



ORIENTIERUNG

Nr. 11 62. Jahrgang Zürich, 15. Juni 1998

SIND WIR BEREIT, den Kelch des Leidens bis zum bitteren Rest zu trinken, wie es Jesus tat? Jeder von uns hat darauf seine persönliche Antwort zu finden. Gebe der gekreuzigte und auferstandene Herr uns den Mut, richtig zu handeln.» Diese Worte stehen am Ende eines Referates von Bischof John Joseph von Faisalabad (Pakistan) für das Symposium, das SEDOS, das römische Zentrum für Information und Dokumentation der Missionsorden, während der Speziellen Bischofssynode für Asien (19. April bis 14. Mai 1998) in Rom veranstaltet hatte. Bischof John Joseph hatte für diese Veranstaltung zugesagt, über die Gefährdung des Friedens durch religiösen Fundamentalismus und Gewalt zu sprechen, konnte aber sein Referat nicht persönlich vortragen.

Bischof John Joseph

Am 27. April 1998 teilte er mit, daß einer seiner Gläubigen, Ayub Masih (Masih ist kein Familienname, sondern gibt an, daß eine Person Christ ist), aufgrund des Blasphemie-Gesetzes zum Tode verurteilt und daß ein zweiter, Anwar Masih, des gleichen Delikts beschuldigt worden sei und deshalb von der Terrorgruppe Sipah-e-Sabada Todesdrohungen erhalten habe. So wurden in Abwesenheit von Bischof John Joseph große Teile seines Textes am 5. Mai 1998 während des Symposiums vorgelesen, einen Tag bevor er sich durch einen Kopfschuß vor dem Gerichtsgebäude in Sahiwal selber tötete. Am gleichen Ort war während eines Gerichtstermins am 6. November 1997 Ayub Masih durch einen Anschlag verletzt worden. Kurz vor seinem Tod hatte Bischof John Joseph an einem Solidaritätsgottesdienst für Christen, die aufgrund des Blasphemie-Gesetzes zum Tode verurteilt worden waren, teilgenommen und in seiner Predigt gesagt: «Wir haben etwas Außergewöhnliches zu tun, damit das Blasphemie-Gesetz aufgehoben wird. Wir haben etwas zu tun, das in der Erinnerung haften bleiben wird.» Vor Ayub Masih waren drei andere Christen wegen Blasphemie zum Tode verurteilt worden. Drei dieser Todesurteile wurden durch die nächsthöhere Instanz aufgehoben. Die Freigesprochenen mußten unter Todesdrohungen das Land verlassen. In-

zwischen wurde die Berufung von Ayub Masih gegen seine Verurteilung zugelassen. Außerdem wurden fünf Christen, die der Blasphemie beschuldigt wurden, ermordet. Mehrere Verfahren sind noch hängig. Arif Iqbal Bhatti, einer der beiden beim Berufungsgericht in Lahore tätigen Richter, wurde wegen seiner Freisprüche im Oktober 1997 umgebracht. Von den vielen gesetzlichen Maßnahmen, die im Rahmen der Islamisierung seit Ende der siebziger Jahre in Pakistan eingeführt wurden, bieten sich im Strafrecht die Ergänzungen 295b (lebenslange Haft für beleidigende Äußerungen über den Koran) und 295c (lebenslange Haft oder Todesstrafe für Beleidigungen des Propheten Mohammeds, durch spätere Gesetzesauslegung wurde die Todesstrafe zwingend vorgeschrieben) durch ihre unpräzisen Formulierungen geradezu an, mißbraucht zu werden. Dabei sind für eine Beschuldigung oft persönliche Gründe ausschlaggebend. Der rechtliche Status eines angeklagten Christen ist zusätzlich dadurch geschwächt, daß das Scharia-Gesetz von 1991 die Zeugenaussagen eines Muslims höher bewertet als die eines Nicht-Muslims und daß Fälle von Blasphemie vor einem Scharia-Gericht behandelt werden müssen, zu dem christliche Anwälte nicht zugelassen sind. Bischof John Joseph hatte diese Gesetze seit ihrer Einführung bekämpft, da sie Rechtsungleichheit schaffen würden. Sie würden zuerst religiöse Minderheiten, dann Frauen und zuletzt liberale und säkulare Muslime treffen. Darum betonte er, daß der Kampf um ihre Aufhebung von allen christlichen Kirchen zusammen mit den Muslimen geführt werden müßte. 1992 erreichte er auf diese Weise (er persönlich trat damals in den Hungerstreik), daß ein Gesetz, das für den Personalausweis den Vermerk der Religionszugehörigkeit des Inhabers vorsah, von der Regierung zurückgezogen wurde. «Für uns alle war er ein Mann, der von Gott gesandt wurde.» Mit diesem Zitat aus Joh 1,6 bezeichneten Erzbischof Armando Trinitade (Lahore) und die Bischöfe Anthony Lobó (Islamabad-Rawalpindi) und Joseph Coutts (Hyderabad) während eines Requiems am 8. Mai 1998 in San Pietro Apostolo (Rom) ihren Mitbruder John Joseph. *Nikolaus Klein*

PAKISTAN

Bischof John Joseph (1932–1998): Suizid, um gegen das Blasphemie-Gesetz in Pakistan zu protestieren – Eingeschränkte Rechtssicherheit durch Islamisierung – Ein Gesetz, das zum Mißbrauch förmlich einlädt – Das Engagement von Bischof John Joseph – Aktionen gewaltfreien Widerstands. *N.K.*

PHILOSOPHIE/ZEITGESCHICHTE

Gras über Gurs, über Auschwitz?: Drei Neuerscheinungen zu *Jean Améry* (1912–1978) – Améry als Literat und als Zeuge der Shoa – Der «politische Améry» der sechziger und siebziger Jahre – Debatten über Positivismus und Dialektik – Geprägt durch europäische Aufklärungsphilosophie und anarchistischen Frühsozialismus – Das Freiheitspathos des französischen Existentialismus – Brüche und Kontinuitäten in der Biographie – Als Agnostiker ein Atheist – Sprechen und Schreiben angesichts von Extremerfahrungen – Verletzlichkeit des Humanismus im 20. Jahrhundert – Die Relevanz der religionskritischen Beiträge.

Heinz Robert Schlette, Bonn

ERZÄHLUNG

Im Exil geschriebener Worte: Zu einer Publikation von *Anat Feinberg* – Paradigmenwechsel in der israelischen Literatur der Gegenwart – Von der Gewißheit der zionistischen Gründergeneration zur Reflexion der Exilerfahrungen – Bindungsangst enthüllt sich als Sprachangst.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

LITERATUR

Shylock wiedergelesen: Ein Band mit vier Erzählungen von *Alan Isler* – Der Protagonist lebt in einer nichtjüdischen westlichen Umwelt – Eine Reiseroute von der Alten in die Neue Welt – Vier historische Epochen seit der Renaissance werden in Erinnerung gerufen – Eine Re-Lektüre von Shakespeares «The Merchant of Venice» – Die ambivalente Figur des Shylock – Der Weg zwischen Integration und Isolation – Immer wieder gefährdete Identitäten. *Maria Theobald, Mössingen*

BISCHOFSSYNODE

Was der Geist den Gemeinden in Asien sagt...: Zur Sondersynode für Asien (Zweiter Teil) – Die Eröffnungsrede von Johannes Paul II. – Ein Vorschlag für die Arbeitsmethode – Lernen von den christlichen Gemeinden in Asien – Die Debattenbeiträge in der Aula – Die Forderung nach mehr Autonomie – Kriterien für eine authentische Inkulturation – Eine Pastoral für die «ungetauften Gläubigen» – Der langwierige Weg der Versöhnung unter den Katholiken Chinas. *Nikolaus Klein*

Gras über Gurs, über Auschwitz?

Neuerscheinungen zu Jean Améry

Es ist nicht eine Frage des Pessimismus oder der Resignation, den Hinweis auf drei Neuerscheinungen zu Jean Améry (1912–1978) mit Gedanken an die Vergeblichkeit zu verbinden. Denn einerseits hat Améry selbst darunter gelitten, daß sein Werk und sein ganzes Engagement für eine gerechtere und freiere Welt möglicherweise «in den Wind gesprochen» waren¹, und andererseits scheint Vergeblichkeit, allgemein gesehen, ein «Phänomen» zu sein, das, wie schon der jüdische Philosoph Kohelet lehrte², als Tribut an die Vergänglichkeit, an die Zeitlichkeit unvermeidbar ist. Allerdings darf man eine Art zeitversetzter Vergeblichkeit nicht übersehen: Oft erhalten Denker, Warner und Rufer ihr Recht erst, wenn eine neue Situation sie rehabilitiert.

Was Jean Améry angeht, so werden aufmerksame Leser in nicht wenigen Zusammenhängen, in denen über die Shoa reflektiert wird, seinen Namen erwähnt finden. Seit 1982 liegt eine Werkbiographie Amérys vor, die auf eine von *Friedrich Pfäfflin* arrangierte Ausstellung im Schiller-Nationalmuseum in Marbach zurückgeht.³ 1990 erschien ein von Irene Heidelberger-Leonard herausgegebener Band, der die Referate des ersten Colloquiums über Jean Améry, das 1988 an der Université Libre in Brüssel stattfand, enthält.⁴ Die Vielzahl der Aufsätze über Jean Améry ist kaum noch zu überblicken.⁵

In Anbetracht dieser Rezeption verwundert es zunächst, daß *Siegbert Wolf* in seiner 1995 veröffentlichten Monographie mangelnde Aufmerksamkeit für Améry feststellen zu müssen meint.⁶ Dieser Eindruck mag indes eine gewisse Berechtigung behalten, wenn man ihn, wie Wolf selbst es andeutet, nicht pauschal auf Amérys Werk bezieht, sondern nur auf bestimmte thematische Felder desselben; Wolf selbst hat es sich zum Ziel gesetzt, über den «politischen Améry» zu schreiben.⁷ In der Tat war *dieser* Améry gegenüber dem literarischen und vor allem gegenüber dem Zeugen der Shoa, der er nur knapp entkam, ein wenig in den Hintergrund geraten, ganz abgesehen davon, daß sich diese «Aspekte» bei Améry im Grunde nicht trennen lassen. Wolf referiert denn auch, nach einer «biographischen Skizze», sehr klar über das Améry «von außen» bewußt gemachte Judesein «wider Willen»⁸ und zitiert Amérys Bekenntnis aus «Jenseits von Schuld und Sühne»:

«Für mich heißt Jude sein die Tragödie von gestern in sich lasten spüren. Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer; die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. Sie ist auch verbindlicher als Grundformel der jüdischen Existenz. Wenn ich mir und der Welt, einschließlich der religiösen und nationalgesinnten Juden, die mich nicht als einen der Ihren ansehen, sage: ich bin Jude, dann meine ich damit die in der Auschwitznummer zusammengefaßten Wirklichkeiten und Möglichkeiten.» Wolf fügt diesen Sätzen, in denen Amérys Unterscheidung zwischen Judesein und Judentum anklingt⁹, hinzu: «Sein Judesein bedeutete ihm ... lediglich, Teil einer Schicksalsgemein-

schaft zu sein, nicht dagegen eine religiöse Lebenspraxis. Sich der jüdischen Gemeinschaft in seiner Wahlheimat Brüssel anzuschließen, wäre ihm niemals eingefallen.»¹⁰

Der politische Améry

Besondere Aufmerksamkeit wendet Wolf sodann den politischen Positionen zu, die Améry in den sechziger und siebziger Jahren, auf dem Hintergrund seiner früheren Ansätze und seiner Erfahrungen mit dem Terror der Nazis vertreten hat. Hier war an ein Kapitel Zeitgeschichte zu erinnern, das vielen heute sehr ferngerückt sein dürfte, weiter entrückt, scheint mir, als die Shoa, über die inzwischen zahlreiche Forschungsarbeiten und persönliche Zeugnisberichte vorliegen; es geht nämlich bei dem «politischen Améry» immer wieder um die Debatten über Positivismus und Dialektik, die jene Jahrzehnte stark beschäftigt haben. Wie Wolf manchmal etwas weitschweifig darlegt, bemühte sich Améry wenn nicht gerade um eine Synthese, so doch um eine gerechte Würdigung beider Seiten. Aufgrund seiner Studien des Wiener Neopositivismus, besonders bei *Moritz Schlick*, hielt Améry stets an der progressiven Rolle der Logik und insofern der Wissenschaft fest, doch trat aufgrund seiner Haft in Internierungs- und Konzentrationslagern (Saint-Cyprien, Gurs, Mechelen, Breendonk, Auschwitz-Monowitz, Buchenwald, Bergen-Belsen) und seiner Sympathien für Frankreich immer deutlicher, offenbar mehr durch Sartre als durch Marx inspiriert, das sozialkritische, sozialistische Engagement hinzu, ohne daß Améry sich parteipolitisch festgelegt hätte.¹¹ Seine Akzeptanz und Verteidigung des aufklärerisch-humanistischen Erbes schloß für ihn z.B. eine Zusammenarbeit mit dem linksliberalen *Rolf Schroers* nicht aus, der ihn mehrmals in die Theodor-Heuß-Akademie in Gummersbach einlud.¹² Kant, Lessing, die europäische Aufklärungsphilosophie im allgemeinen und der kritische Ansatz des anarchistischen Frühsozialismus und des frühen Marx, in Verbindung mit dem existentialistischen Freiheitspathos Sartres, prägten, wie Wolf richtig rekonstruiert, Amérys politische Haltung, zu der also, um dies abermals hervorzuheben, die Affirmation der Vernunft, der Wissenschaft, der aufgeklärt-humanistischen Ethik ebenso gehörte wie die Kritik der «Verhältnisse» und/oder die Kritik der «Kultur».

