



# ORIENTIERUNG

Nr. 22 60. Jahrgang Zürich, 30. November 1996

**A**LS 1993 DER ERSTE BAND der dritten, völlig neubearbeiteten Auflage des «Lexikons für Theologie und Kirche» (LThK) erschien, waren die Erwartungen mindestens so groß wie die Versprechungen. Mit dem soeben publizierten fünften Band ist die Halbzeit der Neuauflage erreicht. Das LThK, so hieß es 1993 gleich im ersten Satz des Vorworts zum ersten Band, «gehört zu den großen, international anerkannten Standardwerken katholischer Theologie». Die letzte, von Josef Höfer als römischem Prälaten und vatikanischem Verbindungsmann sowie Karl Rahner als genialem theologischem Kopf und Motor herausgegebene Auflage wurde zwischen 1957 und 1965 veröffentlicht. Nachdem sie die «kirchlichen und theologischen Erneuerungsprozesse vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen und entscheidend zu ihrer Umsetzung beigetragen» habe, scheine es nun, da «Theologie und Kirche in ein neues Stadium eingetreten sind, ... an der Zeit, das Zweite Vatikanum und seine bisherige Wirkungsgeschichte auch im Rahmen dieses Lexikons aufzuarbeiten»<sup>1</sup>.

Der neue Hauptherausgeber, der Rottenburger Bischof Walter Kasper, und seine sechs männlichen deutschen Mitherausgeber unterstreichen im Vorwort weiter, daß «ein Lexikon, das repräsentativ über Theologie und Kirche informieren will, ... der gewachsenen Pluralisierung in der Theologie Rechnung tragen»<sup>2</sup> müsse. Dabei sehen sie mit dem Konzil im «Mysterium Christi» die der Theologie vorgegebene Leitidee. Zugleich zeigen sie sich um «Kirchlichkeit» bemüht, welche sie «weniger in einem System als in einem synchronen wie diachronen Kommunikationsgeschehen»<sup>3</sup> ausmachen. Das nach Wissenschaftlichkeit, Objektivität und Fairneß strebende Lexikon versuche schließlich, «die verschiedenen Standpunkte miteinander in einen weiterführenden Diskurs (!) zu bringen und so einen Weg nach vorne zu eröffnen»<sup>4</sup>. So weit, so gut!

## Ist das LThK noch zu retten?

An diesen publik gemachten Zielen kommen einem leise Zweifel, sobald man die nicht für die Öffentlichkeit bestimmten «Richtlinien für die Abfassung der Artikel» liest. Darin ist bemerkenswerterweise nicht mehr von einem nach vorne führenden Diskurs die Rede – das Wort «Diskurs» taucht in den internen Vorgaben für Autorinnen und Autoren erst gar nicht auf. Vielmehr heißt es hier, die von den Verfassern verlangte «Kirchlichkeit verpflichtet auf den Geist der konziliaren *communio*-Ekklesiologie». Und wenn diese Ekklesiologie nun gar nicht so konziliar wäre, wie es die Herausgeber suggerieren? Wenn hier bereits eine partikuläre, in sehr bestimmtem Sinne nachkonziliare und zu Legitimationszwecken ins Konzil zurückdatierte *Communio*theologie, die die Wende weg vom (Fuß-)Volk Gottes vollzogen hat, verbindlich vorzuschreiben versucht würde? Entspräche aber das noch dem von den Herausgebern öffentlich ausgerufenen, ins Offene weiterführenden Diskurs?

Wer den von Helmut Peukert verfaßten Artikel «Diskurs» (in Bd. III) mit dem aus der Feder von Joachim Drumm, dem Sekretär von Bischof Kasper, stammenden Beitrag «*Communio*» (in Bd. II) vergleicht, spürt die Spannung zwischen zwei Positionen. Der Auffassung Peukerts, derzufolge aus der Logik von Diskursen heraus Theologie und «die Kirchen(!) ... bereit sein müßten, sowohl innerhalb der eigenen Institutionen wie nach außen auf Machtausübung zu verzichten und über die Wahrheit ihrer Aussagen im Diskurs mit den Wissenschaften, mit anderen Religionen und mit gesellschaftlichen Gruppen öffentlich Rechenschaft abzulegen»<sup>5</sup>, steht eine Ansicht gegenüber, die in der *Communio*-Ekklesiologie das der Kirche wesensgemäße Mysterium beschrieben sieht und von diesem «ekkesiologischen Interpretationsschlüssel» her die «unterschiedlichen Beziehungsgefüge innerhalb der Kirche» in ihrer «vermittelnden Beziehungseinheit» erfaßt sieht: «die *Communio* mit Gott in Wort und Sakrament, insbesondere in der Eucharistie, die *communio fidelium*, die *communio hierarchica* und die *communio*

### THEOLOGIE

**Ist das LThK noch zu retten?** Von der durch Karl Rahner und Josef Höfer verantworteten zweiten zur neubearbeiteten dritten Auflage – Weiterführender Diskurs als methodische Vorgabe? – «*Communio*»-Ekklesiologie als verbindliche theologische Position – Rückschritte und Engführungen in den systematischen Beiträgen über Theologie und Kirche – Euro- und germanozentrischer Blickwinkel – Wer kommt zum Zuge, wer nicht? Lichtblicke in historischen und missionswissenschaftlichen Artikeln.

Edmund Arens, Luzern

### OSTEUROPA

**Renaissance ohne Reflexion?** Das Ende Preußens im Jahre 1947 – Zur Deutung Preußens in den beiden deutschen Staaten nach Kriegsende – Ethnische Minderheiten im ostdeutschen Raum – Kulturelles Vakuum nach dem Umbruch von 1989 – Zwischen historischer Schuld und ästhetischer Wiederaneignung – Revisionen durch polnische Historiker – Varianten des Rückgriffs in literarischen Werken – Europäische Integration als größere politische und kulturelle Klammer.

Wolfgang Schlott, Bremen

### LITERATUR

**Stadt – zwischen Mythos und Moderne:** Themen und Perspektiven beim brasilianischen Autor Murilo Rubião (1916–1991) – Der Staub der Moderne auf der erträumten Stadt – Zur weltbestimmenden Struktur des Mythos – Das Schicksal der Stadt Belo Horizonte – Der Arbeiter und der Abenteurer als die zwei Figuren der Kolonisierung Brasiliens – Der abgerissene Faden der Erzählung – Die unerträgliche Schwere des Seins – Eine Welt ohne Transzendenz – Der Mythos vom Turmbau zu Babel als moderne Metapher – Die Spannung zwischen dem Vergangenen und der Zukunft. Albert von Brun, Zürich

### PORTRÄT

**«Sie ist schon lange meine Nachbarin...»:** Zu den Veröffentlichungen von Barbara Honigmann – Lebensbedingungen von Frauen in unterschiedlichen Kontexten – Die Gegenwart des Vergangenen und die Ortlosigkeit des Erinnernden – Weibliche jüdische Identität – Geschichte als einzige Heimat.

Christine Funk, Bonn

### ALTE KIRCHE

**Befreiende Lektüre:** Das Vorwort zum «Opus Historicum» des Hilarius von Poitiers – Übersetzung und Kommentar von Pieter Smulders – Ein Autor, der den mündigen Leser sucht.

Nikolaus Klein

ecclesiarum»<sup>6</sup>. Hier scheint eine Kirche anvisiert, die es primär mit ihrem Innenleben zu tun hat. Kein Wort fällt über Kommunikation, Öffentlichkeit, Rechenschaft usw. Immerhin aber gibt der Verfasser zu, daß in dem «Interpretationsprobleme» bereitenden Begriff der hierarchischen *communio* der Hase im römischen Pfeffer liegt.

Könnte man eine solche Spannung zwischen zwei vertretenen Positionen bei konzilianter Lektüre immerhin als Ausweis einer Option für Pluralität auffassen, so zeigt die genauere Durchsicht der bisherigen fünf Bände des LThK, daß der Anspruch diskursiver Offenheit jedenfalls systematisch-theologisch bald an Grenzen stößt. Wer sich die großen systematischen Beiträge bzw. Abschnitte von Artikeln ansieht, macht bedenklich stimmende Entdeckungen. Zunächst fällt auf, daß von 25 systematisch-theologischen Zentralartikeln 12 vom Hauptherausgeber, seinen Schülern und in zwei Fällen deren Schüler(i)n stammen. Von Kasper und seinem Sekretär Drumm ist der Grundsatzartikel «Kirche» geschrieben, von letzterem des weiteren so gewichtige Beiträge wie «Dogmenentwicklung» und «Dogmengeschichte». Auch die übrigen ekklesiologischen Großartikel bzw. deren systematisch relevante Teile stammen aus dem Kasperkreis, angefangen von «Amt» über «Bischof» einschließlich «Bischofskonferenz» und «Bischofskollegium» über «*communio*» bis eben zu «Kirche». Kein einziger dieser Zentralartikel ist von einem oder einer Nichtdeutschen verfaßt. Die meisten beschränken sich in ihren Literaturangaben auf deutschsprachige dogmatische Veröffentlichungen. Allen diesen Artikeln ist gemeinsam, daß sie im Sinne der *Communio*-Vorgabe eher positionell als diskursiv verfahren. Freilich ergibt sich, darauf ist der Fairneß halber nachdrücklich hinzuweisen, in den praktisch-theologischen Beiträgen zwischen «Basisgemeinde», «charismatischen Bewegungen», «Integralismus» und «Kirche von unten» für das kirchliche Leben ein erheblich bunteres Bild. Und in Personenartikeln gewürdigte Zeitgenossen wie Heinrich Böll, Dorothy Day, Walter Dirks, Ignacio Ellacuría und Ludwig Kaufmann zeigen allemal, wie vielfältige Früchte das Katholische tragen kann.

### Fragwürdiger Anspruch diskursiver Offenheit

Eine Stichprobe bei den drei Abhandlungen zu den systematisch-theologischen Fachdisziplinen (Fundamentaltheologie, Dogmatik und theologische Ethik) liefert demgegenüber in bezug auf den gerade die Pluriformität des Theologietreibens dokumentierenden internationalen Diskurs einen mit der bisherigen Diagnose zusammenpassenden Befund. Zwar zeigt der an der Grenze der Lesbarkeit angesiedelte Text «Fundamentaltheologie» von Kaspers langjährigem Tübinger Kollegen Max Seckler eine Fülle internationaler Literatur an, im Beitrag selbst ist aber so gut wie nichts davon verarbeitet. Der Beitrag «Dogmatik» des Kasperschülers und Mitherausgebers Peter Walter verzichtet mit Ausnahme von zwei ins Deutsche übersetzten niederländischen Publikationen von vorneherein auf die Angabe nichtdeutschsprachiger Veröffentlichungen; der Grundsatzbeitrag zur «Ethik» von Mitherausgeber Wilhelm Korff beschränkt sich nach der Nennung des spanischen Barocktheologen Suárez in Text und Literaturangaben nicht nur auf Deutschsprachiges, sondern verzeichnet dabei gleich zwei Kleinschriften seines Doktoranden Stefan Feldhaus, darunter einen sechsseitigen Aufsatz aus «atomwirtschaft – atomtechnik»<sup>7</sup>. International nun wirklich anerkannte und weltweit diskutierte Diskursethiker wie Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas kommen hier eben-

sowenig vor wie im philosophischen Part des Grundsatzartikels «Ethik», der allerdings immerhin die beiden amerikanischen Neoaristoteliker Alasdair MacIntyre und Martha Nussbaum anführt. Stefan Feldhaus hat in eben diesem dritten Band drei eigene Artikel «Energie III», «Energieversorgung» und «Entropie», wo er weitere seiner Abhandlungen etwa aus der Zeitschrift «Energiewirtschaftliche Tagesfragen»<sup>8</sup> anführt. Thomas Hausmanning, Habilitand des betreffenden Mitherausgebers, ist im nämlichen Band gleich mit sechs Einträgen vertreten. Er versäumt es nicht nur, beim Stichwort «Durkheim» auf dessen bis heute in aller Welt kontrovers rezipiertes religionstheoretisches Hauptwerk auch nur hinzuweisen; im Artikel «Fernsehen II» gibt Thomas Hausmanning zudem bei drei Literaturangaben zwei eigene Arbeiten an; weder im Text noch in der Literatur tauchen dagegen die fernsehetischen Standardwerke eines George Gerbner oder eines Stewart Hoover auf. Im Beitrag «Informationsfreiheit» führt er dann nur noch zwei eigene Veröffentlichungen an; das internationale Standardwerk zum Thema überhaupt, nämlich die im Auftrag der Unesco von der MacBride-Kommission veröffentlichte Untersuchung «One World, Many Voices» scheint ihm entgangen zu sein. Von Hausmanning stammt auch der Artikel «Befreiungstheologie III. Theologisch-ethisch», der nicht nur keine einzige feministische Befreiungsethikerin von Beverly Harrison bis Sharon Welch berücksichtigt, sondern gleich mit auf die Nennung des Protagonisten der Befreiungsethik verzichtet und also Enrique Dussel mit keinem Wort erwähnt.

