ARL BARTH ALS HOMO POLITICUS – was hat man dem großen Schweizer Theologen nicht alles vorgeworfen: Er sei Radikalsozialist gewesen, als er Gemeindepfarrer in Safenwil war, einer der Totengräber der Weimarer Republik, als er die Dialektische Theologie mitbegründete, militanter Eiferer aus der sicheren Schweiz, der mit dem Hromádka-Brief der Bekennenden Kirche (BK) in den Rücken fiel, Kommunistenfreund und Anti-Amerikaner in der Zeit des Kalten Krieges. Stets hat man diese Vorwürfe auch erhoben, um Abstand zu Barths Theologie zu halten. Wer die Fußnoten in dem Essay¹ Günther van Nordens studiert, merkt, gegen welche Klischees und gegen welche Theologen und Politologen dieser mit der engagierten Präzision des gelernten Historikers angeht. Diese Auseinandersetzung macht für mich einen besonderen Reiz dieses politisch-kontextuell-theologischen Essays aus.

Aufforderung zur Konkretion

Van Norden folgt dem Lebensweg Barths und zeigt, wie dieser sich jeweils konkret politisch engagiert hat. Er interpretiert seine Äußerungen aus dem Kontext der damaligen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Er benennt die Gründe, die Barth veranlaßten, so als engagierter Bürger und Christ zu handeln. Aber er zeigt auch, wie Barth sich dabei weiterentwickelt hat: «Der Theologe Karl Barth ist selbstverständlich der homo politicus seiner Gemeinde.» (S. 11–17) Die Konfrontation mit dem Elend der lohnabhängigen Bevölkerung in Safenwil, nicht die Beschäftigung mit sozialistischen Theorien, wird für ihn zu einem politischen Schlüsselerlebnis. Er prangert in seinen Predigten die Ausbeutung vor Ort konkret an, fördert die Gewerkschaftsarbeit unter der Arbeiterschaft seiner Gemeinde und tritt der Sozialdemokratischen Partei bei.

Von der konkreten Erfahrung der Ausbeutung her stellt Barth theologische Fragen. Van Norden zitiert zustimmend Barths engsten Freund Eduard Thurneysen: «Man kann nicht – das war Barths tiefste Überzeugung – an den lebendigen Gott glauben, der sich in der Bewegung seiner Liebe in Jesus Christus der Menschen, aller Menschen, annimmt, ohne daß man sich selber für die Sache der Armen, der Deklassierten einsetzt und sich real und das heißt immer politisch an ihre Seite stellt. Barth sah also im Sozialismus eine umfassende Befreiungsbewegung, die ihm zum Gleichnis wurde für die ganz andere Befreiungsbewegung Gottes, der allen Gefangenen und Geknechteten zur Hilfe eilt » (S. 12)

«Der homo politicus Karl Barth reflektiert die Theologie seiner Kirche» (S. 19–55). Ein zweites politisches Schlüsselerlebnis Barths wie vieler anderer Theologen seiner Zeit ist das Zerbrechen des Kulturprotestantismus, des humanistischen Idealismus überhaupt, im Völkermorden des Ersten Weltkriegs. Der Neuansatz seiner Theologie – am markantesten in seinen beiden berühmten Römerbriefkommentaren – ist von seiner politischen Analyse nicht zu trennen. Sie führt ihn zum Eintritt in die deutsche SPD, zur Solidarisierung mit dem geschmähten Pazifisten Günter Dehn, zur theologischen Begründung der Demokratie als Staatsform in einer Ethikvorlesung. Seine theologische Religionskritik, seine Wort-Gottes-Theologie und die Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi werden hilfreiche Instrumente gegen den Totalitarismus des Nationalsozialismus und gegen die religiöse Verführung, die sowohl von Hitler als auch von der NS-Weltanschauung auf den deutschen Protestantismus ausgehen. Damit wird Barth zur Leitfigur der BK, freilich wegen seiner politischen und theologischen Schärfe auch jemand, an dem sich die Geister scheiden. Als einer der ersten sieht er frühzeitig, welche Folgen das Schweigen zur Judenverfolgung für die Kirche hat.