Wolf verwendet für Améry auch den Titel «kritischer Rationalismus»¹³, mit dem man Autoren wie Popper, Topitsch und Hans Albert bezeichnet; Améry gehört indes m.E., trotz seiner prinzipiellen Zustimmung zum (Neo-)Positivismus¹⁴, auf die Seite der «Kritischen Theorie», auch wenn er nicht mit jedem Gedanken Horkheimers und Adornos übereinstimmte, da er der Ansicht war, in deren «Dialektik der Aufklärung» werde das unbedingt zu bewahrende Vermächtnis der Aufklärung allzu sehr dem Zweifel und der Kritik ausgesetzt.¹⁵ Wolf übersieht indes nicht, daß auch Améry selbst bestimmte «Defizite der Aufklärung» erkannt hatte, so daß er zum Beispiel gegenüber der offenkundi-

¹ Amérys Aufsatz «In den Wind gesprochen» erschien zuerst in: Die zornigen alten Männer, hrsg. v. A. Eggebrecht. Reinbek 1979, S. 258–279; auch in: J.A., Weiterleben – aber wie? Essays 1968–1978, hrsg. u. mit einem Nachwort v. G. Lindemann. Stuttgart 1982, S. 279–303.

² Vgl. D. Michel, Kohelet. Darmstadt 1988, S. 103–107 u. S. 116–126.

³ Vgl. Marbacher Magazin 24/1982: «Améry. Unterwegs nach Oudenaarde».

⁴ Vgl. Über Jean Améry, hrsg. v. I. Heidelberger-Leonard. Heidelberg 1990 (mit Beiträgen u.a. von A.-M. Roviello, H. Kesting, W.G. Sebald sowie der Herausgeberin).

⁵ Vgl. S. 288–300 in dem in Anm. 21 genannten Band.

⁶ Vgl. S. Wolf, Von der Verwundbarkeit des Humanismus. Über Jean Améry. dipa-Verlag, Frankfurt am Main 1995, S. 12, auch S. 149.

⁷ Vgl. ebd. S. 12f.

⁸ Vgl. ebd. S. 43–59; s. auch I. Heidelberger-Leonard, Jean Amérys Selbstverständnis als Jude, in: Über Jean Améry (Anm. 4), S. 17–27

⁹ S. auch Amérys Beitrag in: Mein Judentum, hrsg. v. H.J. Schultz. Stuttgart-Berlin 1978, S. 80–89, bes. S. 87f.

¹⁰ S. Wolf (Anm. 6), S. 52; J. Améry, Jenseits von Schuld und Sühne. München 1966, S. 148f.

¹¹ Vgl. S. Wolf, ebd. S. 25–42.

¹² Hier fand im Januar 1978 eine Tagung statt, bei der Améry mit Hitlers Rüstungsminister Albert Speer zusammentraf; vgl. die Dokumentation des Schlußgesprächs dieser Tagung, an der u.a. auch Eugen Kogon teilnahm, in: liberal 20 (1978) S. 447–470; s. auch J. Amérys Aufsatz «Martin Heidegger: Der Magus aus Blut und Boden», in liberal 12 (1970) S. 174–186. Ich vermissen den Hinweis auf diese Veröffentlichungen in der Améry-Bibliographie (s. unten Anm. 21) und eine entsprechende Beachtung nicht nur bei Wolf.

¹³ Vgl. S. Wolf (Anm. 6) S. 121–123, S. 116, s. aber auch S. 111.

¹⁴ Gleichwohl äußerte Améry seine Bedenken gegenüber der (Carnap-schen) These vom «logischen Aufbau der Welt», vgl. J.A., Unmeisterliche Wanderjahre. Stuttgart 1971, S. 32–54.

¹⁵ Vgl. S. Wolf (Anm. 6), S. 109f.

gen «Tendenz zur wissenschaftlichen Durchdringung sämtlicher natürlicher und kultureller Lebensbereiche» für selbstkritische Skepsis als Moment der Aufklärung selbst plädierte.¹⁶ Hier wäre gewiß des näheren zu fragen, was und wen Améry und mit ihm Wolf genau mit «Gegenaufklärung» meinen; zwar trifft es natürlich *grosso modo* zu, daß die Protagonisten der Aufklärung den «traditionellen religiösen Vorstellungen, Dogmen und Institutionen» «Naturwissenschaft, Pädagogik und Wissen» entgegensetzten¹⁷, aber bei näherem Zusehen erweist sich das Thema «Aufklärung und Religion» bzw. «Aufklärung und Christentum» zweifellos als vielschichtiger und komplizierter. Ungeachtet der Präzisierungen und dialektischen Reflexionen, die hier anzubringen wären, bleiben jedoch Amérys hellsichtige Warnungen vor einem neuen Irrationalismus in Philosophie und Gesellschaft¹⁸ unvermindert aktuell.

Seltsam berühren mich bei Wolf die vielen konjunktivischen Wiedergaben, dies und jenes «sei» bei Améry so oder so usw.:¹⁹ bedeuten sie jeweils eine diskret sein wollende Kritik? Ich lasse das offen. Zu dem «politischen Améry» sei lediglich noch angemerkt, daß man ihn wohl am besten mit dem Titel eines Buches von Willy Brandt charakterisieren kann: «Links und frei».²⁰

Ein Symposium über Améry

Wie vielfältig sich im übrigen Amérys Denken präsentiert, spiegelt sich eindrucksvoll in dem 1996 erschienenen stattlichen, von dem Publizisten *Stephan Steiner* herausgegebenen Band wider, der das Jean Améry 1992 in *Wien* gewidmete Symposium dokumentiert.²¹ Es ist bekanntlich das Los derartiger Sammelwerke, daß sie *in toto* unrezensierbar sind. Weil aber dieser Band sich innerhalb der Améry-Rezeption als ein Meilenstein erweisen dürfte, an dem jede weitere Detail-Forschung nicht mehr vorbeikommt, und auch deswegen, weil dieses Werk geeignet ist, auf seine Weise den Verdacht der Vergeblichkeit des Lebensengagements Amérys zu widerlegen, muß es hier, wenn auch in notgedrungen unangemessener Kürze, vorgestellt werden.

Neben den schon erwähnten «Daten zu einer Biographie» und der (aktualisierten) «ausgewählten», also nicht vollständigen Biographie, die beide von Friedrich Pfäfflin zusammengestellt wurden, und der vorzüglichen Sequenz «Lebensstationen in Bildern»²² enthält der Band Beiträge über die «Erfahrung von Auschwitz» (von Imré Kertész, Hermann Langbein, Sidney Rosenfeld und Robert Schindel), zu Amérys politischem Denken – unter dem Obertitel «Gewalt-Verhältnisse» (von Jan Philipp Reemtsma, Henryk M. Broder, Stephan Steiner und Franz Lerchenmüller), zu dem «immerwährenden Schriftsteller-Exil» (von Jakov Lind und Ruth Beckermann) sowie zu «philosophischen und literarischen Aspekten» des Améryschen Werks (von Gerhard Amanshauser, Detlev Claussen, Frederic Morton, Lothar Baier, Irene Heidelberger-Leonard und Erika Tunner).

Die Beiträge dieses Bandes sind so reichhaltig und wichtig, daß es zwangsläufig ungerecht wäre, einzelne zu Lasten anderer herauszustellen. Gleichwohl möchte ich, mich dem Urteil des Herausgebers, die in Brüssel lehrende Germanistin *Irene Heidelberger-Leonard* sei «die wohl tiefendste Kennerin des Améryschen Werks»²³, anvertrauend, ihren Artikel «Zur Dramaturgie einer ästhetischen Existenz: Brüche und Kontinuitäten»²⁴ an dieser Stelle hervorheben, weil die Verfasserin eine

überraschende und manchen vielleicht provozierende These vertritt. Sie vergleicht Amérys frühen, unveröffentlichten Roman «Die Schiffbrüchigen» (von 1935) vor allem mit seinem autobiographischen Bericht «Unmeisterliche Wanderjahre» (1971) und dem Roman-Essay «Lefeu oder der Abbruch» (1974) und kommt zu dem Ergebnis, daß nicht erst die Erfahrung in den Nazi-Lagern eine grundlegende Zäsur in Amérys Leben bewirkt habe, sondern daß bereits seine Konfrontation mit dem Wiener Antisemitismus der dreißiger Jahre sein Weltvertrauen gründlich zerrüttet habe.²⁵ In Amérys späteren Darstellungen sei ein «Stilisierungswille»²⁶ zum Ausdruck gekommen, der stark von Sartres autobiographischer Schreibweise in «Les Mots» (1963) angeregt worden sei.²⁷

Frau Heidelberger-Leonard steht gewiß nicht in Verdacht, die Positionen Amérys nach 1945 und speziell nach dem Erscheinen seines wohl bedeutendsten und bewegendsten Buches «Jenseits von Schuld und Sühne», das zuerst 1966 im Münchner Szesny-Verlag herausgekommen war, abschwächen zu wollen; sie versteht denn auch ihre Überlegungen als eine «ästhetische» Untersuchung über mögliche «Brüche und Kontinuitäten» im Leben und Arbeiten des *Schriftstellers* Jean Améry. Die Verwendung des Terminus «ästhetische Existenz» in bezug auf Améry scheint mit indes wenig glücklich, denn wem fällt dabei nicht Kierkegaards negative Qualifizierung dieser Existenzweise ein? Freilich betont Heidelberger-Leonard auch die unauflösbare Verbindung dieses Begriffs mit Amérys ethischer Grundhaltung.²⁸ Ob und inwiefern die literaturwissenschaftliche Überlegung von Frau Heidelberger-Leonard geeignet ist, die «Bewältigungsversuche eines Überwältigten» (wie der Untertitel von «Jenseits von Schuld und Sühne» lautet) im Sinne Amérys selbst als ein Zeugnis zu bewahren, das nie vergessen werden darf²⁹, wird man freilich mit Argusaugen verfolgen dürfen.³⁰

Améry, der als Agnostiker Atheist war³¹, fand, wie er nicht selten bekannte, keinen Zugang zum Judentum als Religion. Im Internierungslager Gurs im Vorland der Pyrenäen war er zusammen mit dem Philosophen *Georg Grelling* Zeuge einer Chanukkah-Feier. «Wir blickten einander sprachlos und leider auch etwas beschämt an. Der feine Herr aus Berlin räusperte sich und sagte verlegen: Es ist wie im Museum für Völkerkunde.»³² Da Améry, wie schon erwähnt, gleichwohl sein Judesein, wie es ihm spätestens seit den nationalsozialistischen «Rassegesetzen» von 1935 bewußt «gemacht» worden war, akzeptierte und später seine unbedingte Solidarität mit dem Staat Israel gerade auch gegenüber der in den sechziger und siebziger Jahren virulenten Israel-Kritik der seinerzeit so genannten «Neuen Linken» entschieden zum Ausdruck brachte³³, hat es einen guten Sinn, daß die dritte Arbeit, die hier vorgestellt werden soll, in die renommierte, vom «Moses Mendelssohn-Zentrum für europäische Studien» in Potsdam herausgegebene Reihe «Haskala» aufgenommen wurde; es handelt sich um die Dissertation der in den Vereinigten Staaten lehrenden Literaturwissenschaftlerin *Petra S. Fiero*³⁴, eine mit besonderer Empathie geschriebene Studie,

²⁵ Vgl. ebd. S. 238 u. 240.

²⁶ Ebd. S. 238.

²⁷ Vgl. ebd. S. 239.

²⁸ Vgl. ebd. S. 247.

²⁹ Vgl. insbesondere die Beiträge von I. Kertész, «Die Panne: Der Holocaust als Kultur», und H. Langbein, «Auschwitz III – Monowitz», ebd. S. 13–24 und 25–31.

³⁰ Nebenbei sei vermerkt, daß es nur auf einem Mißverständnis beruhen kann, wenn E. Tunner in ihrem Beitrag «Die «ambigüité» des Alterns» E.M. Cioran einen «Geistesverwandten» Amérys nennt (ebd. S. 254); selbst deren Pessimismus ist nicht einfach identisch und allenfalls sehr entfernt verwandt ...

³¹ Vgl. H.R. Schlette, *Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion*. Frankfurt am Main 1997, S. 133–149.

³² In: *Mein Judentum* (Anm. 9), S. 83f.

³³ Vgl. S. Wolf (Anm. 6), bes. S. 90–106.

³⁴ Vgl. P. S. Fiero, *Schreiben gegen Schweigen: Grenzerfahrungen in Jean Amérys autobiographischem Werk*. Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1997 (Reihe Haskala, Bd. 16).

¹⁶ Vgl. ebd. S. 110. Wolf bezieht sich hier insbesondere auf einen unveröffentlichten Text Amérys von 1978: «Radikale oder skeptische Aufklärung» (vgl. S. 160, Anm. 3).

¹⁷ Ebd. S. 108.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 116–122.

¹⁹ Vgl. ebd. z.B. S. 110f, 116, 121, 123f. u.ö.

²⁰ Vgl. W. Brandt, *Links und frei. Mein Weg 1930–1950*. Hamburg 1982.

²¹ Vgl. Jean Améry (Hans Maier), hrsg. v. St. Steiner. Stroemfeld Verlag, Basel-Frankfurt am Main 1996, 303 S. (Reihe Nexus, Die kulturwissenschaftliche Bibliothek, Bd. 21).

²² Vgl. ebd. S. 265–300 sowie 121–152.