### Wer kommt zum Zuge, wer nicht?

Bemerkenswert ist auch, wer welche Artikel (nicht) geschrieben hat. Wenn der Frankfurter Sozialethiker Friedhelm Hengsbach in allen fünf Bänden erst gar nicht zum Zuge kommt, spricht das schon Bände. Den Artikel zur philosophischen «Hermeneutik» schreibt der im Frühmittelalter beheimatete Tübinger Philosoph Georg Wieland, der, offenbar durch die deutsch-nationale Gadamerbrille behindert, einen der überragenden philosophischen Hermeneutiker der Gegenwart, Paul Ricœur, keiner Erwähnung für wert hält. Auf Ricœur finden sich, soweit ich sehe, quer durch die fünf Bände zwei dürre Hinweise. Den kanadischen Philosophen von Weltrang Charles Taylor habe ich überhaupt nicht gefunden. Er kommt im LThK ebenso unter die Räder wie der derzeit wohl wichtigste amerikanische katholische Theologe, der Chicagoer Systematiker David Tracy, wie Claude Geffré, Jon Sobrino, Gregory Baum usw. usw. Wenn diese Koryphäen schon nicht um Beiträge gebeten wurden, warum wurden dann deren wirklich wegweisende Arbeiten nicht zumindest systematisch integriert?

Von den jüngeren philosophischen und theologischen Köpfen, die die internationale Diskussion bewegen, sind etwa der Cambridgeer Systematiker John Milbank oder der in Paris und Chicago lehrende Philosoph Jean-Luc Marion nicht einmal erwähnt. Sagen solche Auslassungen etwas über den systematischen Horizont des neuen LThK aus, so werden die Rahner-Schüler wohl nicht einfach vergessen worden sein. Es ist geradezu auffällig, daß von Karl Lehmann, Elmar Klinger und Herbert Vorgrimler jeglicher Beitrag fehlt. Johann Baptist Metz bekam immerhin einen einzigen, wenn auch per se nicht-systematischen, nämlich «Auschwitz». Vergeblich sucht man auch den Namen Hansjürgen Verweyen und den anderer profilierten Fundamentaltheologen und Dogmatiker unter den Beiträgern.

Das alles und insbesondere der weitgehende Verzicht auf internationale Autorinnen und Autoren läßt die systematische Ausrichtung doch eher teutonisch provinziell als weltkirchlich universell erscheinen. Nichtsdestotrotz gibt es im LThK eine Reihe sehr lesenswerter Texte, so vor allem hochinformativ, hervor-

<sup>1</sup> W. Kasper, K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter, Vorwort, in: LThK Bd. 1, <sup>3</sup>1993, 5\*-6\*, 5\*

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> A.a.O. 6\*

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> H. Peukert, Art. Diskurs, a.a.O. Bd.3, <sup>3</sup>1995, 263–265, 264f.

<sup>6</sup> J. Drumm, Art. *Communio*, a.a.O. Bd.2, <sup>3</sup>1994, 1280–1283, 1282.

<sup>7</sup> Vgl. W. Korff, Art. Ethik III, a.a.O. Bd. 3, <sup>3</sup>1995, 923–929, 929.

<sup>8</sup> Vgl. S. Feldhaus, Art. Energieversorgung, a.a.O., 642–645, 644.

<sup>9</sup> W. Kasper, Art. Kirche III, a.a.O. Bd. 5, <sup>3</sup>1996, 1464–1474, 1473.

ragend dokumentierte historische Personen- und Sachartikel sowie eine Vielzahl ebenso interdisziplinär und international wie diskursiv angelegter praktisch-theologischer Beiträge. Die exegetischen Arbeiten sind von der germanischen Engführung gleichfalls wenig berührt; der Grundsatzartikel «Exegese» ist, insbesondere was seinen Horizont sowie die differenziert dargestellte und auf dem internationalen Stand der Forschung ebenso knapp wie präzise skizzierte Methodik angeht, geradezu mustergültig. Der Artikel «Jude, Judentum» darf, was Breite, Methodenbewußtsein und Differenziertheit der Durchführung betrifft, ebenfalls als eine Perle der Neuauflage gelten. Die groß angelegten Kontinentartikel «Afrika», «Amerika», «Asien» und «Australien» zeichnen sich ebenso wie viele Länderartikel durch souveräne interdisziplinäre Kenntnis und Präsentation aus. Sie liefern wichtige Basisinformationen und weiterführende Literaturangaben im Blick auf einen ja weithin noch ausstehenden interkontinentalen Diskurs.

### Lichtblicke außerhalb der systematischen Beiträge

Zu den Lichtblicken zähle ich auch die Einträge über «Feministische Theologie» und «Frauenforschung». Michael Dummetts mit britisch-analytischer Präzision verfaßter Text über «Analytische Philosophie» gehört m. E. gleichfalls zu den Highlights. Den paradigmatisch interdisziplinär und international konzipierten Beitrag «Kanon» möchte ich den Verfasserinnen und Verfassern zukünftiger Artikel als federführend ans Herz legen. Schließlich sind eine ganze Reihe von Texten zu nennen, die der missionswissenschaftliche Fachberater vergeben haben dürfte. Es handelt sich dabei um kleinere oder größere Abhandlungen, die die eurozentrisch-germanozentrische Ausrichtung vieler

systematischer Großbeiträge gelungen konterkarieren. Auch diese verantwortet ein Kasperschüler, der Münsteraner Missionswissenschaftler Giancarlo Collet, der freilich nicht nur internationale Beiträge gewonnen hat, sondern zugleich die eurozentrische Perspektive überschreitende bzw. unterlaufende Gesichtspunkte zum Tragen bringt; so etwa bei Hans Waldenfels zum «Eurozentrismus», bei Robert Schreiter zur «Inkulturation», bei Katja Heidemanns zur «Interkulturellen Theologie» und bei Collet selbst zu «Befreiungstheologie», «Theologie der Dritten Welt», «EATWOT» und «Evangelisation». Hier wird spürbar, was aus dem LThK hätte werden können, wenn die eigene Perspektive im Diskurs mit den anderen wirklich ins Offene hinein transzendiert worden wäre.

Walter Kasper hat recht: «Die Kirche kann und darf die Gegenwartssituation nicht überspringen, weder durch reaktionäre restaurative Träume auf Wiederherstellung des Corpus Christianum noch durch Flucht nach vorne in Richtung auf einen neuen Integralismus immanentistischer oder fundamentalistischer Art. Die Zeit geschlossener Katholizismen ist vorbei. Der zweifellos bestehenden Gefahr einer Diffusion des Katholischen kann nur durch eine offene Identität, d. h. weltoffene, aber nicht weltförmige Katholizität gewehrt werden.»<sup>9</sup> Würde man das diffuse «weltförmig» durch «marktförmig» präzisieren, so ergäbe sich in der Tat eine richtungsweisende Perspektive. Daß das neue LThK in seiner systematischen Ausrichtung und seinen zentralen systematisch-theologischen Beiträgen von solcher Katholizität<sup>10</sup> gekennzeichnet ist, läßt sich nach den bisher vorliegenden fünf Bänden leider nicht behaupten. *Edmund Arens, Luzern*

<sup>10</sup> Vgl. dazu in Kürze: R.J. Schreiter, *The New Catholicity*. Maryknoll (NY) 1997.

## RENAISSANCE OHNE REFLEXION?

Zur Pflege preußischer Kulturgüter in Ostmitteleuropa nach 1990

Spätestens mit der Wiederherstellung des Landes Brandenburg im Zuge der Angleichung an die föderativen Strukturen der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1990/91 ist Preußen zumindest nominell endgültig aus dem Wettlauf um die Wiedergewinnung politischer Anerkennung geworfen worden. Diese Feststellung mag insofern überraschen, als mit dem Beschluß des Alliierten Kontrollrates vom 25. Februar 1947 der Staat Preußen formell abgeschafft worden war und damit die juristischen Grundlagen für die Verhinderung jeglicher preußischen Renaissance gelegt wurden.<sup>1</sup> Was nämlich 1945 faktisch noch an Preußischem geblieben war, wurde in seinem westlichen und seinem südlichen Teil unter polnische Verwaltung und in seinem nordöstlichen Teil unter russische Verwaltung gestellt. Soweit die historischen Fakten. Doch geschichtliche Prozesse erweisen sich stets als unberechenbar und mythenbelastet, besonders im Fall preußischer Geschichte, die zwar im Westen Deutschlands in Ausstellungen und Buchpublikationen, in den Veranstaltungen der Landsmannschaften und Traditionsvereine glorifiziert wurde, doch die faktische Wiederkehr preußischer Verhältnisse, ganz zu schweigen von der Wiedereingliederung von West- und Ostpreußen in die Bundesrepublik Deutschland, war weder ein Bestandteil der Außenpolitik des Kanzlers Adenauer noch der folgenden Koalitionsregierungen. Obwohl von den fünfziger Jahren bis zum Beginn der siebziger Jahre aufgrund der Nichtanerkennung der Oder-Neiße-Grenze durch die BRD ein potentieller staatlicher Anspruch auf die sogenannten Ostgebiete gegeben war, richtete sich das vornehmliche außenpoliti-

sche Ziel auf die Integration der Bundesrepublik in die westliche Allianz. Aufgrund dieser vorrangigen westeuropäischen Ausrichtung wurde die preußische Erbmasse nur ein marginaler Gegenstand politischen Kalküls der bundesdeutschen Herrschaftselite, in deren Reihen sich ohnehin ein beträchtliches Potential nationalsozialistischer Täter und Mitläufer befand, die die Existenz des kommunistischen Teils Deutschlands als Projektionsfläche (Unrechtsstaat DDR) für ihre – freilich nicht eingestandene – Schuld am Völkermord des nationalsozialistischen Staates betrachteten.

Für die 1949 entstandene DDR bzw. deren importierte Herrschaftselite war der preußische Staat, obwohl dieser von den Nazis 1934 aufgelöst worden war, der Inbegriff des deutschen Aggressionstriebes, der «im Ritt gen Osten» seine angeblich schrecklichsten Ausprägungen gefunden hatte. Diese Politik der Abgrenzung gegenüber unerwünschten Traditionen schloß allerdings die heimliche und offensichtliche Anerkennung preußischer militärischer Strukturen und die publizistische Aufwertung des «eisernen» Kanzlers Bismarck seit Beginn der achtziger Jahre durch das DDR-Regime nicht aus. Trotz dieser Abweichungen vom ideologischen Kurs waren dessen grobe Konturen vom Ulbricht-Honecker-Regime über vierzig Jahre klar markiert worden. Es berief sich – unter der Ausklammerung der eigenen historischen Verantwortung für die Terrorherrschaft der Nazis und unter striktem Verweis auf die marxistisch-leninistische Lehre – auf eine unkritische antifaschistische Tradition, die als Legitimation seiner Politik diente.

Auch der 1946 etablierte polnische kommunistische Staat betrieb eine radikale Politik der Negation preußischer Geschichte und Traditionen, indem er diese als angeblich konsequente Fortsetzung der aggressiven völker- und rassenvernichtenden Politik

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die kulturhistorischen Reflexionen zum Topos «Preußen» von Walter Seitter, *So viel Verschwinden*, in: *Tumult* Bd. 21 (1995), S. 128–140.

des Hitlerfaschismus bezeichnete. Diese bewußte Mythologisierung und Diffamierung des Preußentums – ohne dessen Anerkennung im Hinblick auf die geleistete wirtschaftliche, verwaltungstechnische und kulturelle Arbeit – diente natürlich der Begründung eines Herrschaftsanspruchs, der in der Stärkung nationalpolnischer – und übergeordneter «sozialistischer» – Interessen seinen Ausdruck fand. Die Opfer der nationalstaatlichen Zielsetzungen und Anspruchshaltungen waren unter anderen auch ethnische Minderheiten wie die in den ehemaligen pomeranischen und ostpreußischen Gebieten lebenden Kaschuben, Masuren und Ermsländer. Während die ersteren unter der preußisch-deutschen Bevormundung bis 1945 ebenso gelitten hatten wie unter der polnischen Herrschaft nach 1945, waren die beiden anderen gezwungen, infolge der wirtschaftlichen und rechtlichen Benachteiligungen durch den polnischen Staat wie auch aufgrund der psychischen Diffamierung durch die aus dem Osten kommenden polnischen Übersiedler nach 1946 zum großen Teil in die Bundesrepublik Deutschland auszuwandern.<sup>2</sup> Die grobe Nichtachtung ihrer Kultur, die Verachtung ihrer sprachlichen Wurzeln inmitten einer polnischsprechenden Bevölkerung hat das Identitätsempfinden dieser ethnischen Minderheit schwer beeinträchtigt. Zwei Beispiele aus der literarischen Verarbeitung dieses kulturhistorischen Traumas mögen das belegen. *Erwin Kruk*, der sicherlich bedeutendste Schriftsteller und Lyriker masurischer Abstammung, schreibt in seinem Gedicht «Mowa»:

Mowa zdyszana;/Z mojej krainy Nod,/ W drodze ku morzu,/ Jak dzika zwierzyna/ Zgoniona, uciekająca/ Przed klusownikami./ Ukryta wśród sąsiadów/ I tracąca swój oddech./ Starta z oblicza ziemi./

Die keuchende Sprache/ Aus meinem Lande Nod/ Auf dem Wege zum Meer./ Wie ein wildes Tier/ Gehetzt, vor den Wilderern fliehend./ Unter den Nachbarn verborgen/ Außer Atem kommend/ Aus dem Erdantlitz ausgelöscht. (Aus dem Polnischen von Grzegorz Supaty.)<sup>3</sup>

So, wie der masurische Dichter unter der allmählichen Auslöschung seiner Muttersprache leidet, einer Sprache, die durch das Polnische und die nach dem Aussterben der altpreußischen Sprache (Ende des 17. Jahrhunderts) auf dem ostpreußischen Territorium gesprochene deutsche Sprache stark beeinflusst wurde<sup>4</sup>, so litt auch ein anderer Schriftsteller masurischer Abstammung, *Herbert Somplatzki*, unter dem Verlust seiner ethnischen und sprachlichen Identität, als er im Alter von elf Jahren seine Heimat verlassen mußte: «Wer war ich? – Wer bin ich? Masure? Deutscher Masure? Polnischer Masure? Oder ganz einfach Altmasure? Trotz all dieser Fragen verfestigte sich in mir die Überzeugung: ich bin ein Kind aus einer bäuerlichen masurischen Ehe. Und ich habe elf Jahre im Land meiner Kindheit gelebt, bevor ich es verließ, es verlassen mußte.»<sup>5</sup> Auf der Flucht vor den Truppen der Roten Armee – in den Januartagen des Jahres 1945 – trägt der Junge ein polnisches Liederbuch, ein Erbstück seiner Großmutter Luise, bei sich. Das Buch beginnt mit den Worten: *Wir Friedrich Wilhelm, von Gottes Gnaden, König von Preußen...*, und es enthält 900 Lieder in polnischer Sprache. Großmutter Luise liest täglich in diesem Liederbuch, summt die Melodien, und der zuhörende junge Herbert Somplatzki erinnert sich seiner Urgroßmutter, die kein Wort deutsch sprach, aber sich noch einer Sprache bediente, die vornehmlich aus masurischen Lauten bestand.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Grzegorz Strauchold, *Odzyskanie czy zagarnięcie. Masurzy w 1945 roku (Wiedergewinnung oder Aneignung. Die Masuren nach 1945)*, in: *Borussia* 12 (1996), S. 94–98.