In seinem Vortrag «Die Kirche und die politische Frage heute» sagt Karl Barth 1938: «Die «physische Ausrottung gerade des Volkes Israel, die Verbrennung gerade der Synagogen und Thorarollen ... allein schon damit ist darüber entschieden: da wird die christliche Kirche in ihrer Wurzel angegriffen und abzutöten versucht. Mag denn jemand hinweghören können über all den unsagbaren Jammer, der eben jetzt in allen deutschen Landen, verursacht durch die antisemitische Pest, gen Himmel schreit? Wie

THEOLOGIE/ZEITGESCHICHTE

Aufforderung zur Konkretion: Karl Barth als homo politicus – Zu einem Essay von Günther van Norden – Eine Biographie angesichts der gesellschaftlichen und politischen Konflikte – Der Pfarrer, Seelsorger und Professor der Theologie – Reflexion auf die eigene Kirche – Affinität von Christengemeinde und Bürgergemeinde – Politische Parteinahme aus theologischer Erkenntnis.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

THEOLOGIE

«Posthistoire» als Herausforderung der Theologie: Die These vom Ende der Geschichte -Kein geschichtsphilosophischer Triumphalismus - Ausdruck eines anthropologischen Pessimismus - Die Anspielung auf Friedrich Nietzsche -Das Ende vom Sinn führt zum Ende von Geschichte – Subjektmüdigkeit und der Verlust von Geschichte - Der Zusammenhang von Vernunft und Geschichte - Wie Vergangenheit zur Geschichte wird - Die Bedeutung von Erinnerung und Erzählung - Die antinomische Verfaßtheit der menschlichen Freiheit - Herausforderung der Theologie durch das Posthistoire - Das Faktum selbstverpflichtender Freiheit - Die humane Relevanz eines christlichen Geschichtsverständnisses in der Moderne.

Georg Essen, Münster/Westf.

SOZIALETHIK

Jenseits der Legalität: Spannungen zwischen Recht und Moral in der Einwanderungs- und Asylpolitik – Menschenrechte und die Rechte der Fremden – Nationalstaatliche Abschottung – Die Debatte um die innere Sicherheit – Wege in die Illegalität – Frankreich und der Weg der Amnestie – Die Rechtslage in der Schweiz – Sackgassen und Auswege. Walter Lesch, Fribourg

GESCHICHTE

Indianische Spiritualität und christlicher Glaube: Der Seher und Katechet Black Elk - In der Tradition einer berühmten Familie von Heilern - Mitglied einer Show-Indianer-Truppe - Reisen und Auftritte in Europa - Aufgrund eines Traumgesichtes Rückkehr in die Heimat - Begegnung mit deutschen Jesuitenmissionaren -Versuch einer Wiederbelebung indianischer Traditionen - Die militärische und politische Katastrophe von Wounded Knee - Konversion zur katholischen Kirche - Tätigkeit als Katechet - Indianische Katholikentage in den Sioux-Reservaten - Die Arbeit mit dem Dichter John G. Neihardt - Das Buch über die Visionen wird ein Massenerfolg - Die Debatte um indianische Spiritualität und christlichen Glauben - Zur Rezeption im deutschsprachigen Raum.

. Karl Markus Kreis, Unna aber ist es möglich, daß uns Christen nicht die Ohren gellen angesichts dessen, was diese Not und Bosheit sachlich bedeutet? Was wären, was sind wir denn ohne Israel ... Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heißt Verwerfung der Gnade Gottes. Der Nationalsozialismus aber lebt und webt eben im Antisemitismus.»

«Der Theologe Karl Barth ist reflektiert der politische Analytiker Karl Barth» (S. 57–90). Ab etwa 1938 geht er einen geraden Weg zwischen Demokratie und Sozialismus. «Daß die evangelische Kirche nach 1945 langsam einen Zugang zur Demokratie fand, ist wesentlich auf die sachliche politische Argumentation Karl Barths zurückzuführen, der seine deutschen evangelischen Mitchristen und -christinnen in einer Fülle von Schriften und Reden immer wieder auf die «deutliche Affinität zwischen der Christengemeinde und der Bürgergemeinde der freien Völkerhingewiesen hat.» (S. 73)

Allerdings forderte er immer wieder, daß die Kirche sich nicht zum religiösen Verstärker der antikommunistischen Kreuzzugsideologie des Kalten Krieges instrumentalisieren ließ, sondern «bei ihrer Sache» blieb und ihr Wächteramt der Politik gegenüber wahrnahm, in der Frage der Wiederaufrüstung, der Atombewaffnung, des Vietnamkrieges.