²³ Ebd. S. 10.

²⁴ Vgl. ebd. S. 235–248.

die «den Zusammenhang von Zeitgeschichte, gelebter Erfahrung und Sprache in Jean Améry's essayistisch-autobiographischem Werk» aufzeigt. Der Akzent liegt dabei auf der «Sprache» oder genauer: auf der Frage nach den Möglichkeiten des Sprechens und auch des Schreibens über Erfahrungen «in extremis».³⁵ Fiero handelt in dieser Intention³⁶ über Améry's Äußerungen zu seinem Jüdissein, über sein Zeugnisgeben von seiner Folterung, über die sprachlichen Bemühungen, aus dem «Schweigen» auszubrechen, über Tod und Freitod und schließt mit Überlegungen zu Améry's Konzept eines Humanismus ab.

Die Bedeutung der Sprache und des Schreibens

Obwohl Fiero den Dokumentationsband von Steiner noch nicht berücksichtigen konnte – sie scheint jedoch an dem Symposium in Wien teilgenommen zu haben³⁷ –, ist ihre Darstellung äußerst lesenswert. Zwar sind nicht wenige Überschneidungen festzustellen, wie sie in jeder Studie über Améry notwendigerweise vorkommen werden, doch tragen namentlich die Einbeziehung amerikanischer Literatur und die Vergleiche mit Primo Levi, Viktor Frankl, Ruth Klüger, Cordelia Edvardson und anderen wesentlich dazu bei, dieser Arbeit ihr besonderes Gewicht innerhalb der Améry-Rezeption zu sichern. Die Sensibilität, mit der die Verfasserin auf Améry's Schreibweise, seine Ironie, seine Metaphern, seine Sprachkritik eingeht, reicht glücklicherweise stets über das Germanistisch-Philologische hinaus und verleiht dem Buch den Charakter einer Améry's Nachdenklichkeit gerecht werdenden «biographie raisonnée».

Hervorgehoben sei hier – ohne damit eine Wertung vornehmen zu wollen, die unberechtigt wäre – Fiero's drittes Kapitel «Ausbrechen aus dem Schweigen». Darin wird die Frage erörtert, wie von Améry – und vielen anderen – die Korruption des Deutschen als der Sprache der Täter erlebt wird, einer Sprache, die ihre ästhetisch-metaphorische, oft tröstende Qualität angesichts der Lagerrealität verloren hat und der Améry dennoch nicht entkommt. Ähnlich wie die wichtige, seit 1945 von Dolf Sternberger, Gerhard Storz und W.E. Süskind niedergeschriebene Essay-Sammlung «Aus dem Wörterbuch des Unmenschlichen» und Victor Klemperer's Buch «LTI. Notizbuch eines Philologen» von 1947 – LTI steht für «Lingua Tertii Imperii» – ist sich Améry der Verwüstung des Deutschen durch den Nazi-Jargon³⁸ voll und ganz bewußt und denkt er über «Wege der Spracherneuerung» nach.³⁹ Als ein bezeichnendes Beispiel dafür, wie selbst harmlose Metaphern durch eine neue Bedeutung, die ihnen aus der Lebenserfahrung, dem «vécu» des erlittenen Terrors zukommen kann, verdorben und vergiftet werden, zitiert Frau Fiero eine Aufzeichnung aus Améry's Buch «Örtlichkeiten». Nach Jahrzehnten hatte er noch einmal das Lager von Gurs aufgesucht. «Hier, sagt die Frau, hier lag das Camp de Gurs. Die Spuren sind alle erloschen. Nicht ohne Entsetzen und eine tiefe Todesangst denkt der Besucher: Gras ist gewachsen über meine Vergangenheit; es ist wirklich Gras gewachsen, ich dachte immer, das sei nur eine Redensart. Gras.»⁴⁰

Kurz möchte ich noch auf das letzte Kapitel über Améry's Humanismus-Konzept hinweisen. Wie in nicht wenigen anderen Arbeiten wird auch hier die Frage aufgenommen, wie die Erinnerung an die Shoah ohne die lebenden, lebendigen Zeugen bewahrt und weitergegeben werden kann. Auch Améry hat gegen die Gefahr dieses Vergessens angeschrieben. War all dies wirklich «in den Wind gesprochen», wie Améry noch kurz vor

seinem Tod ohne Fragezeichen formulierte?⁴¹ In der Tat ist nicht nur angesichts der Unverschämtheiten des Neonazismus die Gefahr groß, Améry könnte mit seinem Pessimismus recht behalten; andererseits darf man freilich die Stimmen jener nicht überhören, die heute das Gedenken wachhalten.

Eine sehr bedenkenswerte Anregung, die Primo Levi gab und die Frau Fiero im Schlußkapitel zitiert, sei hier dem weiteren Nachdenken empfohlen. Ein Bett Nachbar hatte sich Levi anvertraut. «Er hat mir auch seine Geschichte erzählt. Heute weiß ich sie nicht mehr, aber gewiß war es eine schmerzliche, grausame, bewegende Geschichte; denn das sind sie alle, unsere Geschichten, hunderttausende an der Zahl, und eine jede ist anders, und eine jede ist angefüllt mit tragischer, bestürzender Zwangsläufigkeit. Abends erzählen wir sie uns gegenseitig; sie geschähen in Norwegen, in Italien, in Algerien, in der Ukraine, sie sind einfach und unfäblich wie die Geschichten aus der Bibel. Doch sind sie nicht auch Geschichten aus einer neuen Bibel?»

Petra Fiero fügt hinzu, daß auch anderes in dieser neuen Bibel festzuhalten wäre. «Doch ... könnte man in dieser Bibel auch außerordentliche Geschichten nachlesen, wie die von Lorenzo, dem Italiener, dem Levi sein Leben zu verdanken hatte, da er ihm nicht nur materielle Hilfe in Form von Brotationen gewährleistet hat, sondern vor allem, weil er ihn durch seine reine und unangetastete Menschlichkeit daran erinnerte, daß noch eine gerechte Welt außerhalb des Lagers da war... Ein anderes Ereignis, das Levi aufzeichnet, indiziert den Wendepunkt im Verhalten der Häftlinge; aus dieser einfachen Beschreibung menschlichen Verhaltens lernen die Lesenden, daß «Brot miteinander teilen» der erste Schritt sein kann, den Mitmenschen als solchen zu betrachten.»⁴²

Gegen Schluß ihres Buches formuliert Fiero, was heute viele beunruhigt: «In den letzten Jahren dieses Jahrhunderts befinden wir uns in einer Übergangszeit, nach der die letzten Überlebenden des Holocaust gestorben sein werden.» Sie verstärkt diese prosaische Feststellung sehr konkret mit einigen Sätzen, die ich dem Leser nicht vorenthalten möchte: «Natürlich gab es vage Versuche von der deutschen Regierung, die Opfer wenigstens finanziell zu entschädigen; diese Versuche sind jedoch eher peinlich, wenn man folgende Vergleiche anstellt: Jüdische Opfer von Konzentrationslagern erhielten Minimalbeträge: pro Monat KZ oder Zuchthaus 150 DM. Wer demnach die gesamten zwölf Jahre lang in Dachau, Auschwitz oder Oranienburg verbracht hatte, der hatte ein Anrecht auf etwa 20000 DM Wiedergutmachung.

Dagegen erhielt beispielsweise die Witwe des Massenmörders Heydrich 5000 DM monatliche Pension. Die Pensionsbezüge von ehemaligen NS-Staatssekretären und Generälen für den Zeitraum von zwölf Jahren beliefen sich auf rund 600000 DM.»⁴³

Die Verwundbarkeit des Humanismus

Am Ende dieses kurzen Berichts sei noch auf zweierlei hingewiesen.

Es fällt auf, daß Améry's Kritik der Religion in den hier angezeigten Arbeiten nur beiläufig erwähnt wird. Während es in den Monographien von Wolf und Fiero nicht erforderlich war, über gelegentliche Andeutungen hinauszugehen, ist es an einem Band wie dem von Steiner herausgegebenen, der durch seinen Titel die Erwartung weckt, Werk und Denken Améry's würden in allen ihren Aspekten gewürdigt, durchaus zu beanstanden, daß Améry's Einstellung zu «Religion» im weitesten Sinn dieses Wortes nicht ausdrücklich thematisiert wurde. Immerhin wäre es der Mühe wert gewesen, sich mit seiner These, dieses Jahrhundert sei das «Jahrhundert ohne Gott», mit seinen Eindrücken nach seiner erstmaligen Lektüre der Bibel bzw. des «Alten

⁴¹ Vgl. oben Anm. 1.

⁴² P. S. Fiero (Anm. 34), S. 162; P. Levi, Ist das ein Mensch? München 1992, S. 77 u. 147 (ital.: Se questo è un uomo. Turin 1958).

⁴³ P. S. Fiero, ebd. S. 166f, Anm. 22. Sie bezieht sich hier auf Ossip K. Flechtheim und Felicia Letsch.

³⁵ Vgl. ebd. S. 7.

³⁶ Vgl. insbes. D. Lorenz, Scheitern als Ereignis. Der Autor Jean Améry im Kontext europäischer Kulturkritik. Frankfurt am Main 1991.

³⁷ Vgl. P. S. Fiero (Anm. 34), S. 23.

³⁸ Dazu vgl. auch die sehr informative Arbeit von K.-H. Brackmann u. R. Birkenhauer: NS-Deutsch. «Selbstverständliche» Begriffe und Schlagwörter aus der Zeit des Nationalsozialismus. Straelen 1988 (Glossar Nr. 4 des Europäischen Übersetzer-Kollegiums in Straelen/Niederrhein).

³⁹ Vgl. P. S. Fiero (Anm. 34), S. 118–130.

⁴⁰ Ebd. S. 122 (s. auch S. 158, Anm. 6); J.A., Örtlichkeiten. Mit einem Nachwort von M. Franke. Stuttgart 1980, S. 51.

Testaments» sowie auch mit den einschlägigen Passagen seines sehr kritischen Aufsatzes über *Simone Weil*, der noch 1979 erschien, auseinanderzusetzen.⁴⁴ Ich weise auf diese «Lücke» nicht etwa deswegen hin, weil ich in *dieser* Zeitschrift über Améry schreibe, sondern weil es, wie mir aus Gesprächen mit ihm bekannt ist, Améry persönlich und sachlich nicht gerecht würde, dieses Thema einfach wegzulassen oder gar zu verdrängen. Sodann möchte ich im Anschluß an Amérys Formulierung von der «Verwundbarkeit des Humanismus» noch die gewiß nicht neue oder sensationelle Frage stellen, die sich bei *allen* Betrachtungen über die «Lage der Menschheit» und zu *jeder* Zeit aufdrängt. Ist es nicht erforderlich – trotz und wegen der Rekurse auf Lessing, Kant, Marx, Sartre und weitere Namen, die Améry als Autoritäten für seine Idee oder auch «Utopie»⁴⁵ von *Humanismus* genannt hat –, ganz «allgemein», d.h. philosophisch daran zu zweifeln, daß das «Humanum» wirklich derart lautstark und undifferenziert, wie es heute vielfach geschieht, als

⁴⁴ Vgl. in der Bibliographie bei St. Steiner (Anm. 21), S. 284f; leider fehlt (auch) hier Amérys Aufsatz «Simone Weil – jenseits der Legende» (in: *Merkur* 33 [1979] S. 80–86), obwohl die kurz darauf erschienene Verteidigung Simone Weils durch Dorothee Sölle («Die Aktualität Simone Weils», im selben Jahrgang des «Merkur») vermerkt ist (vgl. bei St. Steiner, ebd. S. 290). – S. auch: Jean Améry, *Der Grenzgänger. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe «Zeugen des Jahrhunderts»*, hrsg. v. I. Hermann, Göttingen 1992, S. 90–92; H.R. Schlette, Jean Améry, in: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, hrsg. v. K.-H. Weger, Freiburg 1979 (Herderbücherei Bd. 716), S. 25–27.

⁴⁵ Vgl. F. Lerchenmüller, *Die politische Utopie Jean Amérys*, in: St. Steiner (Anm. 21), S. 111–120; s. auch S. Wolf (Anm. 6), S. 123, 140–142.

⁴⁶ Vielleicht habe ich mich selbst auch dieser Vereinfachung schuldig gemacht, doch ging es immerhin um «konkrete» Humanität ...

Wert und auch als Ziel proklamiert werden kann?⁴⁶ Das Problem, das hier natürlich nicht, wie manche sagen, «ausdiskutiert» werden kann, sollte wenigstens nicht unangesprochen bleiben...

Der Philosoph und Schriftsteller *Alain Finkielkraut* schreibt auf der letzten Seite seines herausfordernden Buches «Verlust der Menschlichkeit. Versuch über das 20. Jahrhundert» (in dem er übrigens auch auf Amérys Aussagen zu Heimatverlust und Exil zu sprechen kommt) sehr pessimistische Sätze: «Die Entwicklung nimmt ihren Lauf. Die Ereignisse waren nicht aufsehenerregend genug, um den modernen Menschen zu erschüttern ... Vergeblichkeit des 20. Jahrhunderts?»⁴⁷ Wenn jene Ereignisse es wirklich nicht fertigbrächten, den «modernen Menschen» zu erschüttern, wäre nicht nur das 20. Jahrhundert vergeblich (gewesen), sondern schlechthin «alles». Einem derartigen Nihilismus ist indes nicht dadurch beizukommen, daß man ihm, mehr oder weniger fundamentalistisch, einen metaphysischen Optimismus entgegenstellt, sondern nur durch eine Philosophie bzw. eine Weltdeutung, die aporetisch an der Ambiguität des Lebens festhält und deshalb nicht einem «Wissen», einer neuen «Gnosis» verfällt, sondern am Rand des mehrdeutigen Treibens, also marginalistisch, im Gedenken an das Gewesene⁴⁸ eine Hoffnung, die ihre «Inhalte» nicht kennt und die in diesem Sinn eine negative Hoffnung zu nennen wäre, nicht ausschließt.