<sup>3</sup> Abgedruckt in dem Foto- und Quellenband «Atlantida Północy» (Die Atlantis des Nordens). Das ehemalige Ostpreußen in der Fotografie. Hrsg. von Kazimierz Brakoniecki, Konrad Nawrocki, Olsztyn 1993, S. 23f.

<sup>4</sup> Vgl. Bernhard Fisch, *Kim są Mazurzy? Czym są Mazury? Tezy (Wer sind die Masuren? Was ist das Masurenland? Thesen)*, in: *Borussia* 12 (1996), S. 54–59.

<sup>5</sup> Polnische Fassung: *Między ojczyzną a ziemią rodzinną, Mazury widziane z zewnątrz (Zwischen Vaterland und Heimatland. Die Masuren von außen betrachtet)*, in: *Borussia* Nr. 12 (1996), S. 109–111.

## Ästhetische Wiederaneignung

Wie wesentlich solche sprachlichen Prägungen in einem kulturhistorisch gewachsenen Umfeld sind und welche Lücken in der psychomentalen Identitätsbildung entstehen, verdeutlichen die Ausführungen des russischen Kultur- und Sprachwissenschaftlers *Aleksander Popadin* über «Der Kaliningrader – Probleme mit der Identität»<sup>6</sup>. Er setzt sich mit dem Problem der Herstellung von Identität mit einem Lebensraum auseinander, in dem aufgrund der verschwundenen deutschsprachigen Bezeichnungen vor allem unter den jüngeren russischsprachigen Bewohnern nunmehr eine mythosymbolische Zuwendung zu ihrer erworbenen Heimat stattfindet. Diese kulturelle Aneignung fremder Traditionen findet in der Form der Aneignung eines Territoriums in Symbolen statt, Symbole der deutschen Kultur werden durch ihre Einführung in den eigenen kulturellen Kontext zu eigen gemacht – oft mit der Ersetzung der ursprünglichen Inhalte.<sup>7</sup> Popadin kommt zu einer ernüchternden Zustandsbeschreibung des historischen Bewußtseins der Bewohner des Landstrichs zwischen Tilsit und Insterburg bzw. Sowjetsk und Tschernjachowsk: «Wir haben keine klar angeordnete, geschriebene Geschichte unseres Aufenthaltes auf diesem Landstrich in den letzten 48 Jahren. Mehr noch: es fehlt selbst der Mechanismus der Setzung unseres heutigen Seins als eines, das dann die Geschichte für uns, die wir heute auf dieser Erde leben, zusammenstellt.»<sup>8</sup>

Seine Klage über die Abwesenheit der deutschen Kulturgeschichte, die doch Teil ihrer Vergangenheit sei, verdichtet sich in der Aussage, daß die Unwissenheit der im Kaliningrader Gebiet lebenden jungen Russen, Ukrainer, Weißrussen und der aus Kasachstan dort angesiedelten deutschstämmigen Bevölkerung über ihre jüngste Siedlungsgeschichte sich mit einer weitgehenden Unkenntnis der ostpreußischen Geschichte zu einem Konglomerat aus Mythenbildung, Vermutungen über die alten Ortsnamen und wirren Symbolbildungen vereine. Alle bisherigen Bemühungen seien, mit Ausnahme von markanten kulturellen Fördervereinen (Kant-Gesellschaft, Deutsch-russische Kulturvereine u. a.), meist aus finanziellen Gründen gescheitert.<sup>9</sup>

Auch die offizielle polnische Geschichtsschreibung setzte sich nach 1945 nicht mit der vielschichtigen Besiedlung des preußischen Kulturraumes auseinander. Die historische Tatsache, daß die sogenannte autochthone preußische Bevölkerung schon im 16. Jahrhundert die Minderheit bildete, weil nach dem Zerfall des Ordensstaates im Jahre 1466 nicht nur Litauer und Masowier in die ostpreußischen Landstriche gerufen wurden, sondern auch die polnischsprachige Bevölkerung angesiedelt wurde<sup>10</sup>, ist in polnischen Geschichtsbüchern nur am Rande erwähnt. Auch andere Siedlungsprozesse, die zur ethnischen Vielschichtigkeit des west- und ostpreußischen Raumes beitrugen, blieben meist ausgespart. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts siedelten sich Mennoniten aus den Niederlanden im Danziger Werder, in Marienburg und Elbing an. Auch die Antitrinitarier bzw. die Arianer fanden auf der Flucht vor den Calvinisten in Polen Asyl.<sup>11</sup> Unerwähnt blieb auch die Rolle des Deutschen Ordens, nachdem dieser die Marienburg (poln. Malbork) 1457 aufgeben mußte, der amtierende Hochmeister 1525 zum Protestantismus übergang (wodurch das Land dem Orden entzogen

<sup>6</sup> Abgedruckt in der russischsprachigen Kulturzeitschrift «Zapad Rossii» Nr. 2 (1994).

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Problematik auch den Aufsatz von Oleg Pawlowski: *Moje miasto*, in: *Borussia* 12 (1996), S. 142–148.

<sup>8</sup> Ebd., S. 114.

<sup>9</sup> So z. B. bemühten sich junge russische Historiker, die unter der Leitung von Prof. Jurij Kostjaschow ein Buch über die Identität der ersten Kaliningrader Bevölkerungsgeneration zusammengestellt hatten, über fünf Jahre um dessen Veröffentlichung, bevor es Anfang 1997 unter dem Titel «Übersiedlung aus den Augen der Übersiedler (1945–1949)» in Kaliningrad erscheinen wird.

<sup>10</sup> Westpreußen gehörte zwischen 1466 und 1772 zu Polen.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Janusz Tazbir, *Geschichte der polnischen Toleranz*. Warschau 1977, S. 72ff.

wurde!!) und der Orden in den folgenden Jahrhunderten nur noch im Pastoralwesen, in der Krankenpflege und der kulturellen Förderung in Mittel- und Westeuropa tätig war. Die Verteufelung des Deutschen Ordens in seiner mittelalterlichen historischen und militärischen Ausformung leistete im ausgehenden 19. Jahrhundert auch die polnische Erzählliteratur. In «Die Kreuzritter» von *Henryk Steniewicz* wurden «die Ordensritter mit den Mitteln des aus der Tradition des späten 18. Jahrhunderts kommenden Schauerromans dar(gestellt): als ausführlich geschilderte Sadisten».<sup>12</sup> Die Korrektur der historischen Rolle des Deutschen Ordens, der in der nationalistischen deutschen Historiographie als Sinnbild deutscher «Siedlungspolitik» gefeiert wurde, leisteten eine Reihe von neueren historischen Arbeiten.<sup>13</sup> Sie entstehen auch unter der Anleitung der 1985 in Wien gegründeten Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung der Geschichte des Deutschen Ordens. Ihr gehören in leitenden Funktionen polnische Historiker an, wie z. B. *Henryk Samsonowicz*, der 1993 aus Anlaß des offiziellen Besuchs des 64. Hochmeisters, Arnold Othmar Wieland, auf der Marienburg über die kulturellen Beziehungen zwischen dem Deutschen Orden und Polen im 14. und 15. Jahrhundert referierte. Daß der Hochmeister des Ordens auf dieser Konferenz ausführlich über die kulturgeschichtliche Tätigkeit seiner Organisation berichtete, einen ökumenischen Gottesdienst zelebrierte, mit führenden polnischen Politikern konferierte und in der Zwischenzeit sich auch mit dem russischen Gouverneur aus Kaliningrad in Wien traf, verdeutlicht die Dimension der Normalisierung in einem politisch stark belasteten Siedlungsraum, der nach der politischen Wende in Polen und der schwankenden politischen Wetterlage im Westen der Russischen Föderativen Republik nunmehr mit neuen symbolischen Leitbildern besetzt werden muß.

#### Historische Aufwertung oder kulturelle Wiederbesinnung

Es geht dabei um das Bedürfnis nach geschichtlicher Rückbesinnung in einer verwirrenden Umbruchzeit, in der im Zuge der konservativen Demokratisierung<sup>14</sup> in der III. Republik Polen und der zögernden Umgestaltung der Russischen Föderativen Republik ideelle Orientierungshilfen benötigt werden. Sie müssen vor allem den Bewohnern der ehemaligen west- und ostpreußischen Landstriche bei ihrem Nachdenken über ihre Vergangenheit in der engen Nachbarschaft mit Masuren, Deutschen, Kaschuben, Tataren oder Ukrainern zugute kommen. Mit einem solchen Anspruch wurde auch die in Olsztyn herausgegebene Zeitschrift «Borussia» gegründet, die, wie ihr Name besagt, sich bewußt mit ostpreußischer Kulturgeschichte und deren Rezeption in den neunziger Jahren auseinandersetzt. Ihre Redakteure, *Robert Traba*, *Kazimierz Brakoniecki* und *Zbigniew Chojnowski*, erfassen nicht nur den südlichen Teil des ehemaligen Ostpreußens, sie leisten – mit Hilfe ihrer russischen Kollegen – auch eine Bestandsaufnahme des topographischen nordostpreußischen Raumes zwischen der Hafenstadt Baltijsk (Pillau) und Tschernjakowsk (Insterburg). Aus der Lektüre der abgedruckten Beiträge, wie z. B. aus der Feder von *Oleg Pawlowski*<sup>15</sup>, wird deutlich, daß das Gefühl der Entfremdung der Bewohner so stark ist, daß ein dringender Wunsch nach der Veränderung ihrer Lebensweise besteht. Es geht ihnen dabei vor allem um die Einbindung in europäische Strukturen. Was im polnischen Raum zwischen Gdansk und Suwalki in den nächsten fünf Jahren sicherlich aufgrund der Aufnahme Polens in die EU zu einem bedeutsamen wirtschaftlichen Aufschwung führen

wird, könnte in der Kaliningrader Enklave zu einer dramatischen Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage führen – vorausgesetzt, das russische Gebiet wird keine Euroregion nach dem Muster von Hongkong, wie es *A. Sakson* in seinem Aufsatz «Königsberg, Kaliningrad, Krolowiec oder Karaliaucius? Polnische Betrachtungen über eine russische Enklave» vorgeschlagen hat.<sup>16</sup>

Welche Lösungswege bieten sich in einer politischen Großwetterlage an, die sowohl von uneingeschränkter Zusammenarbeit zwischen den nach 1989 bzw. 1991 entstandenen Demokratien (Polen, Litauen) als auch von einer latenten Spannung zwischen der GUS und den oben genannten Staaten im Hinblick auf deren Integration in die EU und die Nato gezeichnet ist? Kann die Rückbesinnung auf die verwitterten und verdrängten Erscheinungsformen preußischer Kulturgeschichte (Stadtarchitektur, Verwaltungsstrukturen, Landschaftsgestaltung, Orts- und Gewässerbezeichnungen u. a.) für die Bewohner dieser Landstriche eine Grundlage für die Bewältigung von kulturellen Identitätskrisen bilden? Wie ist die Renaissance preußischer Geschichtsbilder vor allem in der polnischen Publizistik zu bewerten? Antworten auf solche Fragen beginnen zunächst bei der Einschätzung der jahrzehntelang gestörten und verdrängten Auseinandersetzung westdeutscher Intellektueller mit einem Kulturraum, der eine riesige Projektionsfläche für Phantasien und Phantasmen bildete. Sie hatten sich – aufgrund der ideologischen Abkapselung der staatssozialistischen Regime und der eigenen Vorurteile über verloren gegangene Gebiete – zu einem Zerrbild ausgeweitet, das als Negativfolie bis in die siebziger Jahre wesentliche Handlungsräume in Westdeutschland besetzt hat. Erst seit Beginn der siebziger Jahre wurde – nicht zuletzt aufgrund der dialogfreudigen Ostpolitik der Koalitionsregierung Brandt-Scheel – wieder eine ästhetische Wahrnehmungsebene gegenüber den ostmittel-europäischen Ländern installiert.

