugnisses; diese Authentizität ist eine andere, und das durch sie begründete Gewicht des Zeugnisses ist ein durchaus anderes, wenn es aus der angesprochenen Unmittelbarkeit des Erlebens resultiert, als wenn es das Resultat einer Rekonstruktion, einer kondensierten Erinnerung und damit zugleich auch der Reflexion über das Erlebte aus einer gewissen, mindestens zeitlichen Distanz heraus darstellt.

Hier ein Beispiel solcher Authentizität des Zeugnisses in jenem ganz anderen Sinne:

¹ In deutscher Übertragung ist das Gedicht abgedruckt in: *Rajzel Żychliński, Vogelbrot – Gedichte aus fünf Jahrzehnten*, hrsg. von Hubert Witt, Leipzig 1981 (Insel-Bücherei Nr. 1044), S. 31, sowie in: *Der Fiedler vom Getto*, hrsg. von Hubert Witt, Leipzig 1978 (RUB 195), S. 216.

² *Norman Solomon, Jewish Responses to the Holocaust*, Birmingham 1988 (Studies in Jewish/Christian Relations No. 4), gibt dazu ein gelungenes Exposé.

Szymon Datner, einer der großen, polnisch-jüdischen Historiker, beendet seinen Bericht von seinem Erlebnis der Vernichtung des Ghettos in Białystok und der Ermordung seiner Bewohner – Datner selber war noch die Flucht aus diesem Ghetto gelungen – mit den Worten: «Den Deutschen einen Menschen zu nennen, ist eine schändliche Ohrfeige für die Menschheit; den Deutschen einen Europäer zu nennen, ist eine Beleidigung des alten Kontinents, der durch das symbolisiert ist, dessen Negation die Deutschen sind. Das Volk, das Hitler und die nationalsozialistische Partei an die Macht gebracht hat, das Volk, das das Naziregime treu und verbissen bis ans Ende verteidigt hat, dieses Volk hat sich selbst mit dem Regime identifiziert... Ich glaube zutiefst, daß der menschliche Geist unsterblich ist. Ich glaube zutiefst, daß der Deutsche kein Mensch ist. Memento Germaniae!»³

Sicher, solche Sätze mögen schmerzen, wenn man sie heute liest oder hört. Was aber hätte ihr Autor anderes schreiben können angesichts dessen, was er als Augen- und Ohrenzeuge erleben mußte! So sind diese Sätze ein authentisches Zeugnis und geben als solche Zeugnis von etwas, an das angesichts «der zweiten Schuld», die *Ralph Giordano* so eindrücklich beschrieben hat, immer wieder, und so gerade auch jetzt und heute erinnert werden muß, wenn das Gedenken nicht zur leeren Worthülse werden soll, oder zur Chiffre des Verschweigens geschichtlicher Wahrheit, oder zu einer von Selbstgefälligkeit getragenen, zu Selbstrechtfertigung neigenden Selbstdarstellung heute.

Mangelnde geschichtliche Aufarbeitung

In keiner Epoche der jüdischen Geschichte ist von einem solch breiten Spektrum von Schriftstellern, richtiger: von Juden, die sich schriftstellerisch betätigt haben, in einem solch kurzen Zeitraum so viel geschrieben worden, wie während der Zeit der Naziherrschaft, der Zeit der Shoah. Ein Schrifttum ist entstanden in vielfältigster Form, in dem jedes nur mögliche literarische Genre in seiner ganzen Breite vertreten ist: Lyrik, Prosa, Dramen, Essays, literarische Reportagen, Chroniken, Tagebücher, Übersetzungen, Forschungsarbeiten zu den unterschiedlichsten Gebieten der Wissenschaft.⁴ Nicht nur die verschriftete Literatur, auch die mündliche Literatur, die Responses (*She' elot u-Teshuvot*), die Gedichte, Reime und Lieder, die in den Lagern entstanden und von Mund zu Mund weitergegeben worden sind,⁵ muß dabei berücksichtigt werden.

Doch, so klagte 1983 *Yecheiel Szeintuch* in einem Aufsatz, «bis heute wurde (...) noch kein systematischer Versuch unternommen, (diese) Primärquellen der authentischen jüdischen Literatur, die im Holocaust entstand, zu untersuchen, und zwar sowohl was die Bedeutung der literarischen Erscheinung im Rahmen der historischen Forschung zur Alltagsgeschichte der Juden unter den Nazis angeht, als auch was das geistige Leben und die Dimension des jüdischen Bewußtseins im Angesicht des Todes in den verschiedenen Stadien der Unterdrückung und der Vernichtung betrifft... (Dabei bildet) für die Wiedergabe des seelischen und geistigen Zustandes, in dem die Juden sich während des Zweiten Weltkrieges befanden (gerade dieses Schrifttum), die zentrale Quelle, für die es keinen Ersatz gibt.»⁶ Gerade das Letztgenannte hat in obigem Zitat Szymon Datners einen eindrucksvollen Beleg!

³ Szymon Datner, *Walka i zagłada białostockiego ghetta (Kampf und Vernichtung des Ghettos Białystok)*, Łódź 1946 (Książki wojewódzkiej żydowskiej komisji historycznej w Białymstoku Nr. 1), S. 46.

⁴ Aufmerksam gemacht hat darauf Yecheiel Szeintuch, Einführung in die Forschung zur jiddischen und hebräischen Literatur in Polen und Litauen zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft und das jüdische Verhalten im Holocaust, in: *Beter und Rebellen – aus 1000 Jahren Judentum in Polen*, hrsg. von Michael Brocke, Frankfurt/M. 1983, S. 329–354, dort S. 329.