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁴⁷ Stuttgart 1998, S. 176 (frz.: «L'Humanité perdue». Paris 1996).

⁴⁸ Vgl. auch die eindrucksvollen Kapitel «Auschwitz und kein Vergessen» sowie «Gespeichert, das heißt vergessen» in: H. Weinrich, *Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens*. München 1997, S. 228–271.

Im Exil der geschriebenen Worte

In der erzählenden israelischen Literatur ist seit Jahren ein Paradigmenwechsel zu beobachten. Ein Schwerpunkt verlagert sich auf die Thematisierung jüdischer Wurzeln und Prägungen in der Diaspora. Die schwindende Gewißheit über zionistische Normen der israelischen Gesellschaft und israelische Identität, die Autoren der Gründergeneration so hochgemut beschrieben hatten, erscheint in zunehmend kritischerem Licht. Erzähler wie Amos Oz oder A.B. Jehoschua haben in Romanen wie etwa «Blackbox» oder «Mr. Mani» sichtbar gemacht, wie entscheidend für ein umfassendes Verständnis israelischer Identität ein geschichtsbewußtes Verhältnis zu den unterschiedlichsten Exil-Erfahrungen auch vor und nach der Schoah ist.

In deutscher Übersetzung liegt nun das jüngste erzählende Buch der israelischen Autorin Anat Feinberg vor, die, geboren in Tel Aviv, in London nach dem Studium von Anglistik und Theaterwissenschaft promovierte, einige wissenschaftliche Bücher veröffentlichte und derzeit in Heidelberg an der Hochschule für Jüdische Studien lehrt. Schon der mehr verschweigende als aufklärende deutsche Titel des Romans «Das Leben und andere Irrtümer» macht hellhörig für die Komplexität eines Buches über schwierige Identitätsprozesse, dessen hebräischer Titel «Fiktive Identitäten» lautet.*

«Ein Jude trägt sein Haus auf dem Rücken...»

«Ihr behauptet, ein Mensch müsse Wurzeln haben, und ich behaupte: Ein Baum hat Wurzeln. Daher ist er an den Erdboden gebunden und bewegt sich nicht. Der Mensch aber hat Beine, er kann sich bewegen und wandern, und das ist seine Bestimmung. Ein Jude trägt sein Haus auf dem Rücken, wie die Schildkröte

* Anat Feinberg, *Das Leben und andere Irrtümer*. Aus dem Hebräischen von Barbara Linner. Gerlingen 1997. Bleicher Verlag (DM 36,-/sFr. 34.10).

oder die Schnecke, und überall, wo er hinkommt, ist er zu Hause.» Hinter diesem vorsätzlich geschichtsblinden Bekenntnis verschantet sich der in der Schweiz ausgebildete israelische Architekt Shaul während eines Deutschlandaufenthaltes. Seine Familie indes sieht in ihm einen um jüdische Fragen wenig bekümmerten Schabbat-Juden. In den Aufzeichnungen seines in Israel verwurzelten Vaters Fred erscheint Mitleid mit Shaul: «Ein Heimatloser ist er, der sich einredet, die ganze Welt sei sein Zuhause. Ein unglücklicher jüdischer Kosmopolit, der Enkel des Herrn Schwarz, der an den Ufern der Moldau davon träumte, als freier Mann unter Juden zu leben.» Fred würde seinem Sohn gern von Angesicht zu Angesicht sagen: «Dein Platz ist hier.» Doch resigniert notiert er nur den Anfang eines fiktiven Gesprächs zwischen Vater und Sohn: «Was ist denn sein Erez Israel? Pampelmusen, Ziegenkäse, Fladenbrot und Sommerfrüchte.» Alles Entscheidende über Gegenwart und Vergangenheit traut Fred nur dem Papier an. Das gilt in diesem Buch für alle zentralen Gestalten außer Shaul. Führt er doch ein Leben, als hätten die traumatische Geschichte seiner Familie und seine israelischen Erfahrungen nicht auch ihn geprägt, und als seien Identität und insbesondere Heimat für ihn Naturerscheinungen wie ein Schneckenhaus. Shauls durch keine Erfahrung gedecktes kosmopolitisches Bekenntnis entfaltet für das Lebensgefüge seiner jungen Familie bei einem Deutschlandaufenthalt die Wirkung von Sprengstoff. Das israelische Selbstverständnis seiner Frau Maya bekommt im Exil Sprünge, vereinsamend begreift sie die Dimensionen ihrer Entfremdung von Shaul. Maya gerät in Deutschland in eine kreative Krise. Wie ein Naturereignis bricht ein Fremder in Mayas Leben ein: Klaus Stern, ein älterer jüdischer Gastdozent aus den USA, ist mit Maya bis zu ihrer plötzlichen Rückkehr nach Israel in einem amour fou gefangen.

Maya und Klaus leben in Deutschland in einer Ausnahme-situation, in der sie wie Fremde im eigenen Leben herumgehen. Der aus Berlin gebürtige Klaus Stern hatte während des Krieges

unter verschiedenen Identitäten überlebt. In der perennierenden posttraumatischen Unruhe weiß er nun nicht mehr, wer er sich selbst sein will. Keine lebbar Vorstellung von seinem Judentum konnte er ausbilden. Er ist, was Jean Améry einen Katastrophenjuden nannte, den Hitler zum Juden gemacht hatte. Bestimmt und zugleich abgeschnitten von seinen traumatischen Erfahrungen während der NS-Zeit, klammert er sich an die erotisch beflügelnde Gegenwart Mayas. Als könnte die Sprache des Körpers ihm seinen vordem verfolgten Leib heilend zurückerstatten und ihn lehren, daß sein Selbst keine Fiktion ist. In einem angemieteten Mansardenzimmer blenden Maya und Klaus ihren Lebenskontext angstvoll aus: Als sei das heimliche Zimmer nicht nur Symbol für einen Zufluchtsort vor den Häschern der Vergangenheit, sondern auch etwas Rettendes. Klaus erkennt, daß er Maya in ein verstörendes Wiederholungsdrama hineinzieht: Nur im Verborgenen wagt er es, der um viele Jahre jüngeren Frau gegenüber ein selbstbestimmter Mensch zu sein. Keine Spur geteilten Lebens entsteht in dieser trostlosen Mansarde. Nichts gibt es dort als Unterpfand des Lebens außer einer Grünpflanze und einer Breughel-Reproduktion. Die Liebenden mißtrauen bis an die Grenze der Selbstdemütigung der gesprochenen Sprache. Was sie einander um eines umfassend geteilten Lebens willen Entscheidendes zu sagen hätten, steht nur in Mayas Journal und in jenen alten Aufzeichnungen von Klaus Stern, über die er nie sprechen konnte und niemals sprechen wird. Er wirft das Dokument über die Verfolgungsjahre in einem gebrauchten Umschlag für Maya in den Briefkasten. Seit 1945 hat er sie nicht mehr gelesen. Bedeutsam ist, daß er die Papiere während eines Deutschlandaufenthaltes bei sich trägt: Nur das geschriebene Wort versichert ihn seiner Identität, seine überschwere Geschichte findet in der Gegenwart keine Sprache. Nur als schriftliches Dokument ist sie berührbar. Auf der Rückseite des Klappentextes von Feinbergs Buch wirbt der Bleicher Verlag mit der Behauptung, Klaus Stern lasse sich von Ressentiments nicht lähmen, sondern er bringe «für seine Peiniger sogar Verständnis auf». Eine derart irreführende und ärgerlich banalisierende *captatio benevolentiae* wird Anat Feinbergs Buch nicht gerecht. Mit akribischer Aufmerksamkeit studiert Maya die ihr überlassenen spröden Aufzeichnungen, versieht sie mit kritischen Kommentaren und Fragen, die jeweils am Rand der Buchseiten so kontinuierlich – leider in viel zu kleiner Schrift – eingeblenet zu lesen sind, daß sie eine eigene, aussagekräftige Texteinheit über Mayas Denken bilden. Es ist, als sollte diese begleitende Gegenwartsstimme jener kühl faktenreihenden Stimme aus der Vergangenheit des Überlebenden ganz nahe sein.

Anat Feinberg hat für ihr Buch ein komplexes Kompositionsverfahren gewählt. Unter Verzicht auf eine auktoriale Erzählerfigur stellt sie in den Mittelpunkt des Erzählens das geschriebene Wort ihrer Protagonisten. Ein Chor von Ich-Erzählern verschiedener Generationen und Zeiten entsteht. Was der Leser aus den schriftlichen Zeugnissen der Protagonisten jeweils erfährt, erscheint in der Niederschrift einer anderen Figur mitunter wie im Gegenlicht verwandelt. Durch perspektivische Drehungen werden in den in sich geschlossenen Kapiteln verschiedene historische Epochen übereinandergeblendet: die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg in Prag und Berlin, die Jahre des Nazi-regimes in Berlin und jüdisches Flüchtlingsleben in der Schweiz, nachdrücklich auch israelische Gegenwart und Vergangenheit.

Bindungsangst enthüllt sich als Sprachangst

Um ihr Leben schreibend versucht Maya, sich Rechenschaft zu geben: Warum ist sie bereit, Shaul zu betrügen, und weint doch, als sie das erste Mal mit dem Fremden schläft? Wird sie im Exil schuldig an ihrem Kind, da sie es aus dem israelischen Lebensnetz riß? Was bleibt sie in der deutschen Fremde sich selbst in Angst und Heimweh alles schuldig? Ihren buchstäblichen «Lebenstext» dürfen die Protagonisten in Dialogen nicht sprechen. Nur im geschriebenen Wort sind sie ganz gegenwärtig. Dies

verdankt sich einer Tiefenschicht durch Traumata verstörter Weltwahrnehmung. Sie wirkt als Mißtrauen in die Menschen verbindende Kraft der Sprache selbst, die so ein heimliches Hauptthema des Buches wird. Bindungsangst enthüllt sich als Sprachangst. Eine vertrauenswürdige Sprache zu haben hieße auch, Heimat in verlässlicher Identität zu finden, an der nichts Fiktives mehr haftete. In der Krise aber gelten zumindest für Maya Raum, gelebte Zeit und Sprache so lange als Erfahrung unaufhebbaren Exils, bis Menschen sich einander buchstäblich übersetzen können.

Anat Feinberg gelingt es, diese Vorstellung mit der Komposition des Buches so umzusetzen, daß sie die Klammer um alles Erzählte bildet: Anfang und Ende des Buches erzählen von einem Sprachproblem. Das Eingangskapitel bildet das Vermächtnis Klaus Sterns an seine Töchter. Er überträgt ihnen seine Aufzeichnungen über die Verfolgungszeit und legt eine Mappe mit hebräischen Seiten bei. Lesen kann er sie nicht und betont, nicht zu wissen, was sie enthalten. Er erinnere sich nur, das Bündel hebräischer Seiten stamme aus Mayas Hand. Er legt dieses Zeugnis einer Liebesbegegnung ungelesen zu den vergilbten Dokumenten der Vergangenheit und übergibt sie so an die nächste Generation.

Maya wußte, was sie tat, als sie vor dem Abschied das Lebenszeugnis Klaus Sterns ins Hebräische übersetzte: Sie hat im Wortsinne seinen «Lebenstext» in die Sprache übersetzt, in der sie am ehesten bei sich selbst und nicht im Exil sein könnte: «Ich habe deine Aufzeichnungen Wort für Wort ins Hebräische übertragen [...] wie kann ich dir meine Liebe besser zeigen? [...] Ich schreibe auf hebräisch. Ich habe keine andere wahre Sprache. So kann ich sicher sein, daß du mein Geheimnis nie lüftest.» Welches Geheimnis? Maya weiß natürlich, daß ihr hebräischer Text übersetzt werden könnte. Nicht die fremde Sprache ist das Geheimnis. Es würde offenbar, wenn Stern sich befähigt fände, seinen Lebenstext im Lichte eines «ganzen» jüdischen Lebens, wie Maya es leben will, zu lesen.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

Shylock wiedergelesen

Alan Islers *Op. Non Cit.* und der Weg der Juden in der Neuzeit

Mit Isaac Bashevis Singer und Saul Bellow verglich ihn die Literaturkritik nach dem Erscheinen seiner beiden ersten Romane *The Prince of West End Avenue* (1994) und *Kraven Images* (1996). Alan Isler (geb. 1934), Kind einer englischen Mutter und eines jüdischen Vaters, der in den zwanziger Jahren von Wien nach London emigriert war, erfuhr eine englische Erziehung und Bildung. Das Schicksal der väterlichen Verwandten wurde wachgehalten, auch als die Familie 1952 den Weg in die Vereinigten Staaten antrat. Amerikanischer Staatsbürger und inzwischen emeritierter Literaturwissenschaftler, veröffentlichte Isler im Herbst 1997 unter dem Titel *Op. Non Cit.* einen Band mit vier Erzählungen¹ voller Spannung und Dramatik, die eine breite interessierte Leserschaft fesseln werden. Thema der Sammlung ist die Frage nach *Geführung und Bewahrung jüdischer Identität in der Diaspora*, eine Frage, die gerade im Blick auf die Lebensformen amerikanischer Juden von heute virulent ist.