Für Karl Barth – so van Nordens Resümee – sei die politische Konkretion der notwendige Vollzug der Theologie; die politische Aussage sei verbindlicher Ausdruck einer das Evangelium verkündigenden prophetischen Kirche. «Politische Parteinahme» erwachse für den Schweizer Theologen aus «theologischer Erkenntnis». Andererseits gebe es auch Hinweise darauf, daß er die sachliche politische Vernunft neben der Theologie als eine eigenwertige Wurzel politischer Aussagen anerkenne, «die gerade die gelehrsame Theologie zur Konkretion aufruft». Barth selbst habe unmittelbare Parteinahme aus «schlichter politischer Vernunft ohne allen theologischen Ballast» nie gescheut. Er habe sich der jeweiligen historischen Erfahrung, den jeweiligen Herausforderungen des «Kontextes» gestellt und sich von daher den «alten Text» seiner Theologie in einer zum Teil «sperrigen Konfrontation» neu erschließen lassen - ein spannender Denkund Glaubensprozeß. (S. 64-66)

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

Günther van Norden, Die Weltverantwortung der Christen begreifen – Karl Barth als homo politicus. (Kaiser-Taschenbuch 1531) Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. G. van Norden ist Profanhistorischer und Widerstandsforscher. Den hier besprochenen Text hat er ursprünglich bei der Barth-Tagung 1996 auf dem Leuenberg vorgetragen.

«Posthistoire» als Herausforderung für die Theologie

Das «Ende der Geschichte» steht - wieder einmal - im Mittelpunkt geschichtsphilosophischer Spekulationen. Daß diese These, im Revolutionsjahr 1989 von Francis Fukuyama effektvoll ins Spiel gebracht, bis auf die Feuilletonseiten vordringen konnte, müßte zunächst niemanden weiter beeindrucken.1 Die oberflächliche Lektüre seines Essays, «The End of History»², hat ja auch zunächst den Anschein erweckt, als trete hier ein unverbesserlicher Fortschrittsoptimist auf, der sich – und dann auch noch als Amerikaner - in der Pose des Siegers gefällt: Mit der Heraufkunft der liberalen Demokratie und der freien Marktwirtschaft sei, so Fukuyama, die Geschichte am «Ende», weil in der Symbiose beider das menschliche Bedürfnis nach Anerkennung in universaler und homogener Weise befriedigt sei. Für die Theologie schien diese Debatte kaum was herzugeben, da sie sich allenfalls einzuschreiben schien in das diffuse Themenspektrum von chiliastischen Endzeitszenarien, die in gesellschaftlichen Umbruchsituationen allemal Hochkonjunktur haben und – in Anlehnung an Kant formuliert - von jeher zwischen «Elias-» und «Höllenfahrt» oszillieren. Doch hellhörig mußte man werden, als Fukuyama seine geschichtsphilosophische Skizze markanter konturierte und sich nun herausstellte, daß er seine Thesen zum «Ende der Geschichte» keinesfalls mit jenem fortschrittsoptimistischen Gestus vortrug, den man ihm zunächst glaubte unterstellen zu müssen. Denn an die Stelle eines geschichtsphilosophischen Triumphalismus tritt bei Fukuyama ein anthropologisch genährter Pessimismus, der aufhorchen läßt. Der Titel der amerikanischen Originalausgabe seiner Monographie gibt uns den entscheidenden Hinweis, warum bei ihm letztlich eine Skepsis durchschlägt, die auch durch den kommunitaristischen Appell, mit dem der Autor seine Ausführungen beschließt, nur mühsam kaschiert werden kann: «The End of History and the Last Man».3 Die Anspielung auf Nietzsche ist nicht zufällig, weil Fukuyama in der Tat auf jene eigentümliche Subjektmüdigkeit hinweisen will, die mit dem Erreichen des Posthistoire verbun-