⁵ Vgl. die Sammlung: *Pieśni zza drutów (Lieder aus dem Lager)*, hrsg. von Zofia Murawska-Gryfi, Lublin 1985.

⁶ A. o. O. (Anm. 4) S. 330.

Die Folge des von Szeintuch beklagten Mangels ist eine «Verfälschung (...), da Verzerrung in der Rekonstruktion der Vernichtung (des jüdischen Lebens) vor allem des osteuropäischen Judentums in der Geschichtsschreibung der letzten Generation aufgrund der Vernachlässigung der Forschung zum innerjüdischen Leben. (...) Die Forschung konzentrierte sich auf das, was den Juden angetan wurde, verwandte dabei kaum innerjüdische Zeugnisse und führte deshalb zu einer Verzerrung des Bildes vom jüdischen Menschen in Osteuropa, da das Verhalten der Juden als eine sich zwangsläufig ergebende direkte Funktion der Ergebnisse des Holocaust (...) verstanden wurde.»⁷

Eine Geschichte der Juden, des Lebens der Juden in der Zeit der Shoah, die dem von Szeintuch Angemahnten gerecht würde, ist m. W. bislang noch nicht geschrieben worden. In Zusammenarbeit mit *Josef Kermish* hat Szeintuch 1979 eine erste zusammenfassende Untersuchung über die (künstlerische) Kreativität der Juden in der Zeit der Shoah, hier: in den Ghettos Osteuropas herausgebracht. Ein Buch über «Das Leben der Juden in der dunkelsten Epoche» (so der Titel des geplanten Werkes) wollte – wie Szeintuch berichtet – *Shaul Esh* erarbeiten, indem er sich auf innerjüdische Quellen stütze und diese vor allem auf die Frage hin nach den Organisationsformen jüdischen Lebens in den Ghettos analysieren wollte. Der frühe Tod von Shaul Esh 1968 hat die Ausführung dieses Vorhabens zunichte gemacht. So haben wir nur sein hebräisches Exposé in Gestalt eines Aufsatzes, der 1976 auch unter dem Titel «The Dignity of the Destroyed: Towards a Definition of the Period of the Holocaust» in englischer Sprache resp. Übersetzung herausgegeben worden ist.⁸ Dabei steht das Wort «dignity» im Titel für das «qiddush ha-hayim» des hebräischen Originals!

Warum so viele geschrieben haben

Von der berühmten Künstlerin *Greta Hoffmeister* ist der Ausspruch über ihre Zeit in Theresienstadt überliefert: «Musik, Musik war Leben!» Im Blick auf unser Thema hier könnte man formulieren: Schreiben, schreiben bedeutete: leben!

Abraham Suzkever, der das Wilnaer Ghetto überlebt hat, antwortete einmal auf die Frage, warum er im Ghetto geschrieben habe: «Ich war erfüllt vom Glauben und von der Überzeugung, daß es nicht wichtig ist, ob ich schreibe oder nicht; aber solange ich vom Geist des Schreibens erfüllt bin und zum Schreiben befähigt bin, hat der Tod keinen Zugang zu mir. Daran glaubte ich vom ersten bis zum letzten Tag, in jedem Augenblick während meines Lebens im Ghetto. Ich bin überzeugt, daß dies nicht nur bei mir der Fall war, in anderer Form war dies bei allen so, die im Ghetto schrieben...»⁹

Das literarische Werk – eine Lebens-, ja, eine Überlebenshilfe! Und nicht nur das; denn als solche Lebens- und Überlebenshilfe war es zugleich auch eine Form der Selbstbehauptung, des Widerstandes und damit der Wahrung menschlicher Würde im Ghetto ebenso wie im Lager, wie dies *Michał Borwicz* aus eigenem Erleben im Lager bei Lwów in seinem Büchlein «Literatura w obozie» («Literatur im Lager»)¹⁰ beschrieben hat. *Rachela Auerbach*, eine Überlebende des Warschauer Ghettos, hat ihn darin bestätigt, indem sie schrieb: «Lange Zeit nannte ich die Reihe (derer, die im Ghetto geschrieben haben) in meinen Schriften «Blüte vor dem Untergang». Vor mir offenbarte sich jedesmal mit größerer Stärke die ungewöhnliche Begeisterung, die diese Schriftsteller, Künstler und Intellektuellen ergriff, sobald sie sich an ein literarisches Werk oder künstlerische Tätigkeiten begaben, obwohl sie hungerten, zum Tode verurteilt waren und sich nur mit größter Mühe

⁷ A. a. O. (Anm. 4), S. 331 f.

⁸ Vgl. dazu die Angaben bei Y. Szeintuch, a. a. O. (Anm. 4), S. 351 f. Anm. 2 und 4, Anm. 2, 4 und 6.

⁹ Zitiert nach Y. Szeintuch, a. a. O. (Anm. 4), S. 338.

¹⁰ Kraków 1946 (Książki wojewódzkiej żydowskiej komisji historycznej w Krakowie Nr. 5).