Im Zentrum der Prosastücke steht jeweils ein jüdischer Protagonist in einer nichtjüdisch westlichen Umwelt. Die aufeinanderfolgenden Schauplätze Venedig, Mittelitalien, London, Südwestengland, Atlantik und schließlich New York lassen sich zu einer Reiseroute von der Alten in die Neue Welt verbinden. Zudem werden vier historische Epochen in ihrer Abfolge evoziert: Renaissance, Romantik, das ausgehende 19. Jahrhundert und

¹ Das englische Original und die deutsche Übersetzung erschienen zeitgleich: Alan Isler, *Op. Non Cit. Four Tales*, London 1997, 215 S. / Alan Isler, *Op. non cit. Vier Novellen*, Berlin 1997, 251 S.

die unmittelbare Schreib-Gegenwart, die Mitte der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts, was die Einheit der im übrigen in sich stehenden Erzählungen begründet. Wie der Leser die geographischen Stationen und geschichtlichen Etappen mitgeht, so vollzieht er auch die Wieder-Begegnung mit bekannten literarischen Stoffen und Gestalten (*opera non citata!*). Das Entdecken dieser Bezüge macht einen besonderen Lesereiz aus und ermöglicht andererseits einen neuen Blick auf die vertraut gewählten literarischen Vorbilder bzw. Anleihen.

Existenz im Ghetto

Die erste Erzählung *The Monster (Das Monstrum)* erweist sich in ihrem Kern als eine Re-Lektüre des einen der beiden Haupt Handlungsstränge in Shakespeares *The Merchant of Venice*. In ihr erscheint die Problematik des Juden in der Neuzeit keimzellenartig verdichtet. Als Hauptschauplatz fungiert das jüdische Ghetto Venedigs in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Der Ich-Erzähler, ein gebildeter venezianischer Jude, in der Auslegung der Schrift bewandert, Geldwechsler und -verleiher von Beruf, ist als einziger Protagonist des gesamten Bandes namenlos. Im Angesicht des nahen Todes blickt er auf die bitteren Stationen seines eigenen Lebens (im zentralen Handlungsstrang) und auf die sechzehn Lebensjahre Mostrinos (in der ausgebauten Rahmenhandlung) zurück. Am Anfang steht die rätselhafte Auffindung eines vermeintlichen Monsters, eines mißgestalteten schwarzhaarigen Säuglings mit überdimensioniertem Kopf, in einem Körbchen. Zunächst als zweiter Mose gedeutet ("destined to lead the Jews back to the Promised Land"), erweist sich das Kind, Mostrino genannt, schon bald als Last für die Gemeinschaft. Es entwickelt sich zum «Ghetto idiot», ist harmlos und gutwillig. Ein englischer Tourist, der sich auf der Suche nach einem Bordell ins Ghetto verirrt, fürchtet bei seinem Anblick ums nackte Leben. Der Erzähler definiert Mostrino als «Beschützer des Ghettos», der von den «Brüdern zu Prag erschaffen» wurde. «Der Geist des Samson, durch nekromantischen Zauber heulend aus dem schwarzen Schlund der Nacht geholt, bewohnt sein Fleisch. In seiner Hand sieht Ihr den Geißelflegel der Gerechtigkeit, geschnitten aus dem Kieferknochen des Leviathan...» (S. 46). Was hier vor den Augen des Lesers entsteht, ist das mythische Bild eines Golem²; doch zerstörerische Kräfte besitzt Mostrino nicht. Tierische Laute von sich gebend, seinen Instinkten folgend, ist er – sechzehnjährig – auf niedrigster geistiger Entwicklungsstufe stehengeblieben. Nicht er zerstört, er wird zerstört, weil er unverhofft die Ghettomauern durchschreitet und draußen als tödliche Gefahr empfunden wird: Der massige Mostrino erliegt dem Stein aus der Schleuder eines englischen Pagen. Die Verkörperung des Ghetto-Juden liegt dahingestreckt außerhalb der Tore des Ghettos, Opfer eines vermeidbaren und damit sinnlosen symbolischen Tötungsakts durch einen – ahnungslosen – Christen.

Im Gegensatz zu den nach außen hin sprachlosen Ghettobewohnern und ihrer schicksalhaften Verkörperung in Mostrino ist der Erzähler – obwohl einer von ihnen – ein Sprach-Begabter. Er ist als einziger der englischen Sprache mächtig und kommuniziert mit dem ungebetenen Gast und mit dem englischen Botschafter und nimmt so die Rolle eines Vermittlers zwischen den Kulturen ein. Dennoch verläuft sein Lebensweg schicksalhaft: Schon der Geburtstag fällt exakt auf den Tag, an dem Papst Julius – beraten durch drei jüdische Konvertiten – in Rom die Verbrennung des Talmuds anordnet.³ Derselbe Tag ist auch der

² «Golem (formlose, ungestaltete Masse) bezeichnet in der jüdischen Mystik einen Menschen, der durch Magie und vor allem durch die Verwendung des geheimnisvollen Gottesnamens (Tetragramm [der 4buchstäbige Gottesname JHWH]) beseelt (erschaffen) wird. Golemlegenden waren im Mittelalter und in der frühen Neuzeit weit verbreitet. Ihre späteste Entwicklung ist der Golem als Diener seines Schöpfers, der gewaltige Naturkräfte entwickelt und zu einer zerstörerischen Kraft pervertieren kann (und daher wieder in «Staub» zurückverwandelt werden muß). Die populärste Golemlegende ist mit der Person Jehüda (Löw) ben Betzalels, des Hohen Rabbi Löw von Prag verknüpft», nach: Kleines Lexikon des Judentums, hrsg. von Johann Maier und Peter Schäfer, Stuttgart 1981, S. 121.

Geburtstag des Asher Bassan, des Freundes in Kindertagen. Doch die Gleichaltrigen entwickeln sich gegensätzlich. Während der Erzähler vielfach die qualvolle Erfahrung macht, zur Konversion überredet bzw. von wahnwitzigen Taufhandlungen überrumpelt zu werden, ist sein Freund gewillt, «ein oder zwei Tropfen Taufwassers zu ertragen», um so die Welt gewinnen zu können. Asher Bassan avanciert zu Signore Antonio Bassanio, der sich als Christ und Kaufmann Schätze erwirbt und weltweite Verbindungen pflegt. Dennoch kommt er eines Tages zum Erzähler und will von diesem 3000 Dukaten für drei Monate entleihen. Antonio schlägt vor, spaßeshalber ("for a merry jest"), wie er vorgibt, mit einem Pfund Fleisches nahe seinem Herzen bezahlen zu wollen, für den Fall, daß er das Geld nicht fristgerecht zurückgibt. Nach verstrichener Frist bekommt der Erzähler statt des Geldes einen Kübel Wasser auf den Kopf, eine symbolische Zwangstaufe. Er geht vor Gericht, erfolglos. Antonio wird von Bellario, dem gewieftesten Rechtsanwalt Venedigs, vertreten. Dieser zitiert das alte Gesetz, wonach das Leben desjenigen Juden auf dem Spiel steht, der einem Venezianer nach dem Leben trachtet. Nur eine Konversion würde das Leben des Erzählers retten. In der Berufung engagiert der Erzähler seinerseits Bellario. Erfolgreich vor Gericht, muß er zu Hause feststellen, daß während der Gerichtsverhandlung Lorenzacchio (der einstige Begleiter Antonios) mit seiner schönen Tochter Jessica und seiner Schatzkiste verschwand.

Fraglos liegt in diesem Handlungsstrang eine Parodie des Shylock-plot von Shakespeares *Merchant of Venice* vor. Hier will sich Antonio Bassanio aus nicht ganz einsichtigen Gründen Geld leihen. Dort verpflichtet sich Antonio für den Geldbedarf seines Freundes Bassanio, dem damit die Werbung um die erstrebte Portia besser gelingen wird. Hier schlägt Antonio spaßeshalber vor, mit einem Pfund Fleisch nahe seinem Herzen bezahlen zu wollen. Dort wird die Forderung von Shylock aufgestellt. Bellario als Verteidiger steht hier zuerst auf der Seite Antonios, dann auf der des Erzählers. Dort fordert der Vertreter Bellarios (die verkleidete Portia) als Richter Gnade vor Gerechtigkeit. Des namenlosen Geldverleihers Tochter verschwindet wie Shylocks Tochter, goldbeladen mit dem Liebhaber Lorenzacchio (Lorenzo). Shylock wird die Zwangstaufe als Bedingung für sein Weiterleben auferlegt. Für Islers Erzähler ist die Taufe lebensbegleitende Dauerdrohung.

Trotz paralleler Konstellationen hat sich «Shylock» gewandelt: Der bei Shakespeare durch widerfahrene Ungerechtigkeiten und Demütigungen rachgierig gewordene jüdische Geldverleiher, der beim Verlust seiner Tochter in die völlige Isolation und außer jede rationale Selbstkontrolle gerät (Akt III, Szene 1), wird bei Isler zum nachdenklichen Charakter. Der Gedeimütigte hadert mit Gott: "Thus the People of the Covenant are ever mocked and derided. How long, O Lord? ... Why wilt Thou quite forget us?..." (S. 15) Und er wählt bewußt den klugen Weg, stellt sich dem Gerichtsverfahren, geht in die Berufung. Dennoch verliert er die Tochter an den Christen Lorenzacchio, der hier als Inkarnation des Bösen gezeichnet ist. An Rache denkt er gleichwohl angesichts des persönlichen Verlustes nicht. Der Gedanke an Rache beschleicht ihn erst beim Tod des Golems ("The sweet taste of revenge had turned bitter in my mouth." S. 42), der Verkörperung des sprachlosen Ghettojuden. Im Gegensatz zu Shakespeares Shylock durch seine Bildung privilegiert und zum begrenzten interkulturellen Dialog fähig, bleibt er dennoch Gedeimütigter und im Blick auf die venezianische Gesellschaft Außenseiter, da Jude.

Von Europa nach Amerika

In der zweiten Erzählung *The Bacon Fancier (Der Bacon-Liebhaber)* ist ein völlig anderer historischer Kontext präsent. Etwa

³ Historisch ist dieses Ereignis dingfest zu machen: Papst Julius III. verfügte zum jüdischen Neujahrsfest 1553 in Rom die Verbrennung aller talmudischen Schriften. Vgl. Friedrich Battenberg, *Das Europäische Zeitalter der Juden*, Band I, Darmstadt 1990, S. 201.

200 Jahre später ist der Weg aus dem Ghetto heraus möglich. Ben Cardozo erlernt das Handwerk des Geigenbauers in der Toskana. Dies entfremdet ihn von seinen jüdischen Lebensgewohnheiten und bringt ihn in der geistigen Welt des Francis Bacon nahe (erzähltechnisch eine Rückbindung an die erste Erzählung, ist doch Bacon [1561–1626] Shakespeare-Zeitgenosse). Cardozo geht bewußt den Weg nach England, wo Juden, wie er erfährt, weitgehend unbehelligt leben können. Die Frau, die in sein Leben Wärme bringt, ist Christin. Eine legale Beziehung zwischen ihnen ist unmöglich. So weckt der Auftrag eines reichen Juden aus Bristol, für seine heiratsfähige Tochter eine wertvolle Zimbel («dulcimer») zu bauen, bei Ben den Wunsch nach einer standesgemäßen Heirat und einem Sohn, in dem er selbst weiterleben würde. Auf dem Weg zur Übergabe der Zimbel begegnet er einem dahindämmenden Poeten, einem Abbild des romantischen Dichters *Samuel Coleridge* (1772–1834), mit dem er im Wechselspiel Verse formuliert, die so oder so ähnlich in Coleridges Gedicht *Kubla Khan* (1798), einem Schlüsseltext der Epoche, vorkommen. Die romantische Vision endet im Desaster.

Welche Rolle aber ist die belastetste? Die der illiteraten, mittellosen Christin, zu der der jüdische Partner nach mißglücktem Werbungsversuch zurückkehrt, die an ihrem Lebensabend Stunden der Trauer an den Gräbern der beiden Bastardkinder verbringt und der selbst ein Grab auf dem christlichen Friedhof verwehrt wird? Oder die des philosophisch gebildeten jüdischen Kunsthandwerkers, dem Francis Bacon zum Wegbegleiter geworden ist, der seine Existenzfrage genau zu stellen weiß: "What was I but a Cyclopean foreigner and Jew?" (S. 79).

Die dritte Erzählung *The Crossing (Die Überfahrt)* umfaßt einen Zeitraum von elf Tagen zum Jahreswechsel 1881/82. Schauplatz ist ein Luxus-Liner auf dem Atlantik zwischen Liverpool und New York. Das Schiff verkörpert einen Mikrokosmos, der eine klare gesellschaftliche Hierarchie kennt. David Gladstone, 23, Jude, poetisch begabt, Teilhaber an der die Überfahrt betreibenden Reederei, muß sich – obwohl 1.-Klasse-Passagier – Demütigungen gefallen lassen: Er wird als *one of the Chosen* (85) eingestuft, als Mr. Disraeli begrüßt und hat als solcher keine Chance bei Miss Bevis, der Pastorentochter. Mit dem Dichter Oscar Wilde, dessen Lebensdaten mit dem historischen *Oscar Wilde* (1854–1900) übereinstimmen, verbindet ihn das gemeinsame Außenseitertum innerhalb der privilegierten Gruppe. Wilde wird als *Apostle of Aestheticism* (S. 85) gescholten, der außerdem Ire ist. Die Passagiere im Zwischendeck kämpfen ums bloße Durchkommen. Olga ist eine von ihnen. Sie wird zu Gladstones miternächtlicher Partnerin, wenn er nach der Luxusmahlzeit die durch Alkohol enthemmte Gesellschaft flieht. Als er Olgas Familie beim Verlassen des Schiffes, beim Schritt in die Neue Welt, vor Unrecht schützen will, sein Wort aber kein Gehör findet, wird ihm die faktische Bedeutungslosigkeit seiner Person bewußt.