den ist. Mit dieser Zuspitzung reiht er sich denn auch, was ihm selbst weitgehend verborgen geblieben ist, ein in eine illustre Schar von Intellektuellen rechter wie linker Provenienz, die seit geraumer Zeit das «Ende der Geschichte» diagnostizieren.4 Ich meine, um nur einige Namen zu nennen, Alexandre Kojève, auf den Fukuyama sich beruft, und Peter Brückner, Antoine Cournot, Hendrik de Man und Lewis Mumford, aber auch Ernst Jünger und nicht zuletzt Arnold Gehlen, Peter Sloterdijk und Jean Baudrillard. Vermochte ein anderer Endzeitphilosoph beim Ende der Geschichte im Jahre 1806, damals in Jena, noch Roß und Reiter zu nennen, so hat sich im 20. Jahrhundert die Hoffnung auf eine berittene Weltseele überlebt, und vom Weltgeist redet kaum noch wer. Statt dessen wird das Ende der Geschichte nur noch konstatiert: mal lakonisch, bisweilen wohl auch zynisch, vor allem jedoch melancholisch, resignierend oder elegisch. Und daß im Revolutionsjahr 1989 dennoch die «Ode an die Freiheit» in Berlin erklang, soll lediglich zum Oberflächenphänomen der histoire éphémère gehören; die rückwärtsgewandten Propheten des Posthistoire hingegen sind der longue durée auf der Spur.

Posthistoire - nicht «Ende der Welt», sondern «Ende von Sinn»

Ihre Diagnose: Das Ende der Geschichte als Posthistoire bedeutet, daß der historische Prozeß zivilisatorischer oder kultureller Änderungen beziehungsweise Fortschritte zu Ende und die Periode qualitativer Wandlungen zugunsten einer zukunftslosen Sicherung des Erreichten abgeschlossen ist. Was droht, ist die «Megamaschine», zu der die sich von Subjekten ablösende Selbststeuerung der technisch-ökonomischen Struktur der Gesellschaft erstarrt ist. Diese ist erfaßt von einem Vereinheitlichungsprozeß, der keine qualitative Bewegung mehr verspricht beziehungsweise zuläßt. Posthistoire ist demnach ein Zustand der Weltzivilisation, «in dem diese [...] wie ein großer Apparat funktioniert und die Kultur naturhaft erstarrt». Die Menschheit

Der Vortrag geht zurück auf eine Studienakademie zum Thema «Postmoderne und fundamentaltheologische Vernunft». Sie fand statt am 21./22.11.1997 im «Erbacher Hof», Mainz. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

²F. Fukuyama, The «End of History?», in: The National Interest Nr. 16 (Summer 1989) S. 3–18.

³F. Fukuyama, The End of History and the Last Man, New York 1992. Deutsch: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.

⁴Zum Thema «Posthistoire» und «Ende der Geschichte» vgl. u.a. M. Meyer, Ende der Geschichte? (Edition Akzente), München u.a. 1993; L. Niethammer unter Mitarbeit von D. v. Laak, Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? (rowohlts enzyklopädie), Reinbek 1989; R. Rotermundt, Jedes Ende ist ein Anfang. Auffassungen vom Ende der Geschichte, Darmstadt 1994.