am Leben erhielten. Nicht wenige Male schrieb ich, daß die Blüte der Kunst und Kultur in den Wertvorstellungen des Ghetto-Lebens nur eine nebensächliche Rolle nach der Widerstandsbewegung einnahm. Nun bin ich zu der Erkenntnis gelangt, daß die Kultur, (das Ringen um jüdische Kultur und kulturelles Leben im Ghetto) und die Widerstandsbewegung nicht zwei voneinander verschiedene Dinge sind, sondern einfach zwei Seiten ein und derselben Erscheinung. Sie war eine Bereicherung des Lebens im Angesicht des Todes, ein Teil des Kampfes, unseres Kampfes um das Leben, um die Ehre der Menschen, um der Schönheit, der Kraft, der Weisheit und des Geistes willen.»¹¹ Ähnlich hatte auch Michał Borwicz geschrieben: «Im geschriebenen Wort fanden die bis ans Äußerste des noch Ertragbaren getriebenen Menschen einen letzten Halt, einen letzten Schutz vor der einsamen Vernichtung. Das Wort, sei es ein wohlgeformtes, sei es ein ungeschicktes, ein gereimtes oder ein aneinandergereihtes, diene einzig dem Willen, etwas auszusprechen, etwas mitzuteilen, eine Wahrheit zu übermitteln. Aufgeschrieben unter den schwierigsten Bedingungen, verbreitet mithilfe gerade verfügbarer Mittel, gefährlich von seinem Ansatz her, widersetzte es sich der Lüge, die die mächtige, über eine gigantische Technik verfügende und von blindwütig entfesselter Gewalt geschützte *Cliqué* fabrizierte.»¹² Ebenso bemerkte, um einen dritten Zeugen zu Wort kommen zu lassen, *Ludwik Hirszfeld* am Ende seines Tagebuches: «Das Schreiben dieses Buches war ein Kampf gegen den Feind, und zwar ein Kampf, der mit Gefahr verbunden war.»¹³ In der Tat stand auf Schreiben als Ausdruck der Selbstbehauptung und des Widerstandes wie auf jede andere Form des Widerstandes die Todesstrafe. Das Todesurteil galt den literarischen Zeugnissen ebenso wie den Menschen, die sie geschaffen hatten!

«Gedicht – Dokumente»

Die Sprachen, in denen das so verstandene Zeugnis überliefert ist, sind ebenso vielfältig wie die literarischen Formen, in die es gefügt wurde. Als meist gebrauchte, ja geradezu bevorzugte literarische Form jedoch begegnet uns das Gedicht. Gedichte waren die Möglichkeit unmittelbarer und kurzer, ohne viele Worte auskommender Reaktion, Antwort auf ein Ereignis, ein Erleben. Ein Gedicht konnte sich dem menschlichen Gedächtnis zudem leichter einprägen als ein Prosatext; es konnte selbst auf einem kleinen Fetzen Papier festgehalten werden; es konnte schnell rezitiert oder – zuweilen – in Verbindung mit einer Melodie als Lied weitergetragen werden. Vor allem aber wurde das poetische Wort als ein erhabenes Wort, als hohe Sprache empfunden; und im Empfinden der Schreibenden war es das poetische Wort, das – wenn schon nicht das allein geeignete, so doch mindestens – das eher und besser geeignete war, Leiden und Tragik der letzten Dinge zum Ausdruck zu bringen. Es war das Wort, das sich – wie die Sprache der Religion – zur Höhe eines *Sacrum* aufschwingen konnte, wie *Irena Maciejewska* einmal gesagt hat.

In seinem oben schon einmal zitierten Büchlein «Literatura w obozie» berichtet Michał Borwicz über seine «dichterische Tätigkeit» im Lager bei Lwów, wo er, der «Reinigungsbrigade» zugeteilt, im Winter 1943 die Straßen in Lwów von Schnee und Eis befreien mußte: «Während dieser Arbeit beginnen mich immer spürbarer Worte eines unwillkürlich, ohne ausgesprochenen Willen entstehenden Gedichtes zu quälen. Nachdem mir diese eher instinktive dichterische Tätigkeit bewußt geworden ist, fange ich an, ohne die Arbeit zu unterbrechen, in Gedanken die einzelnen Zeilen des Gedichtes zu ordnen. Als die erste Strophe fertig war, dachte ich ans Niederschrei-

ben. Während ich den Wagen mit Schnee zum Kanal schob, fand ich im Straßenschmutz einen Fetzen dreckigen Papiers. Irgendwo entdeckte ich auch einen Bleistift. Dann – den Müllwagen als Schreibtisch benutzend – notierte ich mit vor Kälte erstarrender Hand im passenden Augenblick die fertige Strophe. Papier und Bleistift verschwanden in der Tasche. In Gedanken begann der Bau der nächsten Strophe. Auf diese oder ähnliche Weise entstanden (die) Gedichte im Lager.»¹⁴

Die auf diese oder ähnliche Weise und unter Umständen wie den beschriebenen entstandenen literarischen Zeugnisse entziehen sich einer jeden ausschließlich ästhetischen Beurteilung. Mit vollem Recht bemerkte daher *Czesław Miłosz* in seinem Essay «*Ruiny i poezja*» («Ruinen und Poesie»): «Menschen, ins Zentrum von Ereignissen geworfen, die ihnen nur den Aufschrei des Schmerzes entlocken, haben schwerlich jene Distanz, die ihnen die Möglichkeit zur künstlerischen Verarbeitung gibt... Von wenigen Ausnahmen abgesehen, handelt es sich um Gedichte von Autoren, die umgebracht worden sind. Ihr heutiger Leser schwankt jedoch zwischen zwei gegensätzlichen Beurteilungen. In der Begegnung mit dem erschütternden Faktenmaterial erscheint allein schon der Gedanke an Literatur als unangemessen und es kommen Zweifel, ob manche Bereiche der Wirklichkeit überhaupt Gegenstand von Poesie oder Erzählung sein können... Andererseits gehören diese Gedichte allein durch ihren Strophenbau und ihre Reime zur Literatur, und man kann fragen gleichsam im Namen aller damals Umgebrachten, ob ihnen nicht ein Denkmal weit schönerer, uns anders als auf der Ebene der Fakten berührender Poesie gebührt.»¹⁵ Miłosz selber übrigens prägte zur Charakterisierung dieser Poesie daher treffend den Begriff «Gedicht-Dokumente», Dokumente, die in Gedichtform die Wahrheit vom Leben und Leiden der zum Tode Verurteilten ausdrücken.