Dieser von der Politik angeregten Annäherung an Osteuropa war freilich die literarische und historische Wiederaneignung ehemaliger deutscher Gebiete vorausgegangen. Eine Reihe von Schriftstellern (*Günter Grass*, *Horst Bienek*, *Siegfried Lenz* u. a.) hatte ihre Kindheits- und Jugenderinnerungen an west- und ostpreußische wie auch an schlesische Landstriche zu kunstvoll verwobenen Texten verarbeitet. In ihnen entstanden fiktionale Vorstellungsräume, die mit den Merkmalen unterschiedlicher Kulturen und Sprachen besetzt waren. Zentrales Thema in diesen Erzählungen und Romanen bildete die Konfrontation der faschistischen Ideologie mit den nationalpatriotischen Denkmustern. Sie mündete in der militärischen Unterwerfung der slawischen «Untermenschen» durch die deutsche «Herrenrasse» und – nach der vernichtenden Niederlage des Hitlerregimes – in der Verdrängung und potentiellen Auslöschung preußischer Kulturschichten. Es handelt sich dabei um Siedlungsräume, in denen jahrhundertlang Deutsche in enger (und oft strittiger) Nachbarschaft mit Polen, Kaschuben, Masuren, Litauern und sogar Tataren gelebt haben, obwohl diese symbiotischen Lebenszusammenhänge viel zu wenig von den jeweiligen Nationalliteraturen thematisiert worden sind. Diese Beobachtung trifft auch für die polnische Erzählliteratur nach 1945 zu, in der das spannungsgeladene Verhältnis zwischen Menschen mit unterschiedlichen Ethnien aus ideologischen Erwägungen für weitgehend tabu erklärt wurde. Um so erfreulicher ist es, daß seit Mitte der achtziger Jahre die Wiederentdeckung alter Kulturschichten und die intensive Wahrnehmung der anderen Ethnien virulent geworden ist.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Hartmut Boockmann, *Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte*, München 1981, S. 251.

<sup>13</sup> Wie z. B. Wolfgang Wippermann, *Der Ordensstaat als Ideologie. Das Bild des Deutschen Ordens in der deutschen Geschichtsschreibung und Publizistik*, Berlin 1979.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Marek A. Cichotek, *Konserwatyzm afirmatywny (Affirmativer Konservatismus)*, in: *Nowa Res Publica* Nr. 4 (91) 1996, S. 9–13.

<sup>15</sup> Vgl. Anm. 7.

<sup>16</sup> F. Kluge, Hrsg., «Ein schicklicher Platz?» Königsberg/Kaliningrad in der Sicht von Bewohnern und Nachbarn. Osnabrück 1994.

<sup>17</sup> Ich verweise nicht nur auf die literarischen Arbeiten Pawel Huelles «Weiser Dawidek» (1987) und Stefan Chwins «Krotka historia pewnego żartu» (1991?) bzw. «Hanemann» (1995), sondern erinnere an die fundierten Arbeiten polnischer Soziologen und Kulturhistoriker zur Rolle der ethnischen und nationalen Minderheiten in Polen nach 1945.

## Europäische Integration

Von welchen Leitideen sollten die gegenseitigen Bemühungen um die Aufarbeitung preußischer Kulturgeschichte getragen sein? Welchen Beitrag können Deutsche mit dem Blick auf die Bemühungen ihren ostmitteleuropäischen Nachbarn leisten, die Eingänge für verschüttete Identifikationsräume wieder freizumachen? Es versteht sich von selbst, daß unsere slawischen Nachbarn und baltischen Partner die Art und Weise, wie sie ihre preußischen und deutschen Kulturschichtungen in ihre eben noch ideologisierte Nationalhistorie integrieren, selbst festlegen müssen. Die deutsche Kooperation mit den dortigen Kulturträgern, Wissenschaftlern und Politikern sollte in eine europäisch orientierte Politik eingebettet sein, die die jeweiligen nationalen Interessen so bündelt, daß sie sich gegenseitig ergänzen und konsolidieren. Es handelt sich dabei um folgende Bereiche:

- ▷ die gemeinsamen Prinzipien der modernen Aufklärung und der Demokratie;
- ▷ die Schaffung bzw. Fortführung der Traditionen des Sozialstaates;
- ▷ die Achtung der Menschenrechte;
- ▷ die Bereitschaft zur ökologischen Verantwortung auf unserem in seiner physischen Existenz gefährdeten Globus.

## Stadt – zwischen Mythos und Moderne

Der brasilianische Autor Murilo Rubião

«Keiner weiß besser als du, weiser Kublai, daß man die Stadt niemals mit der Rede verwechseln darf, die sie beschreibt. Und doch gibt es zwischen der einen und der anderen eine Beziehung. Wenn ich dir Olivia beschreibe, eine Stadt, reich an Produkten und Gewinnen, habe ich keine andere Möglichkeit zur Erläuterung ihres Wohlstands, als von den Filigranpalästen zu sprechen (...). Aber aus dieser Rede verstehst du sogleich, daß Olivia in eine Wolke von Ruß und Schmiere gehüllt ist, die sich an die Hauswände klebt; daß im Straßengedränge die rangierenden Lastzüge die Fußgänger an die Mauern quetschen (...). Dies weißt du vielleicht nicht: daß ich anders nicht sagen könnte, um von Olivia zu sprechen. Gäbe es ein Olivia wirklich mit Doppelbögen und Pfauen, Sattlern und Teppichknüpfern und Booten und Flußmündungen, so wäre es ein elendes Loch, schwarz von Fliegen, und ich müßte zu seiner Beschreibung zurückgreifen auf die Metaphern von Ruß, kreischenden Rädern, wiederholten Bewegungen, beißendem Spott. Die Lüge ist nicht in der Rede, sie ist in den Dingen.»<sup>1</sup>

Dieses Zitat aus den *Unsichtbaren Städten* von Italo Calvino gibt den Auftakt zu einer Darstellung von Murilo Rubião (1916–1991), Schriftsteller aus Minas Gerais auf halbem Weg zwischen Mythos und Moderne. Die Moderne ist eine Erfahrung des Chaos, der Verwirrung und der Unsicherheit. Das Leben wird empfunden als ein Prozeß des Zerfalls, der Doppeldeutigkeit und des Widersinns: Olivia besitzt vielleicht zauberhafte Paläste mit Doppelbogenfenstern, aber es ist vor allem eine von Auspuffgasen verpestete Stadt, in der die Fußgänger vom Automobil aufgefrassen werden. In einer Gesellschaft, die einen Prozeß sozialer und wirtschaftlicher Wandlung durchläuft, erfährt das Individuum eine Reihe von schmerzlichen Verlusten – den Verlust einer vertrauten Umgebung, menschlicher Beziehungen und eines kulturellen Bezugsrahmens –, lauter Marksteine der Identität im Laufe eines langen Lebens. Die Beschleunigung dieser Veränderungen führt zu einem allgemeinen Zustand der Verwirrung, innerer Leere und Nutzlosigkeit, die kaum zu ertragen sind. Um diese Leere zu füllen, sucht das Individuum in der Tradition einen Bezugsrahmen, eine Stütze, eine Legitimation

<sup>1</sup> Italo Calvino, *Die unsichtbaren Städte*. Roman. Aus dem Italienischen von H. Riedt. München 1977, S. 69f.

In diesem europäisch vorgegebenen Rahmen sollte auch der kulturhistorische Wiederbesinnungsprozeß fortgesetzt werden. Mit einem einleuchtenden Argument: Das Ende des militärischen und ideologischen Drucks verdeutlicht, wie wenig sich geändert hat an der Art der Wahrnehmungen lokaler und nationaler Interessen. Denn «in das Vakuum der diskreditierten jüngsten Traditionen (strömen) ethnozentrische Nostalgie, Fremdenfeindlichkeit und uralte Fehden».<sup>18</sup> Es ist deshalb unsere Aufgabe, für die Utopie Europa im topographischen Raum zwischen Spanien und Estland eine Zukunft zu schaffen, in der dieser von erneuten Krisen geschüttelte Kontinent im Rahmen und unter der Obhut von europäischen Institutionen sich stabilisieren kann. Im Schutze solcher Institutionen, gefördert von den Initiativen west- und osteuropäischer Bürger/innen, sollte die kulturgeschichtliche Renaissance und Aufarbeitung mit einer einleuchtenden Zielsetzung betrieben werden; preußische Kulturgüter und überlieferte kulturhistorisch bedeutsame Phänomene in einer europäischen Kulturgeschichte so zu bewerten, daß der glorifizierende Schleier über der Vergangenheit in einer künftigen Darstellung keinen Platz mehr findet.

Wolfgang Schlott, Bremen

<sup>18</sup> Dietmar Albrecht, *Ostmitteleuropa – Bedingungen und Chancen neuer Nachbarschaft*, in: *Mare Balticum*. Lübeck 1994, S. 8.

der eigenen Existenz.<sup>2</sup> Der Weg führt zumeist zurück zu den Ursprüngen, auf der Suche nach einer Erneuerung der Welt: «Jede mythische Erzählung», schreibt Mircea Eliade<sup>3</sup>, «setzt die Kosmogonie voraus und führt sie weiter.»

Mythische Erzählungen beschreiben oftmals die Veränderung einer Welt – ihre Bereicherung oder Verarmung. Der literarische Kosmos des Murilo Rubião beginnt mit einem Bild der Welt-erneuerung – dem Regenbogen, Brücke zwischen Himmel und Erde. Dieses Bild steht am Anfang des schöpferischen Universums des Schriftstellers aus Minas Gerais.<sup>4</sup> Murilo Rubião gehört zu einer Generation von Autoren, die von Anfang an unter dem Zeichen der Moderne standen und eine Reihe rascher Modernisierungsschübe erlebten. Der Kult des Neuen erfaßte alle Bereiche der Kunst – Malerei, Architektur, Ästhetik. 1916 in der Kleinstadt Silvestre Ferraz im Süden von Minas geboren, zog Murilo Rubião noch als Kind nach Belo Horizonte, der jungen Hauptstadt von Minas Gerais, in der er sein ganzes Leben verbrachte – mit Ausnahme eines Jahres in Rio de Janeiro und drei Jahren in Spanien. Murilo Rubião gehört zu einer Gruppe junger Schriftsteller, die eine privilegierte Beziehung zu São Paulo unterhielten, dem damaligen Mekka des Modernismus, und besonders zu Mário de Andrade (1893–1945). Der Briefwechsel zwischen dieser Gruppe junger Intellektueller – Otto Lara Resende, Murilo Rubião, Fernando Sabino, Hélio Pellegrino – und dem Autor des *Macunaima* gibt einen Einblick in die Schwierigkeiten, mit denen die Bewegung des Modernismus in Minas Gerais zu kämpfen hatte, und beleuchtet die große Bedeutung und den prägenden Einfluß Mário de Andrades auf die literarische Avantgarde in Belo Horizonte.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1988, S. 31f.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Aspects du mythe*. (Folio, 100). Gallimard, Paris 1996, S. 35f.; vgl. deutsch: M. Eliade, *Mythos und Wirklichkeit*. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer. Frankfurt/M. 1988, S. 30f.

<sup>4</sup> Murilo Rubião, *Der Ex-Zauberer der Taverne Minhota*, in: Ders., *Der Feuerwerker Zacharias*. Erzählungen. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von R.-G. Mertin. Frankfurt/M. 1981, S. 56–63.

<sup>5</sup> Der Briefwechsel Mário de Andrade – Murilo Rubião ist vor kurzem veröffentlicht worden: Marcos Antônio Moraes, *Mário e o pirotécnico aprendiz*. (Memória, 22). UFMG, Belo Horizonte 1995.

## Die mythische Stadt – Reich des Erzählers

Die Generation von Schriftstellern, die in den vierziger und fünfziger Jahren zu schreiben beginnen, sieht sich vom ersten Moment an mit der Problematik einer modernen Metropole konfrontiert, die einen raschen Wandlungsprozeß durchläuft. Zwei Wege eröffnen sich dem literarischen Debütanten: er kann ein ideales Olivia mit den Augen der Nostalgie beschreiben, aus der Stadt fliehen auf der Suche nach einer verlorenen Kindheit oder aber sich dem dreckigen Olivia mit all seinem Ruß stellen und neue Mythen schaffen, Mythen des Wandels oder der Revolution. Murilo Rubião hat abwechselungsweise beide Wege beschritten – die mythische Stadt und die moderne Stadt.

«Meine Option für das Phantastische war ein Erbe meiner Kindheit, meiner zahlreichen Märchenlektüren, des *Don Quijote*, der Bibel und der Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht. Ich glaube, daß es etwas jenseits der Routine gibt. Nie habe ich mich vor dem Übernatürlichen, der Zauberei gefürchtet. Dazu kommt eine starke Affinität zum Traum, zur onirischen Seite der Dinge. Wer nicht an Mysterien glaubt, schreibt keine phantastische Literatur.»<sup>6</sup> Mit diesen Worten beschreibt Murilo Rubião seine Option fürs Phantastische, für eine Literatur jenseits der Routine, auf der Suche nach Mythen in einer Welt, die sich in schwindelerregendem Tempo verändert. Der Rahmen, in den diese Literatur gehört, ist Belo Horizonte, eine Stadt, in der Elemente einer avantgardistischen Architektur mit einer traditionellen, ja provinziellen Lebensweise zusammenleben. Die Mehrheit der Bewohner hatte in diesem städtischen Universum noch kaum Wurzeln geschlagen, weil sie von anderswoher kam, aus den Städtchen in den Bergen oder der Unendlichkeit der Kaffeepflanzungen.