Die vierte Erzählung *The Affair (Die Affäre)* ist im New York der Jahre 1995/96 situiert. Ein allwissender Erzähler präsentiert den vierzigjährigen jüdischen Intellektuellen Bruno Sorge, der sich seit seinem College-Studium mit der historischen Dreyfus-Affäre beschäftigt. Seinen Lebensunterhalt erwirbt Sorge als zeitweilig beschäftigter Komparse an einem wenig bedeutenden Opernhaus. Dort bewegt er sich inmitten einer oberflächlichen Bühnenwelt, in die er eigentlich nicht paßt. Er lebt in der Wohnung seiner katholischen, ungarischen Partnerin Olga. Obwohl Bruno sich nicht als gesetzestreuer Jude versteht, muß Olga das Kreuz an der Wand entfernen. Nach dem Verlust ihres Jobs verläßt Olga die Wohnung. Sie hat einen reichen, kreuzbehängten Russen gefunden. Duncan Greenglass, Studienkollege Brunos und ebenfalls jüdischer Abstammung, hat Text und Melodie zu einem Musical geschrieben, das den Broadway erobern soll: *Dreyfus*. Bruno hatte Duncan die ersten Kapitel seines Dreyfusbuches zur Durchsicht gegeben. Nun war die seriöse Thematik gestohlen und pervertiert worden. Bruno ist entsetzt und verweigert seine Mitarbeit. Das isoliert ihn. Der phänomenale Erfolg

des Musicals lockt Bruno schließlich doch zur Übernahme kleiner Rollen. Er verdient viel Geld an dem, was er einen Verrat nannte. Bruno Sorge, der sich einst mit Dreyfus identifizierte, gleicht sich seiner Umgebung an und gibt seine jüdische Identität auf.

Shylock rekonstruiert

Die Rezeption von Shakespeares *Merchant of Venice* auf deutschen Bühnen war stets ambivalent: «Als Charakter präsentierte er (Shylock) mehr das kollektive Schicksal der Juden als sein eigenes individuelles Schicksal, sozusagen als negative Komplementärfigur zum Bühnen-Idol von Lessing, *Nathan der Weise*. Die Rolle oszillierte zwischen Haß- und Rache-Dämon – so in der Entwicklung der literarischen Bühne – und dem heimtückischen und lächerlichen Geldverleiher voller antijüdischer Stereotypen».⁴ Nach 1945 schien das Drama in Deutschland unaufführbar. Noch 1985 forderte *Rolf Hochhuth*, das Stück nicht mehr zu spielen, da es trotz der Einbeziehung der Shoah-Erfahrung in die Neuinterpretation «antisemitische Ansichten vermittele» und «Applaus von der falschen Seite erhalte».⁵ Der Versuch des Deutschen Nationaltheaters in Weimar 1995, nun, ging den Weg einer Rekonstruktion im Sinne einer Neu-Einbettung des Stücks. Das Szenario eines Konzentrationslagers bildet die Rahmenhandlung. Shakespeares Drama wird als «Spiel im Spiel» geboten, SS-Schergen übernehmen die Rolle der Venezianer, ein jüdischer Lagerinsasse die Rolle des Shylock.⁶ Vergleichbar dem Produktionsteam aus Tel Aviv, das in Weimar Shakespeares *Merchant of Venice* neu zu Gehör brachte, ermöglicht auch Isler eine Neubegegnung mit der Shylock-Gestalt auf unterschiedlichen geschichtlichen Folien. Er entwickelt Individuen, die sich in ihren Lebensgewohnheiten immer weiter von der jüdischen Lebenswelt entfernen, aber dennoch an der jüdischen Identität festhalten wollen. Der – wie Shylock – im Venedig der Renaissance angesiedelte namenlose Ich-Erzähler fungiert dabei als Schlüsselfigur aller weiteren Protagonisten. Wie jene, dem Wechselspiel von Gut und vor allem Böse ausgesetzt, vermag er, ebenso wie sie, aufgrund seiner geistigen Bildung eine Distanz zu dem Erfahrenen zu schaffen mittels Ironie und sogar Humor. Das leitmotivisch durch alle Erzählungen sich ziehende Thema der *conversion*/Konversion verbindet er z.B. mit heiterer Ironie: "Oh, I know all about conversion. In due course, conversion even became my trade, so to speak: florins into ducats, for example; schillings into sequins. Yes, yes, I converted them all. But myself into a Christian? No, most emphatically not." (S. 9).⁷ Wie diese Begabung dem Erzähler-Protagonisten das Leben ent-schwert, so beschert sie dem Leser *comic relief*, Entspannung.

Auffällig ist die Umakzentuierung der Frauenrollen. Lediglich Jessica behält ihre Rolle als Töchter des Juden, die ihrem christlichen Liebhaber folgt. Portia – und ihr zugeordnet Nerissa – ist bei Shakespeare Handlungs- und Entscheidungsträgerin. Wenn auch in einer Hosenrolle, so führt sie für einen Einzelnen und für das soziale Gefüge des Stadtstaates Venedig Gerechtigkeit herbei, obgleich sie die Forderung nach Gnade nur ansatzhaft durchsetzen kann. Sie besiegelt damit zudem ihr privates Glück und das der beiden anderen Frauen.

Bei Isler bleiben die erwähnten Frauen weitgehend passiv, sind lediglich handlungsbegleitend. In *The Monster* sind es drei Frauen, deren Brüste vom monströsen Säugling trocken und blutig getrunken werden. In *The Bacon Fancier* wird die junge

⁴ Hans-Peter Bayerdörfer, «Shylock auf der deutschen Bühne nach der Shoah», S. 261–280; 261, in: *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, hg. von Johannes Heil und Bernd Wacker, München 1997.

⁵ A.a.O., S. 264.

⁶ Vgl. im einzelnen a.a.O., S. 279f.

⁷ In der deutschen Übersetzung geht jedoch jeglicher Reiz des Wortspiels verloren: «Ich weiß alles von Bekehrung. Nach einiger Zeit wurde die Bekehrung sogar gewissermaßen zu meinem Gewerbe...» (S. 18)

Christin vom Sodomie treibenden Stiefvater bedroht, vom jüdischen Partner gedemütigt und von der Umgebung als des Juden Hure tituliert. Die mittellose, vermeintliche Zigeunerin Olga in *The Crossing* wird vom reichen Gladstone als Ersatz für eine mißglückte Liebeswerbung hingenommen. Und die Olga der Gegenwart (*The Affair*) verfällt – ahnungslos – dem religiös getarnten Mafiaboss, bis sie vom FBI als dessen Hure abgestempelt wird. – Frau könnte Isler vorwerfen, er lege Frauen auf ihre Rolle als inaktives (Sexual-)Objekt fest. Doch der Gesamtzusammenhang sagt etwas anderes: Der Autor zeichnet die Rolle

⁸ Das seit Beginn des Jahrhunderts zunächst im deutschen Sprachraum wissenschaftlich diskutierte Phänomen des «jüdischen Selbsthasses» (grundlegend dazu die Monographie von Sander L. Gilman, *Jewish Self-hatred. Antisemitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore-London 1986 [dt. 1993], daraus insbes. das zweite Kapitel [unter IV]: «The Self-hatred of the Convert») ist Thema auch bei Isler: Konvertierte Juden sehen sich dazu getrieben, gegen die eigene, früher bergende Gemeinschaft zu agieren, was exemplarisch in der Gestalt des Antonio Bassanio und in den beiden päpstlichen Beratern manifest wird. Vgl. S. 18: «Und wer stiftete ihn dazu an, diesen herzlosen und unduldsamen Mann, diesen Julius? Ja, Ihr habt es erraten: die Juden. Die große Sünde wurde in der römischen Gemeinde selbst geboren...»

der Frau als epochenübergreifend in ihrem Selbststand gefährdet und gibt damit einen Hinweis auf die Selbstdistanz, die er seinen «Erzählern» gewährt. Sie bleiben nicht allein auf das Schicksal der jüdischen Charaktere fixiert.

Eine weitere Akzentverschiebung wird deutlich: Bei Shakespeare ist Shylocks Gegenspieler Antonio *Christ*, in Islers Erzählung Signore Antonio Bassanio zum Christentum konvertierter *Jude*.⁸ Die Abkehr von den eigenen religiösen Wurzeln und die Übernahme einer neuen Identität eröffnet bereits Asher Bassan den unbeschränkten Weg in die Welt. Ähnlich agiert der angepaßte Duncan Greenglass unserer Tage: Durch den Verrat der Dreyfus-Sache ist es ihm möglich, in der seichten Unterhaltungswelt (der Welt der späten neunziger Jahre?) zu reüssieren. Wer aber die Erinnerung an die leidvolle Geschichte wachhalten will, wie Bruno Sorge, der treibt sich selbst in die Isolation. Da er sie nicht erträgt, gibt er sein Anliegen auf. Der *melting pot USA* verträgt und verschlingt viele Kulturen. Aber in einer oberflächlichen Mentalität des *anything goes*, einer Auflösung auch der jüdischen Identität ins Allgemeine, ist der Jude nicht mehr Jude, sondern mediokrer Weltbürger am Ende des 20. Jahrhunderts.

Maria Theobald, Mössingen

Was der Geist den Gemeinden in Asien sagt...

Spezielle Bischofssynode für Asien (zweiter Teil)

Für Teilnehmer und Beobachter völlig überraschend teilte Papst Johannes Paul II. in seiner Homilie während der Eucharistiefeyer zur Eröffnung der Speziellen Bischofssynode für Asien (19. April bis 14. Mai 1998) mit, daß er als Vertreter der Katholiken der Volksrepublik China Bischof Matthias Duan Yin-Ming von Wanxian und seinen Koadjutor Bischof Joseph Xu Zhi-Xuan als Mitglieder der Synode berufen und nach Rom eingeladen habe.¹ «Ich hoffe, daß sie sehr bald ihre Plätze unter uns einnehmen können und Zeugnis über die Lebendigkeit ihrer kirchlichen Gemeinden geben können.» Bischof M. Duan Yin-Ming, der heute neunzig Jahre alt ist, wurde 1949 von Papst Pius XII. zum Bischof ernannt. Er weihte 1989 J. Xu Zhi-Xuan zu seinem Koadjutor. Beide sind heute Mitglieder der «Patriotischen Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche».² Beiden wurde am 24. April 1998 durch die zuständige lokale Behörde für religiöse Angelegenheiten mitgeteilt, daß sie keine Ausreiseerlaubnis erhalten würden, weil China keine diplomatischen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl unterhalte und weil die Einladung nicht an die dafür autorisierten Behörden (die [offizielle] Chinesische Bischofskonferenz und die Patriotische Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche) gerichtet gewesen sei. Erst später wurde bekannt, daß die chinesischen Behörden damit auf eine zweite,

diesmal direkt an die beiden Bischöfe gerichtete Einladung reagierten, nachdem der Vatikan schon zwei Monate vor Beginn der Sondersynode über die chinesische Botschaft in Rom, d.h. auf dem normalen Amtsweg, eine Einladung an die beiden Bischöfe gesandt hatte. Diese war ihnen aber nie ausgehändigt worden.

Diese Absage der chinesischen Behörden kommentierte Papst Johannes Paul II. in seiner Homilie während der abschließenden Eucharistiefeyer am 14. Mai 1998 auf zurückhaltende Weise:³ «Nicht unerwähnt lassen unter den Völkern dieses Kontinents kann ich insbesondere die chinesische Nation, welche die zahlenmäßig größte ist. Euch Brüdern und Schwestern der katholischen Kirche in Festland-China möchte ich einmal mehr meine Zuneigung zum Ausdruck bringen und euch sagen, wie sehr ich es bedauere, daß der Bischof von Wanxian und sein Koadjutor nicht nach Rom kommen konnten, um persönlich an der Synode teilzunehmen. Die Worte, mit denen Bischof Matthias Duan Yin-Ming seine Loyalität gegenüber dem Nachfolger Petri und seine Gemeinschaft mit der Gesamtkirche

¹ Zu der Vorbereitungsphase der Sondersynode (Thema der Synode, *Lineamenta und Instrumentum laboris*) vgl. den Bericht in: Orientierung vom 31. Mai 1998, S. 109ff.

Die Sondersynode zählte 252 Teilnehmer. Davon waren 188 Mitglieder mit vollen Rechten, nämlich 67 von Amts wegen (die Kardinäle Asiens [11], die Patriarchen der Orientalischen und der Patriarch der Lateinischen Kirche des Nahen Ostens [6], die Erzbischöfe *sui iuris* der Syro-Malabarischen und der Syro-Malankarischen Kirche Indiens [2], die Präsidenten der 15 Bischofskonferenzen [15], der Präsident der FABC und der Präsident der interrituellen katholischen Bischofskonferenz Indiens, die Leiter kirchlicher Territorien ohne Bischofskonferenzen [11], der Generalsekretär der Bischofssynode, die Leiter der Dikasterien der römischen Kurie [25], 98 gewählte Mitglieder (Vertreter der Bischofskonferenzen [65], Vertreter der Orientalischen Kirchen [23], Vertreter der Vereinigung der Höheren Ordensobern [10]). Dazu kamen noch 23 vom Papst ernannte Mitglieder (18 Erzbischöfe bzw. Bischöfe, 1 Diözesanpriester und 4 Ordenspriester). Außerdem zählten zu den Teilnehmern 40 Auditoren, 18 Experten und 6 Delegierte anderer christlicher Kirchen in Asien. Neben Asien umfaßte das Territorium auch den Nahen Osten.