Die Bedeutung dieser in Ghettos und Lagern, im einsamen Versteck oder wo immer geschaffenen Gedicht-Dokumente erschöpft sich freilich nicht in ihrer Aussagefähigkeit hinsichtlich des Bereiches der historischen Dokumentation. Denn – so *Ruta Pups-Sakowska* mit Recht – wir haben «auch in den Gedichten, in denen keine konkreten Tatsachen und Personen erwähnt werden», dennoch Zeugnisse seelischer Prozesse, Gedanken und Gefühle der Leidenden und Sterbenden. Auch solche Gedichte haben den Wert eines «lyrischen Dokumentes», geschaffen von Menschen im Epizentrum der Katastrophe, von Menschen, die «aus der Tiefe» die Wahrheit über ihr Schicksal und ihre Welterfahrung uns mitteilen.¹⁶

«Poetische Chronik»

Das in dieser Hinsicht wohl zu den eindrücklichsten «lyrischen Dokumenten» zählende hat uns *Władysław Szlengel* mit seiner Gedichtsammlung «*Co czytałem umarłym*»¹⁷ hinterlassen. Szlengel ist übrigens der einzige jüdische Dichter des sterbenden Warschauer Ghettos gewesen, der nur polnisch geschrieben hat. Seine Gedichtsammlung nennt er «eine poetische Chronik», entstanden zwischen Juli 1942, dem Beginn der sogenannten Großen Liquidierungsaktion des Warschauer Ghettos, und dem Februar 1943. In seinen Gedichten berichtet Szlengel in poetischer Verdichtung gleichsam im Sinne einer dennoch aktuellen Berichterstattung vom Leben, vom Kampf und Sterben der Menschen im Warschauer Ghetto, die mit dem letzten Mut der Verzweifelten sich zur Wehr setzen, um

¹⁴ A. a. O. (Anm. 10), S. 11f.

¹⁵ In: *Świadectwo poezji – Sześć wykładów o dotkliwosciach naszego wieku* (Das Zeugnis der Poesie – Sechs Vorlesungen über die Leiden unseres Jahrhunderts), Warszawa 1987, S. 84.

¹⁶ *Dos lid fun geto*, Warszawa 1962, S. 10. In Yechiel Szeintuchs Aufsatz (Anm. 4) hat die Übersetzerin den Namen dieser Autorin fälschlich als «*Rota Popas*» (sic!) gelesen und wiedergegeben; so mehrfach in Text und Anmerkungen.

¹⁷ Hrsg. von *Irena Maciejewska*, Warszawa 1979.

¹¹ Zitiert nach Y. Szeintuch, a. a. O. (Anm. 4), S. 350f.

¹² Zitiert nach: *Męczeństwo izagłada Żydów w zapisach literatury polskiej* (Martyrium und Vernichtung der Juden in Werken der polnischen Literatur), hrsg. von *Irena Maciejewska*, Warszawa 1988, S. 10.

¹³ *Historia jednego życia* (Geschichte eines einzigen Lebens), Warszawa 1957, S. 395.

wenigstens in Würde sterben zu können. Kurz vor seinem – unmittelbar bevorstehend gefühlten – Tode im April 1943, am Beginn des Ghetto-Aufstandes, hat Szlengel diese Gedichtsammlung selber noch zusammengestellt. Der Titel der Sammlung «Co czytałem umarłym» («Was ich den Toten las») spielt dabei auf die von ihm regelmäßig veranstalteten literarischen Abende an, zu denen er Freunde und Bekannte um sich versammelte, um ihnen jene Gedichte vorzutragen und sie damit, wie er sagte, ein wenig aufzumuntern. Leider ist diese «poetische Chronik» – wie so vieles von der zu unserem Thema hier gehörenden Literatur – bislang noch nicht in deutscher Übersetzung erschienen,¹⁸ abgesehen von dem Einleitungspoem, das Karin Wolff in das von ihr zusammengestellte Buch «Hiob 1943»¹⁹ aufgenommen hat. Dieses Poem schließt mit den Worten: «Ich sichte und sortiere die Gedichte, die ich für die geschrieben habe, die nicht mehr sind. Diese Verse las ich warmen, lebendigen Menschen, Menschen voller Glauben ans

¹⁸ Das Erscheinen einer Übertragung ins Deutsche hat der Kiepenheuer-Verlag Leipzig und Weimar angezeigt.

¹⁹ Hiob 1943, – ein Requiem für das Warschauer Getto, Berlin 1983, S. 219–235.

Durchhalten, ans Ende, an ein Morgen, an Freude und an einen Neuanfang.

Lest!

Das ist unsere Geschichte.

Das las ich den Toten . . . »

Die Wahrheit vom Leben und Leiden der zum Tode Verurteilten, um die eben schon einmal gebrauchte Formulierung ein weiteres Mal aufzunehmen, erfahren wir indessen nicht nur aus Gedichten, poetischen Chroniken, sondern ebenso – auf andere Weise und in anderer Form zwar – aus Tagebüchern,²⁰ von denen zu sprechen, sie zu würdigen jedoch Thema eines anderen, eigenen Aufsatzes wäre. *Stefan Schreiner, Berlin*

²⁰ Entsprechende Texte sind u. a. zusammengestellt in: Arnold Zweig (Hrsg.), Tagebücher aus dem Ghetto, Leipzig 1961; Ghetto – Berichte aus dem Warschauer Ghetto 1939–1945, hrsg. von Bernard Mark und Rudolf Hirsch, Berlin 1966; Pamiętniki z getta warszawskiego – fragmenty i rejestry (Tagebücher aus dem Warschauer Ghetto – Fragmente und Regesten), hrsg. von Michał Gryńberg, Warszawa 1988, usw. Zur Einführung in diese Literatur vgl. insbesondere Michał Borwicz, a. a. O. (Anm. 10); ders., Les écrits des condamnés à mort sous l'occupation allemande (1939–1945), Paris 1954, sowie die Einleitung Irena Maciejewskas zu dem von ihr herausgegebenen Buch *Męczeństwo i zagłada Żydów* (Anm. 12), S. 5–33 (dort weitere Literatur).