gehe deshalb, so die Diagnose, der «Erstarrung eines tödlichen Lebens entgegen - ohne Ernst und Kampf, in der regulierten Langeweile einer auf Dauer gestellten Reproduktion der Moderne im Weltmaßstab». Das bereitete Ende ist somit nur eine leere, sinnlos gewordene Zeit und deshalb Stillstand; das Posthistoire prätendiert nicht das «Ende der Welt», sondern das «Ende von Sinn». Die «Gangarten» auf dem verminten Gelände tendenziell absoluter Systemdichte, von denen Hans Magnus Enzensberger einmal gesprochen hat, unterscheiden sich kaum voneinander. Die technisch-wissenschaftliche Zivilisation erstarrt emotionslos im tristen Grau in Grau; ennui ist die Signatur des Endes der Geschichte. Bereits Arnold Gehlen machte darauf aufmerksam, daß die dritte der Kantischen Fragen - was dürfen wir hoffen? - sich nicht mehr stelle, weil sie «schon so gut wie beantwortet» sei.6 Handlungsalternativen, geschweige denn utopische Gegenwelten sind nicht auszumachen. Daß die Kraft der großen Verheißungen erschöpft ist, wird kaum noch beklagt. Im Gegenteil! Utopien werden diffamiert, und das «Ende des utopischen Zeitalters» wird ausgerufen.⁷ In einem unlängst erschienenen Interview über Techno-Musik heißt es: «Die Gegenwart als beste Zukunft. [...] Es ist Wahnsinn, heute etwas zu versprechen. Selbst die Dümmsten wissen, daß es nicht erfüllt werden kann. Es geht nicht mehr um Zukunft. [...] Ist es nicht viel visionärer, für sich selbst die Freiheit in Anspruch zu nehmen und im Augenblick zu leben, sein Glück für sich selbst zu erleben? Und nicht irgendeinem Anspruch hinterherzujagen, einer Schimäre? Warum soll man die Freiheit immer vertagen? [...] Utopie als Utopielosigkeit.»8

«Ende von Sinn» führt zu «Ende von Geschichte»

Bereits diese zeitdiagnostische Momentaufnahme, die hier allerdings nur in groben Umrissen skizziert werden konnte und deshalb für Differenzierungen offen ist, wirft Fragen auf, die allemal einer geschichtstheologischen Reflexion wert sind, weil sie das eschatologische Problem der Beendigungs- beziehungsweise Vollendungsfähigkeit der Geschichte aufwerfen und auf eine geschichtsphilosophisch ausweisbare Verhältnisbestimmung von Eschaton und Geschichte dringen. Doch ich möchte im folgenden einen anderen Problemaspekt herausstellen. Hinweisen möchte ich auf die Rückwirkung, die das subjektmüde Posthistoire auf das Verständnis von Geschichte selbst hat; eine Rückwirkung, die schließlich auch die theologische Verantwortung der geschichtlich gegebenen und überlieferten Grundwahrheit des christlichen Glaubens vor dem Forum der historischen Vernunft unmittelbar betrifft.

Posthistoire heißt auch: Was einstmals als Geschichte den Erfahrungsraum von Menschen mit ihrem Erwartungshorizont verband, ist zu Ende. Wer für die Zukunft nichts mehr erwartet, sucht sich, um die Gegenwart zu bestehen, nicht mehr der vergangenen Lebenswelten zu erinnern, um sie auf ihre Sinnpotentiale hin zu befragen: das «Ende von Sinn» zieht das «Ende von Geschichte» nach sich. Der Verlust von Geschichte widerspricht übrigens nur scheinbar der Vergangenheitssehnsucht, die wir gegenwärtig erleben. Denn ist sie noch etwas anderes als die bloße Musealisierung und Ästhetisierung von Geschichte? Sie wandert nostalgisch aus ins Heimatmuseum, residiert selbstgefällig im «Haus der Geschichte» und verliert sich in Antiquitätengeschäften: Heimat nämlich soll gefunden werden, indem unser Dorf-«schöner» werden und deshalb zum «Museumsdorf» erstarren soll. Die Wohnungen wiederum werden ausstaffiert mit Dingen aus «der guten alten Zeit», um einen «Winkel der Übersichtlich-

⁵Niethammer, Posthistoire, S. 9. ⁶A. Gehlen, Über kulturelle Kristallisation, in: ders., Ştudien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied u.a. 21971, S. 287.

Vgl. J. Fest, Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters,

Berlin 1991.