In Minas Gerais geht die Schaffung eines mythischen Universums von einer besonderen *Origo mundi* aus – der Zeit des Goldraubes im 18. Jahrhundert; einem kurzen Irrlicht des Ruhms in einer Region, die später mehr als hundert Jahre lang in einer zeitlosen ländlichen Trägheit versank, bevor sie im 20. Jahrhundert durch den Paukenschlag der Moderne unsanft aus ihrem Dornröschenschlaf gerissen wurde: In Minas Gerais beginnt alles mit dem Mythos des Midas: «Vila Rica und Vila Real», so Stefan Zweig 1941 in seinem Brasilien-Buch<sup>7</sup>, «im achtzehnten Jahrhundert die reichsten und berühmtesten Städte Brasiliens, sind heute auf keiner Landkarte mehr zu finden. Die hunderttausend Menschen, die sie bevölkerten (...) sind zerstoßen, und selbst die prunkreichen Namen längst von ihnen gefallen. Vila Rica (...) heißt heute Ouro Preto und ist nichts als ein romantisches Provinzstädtchen mit ein paar Dutzend holprigen Straßen.» Was ist geblieben vom einzigartigen Abenteuer der Goldstadt Ouro Preto? Nur die Erinnerung und ein Juwel der brasilianischen Kolonialarchitektur? Es gilt, den Mythos wieder zum Leben zu erwecken.

Unter dem Begriff «Mythos» wird heutzutage alles Mögliche gehandelt – religiöse Zeugnisse, Heldensagen, Mythen des Alltags. Einmal abgesehen von einer Analyse nach Inhalt und Sprache, steht hier die kommunikative Funktion des Mythos im Vordergrund, seine Rolle in einem bestimmten sozialen Kontext, die Fähigkeit, eine Ordnung am Rande des Zusammenbruchs zu legitimieren. Die Leistung des Mythos liegt im normativen Bereich: der Mythos erzählt nicht nur eine Familiensaga, sondern rechtfertigt auch eine bestimmte Welt mit ihren inneren Strukturen. Diese Strukturen verlieren so scheinbar ihren willkürlichen Charakter und erhalten eine gewisse Legitimität. Der Mythos ist – mit den Worten von Johann Gottfried Herder – das «gesicherte Asyl»<sup>8</sup>. Dieses Asyl ist allerdings nur eine prekäre

Zuflucht, eine windschiefe Hütte, brüchig, aber unersetzlich. Die Zerbrechlichkeit und schließlich der Zusammenbruch der Mythen sind zentrale Themen im Werk Murilo Rubiãos.

## Ofélia und die Kunst des Erzählens

«Ich liebe es, mit Ofélia auf der Veranda zu plaudern, die Pfeife zwischen den Zähnen, vor uns das von der Nacht geschwärzte Meer, das sich bis zum Horizont hinzieht. Ich erzähle ihr Episoden aus meiner Familiengeschichte oder vom Meer, wobei ich fast immer vergesse, daß sie nur Jagdgeschichten liebt (...). Wenn ich spüre, daß das Gespräch wegen Ofélias Einsilbigkeit erlahmt (...) schweige ich ein paar Minuten und horche auf die dumpfen Stimmen, die vom Meer herkommen.»<sup>9</sup> Murilo Rubião – so berichten die Freunde – war ein sehr umgänglicher Mensch, der es liebte, in seiner Stammkneipe, *Lua Nova*, zur Begeisterung seiner Zuhörer eine Geschichte nach der anderen zu erzählen. Die anderen drängten ihn, seine Geschichten niederzuschreiben, aber der Schriftsteller aus Minas hatte die größte Mühe, den *writers block* zu überwinden, seine Geschichten zu Papier zu bringen, die Panik vor dem weißen Blatt zu überwinden. Mehrere seiner Erzählungen thematisieren diese innere Blockade, die Angst vor dem weißen Nichts. Hier aber, in *Ofélia, meine Pfeife und das Meer*, ist das Erzählen selbst zum Thema geworden.

In seinem klassischen Essay über die Wurzeln Brasiliens<sup>10</sup> unterscheidet Sérgio Buarque de Holanda zwei sich bekämpfende Prinzipien bei der portugiesischen Kolonisation der Tropen – den Abenteurer und den Arbeiter. Während der Abenteurer keine Grenzen kennt, von unbegrenzten Räumen, von umfangreichen Projekten lebt, hält sich der Arbeiter sogleich die Schwierigkeit des Unterfangens vor Augen, die Hindernisse, die es zu überwinden gilt. Dieser historischen Tatsache entsprechen zwei Erzählertypen – der seßhafte Ackerbauer und der handeltreibende Seemann<sup>11</sup>: Die Grundlage der Erzählung ist die Erfahrung, die mit der Seefahrt und ihren Wechselfällen verknüpft ist oder aber aus der Tradition und der Mündlichkeit ihre Inspiration schöpft. Beide Erzählertypen bilden zusammen das Reich der Phantasie: nur die enge Verknüpfung des Ackerbauers mit dem Seemann läßt das Universum der Fabulierkunst entstehen, das zwischen den Extremen der Routine und des Abenteurers – hin und her schwankt. Der anonyme Erzähler Murilo Rubiãos ist dem seßhaften Typ zuzurechnen: in seiner Hängematte in Minas, im Landesinnern Brasiliens, schaukelnd, reist er eigentlich gar nicht, sondern träumt nur vom Meer. Statt sich von seiner Scholle zu entfernen, erzählt er phantastische Abenteuer: vor Ofélia und dem Leser enthüllt er die Geschichte einer Familie voll mannhafter Seeleute wie ein unendliches barockes Ornament – alles ist erfunden. Von Anfang an enthält das Seeabenteuer des Erzählers eine ironische Gegenstrategie: viele Elemente der Geschichte werden als Spielzeug dargestellt. So spielte die Hauptfigur als Kind mit Papierschiffchen, die sie in der Badewanne schwimmen ließ. Aber schon der Großvater fand seine Freude daran, Holzschiffchen zu bauen und Stiche von Schiffen zu sammeln, um die Sehnsucht nach dem Meer zu stillen. Selbst der Urgroßvater – ein Sklavenschiffer mit schwarzem Bart – pflegte hin und wieder einen Hügel zu besteigen, von wo er mit einem ausgedienten Steuerruder Befehle erteilte. So stehen die Reise und das grüne Meer der Träume nicht so sehr für sich selbst, sondern für die literarische Schöpfung: Reisen bedeutet Erzählen, und das Meer ist die große Welt der Phantasie.

<sup>9</sup> Murilo Rubião, *Ofélia, meu cachimbo e o mar*, in: Jorge Schwartz, Hrsg., Murilo Rubião: seleção de textos. Abril Cultural, São Paulo 1982, S. 39f.

<sup>10</sup> Sérgio Buarque de Holanda, *Die Wurzeln Brasiliens. Essay. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von M. Meyer-Minnemann.* (eds 942). Frankfurt/M. 1995, S. 23ff.

<sup>11</sup> W. Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften.* Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Band II, Teil 2, Frankfurt/M. 1977, S. 438–464.

<sup>6</sup> J.A. de Granville Ponce, *Busca desesperada da clareza*, in: Jorge Schwartz, Hrsg., Murilo Rubião: seleção de textos. Abril Cultural, São Paulo 1982, S. 3.

<sup>7</sup> S. Zweig, *Brasilien: ein Land der Zukunft.* Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1941, S. 249.

<sup>8</sup> M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie.* I. Teil (eds 1142). Frankfurt/M. 1982, S. 73–87, 110f.

In Minas Gerais ist die Sehnsucht nach dem Meer mit einer Legende aus Diamantina verknüpft, einer Diamantenstadt in den Bergen an der Grenze zum Staat Bahia: dort lebte zwischen 1763 und 1771 der reiche Diamantenschürfer João Fernandes de Oliveira mit seiner Sklavin, Chica da Silva. Einige Jahre lang beherrschte sie das soziale Leben der Stadt mit ihren extravaganten Manien, die den Zorn der Umgebung erweckten. Höhepunkt ihrer Launen war der Bau einer riesigen Galeere, mit der Chica den Fluß hinunter zum Meer fahren wollte. Der Haß der Nachbarn ließ die Galeere in Flammen aufgehen und führte zum Sturz ihres Schutzherrn. Zurückgeworfen auf die Sklaverei, starb Chica weit weg vom Meer, am Fuß der Serra do Espinhaço. Was macht Murilo Rubião aus dieser Legende? Übrig bleibt nur der Kern der Geschichte, die Sehnsucht nach dem Meer, die zu einem anderen Zweck neu erzählt wird: sie verwandelt sich in die Metapher der Erzählung selbst.

Die Geschichte von Ofélia, der Pfeife und dem Meer schildert eine Begegnung mit dem Meer und das Mißlingen dieser Begegnung. Mehrere Episoden erinnern an eine Gattung der portugiesischen Literatur aus der Zeit der Entdeckungen – die *História Trágico-Marítima*. Diese Schiffbrüchigensaga berichtet von einer unvermuteten Niederlage in einer Epoche siegreicher Eroberungen. Der Schiffbrüchige, plötzlich an den Küsten Afrikas gestrandet, begibt sich auf die Suche nach einem Schutzhafen, ein Unterfangen, das in den meisten Fällen in Tod oder Verzweiflung endet. Dabei erfährt der kühne Seefahrer eine schmerzhaft Umkehrung der Rollen: Der Mensch der Renaissance verwandelt sich in einen schutzlosen Soldaten, ein hungriges Tier.<sup>12</sup> Murilo Rubiãos Geschichte steht zu dieser literarischen Gattung in einer ironischen Wechselbeziehung: der Erzähler reist an die Meeresküste und bricht sich dort sofort ein Bein, im ersten Hafen, den er erreicht. Statt die Segel der Phantasie zu hissen, humpelt er als Krüppel am Strand herum, gestützt auf Krücken. Der imaginäre Schiffbruch des Erzählers ist ein Hinweis auf die versteckte Bedeutung der Handlung, die sich hinter dem Seemannsgarn verbirgt: die Seereise ist eine Metapher der Erzählung, der Weg ans Meer ist der Pfad, den die Erzählung beschreitet und den Leser mit sich nimmt.

Neben dem Erzähler und dem Leser gibt es eine dritte Person, die ZuhörerIn Ofélia. Diese unterbricht plötzlich die Schwärmerei mit lautem Bellen und verlangt energisch nach ihrem Fressen. Die Erzählung bricht ab und stellt sich – zumindest aus der Perspektive Ofélias – als reines Lügengewebe dar. Der imaginäre Strand der Erzählung – ein symbolisches Fenster der Phantasie – schließt sich und wirft einen Schatten des Zweifels auf den Akt des Erzählens selbst.

In seinem Essay über Nikolai Lesskow prophezeit Walter Benjamin<sup>13</sup> das baldige Ende der Erzählkunst: die individuelle Erfahrung, Grundlage jeder Fabel, die von Mund zu Mund geht, verliert ihre Bedeutung angesichts der raschen Wandlung der modernen Welt mit ihren Kriegen, die das menschliche Wesen zur Bedeutungslosigkeit verurteilen. Von der wunderbaren Welt des Phantastischen bleiben die Wolken und ein verletzliches, bedrohtes, stummes Wesen – der moderne Mensch. Seine Erfahrung hat eine wichtige Dimension verloren – die Mittelbarkeit. Der traditionelle Erzähler bezieht aus der eigenen oder fremden Erfahrung den Rohstoff seiner Erzählungen. In dem Moment, da diese Erfahrung ihre Mittelbarkeit verliert, neigt sich der Strom der Erzählung dem Ende zu. Das ironische Abenteuer des flunkern den Seemanns in seiner Hängematte am Fuß der Serra da Mantiqueira wird zu einer melancholischen Metapher: er verkörpert das Ende einer Kunst, der Kunst, Geschichten zu erzählen. Die Fabel verliert ihre Zuhörer, die Leichtigkeit des Mündlichen und wird zum Buchstaben, zur Schrift.

<sup>12</sup> Nicola Bottiglieri, Navigazioni atlantiche sulle coste d'Africa, in: Nel verde mare delle tenebre: viaggi reali e immaginari nei secoli XIV–XV. Edizioni Associate, Rom 1994, S. 90ff.

<sup>13</sup> W. Benjamin, Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows (vgl. Anm. 11).