Gesucht: Alfred Dorn aus Dresden

Zu Martin Walsers Zeitroman «Die Verteidigung der Kindheit»

Nach Heinrich Böll ist Martin Walser der einzige deutsche Autor, der über vier Jahrzehnte Romane schreibt. Sein Interesse gilt dem leidenden Menschen, seine Anteilnahme dem Verlierer. Seine erzählten «Helden» sind sensibel, persönlich aufrichtig, sprachbewußt. Ihre Reden sind mehr monologisch als dialogisch. Am liebsten, unmißverständlich, sprechen sie nur mit sich selbst. Ihre Lebensenergie, statt machtvoll, erfolgreich oder wenigstens zum eigenen Nutzen sich nach außen zu kehren, konzentriert sich im Innern, in unheimlich differenzierten Bewußtseinszuständen. Die lassen sich, selbst wenn der Sprecher wollte, nicht hinreichend und vor allem nicht deutlich genug mitteilen. Walsers Verlierer-Gestalten, der empfindsame Anselm Kristlein, der lohnabhängige Firmenrepräsentant Franz Horn, die ihre Wut schluckenden Xaver und Gottlieb Zürn, der noch einmal erotisch flügelnde Studienrat Halm, haben einen Bruder bekommen, den aus jeder Heimat vertriebenen Alfred Dorn aus Dresden. Heimat, das wäre Musik gewesen; das ist und wäre die Mutter, wenn eine ungestörte Beziehung möglich wäre; das wäre ein ruhiges Atmen und Schweben im tragend Vergangenen, wenn nicht die Gegenwart – die berufliche, die familiäre, die politische – jene gefühlvoll, ja geradezu andächtig gepflegte Vergangenheit an ihrer Erscheinung hinderte. Damals war sie nur erlebt, jetzt aber sollte sie bewußt werden. Und das Bewußtsein würde den an der Gegenwart Enttäuschten befriedigen, vielleicht schützen.

In der englischen Literatur gilt der als Romancier, dem es gelingt, Charaktere zu schaffen, individuelle Gestalten, die sich, komisch oder tragikomisch, oft ein irreales oder unerreichbares Ziel verfolgend, dem Leser einprägen. Sie haben nicht nur all jene zum Gegner, die ihr erhabenes Wollen mißverstehen, sondern auch – was sie weniger wissen, und wenn sie's wissen, nützt es ihnen nicht – sich selbst. Wenn sie, über ihre eigene Befindlichkeit hinaus, ihre Zeit exemplarisch vorstellen, ist dem Autor mit dem Charakterroman ein Zeitroman gelungen. Und eben dies gilt, wenn auch die Verschränkung, die gegenseitige Spiegelung von Held und Zeit nicht nahtlos gelungen ist, von Martin Walsers neuem Roman *Die Verteidigung der Kindheit*¹. Walser hat immer wieder «die neueste

Stimmung im Westen» gesucht und in seine Romane eingebracht, am extremsten im gefühlvoll kommunistisch gesinnten Roman «Die Gallistl'sche Krankheit» (1972). Jetzt sucht er gewissermaßen die älteste Stimmung im Osten: zurück zur Mutter, am liebsten in den Mutterschoß. Das ist unmännlich, undeutsch, für einen Erwachsenen, den Juristen Alfred Dorn, sogar peinlich. Natürlich steht die Mutter auch für Dresden, für jenen 13. Februar 1945, an dem die mit Flüchtlingen überfüllte Stadt von den Engländern bombardiert wurde und lichterloh brannte. Es verbrannten die Nachbarn in den Kellern und auch die Dorn'schen Fotoalben in der Wohnung. Alfred Dorn, damals 16jährig, wurde gerettet. Er muß sich schämen, daß er angesichts der vielen tausend Toten den Verlust der Bilder beklagt. Aber das eine und das andere gehören zusammen. Ist die gewollte und geradezu zwanghafte Sammlung alter Bilder und Gegenstände, dieser unmögliche Versuch, die verlorene Kindheit zu retten, auch eine Form der Totenverehrung? Eine namenlose Identifizierung mit Personen, Häusern und Dingen der eigenen Lebensgeschichte, die kein verordneter Gedenktag bewirken oder abrufen kann?

Über all den Ich-Geschichten der jüngeren deutschen (deutschsprachigen) Literatur, den männlichen wie weiblichen Lamentationen über die zerbrochene Zweierbeziehung, beklagte Walser schon 1979 den «Geschichtsverlust in der deutschen Literatur». Deutschland betreffend: «Unsere nationale Realität selbst ist gestört.» Natürlich meinte er mit dieser Störung die deutsche Teilung. Die war – seit *Uwe Johnson* und *Christa Wolf* bis *Volker Braun* und *Ulrich Schacht* – Thema der DDR-Autoren. Mit seiner Novelle «Dorle und Wolf» (1987) wagte sich Walser zum ersten Mal erzählerisch auf dieses Terrain. Er stellt sich einen in Bonn lebenden Agenten vor, der als Agent von Bonn bis Brüssel und in sein Schlafzimmer hinein gesamtdeutsch denkt. Der will durch Natospionage die Teilung überwinden helfen. Der Autor sieht die Menschen in der Bundesrepublik halbiert herumlaufen.² In seiner berühmten, weil für die meisten Intellektuellen anstößig gewordenen Rede

¹ M. Walser, *Die Verteidigung der Kindheit*. Roman. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1991. 520 S., DM 45.–.