² Nach Angaben der Agenzia Internazionale Fides (Bulletin vom 17. April 1998) gibt es in der Volksrepublik China rund 10 Millionen Katholiken, 70 Bischöfe (10 davon Mitglieder der Patriotischen Vereinigung), 1000 Priester, 2000 Ordensleute, 24 Seminaristen (davon 14 der Patriotischen Vereinigung), 1000 Seminaristen und 2500 Novizen. Jene, die nicht der staatlich anerkannten «Patriotischen Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche» angehören, wurden vielfach «Untergrund-» oder «Geheimkirche» genannt. Im englischen Sprachbereich spricht man auch von «unsichtbarer Kirche» ("invisible Church"). Zu Geschichte und Organisation der Patriotischen Vereinigung vgl. R.J. Schreiter, Für eine erneuerte Kirche in China. Ekklesiologische Herausforderungen, in: Roman Malek, Hrsg., «Fallbeispiel» China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext. Sankt Augustin und Nettetal 1996, S. 553–566; Aloysius B. Chang, Kirche in China und die Kirchen. Die Grundhaltung der «Brückenkirche», in: ebenda, S. 567–579.

³ Die Homilien des Papstes (vom Eröffnungs- und vom Schlußgottesdienst) sowie die *Relatio ante disceptationem* liegen inzwischen in einer deutschen Übersetzung vor (Osservatore Romano. Deutsche Ausgabe vom 1., 22. und 29. Mai 1998). Zitiert wird hier nach der offiziellen Version, veröffentlicht in den Bulletins des Presseamtes des Heiligen Stuhles. Mit dem Ausdruck «die Worte des Bischof Matthias Duan Yin-Ming» meinte der Papst den über Telefax übermittelten Brief von Bischof Duan, indem er die Gründe für seine Abwesenheit an der Synode mitteilte und gleichzeitig seine Verbindung mit dem Papst und der Gesamtkirche ausdrückte (in lateinischer Sprache, vgl. Bulletin Nr. 20 vom 2. Mai 1998).

ausdrückte, haben unsere Herzen berührt. Die Mitglieder der Synoden aus allen Ländern Asiens haben ihre chinesischen Mitbrüder stets als geistig hier anwesend betrachtet. Sie hoffen, daß die gegenwärtigen Schwierigkeiten bald überwunden sein werden und daß es ihnen bald möglich sein wird, mit den andern Hirten der Kirche zusammenzutreffen. Da sich die Volksrepublik China allmählich gegenüber dem Rest der Welt öffnet, hoffen wir, daß es auch der Kirche in China erlaubt sein wird, vermehrten Kontakt mit der Gesamtkirche zu haben.» China war damit auf der Synode nur durch Weihbischof John Tong Hon und Koadjutor Joseph Zen Ze-Kiun von Hongkong vertreten.

Zur Methodologie der Synode

In der gleichen Ansprache beschrieb Johannes Paul II. das Programm und die Arbeitsweise für die Sondersynode für Asien. Dabei knüpfte er an zwei der Tageslesungen (Offb 1, 9–11a, 12–13, 17–19; Joh 20,19–31) an, die während der Eucharistiefeier verlesen wurden. Mit einer Paraphrase der Perikope über Thomas, der angesichts der Wundmale Jesu seinen Glauben an den Auferstandenen bekennt (Joh 20,19–31), formulierte der Papst als die Leitlinie der Synodenberatungen: «Wir müssen für Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, den Erlöser der Welt Zeugnis geben.» Damit bestätigte der Papst die Grundtendenz der Vorbereitungsarbeiten der Synode, d.h. der in den *Lineamenta* wie im *Instrumentum laboris* zum Ausdruck kommenden exklusiven Christologie. Unmittelbar an diese Stelle anschließend führte der Papst weiter aus: «Gleichzeitig müssen wir unsererseits die von den Aposteln begonnene Geschichte weiterführen: Wir haben die Aufgabe, neue Kapitel christlichen Zeugnisses in jedem Teil der Welt zu schreiben.» Der Gedanke vom Niederschreiben des christlichen Zeugnisses wurde seinerseits schon im ersten Satz der Ansprache formuliert und hielt sich bis zum Schlußabschnitt durch. Dabei knüpfte der Papst ausdrücklich an die Tageslesung aus der Offenbarung des Johannes (1,9ff.) an, um die Arbeitsweise der Synode zu beschreiben. «Schreib das, was du siehst, in ein Buch, und schick es an die sieben Gemeinden.» Diese Worte hören wir in besonderer Weise an uns gerichtet. Während der Synode wollen wir bezeugen, was der Geist Christi zu den Kirchen des großen asiatischen Kontinents sagt. Wir werden uns fragen, wie sie auf seine Stimme hören, wie sie in der Gemeinschaft des Wortes Gottes und der Eucharistie leben, wie sie die Evangelisierungstätigkeit unter den Völkern Asiens anregen können.» Nicht zu überhören war, daß der Papst hier unter Bezeugen des Glaubens Zuhören wie kritisches Unterscheiden meinte. Unklar blieb beim ersten Hören, wer dabei die handelnden Subjekte sind. Durch die Verknüpfung aber des Zitats aus der Johannesoffenbarung mit der (angeschlossenen) Beschreibung des Synodenprozesses verdeutlichte der Papst, daß er mit den Subjekten die in Rom zur Synode versammelten Bischöfe meinte. Infolgedessen verlieren die Gemeinden an Bedeutung. Es wird stärker betont, daß sie Hörer der von ihren Bischöfen bezeugten Botschaft, als daß sie der Ort sind, an dem der Geist Gottes spricht, den die Bischöfe dann bezeugen.

So deutete sich schon in der Eröffnungsansprache des Papstes selbst eine der Konfliktkonstellationen an, die während der ganzen Synode bestimmend war, eine Konstellation, die die Frage der Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie überschreitet. Dies wurde schon in der ersten Plenarversammlung (Generalkongregation genannt) deutlich, als der für diesen Tag amtierende, delegierte Präsident, Kardinal Stephen Kim Sou-Hwan (Seoul), in seiner Eröffnungsrede davon sprach, daß in den letzten dreißig Jahren sich in den Kirchen Asiens ein neues Selbstverständnis entwickelt habe (Kardinal Kim sprach ausdrücklich von diesem neuen Selbstverständnis als einem «ständig erneuerten»), das nicht vorausgesetzten theoretischen Überlegungen, sondern den Herausforderungen der pastoralen

Situation entspringe: «So sind wir in voller Gemeinschaft mit der Gesamtkirche asiatisch geworden in unserer Art zu denken, zu leben und unsere Erfahrung mit Christus mit anderen zu teilen als einer Kirche, die sich inkarniert und so immer noch auf der Suche nach dem Angesicht Gottes in seinem Sohn, dem Retter aller, ist.» Zwei Momente hob Kardinal Kim hervor, die bei dieser Suche wesentlich seien. Einmal sei der interreligiöse Dialog immer ein Dialog auf der Suche nach dem Heil, weil er zu einer tieferen Erkenntnis des Willens Gottes führe, und zweitens sei das kirchliche Engagement im Kampf gegen Ungerechtigkeit, Ungleichheit und politisch-soziales Elend nicht nur ethisch begründet, sondern Ausdruck dafür, daß die Kirche ihre Aufgabe, das Reich Gottes zu verkünden, ernst zu nehmen versuche.

Die Präsentation des Synodenthemas

Neben der Begrüßungsrede von Kardinal Stephen Kim waren für den Freimut in den Voten der einzelnen Bischöfe in den Generalkongregationen zwei Momente entscheidend: einmal die Art und Weise, wie der vom Papst ernannte Berichterstatter (Relator), Kardinal Paul Shan Kuo-Hsi SJ (Kaohsiung/Taiwan), die Thematik der Synode vor dem Plenum vertrat, und zweitens die entschiedene und gleichzeitig differenzierte Art, in der die Bischöfe aus Japan ihre Positionen vertraten.

Kardinal Paul Shan hielt sich in der materiellen Präsentation des Synodenthemas weitgehend an die Abfolge, wie sie im *Instrumentum laboris* vorlag. Bedeutsam für die Debatten waren aber die Differenzierungen, die er im Einleitungsteil seiner Rede für die Methode der Arbeit während der Synode vorschlug. So beschrieb er den Prozeß der Synode als einen Pilgerweg, den die Kirche in Asien in ihren Gläubigen geht. Wesentlich dabei seien der Austausch der Ortskirchen untereinander und aller Kirchen weltweit, das solidarische Zusammenleben mit anderen christlichen Kirchen und in Harmonie mit den großen Religionen und kulturellen Traditionen Asiens: «Auf dieser synodalen Pilgerschaft ist die Kirche von der Überzeugung getragen, daß sie nicht ein ihr vollkommen fremdes Gebiet durchquert, denn der Geist des Herrn hat die Samenkörner der heilsbringenden Wahrheit und der Gnade schon unter die Völker Asiens ausgesät. Auf ihrem synodalen Weg möchte die Kirche die Gegenwart des Geistes erkennen, der Jesus Christus in der Wirklichkeit Asiens offenbart. Sie will die Gegenwart des Geistes erkennen, indem sie demütig an den Lebenssituationen der Völker Asiens Anteil nimmt und allen tätige Hilfe gewährt. Die Kirche in Asien will dies nicht als etwas Fremdes in einem fremden organisatorischen, kulturellen und liturgischen Gewand tun, sondern mittels der Kulturen Asiens, indem sie sich «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute» in Asien zu eigen macht.»

Kardinal Paul Shan gab mit seinem Bericht selber ein Beispiel dessen, was er mit der Methodologie der «synodalen Pilgerschaft» meinte. Mehrfach und in unterschiedlichen Kontexten seiner Darstellung sprach er nämlich über die Notwendigkeit und die Rahmenbedingungen des interreligiösen Dialogs, indem er jeweils andere Aspekte benannte. So betonte er bei der Beschreibung der politischen und religiösen Situation Asiens, daß es für den heute geforderten interreligiösen Dialog keine historischen Vorgaben gebe, auf die man sich stützen könnte. Aus dieser Tatsache und aus der Einsicht, daß der Dialog für die Verkündigung der Botschaft Jesu Christi in Asien unabdingbar sei, ergebe sich der Imperativ, daß er «tiefgreifend» sein müsse. Was wie impressionistische Beschreibung wirkte, verdeutlichte Kardinal Paul Shan im Abschnitt «Der Geist Gottes ist in Asien am Werk», wo er ausführte, daß jeder wirkliche Dialog zur Entdeckung einer Vielzahl von gemeinsamen religiösen Werten führe, über die eine gemeinsame Verständigung sich als möglich erweise. Erst wenn man diesen Weg gegangen sei, werde die Grundfrage für die Kirche in Asien

erkennbar: «Die Sendung der Kirche erschöpft sich nicht im Dialog allein, auch wenn dieser einer ihrer wichtigsten Elemente ist. Die Existenz der Sünde tief in den Herzen der Völker und Kulturen verlangt nach Erlösung, Befreiung und Rettung. Die Kirche glaubt, daß diese innere Bekehrung von der Sünde, Rettung und eschatologische Fülle des Lebens allen Menschen von Gott in Jesus Christus, seinem Sohn, und durch das Wirken des Heiligen Geistes angeboten wird.» Mindestens an zwei Stellen bezeichnete Kardinal Paul Shan als ein wirkliches Problem, das viel Geduld und Zeit verlange, nämlich wie die unabdingbar notwendige Inkulturation der Christologie in Asien und die Bewahrung der Integrität des Glaubens miteinander vereinbar seien.

Kardinal Paul Shan stellte zwei Lösungswege für diese Frage vor. Einmal präzierte er den Begriff «Integrität des Glaubens», indem er feststellte, Integrität des Glaubens würde nicht bedeuten, «daß wir Jesus Christus nicht so vorstellen können, daß wir anfänglich jene Wesenszüge hervorheben, die für das asiatische Verständnis zugänglich sind, und diese dann mit weiteren Aspekten der Glaubenslehre vervollständigen.» Dieses doktrinäre Verständnis des Glaubens relativierte er aber, indem er unmittelbar daran anschließend festhielt, daß es letztlich nicht Argumente der Glaubenslehre sind, die die Person Jesu Christi für die asiatischen Völker ansprechend und annehmbar machen, sondern das Zeugnis der Christen.