## Die Tischgenossen und die unerträgliche Schwere des Seins

«Vom ersten Moment an gestand sich Jadon ein, wie dürftig seine Beziehungen zu den Tischgenossen waren, mit denen er im Refektorium speiste (...). Während Jadon zu Mittag aß, blieben sie still sitzen, mit herabhängenden Armen und glanzlosen Augen (...). Sie saßen in Gruppen von zwanzig Personen, wobei sie die Ehrenplätze freiließen. Nur einer war besetzt, am Tisch in der Mitte, an dem ein alter, bleicher Mann saß. Dieser aß nichts, wie auch die anderen, in einer starren, geistesabwesenden Haltung, als verlange er, daß seine Versunkenheit respektiert werde. Obwohl er sich weigerte, irgendetwas zu essen, huschten schweigende Kellner von Tisch zu Tisch und tauschten die unberührten vollen Teller aus.»<sup>14</sup>

In dieser Erzählung durchläuft die Hauptperson, Jadon, einen Prozeß der Lähmung und der Versteinerung, mitten in einer Schar von Tischgenossen. Sein Leben wird immer leerer und endet in völliger Verstumung. Die Erzählung spielt in einer Welt ohne Bewegung, allein die Hauptperson betritt und verläßt das Refektorium, die Kellner kommen und gehen und tragen die Speisen auf. Die Erzählung endet mit der Lähmung dieser letzten Bewegungen.

In seinem literarischen Testament hat der Schriftsteller Italo Calvino<sup>15</sup> eine Theorie der Leichtigkeit entwickelt und als einen der möglichen Wege der modernen Erzählung bezeichnet. Diese Leichtigkeit steht im Gegensatz zur Schwere, zur Versteinerung, zur Trägheit der Welt. Die Leichtigkeit als poetisches Ideal erscheint als ein geeignetes Mittel, um dem schicksalhaften Blick der Meduse zu entgehen. Der einzige Held, der in der Lage ist, das Medusenhaupt abzuschlagen, ist Perseus, denn er vermeidet es, die Meduse direkt anzublicken, und betrachtet nur ihr Spiegelbild in seinem bronzenen Schild. Das abgeschlagene Medusenhaupt wird in Perseus' Hand zur tödlichen Waffe: wenn die Feinde ihn bedrängen, enthüllt Perseus das blutige Haupt der Meduse und verwandelt den Gegner zu Stein.

In Murilo Rubiãos Erzählung kommt es ebenfalls zu einer Begegnung mit einer Meduse: Nach und nach bemerkt Jadon die Präsenz von Unbekannten im Refektorium. Während er die Gesichter seiner Tischgenossen betrachtet, erblickt er unter ihnen plötzlich Hebe, seine Jugendliebe. Sichtlich aufgewühlt nähert sich Jadon dem Mädchen, das so unbeweglich und passiv dasitzt wie die übrigen. Von Panik ergriffen, versucht er, sie vom Stuhl zu reißen. Dabei fällt der Kopf nach hinten, und Hebe öffnet ihre Augen – die Augen einer Puppe. Entsetzt versucht Jadon, das Refektorium zu verlassen, aber es wird ihm nicht mehr gelingen, der Versteinerung zu entgehen. Das Gesicht der Meduse hat ihn gelähmt.

Die Szene mit den schweigenden Tischgenossen erinnert an ein Werk des bedeutendsten barocken Bildhauers aus Minas Gerais, Antônio Francisco Lisboa: die Abendmahlsszene aus Congonhas do Campo. Antônio Francisco Lisboa arbeitete in seinen letzten Lebensjahren (1795–1798) an diesem Wallfahrtsort. Während er einen Großteil der Nebenfiguren seinen Mitarbeitern überließ, schuf der Meister selbst die Christusfigur<sup>16</sup>: an einer hölzernen Tafel umkreisen die zwölf Apostel den Gastgeber, Jesus Christus. Auf der rechten Seite des Betrachters zeichnet eine Wellenbewegung aus Handflächen und Fingern eine absteigende Linie, die im rechten Arm des Judas zum Stillstand kommt. Obwohl Judas physisch noch zur Gruppe zählt, hat er sich ihr geistig bereits entfrem-

<sup>14</sup> Murilo Rubião, Os Comensais, in: Jorge Schwartz, Hrsg., Murilo Rubião: seleção de textos. Abril Cultural, São Paulo 1982, S. 88.

<sup>15</sup> Italo Calvino, Leggerezza, in: Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio. Mondadori, Mailand 1988, S. 7–35; deutsch: Sechs Vorschläge für das nächste Jahrtausend. Aus dem Italienischen von B. Kroeber. München 1991.

<sup>16</sup> Germain Bazin, O Alei iadinho e a escultura barroca no Brasil. 2a ed. rev. e atual. Trad. de Mariza Murray. Record, Rio de Janeiro 1982, S. 257–290.



det.<sup>17</sup> Die Nebendarsteller des Dramas sind die beiden Kellner, die Wein und Speisen reichen. Inwiefern ist ein Vergleich mit der Erzählung angebracht?

Die Welt Murilo Rubiãos ist ein Universum ohne Transzendenz, das keine Rettung kennt. Die biblische Botschaft, das Drama des Erlösers, das mit dem Abendmahl seinen Lauf nimmt, kann in dieser Erzählung keinen Platz finden. Was bleibt; ist die Erinnerung an die Szene, die in einem anderen Zusammenhang eine neue Bedeutung gewinnt. Wir stehen vor einer Gruppe von Tischgenossen und einem Ausgeschlossenen – Jadon. Dieser versucht vergeblich, mit den anderen eine Beziehung anzuknüpfen. Er verliert jede Autonomie und jede Individualität in dem Moment, da er sich in Hebe verliebt, die ihn versteinert.

Die Schwere des Lebens verlangt nach einem Perseus, einem leichten, geflügelten Wesen, das in der Lage ist, die Wirklichkeit indirekt zu betrachten und sie zu beschreiben, ohne sich von ihr lähmen oder versteinern zu lassen. Um sich zu entwickeln, bedarf die Erzählkunst wenn nicht der Magie, so zumindest der Mittel des Stils, um die Elemente der Schwere zu neutralisieren. Sonst wird die Materie Gefühle, Schriftstellerei, ja das ganze Leben ersticken. Ob sich Murilo Rubião, als er in der Szene der Tischgenossen sein Abbild einer stummen, versteinerten Welt erschuf, an die Abendmahlsszene des Antônio Francisco Lisboa erinnert hat? Es ist zumindest wahrscheinlich. Indem er diese Erinnerung aller Elemente des Glaubens und der Hoffnung entkleidete, verwandelte er sie in ein Bild der vollkommenen Trostlosigkeit, der Schwere und des Todes.

### Die moderne Stadt – ein Turmbau zu Babel

«Es waren mehr als hundert Jahre nötig, um die Fundamente des Gebäudes zu beenden, das, der vertraglichen Vereinbarung zufolge, eine unbegrenzte Zahl von Stockwerken haben würde. Die technischen Angaben, Berechnungen und Grundrisse waren perfekt (...) Dem soeben eingestellten, verantwortlichen Ingenieur sagte man nichts über die Bestimmung des Gebäudes. Außerdem interessierte João Gaspar sich wenig für die Bestimmung, stolz wie er war, zu Beginn seiner Laufbahn den Bau des größten Wolkenkratzers zu leiten, von dem man je gehört hatte.»<sup>18</sup>

Im Werk Murilo Rubiãos finden sich nur wenige äußerliche Merkmale der Moderne. So fehlen das Flugzeug, das Radio, das Kino, das Telefon und der Computer. Neben der Eisenbahn stoßen wir in seinen Erzählungen auf eine moderne Form des Turmbaus zu Babel: ein junger Architekt wird mit dem Bau eines riesigen Wolkenkratzers beauftragt, ohne daß er über den Zweck des Unterfangens aufgeklärt wird. Er wird lediglich davor gewarnt, daß das Unternehmen beim Erreichen des achthundertsten Stockwerks Gefahr läuft zu scheitern: zu diesem Zeitpunkt – so besagt die Prophezeiung – werde unter den Arbeitern ein Tumult ausbrechen, das Unterfangen mißlingen.

In der christlichen Tradition versinnbildlicht der Turmbau zu Babel (Genesis 11,1–9) den Stolz des Menschen, der gegen Gottes Willen gen Himmel strebt. Unter der Leitung von Nimrod und begabt mit Vernunft und einer gemeinsamen Sprache, macht sich das Volk von Babylon mit großem Eifer an das babelische Unterfangen, denn es sind genügend Arbeitskräfte vorhanden. Während des Mittelalters galt dieser Turm als ein Symbol der menschlichen Arroganz und der Herausforderung der göttlichen Ordnung durch den Menschen. Um das Unternehmen zu vereiteln, verwirrt Gott die Sprache der Erbauer, und der Turm verfällt, ein Monument der menschlichen Hybris.<sup>19</sup>

In Murilo Rubiãos Erzählung lassen sich viele Elemente dieser biblischen Tradition wiederfinden: dem Gebäude wird der Ruin

<sup>17</sup> Lourival Gomes Machado, Barroco mineiro. (Coleção Debates, 11). Perspectiva, São Paulo 2a ed. 1973, S. 349–359.

<sup>18</sup> Murilo Rubião, Das Gebäude, in: Der Feuerwerker Zacharias. Erzählungen (vgl. Anm. 4), S. 34f.

<sup>19</sup> Sol Liptzin, The Tower of Babel, in: Biblical Themes in World Literature. KTAV, Hoboken, N. J. 1985, S. 25–38.

vorausgesagt, in ihm gibt es keinen Platz für die Ehrgeizigen. Auch die Sprachverwirrung bleibt nicht aus: nach der Überwindung der Krise beim Erreichen des achthundertsten Stockwerks gelingt es dem Architekten João Gaspar nicht mehr, sich mit seinen Mitarbeitern zu verständigen. Seine dringenden Appelle, den Bau des absurden Turmes zu stoppen, verhallen ungehört. Die Rede verliert jeden Bezug zur Stadt und wird zum rhetorischen Zierat, während das Gebäude weiter in die Höhe wächst. Der Demiurg des Unterfangens, João Gaspar, verliert nach und nach jeden Erbauerstolz. Seine Einsamkeit wird ihm bewußt – das leere Haus, in dem immer schon eine sorgende weibliche Hand gefehlt hat, die wenigen Freunde, schließlich der Tod der letzten Stiftungsräte, die ihn allein und verwirrt vor dem riesigen, sinnlosen Turm zurücklassen.<sup>20</sup>

Der Turmbau zu Babel ist ein häufiges Motiv in der modernen deutschen Literatur: die Mehrheit der Texte – Julius Rodenberg, Heinrich Hart, Josef Ponten und Stefan Zweig – kreisen um die Person des Nimrod, des kühnen Erbauers, der es wagt, einen Turm gen Himmel zu erbauen in einer herausfordernden Haltung gegenüber Gott und seinem Willen. Die Strafe folgt auf dem Fuße, und die menschliche Herausforderung begegnet einem höhnischen Lachen aus der Höhe, das die Schwäche des Menschen und die Lächerlichkeit seiner Ansprüche aufzeigt. Zwei der wichtigsten Texte – Josef Ponten (1918) und Stefan Zweig (1917)<sup>21</sup> – stehen in engem Zusammenhang mit dem ersten Weltkrieg und der niederschmetternden Erfahrung des modernen Stellungskrieges, in dem sich alles verändert hat, außer den Wolken und einem winzigen, schwachen und zerbrechlichen Wesen – dem menschlichen Körper unter dem Bombenhagel.<sup>22</sup> Keine der modernen Versionen des Turmbaus zu Babel kennt einen solch überraschenden, verblüffenden Schluß wie bei Murilo Rubião – die Gleichgültigkeit des Himmels gegenüber dem gigantischen Unterfangen. Die Strafe läßt auf sich warten, und wenn sie kommt, ist es eine Vergeltung mit umgekehrtem Vorzeichen. Der Erbauer verliert die Kontrolle über den Turm: statt von göttlichem Willen zerschmettert zu werden, wächst er weiter in die Höhe und entgleitet den Händen seines Schöpfers.<sup>23</sup>

In den zahlreichen literarischen Interpretationen des 20. Jahrhunderts erscheint der Turmbau zu Babel als Ausdruck des menschlichen Strebens nach dem Unendlichen. Häufig als Hybris oder Arroganz verurteilt, als Herausforderung Gottes und seiner Ordnung, ist dieses Unterfangen auch ein Spiegel der Größe des menschlichen Geistes, der mit den ihm gesetzten Grenzen unzufrieden ist. In Murilo Rubiãos Erzählung macht sich die Megalomanie von ihrem Meister unabhängig. Die Mittel rebellieren gegen den Zweck und entfesseln eine Logik des Absurden zwischen Größenwahn und Sühne, Hybris und Nemesis in einer rätselhaften Parabel der Moderne.

Die Stadt ist das Symbol, das am besten die Spannung zwischen «geometrischer Rationalität und dem unentwirrbaren Knäuel der menschlichen Existenz»<sup>24</sup> verkörpert: das zeigt Italo Calvino in seinen imaginären Gesprächen zwischen Marco Polo und dem weisen Kublai. Die Stadt, einst als ein Ort der Rettung (Civitas Dei) verstanden, erweist sich in ihrer modernen Form als menschliche Wüste, als ein Ort des Verhängnisses. Indem er seine Geschichten zu Papier bringt, geht Murilo Rubião auf die Suche nach einer Stadt Olivia aus Filigran und Doppelbogenfenstern im Versuch, das dreckige, schmierige Olivia zu be-

<sup>20</sup> Vgl. Eliane Zagury, Murilo Rubião, contista do absurdo, in: A palavra e os ecos. Vozes, Petrópolis 1971, S. 28–36.

<sup>21</sup> J. Ponten, Der babylonische Turm. Stuttgart 1918; S. Zweig, Der Turm zu Babel. (Internationale Stefan-Zweig-Gesellschaft. Sonderpublikation, 4). Wien 1964.