² M. Walser, *Dorle und Wolf*. Novelle. Frankfurt 1987. «Lauter Halbierte strebten da hin und her (d. i. in Bonn) . . . Und keiner würde, fragte man ihn, sagen, ihm fehle seine Leipziger Hälfte, sein Dresdener Teil, seine mecklenburgische Erstreckung» (54f.).

in den Münchner Kammerspielen (am 30. Oktober 1988) bekannte Walser, «daß ich mich, anders als Kroetz, mit der Teilung nicht abfinden will». «Aus meinem historischen Bewußtsein ist Deutschland nicht zu tilgen. Ich weigere mich, an der Liquidierung von Geschichte teilzunehmen. In mir hat ein anderes Deutschland immer noch eine Chance. Die Welt müßte vor einem solchen Deutschland nicht mehr zusammensinken. Und doch ist es im Augenblick reine Utopie, ist «Wunschdenken».³

Ein empfindsamer Verlierertyp aus der DDR

Was lag für Walser, als sich die Wende zeigte, näher als dies, seinen empfindsamen Verlierertyp ins Gebiet der ehemaligen DDR zu versetzen? Was war schwieriger als dies, daß ein Westdeutscher (alsbald «Wessi» genannt) sich mit Haut und Haar, mit Wissen und Bewußtsein in die Psyche eines Ostdeutschen und in die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Einsperrungen, Absperrungen, Schikanen ostdeutscher Ämter, die Kaufarmut und Verdemütigungen ihrer Bürger versetzt? Martin Walser hat die Verknüpfung seines Muttersohnes Alfred Dorn mit den politischen und sozialen Verhältnissen der damaligen DDR und des geteilten Berlin, trotz einiger mühsam verschraubter Nachrichten und Dokumentationsteile, mit Bravour gemeistert.

Alfred Dorn war in der Dresdener Kreuzschule Primus. Er galt als musikalisches Wunderkind. Er studierte Jura, weil er sich für zu wenig musikalisch hielt, um Dirigent zu werden, nicht nervenstark genug, um Pianist werden zu können. In Leipzig ließ man den Sohn bürgerlicher Eltern – man hatte zu Hause einen Bechstein-Flügel – im Juraexamen aus politischen Gründen durchfallen. Für Parteien und Ideologie war er nicht zu haben. Er liebte das Kino. Immer wieder verglichen ihm Nahestehende ihn mit Humphrey Bogart. Alfred Dorn zeigte keinen Durchsetzungswillen. Ehrgeiz und Karrieregedanken blieben ihm fremd. War die intensive Mutterbindung Ursache oder Folge? Er will so sehr zu ihr gehören, daß er zu sonst niemand gehört. Er will in einer merkwürdigen Art bei sich sein, «frei» sein. Die mythologischen Erklärungsmuster griffen zu hoch und zu kurz. Ödipus, vor allem in der Freud'schen Fixierung, erklärt wenig. Alfred will weder den – getrennt lebenden – Vater umbringen noch die Mutter heiraten. Seine Mutter fühlte sich ihm von Anfang an so innig verbunden, daß sie ihrem Ehemann mit Beginn der Schwangerschaft jede eheliche Berührung versagte und er sich später, weil seine Frau für ihn nicht mehr erreichbar war, eine jüngere suchte.

Das erneute Jura-Studium an der Freien Universität in Berlin schien, mit der Trennung von der Mutter, alles zu bedrohen, so daß Alfred Selbstmordgedanken nahe kamen. Er schiebt sein Examen an der FU immer wieder hinaus, weil er sich um seine kränkliche Mutter kümmern muß und überdies ein so kaltes Examen haßt. Das symbiotische Problem der Mutter: Wenn ihr Sohn nicht glücklich ist, kann sie es auch nicht sein. Das Problem des Sohnes: Wie soll er, getrennt von der Mutter, genötigt zu einem ungeliebten Studium, glücklich sein? Die Verwandten, vor allem der sachlich eingestellte, entschlossene Vater, drängen zum Abschluß. Früher, in der Schule gehörte Alfred Dorn dazu. Jetzt nicht mehr, wo sie alle «erwachsen» geworden waren und er diese Form von Erwachsensein (nicht schadenfroh-rächerisch wie der Gnom Oskar Mazerath in

G. Grass' «Blechtrommel»-Roman, sondern) künstlerisch und ästhetisch ablehnt, ja verweigert. Ihre sogenannte «Wirklichkeit» konnte die seine nicht werden. Sie verrieten ihre Gefühle, ihre Kindheit, ihre Seele. Er mußte und wollte «die Kindheit gegen das Leben verteidigen». Die Familie wollte, daß er heiratete. Die juristischen Kollegen im Amt, Homosexuelle, warben um ihn, weil sie meinten, daß er zu ihnen gehöre. Aber schon die Vorstellung des körperlich Sexuellen war für ihn abstoßend. «Mit einer Frau zusammenzuleben, das heißt für ihn, auf das verzichten, was durch körperliche Sympathie erzeugt wird. Mit einem Mann zusammenzuleben, heißt, einer Intimität ausgesetzt sein, die für ihn Horror ist» (389). Die falschen Erwartungen der anderen, die Mißverständnisse, die Verletzungen machten ihn zum Außenseiter. Wenn schon Einzelgänger, dann Leistung, verlangte der Vater. «Tschaikowsky hat etwas gemacht aus seinem Leben.»