keit» zu retten. Doch die historisierende Staffage ist beliebig und hat nichts mehr von jener identitätsstiftenden Kraft, die die Vergangenheitssehnsucht der Romantik des 19. Jahrhunderts immerhin noch besessen hat. Der Griff in das Arsenal der Vergangenheit soll ja auch lediglich helfen, die triste Monotonie der Alltagskultur kompensatorisch aufzupeppen und bunter werden zu lassen: Das «Mittelalter zum Anfassen» ist ebenso im Angebot wie der «Tag bei den Steinzeitmenschen». Und wie werden Gedenkjahre begangen wie die Erinnerung an die «Deutsche Revolution von 1848» oder den «Westfälischen Frieden von 1648»? Vornehmlich als Jahrmarkt-Happening im neumodischen Design des Infotainment! Im übrigen hat der Markt den historischen Roman neu entdeckt. Umberto Eco hat dessen literaturästhetischen Rückbezug zur Postmoderne ausdrücklich gemacht und vertritt, in direkter Anspielung an Nietzsche, die These vom «Nachteil der Historie für das Leben»: «Die Vergangenheit konditioniert, belastet, erpreßt uns.» «Ironie und Vergnügen» empfiehlt Eco deshalb als einen Umgang mit der Vergangenheit, der von ihrer Aufdringlichkeit entlasten soll. 10 Was aber sind die bedrohlichen Folgen dieser Entwicklung? «Wir sind», schreibt Martin Meyer, «in die Rolle der Zuschauer gedrängt oder gelockt, abgeklärt und etwas müde betrachten wir von sicherem Lande aus die Schiffbrüche und Untergänge; noch dort, wo sie vor unseren Augen verlaufen. Das ist uns habituell geworden. Die Geschichte kann uns kaum unmittelbar berühren. Sie wirkt primär als Reiz auf zweiter Stufe. Deshalb», so sein Fazit, «vermögen wir uns vorzustellen, sie sei ‹zu Ende›».11 Was im heutigen Umgang mit Geschichte geschieht, ist nur die beliebige Simulation von Vergangenheitsfragmenten; eine spielerische Hinwendung zur Vergangenheit also, in der die identitätsstiftende Kraft historischer Erinnerung verlorengegangen ist. Auch deshalb zieht die Stasis des geschichtlichen Prozesses das Ende der Geschichtsphilosophie nach sich; zumindest jener klassischen Geschichtsphilosophie der Neuzeit im jüdisch-christlichen Erbe, die den Begriff der Geschichte stets mit dem Sinnbegriff konnotiert hat und deshalb darauf bedacht war, den Geschichtsprozeß auf seine Sinnhaftigkeit zu befragen. Wer aus der Zunft der Geschichtsphilosophie traut sich denn heute noch zu, steil theologisch vom «angelus novus» zu reden oder wenigstens auf das zu hören, was jener «bucklige Zwerg» zu soufflieren weiß, der durch Walter Benjamin zu geschichtsphilosophischen Ehren gelangen konnte? Die wohlfeile Häme über diese nachidealistische Traditionslinie der Geschichtsphilosophie, die nie den Hinweis auf die unversöhnte Realität unterschlagen und deshalb das christliche Verheißungspotential als verzeitlichte Utopie eingeklagt hat, ist übrigens auch ein Indiz für jenen Geschichtsverlust, den das Posthistoire darstellt.

Subjektmüdes Posthistoire und Verlust von Geschichte

Im folgenden möchte ich dieser eigentümlichen Dialektik auf den Grund gehen, die zwischen dem subjektmuden Posthistoire und dem Verlust des historischen Bewußtseins zu identitätsstiftender Erinnerung besteht. Das Ziel meiner Ausführungen besteht darin, die theologischen Anschlußprobleme zu benennen, die sich aus dieser geschichtsphilosophischen Großwetterlage für die Verantwortung des christlichen Glaubens vor dem Forum der historischen Vernunft ergeben. Indem ich die genannte Dialektik transzendentalphilosophisch anschärfe, soll zugleich ein möglicher Ansatzpunkt für die theologische Vermittlung benannt werden können.

Der von mir phänomenologisch beschriebene Zusammenhang, der offenkundig zwischen dem Posthistoire und dem Verlust von Geschichte besteht, ist kategorial angemessen aufklärbar, wenn wir der Frage nachgehen, wie Geschichte und Vernunft aufeinander bezogen sind. Zu diesem Zweck möchte ich mir eine

11 Meyer, Ende, S. 221.

⁸Ekstase, Befreiung, Glück. Maximilian Westbam ist Deutschlands erfolgreichster DJ - und der Philosoph des Techno. Ein Gespräch über das Wesen und die Zukunft des großen Bum-Bum. Von Th. Assheuer und E. Hirsch, in: Zeitmagazin Nr. 46 v. 7.11.1997, S. 30-37, hier: S. 33.