<sup>22</sup> W. Benjamin, Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows (vgl. Anm. 11).

<sup>23</sup> Davi Arrigucci Jr., O Mágico desencantado ou as metamorfoses de Murilo, in: Achados e perdidos: ensaios de crítica. (Estética, 3). Polis, São Paulo 1979, S. 55.

<sup>24</sup> Renato Cordeiro Gomes, Todas as cidades, a cidade: literatura e experiência urbana. Rocco, Rio de Janeiro 1994, S. 23.

schreiben, eine menschliche Wüste ohne Ausweg. Die Sehnsucht nach dem Meer in *Ofélia, meine Pfeife und das Meer*, der Mythos der Medusa in *Die Tischgenossen* und der Turmbau zu Babel in *Das Gebäude* verlieren dabei die Funktion einer Stütze, eines Rettungsankers, die der mythischen Erzählung innewohnt, und werden zur Parabel der menschlichen Zerbrechlichkeit in einer Welt ohne jede Transzendenz. Murilo Rubião's Helden folgen einer Spur, die sie nirgendwohin führt.

Das häufigste Bild, das heutzutage mit der Stadt in Verbindung gebracht wird, ist das der Zukunft, während das Land mit der Vergangenheit identifiziert wird. Beide Bilder hinterlassen

einen weißen Fleck in der Mitte – die Gegenwart, hin und her gerissen zwischen zwei Extremen und erlebt als konfliktrichtige Spannung. Diese Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft begünstigt die Entstehung neuer Mythen. In diesem konfliktreichen Universum ist auch die literarische Welt des Murilo Rubião angesiedelt, das Bewußtsein einer brüchigen Krisenzeit. Dank meisterhafter Beherrschung der literarischen Technik und der Sprache hat Murilo Rubião zu seinem eigenen Stil gefunden, einer brasilianischen Form der Moderne.

Albert von Brunn, Zürich

## «Sie ist schon lange meine Nachbarin...»

Literatur von Barbara Honigmann

«Drei Tage und drei Nächte habe ich geweint und niemandem etwas gesagt, sondern alles für mich behalten.»<sup>1</sup> Die Trauer und Sprachlosigkeit der Ich-Erzählerin in Barbara Honigmanns neuem Roman «Soharas Reise» ist die Voraussetzung für eine Art Neuanfang in Sohara Serfatys Leben. Die etwas über 40jährige Jüdin ergreift die Initiative zu Gesprächen mit ihrer Nachbarin, Frau Kahn. Diese gibt der Verzweifelten durch ihre bloße Anwesenheit und durch ihre Lebensgeschichte neue Zuversicht. «Sie ist schon lange meine Nachbarin, hat selber viel erlebt, war in diesen schrecklichen Lagern, da würde sie es doch verkraften können.» (S. 7) Was es auszuhalten gilt, ist die kriminelle Kinderentführung durch deren eigenen Vater, Soharas Mann.

### Lebensbedingungen von Frauen

In der durch die Abwesenheit ihrer sechs Kinder entstandenen ungekannten Ruhe läßt Sohara ihr bisheriges Leben Revue passieren. In diesem vakuumartigen Zustand gewinnt sie endgültige Sicherheit in ihrem Urteil über ihre Ehe. Sie erkennt, daß ihr stets abwesender Mann Simon, der sich selbst «Rabbi von Singapur» nennt und als Spendensammler für bedürftige Juden durch die Weltgeschichte reist, aber seine eigene Familie der staatlichen Fürsorge überläßt, nicht nur ein Angeber und Heuchler, sondern eben ein Verbrecher ist. Sie denkt über ihre Emigration nach, wie sie als junges Mädchen als Folge des Algerienkrieges von Oran zunächst nach Amiens gekommen ist, an ihr Leben als «arabische» Einwanderin in verschiedenen französischen Städten. Wie sie naiv und recht zufällig in die Ehe mit Simon geraten ist, begreift sie auch als Folge der Entwurzelung. «Meine Mutter hatte mir für meine Ehe viele gute Ratschläge gegeben, du mußt dich deinem Mann unterordnen, dich seinem Charakter beugen, nicht viel fragen (...) ihm auch zeigen, daß du ihn bewunderst, kannst ruhig ein bißchen Theater spielen. Aber das ist doch schrecklich, habe ich gesagt. Und sie hat gesagt, na ja, ist schrecklich, ist eben so.» (S. 59) Von der Neubewertung des Rückblicks ausgenommen bleibt das liebevolle Verhältnis zu ihren sechs Kindern. So entschließt sich die verwaiste Mutter endlich, den Rabbiner der Gemeinde um Hilfe zur Rettung ihrer Kinder zu bitten. Dazu stellt der nüchtern kalkulierende Rabbiner Hagenau eine «Tora Connection» (S. 96) her und relativiert die Erwartungen der aufgebrauchten Frau. «Wir wollen bescheiden sein, verstehen Sie, (...) eine praktische Lösung finden, eine vernünftige. Das Wichtigste zuerst. Erst die Kinder und dann Recht und Gerechtigkeit.» (S. 95)

<sup>1</sup> Barbara Honigmann, *Soharas Reise*. Rowohlt, Berlin 1996, S. 7. Barbara Honigmann, geb. 1949 in Ost-Berlin, übersiedelte 1984 von Ost-Berlin nach Straßburg. 1986 erhielt sie den «aspekte»-Literaturpreis des ZDF, 1992 den Stefan-Andres-Förderpreis, 1994 den Nicolas-Born-Preis.

Soharas Bestandsaufnahme ihres bisherigen Lebens läßt Alltagsbeobachtungen – besonders über die unterschiedlichen Bedingungen des Lebens von Frauen mit Kindern in verschiedenen kulturellen Kontexten – glasklar hervortreten. In ihrer Perspektive ist das Verbundensein mit anderen Frauen das Wichtigste, um den Alltag bestehen zu können.

«In Oran, als unser Vater noch lebte – wie viele hatten da am Freitagabend bei uns am Tisch gesessen, der ganze Clan, die Onkel, Tanten und unzählige Cousinen und Cousins, man wohnte sowieso nah beieinander (...) verschlossene Türen gab es nicht und kein Für-sich-allein-Sein, wozu auch. Die Frauen lebten natürlich in einer mehr oder weniger abgetrennten Welt, wo es, wie in einem ständig dringend tagenden Parlament, immer sehr viel zu besprechen, zu beratschlagen und zu entscheiden gab.» (S. 43f.) «In Oran hat keine Frau allein in der Küche gestanden...» (S. 68) Das Leben der Immigrantin – zumal mit einem dauernd abwesenden Ehemann – ist dagegen die reine Isolation. Der Radius, den die Begleitung der Kinderaktivitäten vorgibt, schneidet die Frau von weiteren Lebenskreisen ab. «Jedes unserer Kinder wurde in einer anderen Stadt geboren, weil wir ja dauernd umziehen mußten. (...) Über die Grenzen meines Territoriums bin ich in keiner dieser Städte jemals hinausgekommen, habe nie etwas anderes von ihnen kennengelernt als die Wege zwischen Schule, Kindergarten, Arzt, Apotheke, Kaufhalle, Synagoge und koscherer Fleischerei, habe nie eine der Sehenswürdigkeiten gesehen (...) Das unterschiedliche Klima der also wenig verschiedenen Städte habe ich nur daran bemerkt, wie schnell oder langsam die Wäsche auf dem Balkon getrocknet ist.» (S. 59f.)

Nun eröffnet sich in der Freiheit von der Alltagshektik des Lebens mit den Kindern eine neue Art der Gemeinschaft mit Frau Kahn, der Nachbarin. Diese im Vergleich zur fraglosen Anwesenheit der Großfamilie andersartige Frauengemeinschaft bestärkt Sohara in ihren sich anbahnenden Entscheidungen, ihr Leben neu einzurichten. Dies impliziert auch die Auseinandersetzung mit ihrer eigenen religiösen Tradition als sefardische Jüdin.

### Gegenwart des Vergangenen – Ortlosigkeit des Erinnerung

In den Gesprächen mit Frau Kahn wird die Perspektive des Romans um die Dimension des «interkulturellen» Zusammenlebens zwischen sefardischen und aschkenasischen Juden in der großen Straßburger Gemeinde erweitert.<sup>2</sup> Wechselseitige Klischees werden offen thematisiert: «Bei euch in Afrika war alles nicht so schlimm, haben uns die Aschkenasim gesagt, als wir

<sup>2</sup> «... avec l'arrivée en masse de réfugiés et de rapatriés d'Afrique du Nord, la vie communautaire reçut un véritable coup de fouet, et devint à nouveau florissante.» Simon Schwarzfuchs, *Une province émancipée: Les Juifs d'Alsace de 1789 à nos jours*, in: *Les Juifs d'Alsace: village, tradition, émancipation*, Ausstellungskatalog des Musée d'Israël. Jerusalem 1991, S. 27.

hierherkamen, und sie wußten wenig von dem, wie es wirklich in Afrika gewesen war. Die Aschkenasim waren in jedem Falle die Elite des Leidens, die Weltmeister des Martyriums, wir waren dagegen reine Anfänger (...) darüberhinaus sowieso halbe Araber...» (S. 24) «Gott sei gelobt, gepriesen, gedankt, das waren (in Oran für die orientalischen Juden, Ch. F.) keine leeren Worte, wie man sie hier sagt.» (S. 75) «Die Aschkenasim, so wie Frau Kahn, lachen darüber, sie finden uns abergläubisch und kindisch.» (S. 76) Ein gemeinsam verbrachter Schabbat macht unterschiedliche Gewohnheiten sinnenfällig. «Sie hatte so eine Art gefüllte Fisch zubereitet, das zweite Heiligtum der Aschkenasim nach den KZs, man kann schwer mit ihnen darüber reden. Es scheint, daß die Aschkenasim an jedes Essen noch Zucker tun, auch an Fleisch und Fisch...» (S. 72) «Viel haben Frau Kahn und ich an diesem Schabbat nicht gerade gegessen. Ich wollte ihr die Reste von ihrem Fisch und von meiner Dafina mitgeben, aber sie hat abgelehnt; sie meinte, das sei auch so eine sferdische Unsitte, nein danke.» (S. 78)

Dennoch bleibt das solidarische Verhältnis zwischen den Nachbarinnen von den offenkundigen Differenzen unberührt: «Zwischen Frau Kahn und mir hat das aber keine Rolle gespielt, daß sie aschkenasisch und ich aus Nordafrika bin. Sie ist nicht stolz und ich bin es auch nicht. Wir sind zwei Frauen, die ziemlich allein dastehen, und deshalb haben wir uns ein bißchen zusammengesetzt.» (S. 24)

Die gemeinsame Basis zwischen der Überlebenden des Holocaust und der «nordafrikanischen Immigrantin» ist die Erfahrung der Vertreibung und Entwurzelung als Jüdinnen, so verschieden die Gründe dafür und ihre kulturellen Kontexte auch sind. «Jetzt leben wir hier, nicht etwa, weil wir uns diese Stadt oder das Land ausgesucht haben, sondern weil sie uns von den Orten, wo wir herkommen, vertrieben haben...» (S. 72) Es bleiben nur die miteinander geteilten Erinnerungen. Dabei steht zur Gegenwart des Vergangenen im gemeinsamen Erinnern die Ortlosigkeit des Erinnerten als Kontrast. Die Erinnerung erhält aus der realen Welt der Plätze, Gebäude usw. keine Stütze. Sie wird für die Orientalin bestenfalls durch Düfte oder den Geschmack von Speisen (S. 32, 33, 40) evoziert. Für das Opfer der Judenverfolgung ist letztlich auch die Sprache als Medium der Erinnerung problematisch, wie Sohara erstaunt erkennt. «Frau Kahn sagt immer «diese Lager» und «die Kannibalen», sie hat eine eigene Sprache für «das» gefunden, weil man «es» wie sie sagt, sowieso nicht beschreiben kann.» (S. 73)<sup>3</sup>

### Person mit eigenem Part

Auch in dem 1991 erschienenen Roman «Eine Liebe aus nichts»<sup>4</sup> sind die Themen Erinnerung und weibliche jüdische Identität präsent. Die namenlos bleibende Protagonistin ist eine junge Frau, die gerade nach der Übersiedlung aus Berlin (DDR) in Paris angekommen ist. In der kurzen Spanne des zwar Schon-da-, aber Noch-nicht-angekommen-Seins macht sie eine Art Inventur ihres bisherigen Lebens in der DDR als Theaterfrau ohne feste Anstellung. Das Motiv für den Auszug aus der DDR wird als «Sehnsucht nach einer großen Änderung, einem Auszug, einer Verwandlung» (S. 71) beschrieben. Dazu gehört die Selbstbestimmung gegenüber den (beruflichen) Erwartungen der männerdominierten (Theater-)Welt. «Ich will endlich keine Gehilfin mehr sein.» (S. 72) In der mehrfach so wiederkehrenden Formulierung (S. 40, 52) der Absicht, diese Rolle abzulegen, ist der Wille erkennbar, von nun an eine eigene Person mit eigenem Part zu sein und nicht mehr nur einen «Gegenpart» zu spielen. Nicht mehr «um» die anderen zu sein, sondern «für» sich eine Identität unabhängig von diesen anderen zu entwickeln.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Die Themen Emigration und Sprachverlust gewissermaßen aus «umgekehrter Perspektive» über das Schicksal Else Lasker-Schüllers in Jerusalem gestaltet das Hörspiel von Barbara Honigmann, *Letztes Jahr in Jerusalem*, gesendet im Westdeutschen Rundfunk (WDR 3) am 22. 1. 1995.