Martin Walser erzählt seinen Roman chronologisch in vier Teilen. Der *erste* Teil reicht also von Alfred Dorns Abschied aus Dresden (1953) bis zum Jura-Examen an der FU Berlin (1956). Rückwendungen vergegenwärtigen Szenen aus der Kindheit und vor allem jene traumatische Bombennacht. Der *zweite* Teil schildert dann die Referendarzeit in Berlin-Moabit bis zu Mutters Tod (1960). Im *dritten* Teil arbeitet Dorn zunächst in einer Anwaltskanzlei seiner früheren Studienkollegen, später im Landesamt für Wiedergutmachung. Weil Dorn «nervös sei, übersensibel», hält man ihn ungeeignet für die Beamtenlaufbahn. Im *vierten* Teil findet er eine Stelle als Regierungsrat im hessischen Kultusministerium in Wiesbaden. Es ist die Zeit der roten hessischen Rahmenrichtlinien für den Deutschunterricht. Dorn arbeitet im Bereich Theater und Denkmalschutz. Drüben in der DDR stirbt sein Vater. Als Dorn in Sachen persönlicher Denkmalbeschaffung noch einmal nach Dresden fährt, heftet sich ihm der willensschwache, mehrfach vorbestrafte, anlehungsbedürftige Richard Fasold an die Fersen. Fasold folgt Alfred Dorn in den Westen. Er will Alfreds Mündel sein. Der Mann ohne Sohn empfindet den Zugelaufenen als «Anruf des Lebens». Bald erpreßt ihn der arbeitsunwillige, kaufwütige Fasold. Alfred Dorn kann sich nicht wehren. Von Depressionen des Alternden ist nicht eigentlich die Rede, wohl aber von Schlaftabletten. Und dann scheidet Dorn – für den Leser überraschend – mit Schlaftabletten aus dem Leben (1987). War der Tod des 58jährigen ein Unfall? Oder Absicht? Wurde der Beamte mit der Geringachtung durch seine Vorgesetzten oder mit dem Leben nicht «fertig»? Kam das einstige «Wunderkind», als Erwachsener ein Versager, mit dem Leben nicht zurecht?

Wer war Alfred Dorn?

Nach fünfhundert Seiten fragt sich der Leser irritiert: Wer war dieser Feinsinnige, Unehregeizige, dem die «Wirklichkeit» der Leute nicht genügte? Der Nähe suchte, aber (außer zu seiner Mutter) jede Hautnähe, jede Vertraulichkeit abwies? Andersherum gefragt – und das ist die typische Walser-Frage: Wer oder was ist die sogenannte «Wirklichkeit», die politische, soziale, berufliche, sexuelle, die einen Alfred Dorn nicht leben läßt? Dorn: «Die Wirklichkeit ist ein Vernichtungsprozeß. Das sogenannte Wirklichkeitsprinzip ist ein System zur Verklärung dieses Vernichtungsprozesses ... Er muß ein System der Erhaltung entwickeln» (384). Nein, Alfred Dorn ist nicht recht rationalisierbar. Ein Stück Welt zeigend, irritiert er den Leser. Er leidet an seiner Einsamkeit ohne Sinn. Indem er zu sich selbst treu sein will, verliert er die Welt immer mehr. Tante Lotte empfiehlt ihm tröstende Bibelsätze von der Seligkeit der Trauernden oder Psalm 73: «Ich bleibe immer bei dir.» Aber die helfen ihm nicht. Biblischer Trost, biblische Transzendenz tritt nicht in sein Blickfeld, – Oder doch, wenn er der Mutter und sein «Dreifachgrab» (darin Platz für den Vater wäre) mit dem «Lamm» und der «Kreuzesfahne» schmückt, und an das «Lamm» denkt, «welches geopfert wurde, weil es

³ M. Walser, Über Deutschland reden (es 1553), Frankfurt 1989, 88f. – Der Roman spricht an einigen Stellen auch mit der Zunge einer *Streitschrift*, wenn er jene Intellektuellen anprangert, die unablässig «Wörter von Marx und Marcuse» bündeln, die einen Menschen wie Alfred Dorn als «affirmativ, repressiv und faschistoid in höchstem Maß» abqualifizieren. Gab es nicht Jahre, in denen Walser jenem Stabreimpaar selber nahe stand? Walsers Erzähler: «Der Intellektuelle, vor allem der vom Staat gehaltene, macht fast keine Erfahrung mehr, also baut er das innere Reich auf, die Religion, den Marxismus» (418). Das ist mit Blick auf hessische Ministerialbeamte, nicht auf DDR-Beamte, gesagt.

selbst wollte»? – Mir scheint, daß Walser – anders als Alfred Döblin in seinem Roman «Berlin Alexanderplatz» – die anspruchsvolle, ja biblische Opferthematik nicht ausreichend vorbereitet. Der Blick auf die Isaak-Gestalt ist kaum anders als eingestreut zu nennen. In Alfred Dorns Fühl- und Deutungsbewußtsein spielt sie keine Rolle. Auf dem Grabstein der Mutter allerdings ließ er eine Metallplastik des Lammes anbringen. Pathetisch bedeutungsvoll schließt der Roman mit dem Satz: «Alfred Dorn mußte in Berlin beerdigt werden; in dem Grab, dem das Lamm fehlt.» Es war gestohlen worden. Die mit dem Lamm verbundene Konnotation «Unschuld» mag hingehen. Die Opferthematik greift sehr hoch, hängt erzählerisch ein Stück weit in der Luft. Wessen Opfer? Und weshalb, wozu? Plausibler klingt die «Kaspar-Hauser-Biographie», die Alfred am Vortag gekauft und beim Einschlafen gelesen hat. Walser, der, ganz anders als Peter Handke, sehr viel Material und viele epische Details einschleust, um die Personen und ihre Welt authentisch vorzustellen, versorgt den Leser immer wieder mit Bildern, denen eine klassische Symbolenergie zukommt. Die Mutter sieht er im Sixtinischen Madonnenbild (das in Dresden hängt) und auf der Schaukel. Der Jesusknabe, den die Madonna auf dem Arm trägt, das ist er selbst. Und einmal entdeckt er bei seiner Andenkensuche ein Foto von seiner Mutter, wie sie, jung und unbeschwert, glücklich auf der Schaukel sitzt. Zwangen die Umstände sie, «erwachsen» zu werden? (Natürlich erinnern Romanleser Fontanes «Effi Briest».) In beiden Bildern sah Alfred die Mutter schweben. Als «Schwebeerscheinungen» begleiten sie ihn lebenslang. Wäre das für ihn «Leben», nicht die Erdschwere, nicht die Zwecke und Zwänge, sondern hier die kindlich selige Freiheit, dort der gemalte, der ästhetisch-sakrale Schwebezustand.