Die Interventionen der japanischen Bischöfe

Mit seiner Einführung in das Thema der Synode und der Art und Weise, wie er die Fragestellungen bestimmte und seinen Vorschlag für die Methode der Debatte machte, ermöglichte Kardinal Paul Shan eine Atmosphäre, in der die Bischöfe entschieden und freimütig ihre Interventionen einbrachten. Schon in der ersten Intervention in der Aula wurde dies deutlich. Erzbischof Leo Jun Ikenaga (Osaka) eröffnete die Debatte über Inkulturation, indem er von der Beobachtung ausging, daß das Christentum trotz großer Bemühungen von Missionaren und einheimischen Kirchen in Asien marginal geblieben sei.⁴ Diese Situation sei nicht nur durch die Verschiedenheit der Kulturen bedingt, sondern durch die in den einzelnen Kulturen verschiedenen Normen- und Wertsysteme (Erzbischof J. Ikenaga nannte den normativen Gehalt einer Kultur "the human heart"). Diese Beobachtung brachte er in seiner Intervention in Anschlag, um dann zu fragen, ob die Traditionen des Christentums im Westen nicht wesentliche Momente der Botschaft Jesu vergessen oder verdrängt hätten und dies die eigentliche Ursache des «relativen Mißerfolges» des Christentums in Asien sei. Konkret kritisierte er ein patriarchales Gottesverständnis des Westens und hob die integrierenden Aspekte eines mütterlich verstandenen Gottes hervor. Worauf es Erzbischof J. Ikenaga dabei ankam, war die Einsicht, daß Inkulturation auch die kritische Rückfrage an die bisherige Geschichte des Christentums bis in sein Zentrum, nämlich die Gottesfrage, miteinschließt. Für ihn ergab sich daraus die Forderung, eine den Völkern Asiens angemessene Form der Verkündigung zu fordern: «Die Völker in Asien haben, beeinflusst durch den europäischen und amerikanischen Lebensstil, gelernt, einen rationalen und logischen Zugang bei der Verkündigung anzuwenden. Aber in ihrem Herzen legen sie großes Gewicht auf den Körper, auf das Dasein, auf das, was praktisch ist, auf nicht-rationale Ausdrucksformen und auf Symbole.»

Bischof Agustine Jun-ichi Nomura (Nagoya) griff die Forderungen von Erzbischof L. Ikenaga auf, indem er vorschlug, daß die Person Jesu Christi in Asien als ein spiritueller Meister verstanden werden soll, der den Weg zu Hingabe, Einfachheit,

Vergebungsbereitschaft, Solidarität und Einfühlung gegenüber dem anderen erschließt. Diese Spiritualität hat für ihn eine politische Dimension. Sie tritt ein für die Würde und die Rechte der menschlichen Person, kämpft dafür, daß den Frauen in Kirche und Gesellschaft ihre Würde wieder zuerkannt wird, findet ihren Ausdruck im gemeinschaftlichen Leben und Handeln in Harmonie mit der jeweiligen Kultur. Aus den Interventionen seiner beiden japanischen Mitbrüder zogen Erzbischof Francis X. Kaname Shimamoto (Nagasaki) und Bischof Berard Toshio Oshikawa (Naha) den Schluß, daß die Bischofskonferenzen in Asien mehr Kompetenzen für eine eigenständige Gestaltung der Liturgie erhalten müßten. Bischof Oshikawa gebrauchte den Ausdruck «Prinzip der Gradualität», um das von ihm gewünschte Verhältnis zwischen einzelnen Ortskirchen und dem Vatikan zu beschreiben. Damit meinte er ein Dreifaches: Einmal müsse die einzelne Ortskirche in einem Prozeß des Hörens auf das Evangelium und der Analyse der konkreten Situation ihre Form des christlichen Glaubens finden. Des weiteren müßten die anderen Ortskirchen diesen Prozeß respektieren und nach ihren Möglichkeiten unterstützen. Deshalb müßten schlußendlich auch die Beziehungen zum Papst und zur römische Kurie neu gestaltet werden.

Zur Autonomie der Ortskirche

Ein Streitpunkt im Verhältnis zwischen römischer Kurie und den einzelnen Ortskirchen, der in mehreren Interventionen genannt wurde, war die Tatsache, daß zwar die einzelnen Bischofskonferenzen liturgische Texte in die lokalen Sprachen übertragen dürfen, diese aber vor ihrem Gebrauch den römischen Behörden zur Approbation vorlegen müssen. Bischof Francis X. Sudartanta Hadisumarta (Manokwari-Sorong/Indonesien) schilderte diese Situation mit Nachdruck: «Ich frage mich oft, warum die Neu-Evangelisierung nicht das erreicht, was erwartet wird? Woran mag das liegen? Was wir brauchen, ist Vertrauen: Vertrauen in Gott und Vertrauen in jeden von uns. Vertrauen muß unterstützt werden durch die Vollmacht, die für Entscheidungen notwendig ist. Diese Vision, daß die Bischofskonferenzen das Vertrauen und die Autorität bei der Verkündigung des Glauben haben, und zwar im Dialog mit den Armen, mit den Kulturen und mit anderen Glaubenstraditionen ist alt und neu zugleich.» Das Stichwort «alt und neu» benützte Bischof F.X. Hadisumarta an dieser Stelle, um die Einrichtung mehrerer Patriarchate in Asien zu fordern. Diese sollten im Rahmen einer konziliaren Verfassung die einzelnen Bischofskonferenzen in ihrer Arbeit begleiten und unterstützen. Er schloß diesen Vorschlag mit der Bemerkung, daß auf diese Weise eine grundlegende Dezentralisierung des lateinischen Ritus und die Förderung lokaler Riten erreicht werden soll.

Bischof F.X. Hadisumarta stellte seine Forderung nach größerer Autonomie der Lokalkirchen in Asien in eine historische und in eine theologische Perspektive. Er erinnerte daran, daß die Bischofskonferenz von Indonesien seit dreißig Jahren immer wieder um die Erlaubnis gebeten hat, *viri probati* zu Priestern weihen zu dürfen. Die sei ihr nie gewährt worden, so daß in der überwiegenden Mehrheit der Diözesen Indonesiens die Gläubigen nicht regelmäßig an der Eucharistiefeier teilnehmen könnten. Für ihn gelte fraglos, daß eine Kirche erst dann zu einer Lokalkirche werden könne, wenn ihre Gesetze und Gebräuche nicht nur dem Geist des Evangeliums und den kirchlichen Normen, sondern auch dem lokalen Ethos und den partikularen Traditionen ihrer Gläubigen entspreche.

In allen Interventionen, in denen neben den hier ausdrücklich genannten größere Autonomie für die Ortskirchen in Asien gefordert wurde, geschah das in der Absicht, dadurch eine authentischere Verkündigung des Evangeliums möglich zu machen. Bischof Arturo M. Bastes (Roblon/Philippinen) präzierte dies in seiner Intervention über die Möglichkeiten des Ordenslebens in Asien heute. Im Blick auf die jeweiligen Traditionen und die

⁴ Text der Interventionen nach den vom Presseamt veröffentlichten Kurzfassungen. Eine Auswahl der Interventionen im vollen Wortlaut wurde in Origins vom 7. Mai 1998 veröffentlicht. Diese werden ebenfalls benützt.

spezifischen Charismen der einzelnen Ordensgemeinschaften stellte er fest, daß eine Wende von einer an Institutionen orientierten Spiritualität zu einer «inkarnierten Spiritualität» gefordert sei. Damit meinte er die dynamische Beziehung, die zwischen einer bestimmten Tradition der Spiritualität und der jeweiligen Kultur besteht. Drei Momente machen diese Dynamik aus: einmal die Fähigkeit, die eigenen Grenzen zu überschreiten; dann der Wille, im Gestalten der Welt jeweils kreativ neuen Sinn zu entdecken, und schließlich die Entscheidung, sich für etwas bis zur Selbstaufgabe engagieren zu wollen.

Diese Beschreibung mag formal wirken. Sie gewinnt aber an Konkretheit; wenn sie im Rahmen der gesamten Intervention von Bischof A. Bastes gelesen wird. Seine Neubestimmung von Spiritualität steht an letzter Stelle von einem vierfachen Paradigmenwechsel, den die Kirchen Asiens zu machen haben: an erster Stelle nennt er die Abkehr von einem eurozentrisch verfaßten Christentum, dann die Entdeckung der Geschichte als der Ort der Offenbarung und damit eine Neubewertung aller Religionen. Dies bedeutet drittens den Verzicht auf ein triumphalistisches Kirchenverständnis zugunsten einer Kirche, die sich mit den Menschen identifiziert. Bischof A. Bastes sah diesen Weg in vielen Ortskirchen Asiens, die sich die Option für die Armen zu eigen gemacht haben. Die Frage nach einer authentischen asiatischen Kirche ist unlösbar mit der Option für die Armen verknüpft. Es ist darum nicht überraschend, daß ein Fünftel der Interventionen in den Generalkongregationen die Armut, die Globalisierung und die von Tag zu Tag dramatischere ökonomische Krise in Asien zum Thema hatten.⁵

Ungetaufte Gläubige und noch einmal China

Unter den Interventionen, die sich mit der Inkulturation des Christentums in Asien beschäftigen, nahm die Eingabe von

⁵ Von den 212 Interventionen bezogen sich ein Viertel auf den interreligiösen Dialog, ein Viertel auf die Autonomie der Ortskirchen und die Inkulturation, ein Fünftel auf die Armut und die Globalisierung sowie ein Fünftel auf die Rolle der Laien.

⁶ Zur gleichen Problematik in anderen christlichen Kirchen: Christine Lieneman-Perrin, Zwischen verfaßter Kirche und Hinduismus. Anmerkungen zu einer indischen Ekklesiologie, in: Theologische Zeitschrift 52 (1996) S. 98–118.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1998:

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

Gönnernabonnent: 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,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

Bischof Valerian D'Souza (Puna) eine einzigartige Stellung ein. Er sprach über die «ungetauften Gläubigen», für die und deren Angehörige (Hindu oder Muslime) die Kirchengliederschaft durch die Taufe schwerwiegende Nachteile bringen würde.⁶ Und trotzdem hätten sie intensiven Anteil am Leben der christlichen Gemeinden und würden vielfach auch die Eucharistie empfangen. Bischof V. D'Souza beschrieb dies als ein ungelöstes Problem der Pastoral und der Theologie, aber als viel schwerwiegender bezeichnete er die Situation dieser Menschen, die einerseits nicht mehr in ihrer ursprünglichen Religionsgemeinschaft verwurzelt, und andererseits nicht in der katholischen Kirche eingegliedert seien. Die Sorge, die die Gemeinden und die Seelsorger für diese Menschen aufzubringen hätten, bezeichnete er als einen einzigartigen kirchlichen Dienst (*"special ministry"*).

Wiederum von einer einzigartigen Aufgabe für die Gesamtkirche wie für die Kirche in Asien sprachen Weihbischof John Tong Hon und Koadjutor Joseph Zen Ze-Kiun (beide Hongkong) bei ihrer Darstellung der Situation der Katholiken in China. Sie berichteten nicht nur von ihren Kontakten mit den dort lebenden Gläubigen, sondern auch von den kleinen und eindrucklichen Schritten der Versöhnung zwischen jenen, die Mitglieder der vom Staat anerkannten Patriotischen Vereinigung der Chinesischen Katholiken sind, und jenen, die nie in diese Vereinigung eintreten wollten und deshalb vielfach diskriminiert und verfolgt worden sind. Daß für Bischof John Tong die Tatsache, ob jemand Mitglied der Patriotischen Vereinigung ist oder nicht ist, nicht mehr ein Kriterium für dessen Bemühen um eine authentische christliche Existenz sei, erläuterte er dadurch, indem er davon berichtete, wie der vom Papst zur Synode eingeladene Bischof M. Duan Yin-Ming, obwohl er Mitglied der Patriotischen Vereinigung ist, wegen seines Glaubenszeugnisses gefoltert und in ein Umerziehungslager gesperrt wurde. Nach Bischof J. Tongs Einschätzung entspringt die Religionspolitik der gegenwärtigen chinesischen Regierung weniger einer religionsfeindlichen Option als dem Willen, eine totale gesellschaftliche Kontrolle zu haben.

Am 28. April 1998 legte der Relator Kardinal Paul Shan die sogenannte *Relatio post disceptationem*, d.h. seine Zusammenfassung der im Plenum vorgetragenen bzw. schriftlich eingereichten Interventionen vor. Dieser Bericht stieß weitgehend auf entschiedene Kritik unter den Synodenteilnehmern. Viele vermißten die Themen, die sie in der Debatte eingebracht hatten, und beklagten zusätzlich, daß diese Zusammenfassung Sachfragen behandle, die in den Beiträgen nicht zur Sprache gekommen seien. Obwohl Kardinal Paul Shan jedes Thema, das einmal genannt wurde, an irgend einer Stelle im Text erwähnte, entstand dieser Eindruck unter den Teilnehmern zu Recht. Viele Themen verloren durch die Art und Weise, wie sie eingeordnet wurden, ihre Relevanz, weil sie unter das Schema einer exklusiven Christologie eingeordnet wurden, die das einleitende Kapitel der *Relatio post disceptationem* ausmachte. Für viele Teilnehmer war dies eine Überraschung, weil dieses Thema nur von drei Synodenteilnehmern, von denen zwei Kurienmitglieder sind, nämlich die Kardinäle William Baum und Jozef Tomko, eingebracht worden waren. Eine Reihe der Mitglieder der Synode kündigte darauf hin öffentlich oder in privaten Gesprächen an, sie würden in den Beratungen der kleinen Arbeitsgruppen (*Circuli minori*) darauf dringen, daß ihren Interventionen Rechnung getragen werden würde. (Schluß folgt.)

Nikolaus Klein

Hinweise zur Titelseite:

Christine und Charles Amjad-Ali, The Shariah Act and the Democratic Process, in: Studies in Interreligious Dialogue 3 (1993) 1, S. 28–41; John L. Exposito, Islamization: Religion and Politics in Pakistan, in: The Muslim World 72 (1982) 3–4, S. 197–223; Riaz Hassan, Islamization: An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan, in: Middle Eastern Studies 21 (1985) 3, S. 263–284; Mahmood Monshipouri, Amjad Samuel, Development and Democracy in Pakistan, in: Asian Survey No. 35 (1995), S. 975–989.