<sup>4</sup> Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*. Rowohlt, Berlin 1991.

«Sehnsucht nach Verwandlung» deutet außerdem darauf hin, daß es auch um die Ausbildung einer eigenen jüdischen Identität geht, die bisher keine Rolle gespielt hatte. Ein erster Schritt dahin ist es, die Lebenswege ihrer Eltern erinnernd zu rekonstruieren, die als Juden vor den Nazis nach England geflohen waren. Dabei ist das Leben des Vaters von größerer Wichtigkeit als das der Mutter. Sie fährt zum Geburtsort des Vaters und sucht in Paris eine frühere Adresse ihrer Mutter auf, muß aber immer wieder erkennen, daß sich Erinnerung nicht in Dingen und an Orten hält. (Vgl. S. 105) Die Bedeutung der Vergangenheit scheint nur im Erzählen ihrer Geschichten rekonstruierbar zu sein. Dazu braucht es einen Erzählpartner. Einen solchen findet die Erzählerin in Jean-Marc, ihrem ersten Pariser Bekannten, einem «Amerikaner aus New York, aber seine Eltern waren Juden aus Riga». (S. 54) «Meistens sprachen wir von unserer Herkunft, von unseren Eltern, woher sie kamen und wie sie vor den Nazis geflüchtet waren. Ihre Emigrationsrouten und Erlebnisse in den fremden Ländern waren wie Mythen unserer Kindheit und unseres Lebens überhaupt (...) Jetzt wiederholten wir sie uns gegenseitig, sangen sie fast im Chor, wie verschiedene Strophen ein und desselben Liedes.» (S. 55) Die Geschichte als einzige «Heimat», die nur im Erzählen und Erschreiben realisiert werden kann.<sup>6</sup> Daher ist auch das Angebot Jean-Marcs, mit ihm nach Amerika zu kommen, zwar verführerisch. «Er sagte, wenn ich einwandern wolle, würde er mich heiraten, und dann sei alles ganz einfach» (S. 57), aber es greift zu kurz. Die «Sehnsucht nach Verwandlung» wird noch weiter ausgehalten. Zwar geschieht «Verwandlung» im Medium des Erzählens von Vergangenheit und Gegenwart, so daß eine «neue, andere Gegenwart entsteht».<sup>7</sup> Sie beginnt im Text, wenn die Tochter nach dem Tod des Vaters dessen angefangenen Kalender von 1946 auf ihr gegenwärtiges Jahr umdatiert und die leeren Seiten für ihre Aufzeichnungen nutzt. (Vgl. S. 99) Das Projekt des Nicht-Gehilfin-Seins im jüdischen Kontext bleibt aber noch zu realisieren.<sup>8</sup>

Barbara Honigmanns 1986 zuerst erschienener Erzählband «Roman von einem Kinde»<sup>9</sup> enthält sechs kurze Erzählungen, die thematisch größtenteils aus ihrer Zeit in der DDR stammen. Für den Beginn des bewußten Weges ins Judentum seien stellvertretend zwei Texte erwähnt. «Doppeltes Grab» schildert die Begegnung mit Gerschom Scholem in Ost-Berlin kurz vor seinem Tod. Der Text «Bonsoir, Madame Benhamou» erzählt, wie die neu zugewanderte Frau mit anderen Frauen Thora und Talmud liest und «lernt».

Blickt man auf die Veröffentlichungen Barbara Honigmanns zurück, so ermöglicht ihre Prosa in einzigartiger Weise<sup>10</sup>, den Weg, «eine richtige Jüdin»<sup>11</sup> zu werden, mitzuverfolgen, der ausging vom «schwachen Stern Davids an einer rostigen Himmelsleiter»<sup>12</sup> im Hinterhof der Ostberliner Synagoge und bislang in die große jüdische Gemeinde Straßburgs mündete.<sup>13</sup>

Christine Funk, Bonn

<sup>5</sup> Die abgelehnte Rolle als «Gehilfin» erinnert an die Rolle, die der zweite Schöpfungsbericht der Frau zuerkennt. Vgl. Buber/Rosenzweig, *Im Anfang 2,18*, «Nicht gut ist, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Hilfe machen, einen Gegenpart...» und in der Formulierung Luthers, 1 Mos 2,18, «...ich wil jm ein Gehülffen machen, die umb in sey».

<sup>6</sup> Vgl. Maxim Biller, *Geschichte schreiben*. Über die Unterschiede von jüdischer und deutscher Literatur, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 4.1.1995.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Karen Remmler, *En-gendering Bodies of Memory: Tracing the Genealogy of Identity in the Work of Ester Dischereit, Barbara Honigmann, and Irene Dische*, in: *Reemerging Jewish Culture in Germany: Life and Literature Since 1989*, Ed. by S. L. Gilman and K. Remmler, New York University Press 1994, S. 184–209, bes. 189, 197.

<sup>9</sup> Barbara Honigmann, *Roman von einem Kinde*. Sammlung Luchterhand 837, Frankfurt a. M. 1989.

<sup>10</sup> D. h. z. B. «Jewish women writers publishing in Germany (...) desire to break down monolithic images of the «Jew» and examine the relationship between tropes of femaleness and Jewishness...» Karen Remmler, a.a.O., S. 184.

<sup>11</sup> Barbara Honigmann, *Von meinem Urgroßvater, meinem Großvater, meinem Vater und mir*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 16.9.1995.

<sup>12</sup> Barbara Honigmann, *Roman von einem Kinde*, S. 27.

<sup>13</sup> Vgl. Barbara Honigmann, *Juden in Straßburg*, in: *Allmende* 13 (1993), Nr. 36/37, S. 28.

# Befreiende Lektüre

Der Tod Konstantins (337) und die Aufteilung des Römischen Reiches unter seine Söhne Konstantin II. (337–340), Konstans (337–350) und Konstantius II. (337–361) bedeutete für die sich eben nach dem Konzil von Nizäa (325) konsolidierende Reichskirche eine radikale Änderung ihrer Rahmenbedingungen. War es doch fortan für einzelne Bischöfe oder Teilkirchen möglich, im Streit um die Rezeption der Beschlüsse von Nizäa und die Beurteilung des dort mit seinen Anhängern verurteilten Arius die Unterstützung des einen Inhabers kaiserlicher Macht gegen die des andern zu erringen. Als Folge dieser Konstellation mußte die kaiserliche Reichspolitik gegenüber der Kirche jedesmal scheitern, sobald sie eine bestimmte theologische Position zur Grundlage einer reichseinheitlichen Regelung in Glaubensfragen machte.

In diesen «arianischen Streitigkeiten» waren die beiden Bischöfe Athanasius von Alexandrien (ca. 295–373) und Hilarius von Poitiers (gest. 367 oder 368) nicht nur Protagonisten in der Front gegen Arius, sondern sie sind für den Historiker bis heute die wichtigsten Zeugen, ja sogar für viele Vorgänge die einzigen Quellen. Es ist deshalb nicht überraschend, daß die historisch-kritische Beurteilung und Interpretation ihrer Berichte davon abhängig ist, wie der Historiker jeweils die Beziehung zwischen kirchenpolitischer Absicht der einzelnen Akteure und dem dogmatischen Konflikt begreift.

Zu dieser Frage hat Pieter Smulders SJ, bis 1982 Professor für Patristik und Dogmengeschichte in Amsterdam, letztes Jahr mit seinem umfangreichen Kommentar über das Vorwort des *Opus Historicum* von Hilarius von Poitiers einen gewichtigen Beitrag vorgelegt.<sup>1</sup> Seine Studie, ein Buch von 169 Seiten über einen Text, der in der modernen historisch-kritischen Ausgabe fünf Seiten umfaßt, leistet ein Zweifaches: Indem Pieter Smulders dem Vorwort des *Opus Historicum* eine Schlüsselrolle gibt, um die Position und die Absicht, die Hilarius mit diesem Werk verfolgte, darzustellen, kann er die bisherigen Forschungen zu diesem Werk abschließend zusammenfassen und dessen Wert

<sup>1</sup> P. Smulders, Hilary of Poitiers' Preface to his *Opus historicum*. Translation and Commentary (Supplements of Vigiliae Christianae, Volume XXIX). E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995. – Diese kurze Besprechung sei Pieter Pieter Smulders SJ zu seinem 85. Geburtstag am 24. November 1996 gewidmet.

## ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich  
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83  
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-  
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert  
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1997:

Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–  
Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–  
Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–  
Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-  
stelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

als historische Quelle differenziert darstellen. Außerdem leistet er damit eine präzise Beschreibung der theologischen Position von Hilarius, die es verständlich macht, warum Hilarius nach der durch die Synode von Béziers (356) über ihn ausgesprochenen Verurteilung und die danach verfügte Verbannung nach Kleinasien zu einem Vermittler zwischen östlicher und westlicher Theologie werden konnte, indem er sich dort während seines Aufenthaltes intensiv in die dortige Kirche integrierte. «Er (scl. Hilarius) wußte nicht, daß die orientalischen Bischöfe mehrfach die Grundsätze des Arianismus verurteilt hatten. Er war sich noch nicht bewußt, daß sie andere und nicht übereinstimmende (conflicting) Traditionen pflegten. In seinen Augen war ihr Bekenntnis, katholisch zu sein, eine Heuchelei. Sein Exil und sein Leben mit der orientalischen Kirche sollte ihn eines besseren belehren.» Auf diesen zweiten Punkt soll hier näher eingegangen werden.

Hilarius beginnt das Vorwort zum *Opus Historicum* mit einem Zitat aus 1 Kor 13,13: «Voll des Heiligen Geistes sprach der Apostel Paulus zu den Korinthern: «Aber Glaube, Hoffnung und Liebe werden bleiben.» Das grundlegende Geheimnis der Wahrheit in seiner Vollendung wird verstanden als eine dreifache Haltung des menschlichen Geistes. Er erklärt außerdem, daß die andern Angelegenheiten, mit denen wir uns jetzt und aufgrund unserer Endlichkeit abgeben, seien sie nun Ämter oder Charismen, beim «Kommen unseres Herren Jesus Christus» vergehen werden, wenn Gottes Absicht in ihrer Fülle erreicht ist.» Diese ersten Sätze lassen schon etwas vom Ton der Darlegung und der Argumentation des Hilarius ahnen. Er stellt an den Anfang eine Erinnerung an eine biblische Grundaussage, um daraus einen Lobpreis der Gottesliebe zu machen. Zwei Bestimmungen von Hilarius sind in diesem Zusammenhang besonders wichtig. Er beginnt nicht mit einem Gestus der Verachtung und der Abwendung von der Welt, sondern mit der Hervorhebung der Gottesliebe, die den Verzicht irdischer Güter, wenn es die Situation erfordert, mit einschließt. Und er setzt mehrfach die Gottesliebe mit der «Liebe zum Namen Christi» gleich. Auf dieser Grundlage führt Hilarius aus, warum er um den Preis der Verbannung gegen den kaiserlichen Befehl, dessen Kirchenpolitik zu unterstützen, optiert. Dabei verbirgt sich hinter dem Stichwort «Liebe zum Namen Christi» der dogmatische Konflikt über den Arianismus.

Hilarius schließt sein Vorwort noch einmal mit einer Erinnerung an die paulinische Aussage in 1 Kor 13,13, indem er «Glaube, Hoffnung und Liebe» zum Kriterium macht, mit dem der einzelne Leser die von ihm im vorliegenden Buch gesammelten Dokumente des Kirchenstreites und seine Kommentare lesen solle. Auf dieser Grundlage sollte sich jeder ein eigenes Urteil bilden und nicht der Meinung der andern folgen. Dieser inhaltlichen Klammer entspricht auf der Ebene der Argumentationsweise der Wille des Hilarius, zwischen Verfasser und Leser des Textes eine Verbindung herzustellen, die Pieter Smulders so beschreibt: «Das Buch ist eine Mahnrede und gehört zur Gattung paränetischer Schriften, aber dies auf eine ungewohnte Weise. Hier wird der Leser nicht zu einer bestimmten Handlung oder Einstellung verpflichtet, sondern zu eigenem Studium und persönlicher Entscheidung. Man mag hier sogar die Vermutung riskieren, daß der Zweck dieses Buches «Bewußtwerdung» ist.» P. Smulders gebraucht hier sogar das spanische Wort «Conscientizacion» in einer englischen Schreibweise, und er verweist in einer Fußnote darauf, daß befreiungstheologisches Denken aus Mittel- und Südamerika ihn zu dieser Deutung der literarischen Eigenart des Textes von Hilarius angeregt hat. Vielleicht zeigt sich in dieser knappen und einzigen – wenn man den formellen Hinweis auf seine Dissertation am Anfang nicht mißachtet – persönlichen Bemerkung die Intention seiner lebenslangen Beschäftigung mit den Texten der alten Kirche<sup>2</sup>, sie als Texte so zu erschließen, daß sie dem heutigen Leser eine eigenständige Entscheidung ermöglichen können.

Nikolaus Klein

<sup>2</sup> Vgl. H.J. Auf der Maur, u.a., Hrsg., Fides Sacramenti – Sacramentum Fidei. Studies in Honour of Pieter Smulders. Van Gorcum, Assen 1981.