Suche nach der verlorenen Kindheit

Alfred Dorns Programm gegen die fühllose, sexualistische, feindliche Erwachsenenwelt war das *Projekt Pergamon*. «Wenn man nach zweitausend Jahren den Pergamon-Altar wieder aufbauen konnte (Anm. Er steht bekanntlich in Berlin auf der Museumsinsel), kann man auch seine Kindheit wieder

Gönnen Sie sich und anderen ein persönliches Abonnement von

ORIENTIERUNG

Es beginnt bald der Jahrgang 1992, bestellen Sie rechtzeitig Ihre Geschenkabonnemente. Wir freuen uns jetzt schon auf neue Leserinnen und Leser.

Ihre ORIENTIERUNG

aufbauen!» Deshalb sammelt er Erinnerungsstücke und Nachrichten aus seiner Kindheit, vor allem Kleider (den Unterrock), Möbel, Fotos der Mutter. «Der falscheste aller Dampfer war der der Erwachsenen.» Und: «Durch keinen Verlust wird Verlust so deutlich wie durch Vergangenheitsverlust. Vielleicht entsteht so die Einsamkeit» (85). Das Projekt Pergamon ist seine Gegenaktion. Wenn diese – künstlich hergestellte – Vergangenheit Gegenwart werden könnte, könnte er leben oder zumindest seine Balance herstellen. In dem Maß, als ihm das gelänge, geriete er in jenen Schwebezustand seiner imaginierten Bilder. Dann verwirklichte er auf seine Weise das «sächsische Muster» von August III., nämlich Bilder statt Soldaten, Kunst statt Kriege.

Der Leser kann «Die Verteidigung der Kindheit» auf mehreren Ebenen lesen. Auf der psychologischen liest er das ödipale Psychogramm eines Hypersensiblen, auf der entwicklungs geschichtlichen das Porträt eines Menschen, der aus kritischem Fühlen und Erkennen (also auf seine Weise erwachsen ist) nicht «erwachsen» werden will. Auf der zeitgeschichtlichen Ebene stehen die bekannten politischen Ereignisse vom Arbeiteraufstand in Berlin über den Mauerbau und Kennedybesuch bis zu den hessischen Rahmenrichtlinien (die leider nur zitiert) in Wiesbaden. Auf der sozialpolitischen Ebene entwickelt Walser das Soziogramm eines DDR-Flüchtlings und die menschenverachtenden DDR-Schikanen. Auf der literarischen und künstlerischen Ebene evoziert Walser den Geist der Musik, schreibt er seine Auseinandersetzung mit der sogenannten «Wirklichkeit» fort. Nicht zuletzt ist «Die Verteidigung der Kindheit» ein subtiles Plädoyer für Heimat, für eine Heimat, die den Vertriebenen nicht entläßt. Und darüber hinaus, gewissermaßen metaphysisch, ist es die Suche nach einer Heimat, die es real gar nicht gibt. Sie kann nur durch poetische Arbeit bewußt gemacht, vergegenwärtigt werden. Auf der sogenannten realen Ebene aber kann damit auch der poetische Mensch – siehe Alfred Dorn – nicht leben. Aber er kann Sätze formen und Bilder lebendig halten, die ihm soviel Balance geben, daß sich dieses Leben, solange er «poetisch» tätig sein kann, aushalten läßt. Daß der Roman all diese Ebenen und Richtstrahlen zu einer sprachlichen Textur verbindet, ist seine Fähigkeit und Leistung als Kunstwerk.

Walser gelingt es, den Bewußtseinsstrom und die Ereignisse, die Innenwelt seines Helden mit einer breit gegenständlichen Außenwelt zu verbinden. Er verknüpft den zeitlich weit ausge rollten Leseteppich durch zentrale Bilder. Natürlich trinkt er den Erzähler mit seinem Autorenbewußtsein. Unauffällig (ohne das pathetische Aufwachen seiner früheren Helden) läßt Walser sein «Jünglingskind» auf die epische Bühne treten, zuletzt lautlos verschwinden. Wie er in die Seelenmusik die krude Zeitgeschichte einträgt, in die elegischen Töne harsche Zeitkritik harkt, wie er mit einem introvertierten Außenseiter mehr als vierzig Jahre deutsche Geschichte vorträgt, wie er das realistische Lebensmuster poetisch übersteigt, das ist sprachlich gekonnt, zeigt ein zugleich sensibles und kritisch gebildetes Bewußtsein. «Die Verteidigung der Kindheit» ist weit über das Porträt ihres Helden und die kritische Intention hinaus ein großer Zeitroman.

Paul Konrad Kurz, Gauting

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann †, Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutnegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1991:

Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370,- / Studierende öS 260,-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- / öS 420,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung
nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.