⁹ Meyer, Ende, S. 213.

¹⁰ Vgl. U. Eco, Nachschrift zum «Namen der Rose», München 1986, S. 76-82 [Zitate ebd., S. 76f].

der wesentlichen Grundeinsichten der nachidealistischen Geschichtsphilosophie zu eigen machen, wie sie in profilierter Weise im Entwurf einer Transzendentalen Historik zu Geltung gebracht werden.¹² Indem sie die subjektphilosophische Wende der neuzeitlichen Erkenntniskritik nachvollzieht, konstatiert sie auch für die historische Vernunft, daß das historische Wissen eine transzendentale Leistung des Erkenntnissubjekts ist, das in einem konstruktiven Reflexionsakt den historischen Gegenstand allererst konstituiert. Was darunter zu verstehen ist, wird deutlich, wenn wir uns eine Beobachtung zu eigen machen, auf die bereits Wilhelm von Humboldt aufmerksam gemacht hat: daß nämlich Geschichte nicht das bloße Duplikat der Vergangenheit ist und das Ergebnis der historischen Erkenntnis keinesfalls in der wiederholenden Reproduktion einer lückenlosen und kontinuierlichen Ereignisfolge in Raum und Zeit besteht. Denn aus der unendlichen Komplexität und Vielheit vergangener Ereignisse berücksichtigt der Historiker keinesfalls alle verfügbaren Geschehnisse, sondern nur bestimmte. Er bringt nach spezifischen Relevanzgesichtspunkten nur diejenigen Ereignisse in eine zusammenhängende und sinnhafte Verlaufsform, die ihm als bedeutsam erscheinen. Historische Erkenntnis ist also darauf gerichtet, vergangene Ereignisse zu geschichtlichen Geschehensund Sinnzusammenhängen zu systematisieren. Diese Grundeinsicht wird von der Transzendentalen Historik erkenntnistheoretisch begründet: Der Akt der historischen Erkenntnis ist als die Bedingung der Möglichkeit für den Konstruktionsvorgang zu begreifen, durch den Vergangenheit allererst zur Geschichte wird. Dabei vollzieht sich die Transformation von vergangenen Ereignissen zum Zusammenhang einer Geschichte im Medium der Erzählung.

Bereits aus unserer persönlichen Erfahrung wissen wir, daß wir uns unserer biographischen Identität vor allem dadurch vergewissern, daß wir uns vergangener Ereignisse und Widerfahrnisse erinnern und, um uns selbst Klarheit zu verschaffen oder uns anderen mitzuteilen, in die Form einer Erzählung bringen. Und indem wir dies tun, organisieren wir Vergangenes zu einem Bedeutungszusammenhang, der geglückte und schmerzhafte Erfahrungen zusammenbindet, kontingenten Umständen und zufälligen Konstellationen Rechnung trägt und dennoch zeitübergreifende Kontinuitäten aufspürt, ohne Brüche und Abbrüche idealistisch einebnen zu müssen. Was uns widerfahren ist und was wir handelnd hervorgebracht haben, beziehen wir erzählend aufeinander und beleuchten so wechselseitig das eine Ereignis im Lichte der anderen. Mit anderen Worten: durch Erinnerung und Erzählung bringen wir die Vergangenheit in die Form der Geschichte.

Mit diesen knappen Hinweisen auf die geschichtskonstituierende Tätigkeit des Erzählens ist bereits der Überschritt erfolgt, um die durch das Posthistoire aufgeworfene Dialektik von Subjekt und Geschichte nun auch transzendentallogisch aufzuklären: Geschichte ist begründet in der Praktizität der Vernunft als Vollzugsform subjekthafter Freiheit. Denn Geschichtserkenntnis geschieht in praktischer Absicht, weil und indem Subjekte vergangene Lebenswelten zum Zwecke der Selbstverständigung, Identitätsvergewisserung und Handlungsorientierung erinnernd vergegenwärtigen. Dieser Verweis auf die lebenspraktische Konstitution eines qualifizierten Begriffs von Geschichte insistiert also mit Nachdruck darauf, daß der Rückbezug auf Vergangenes sich nicht in eine ästhetische Beliebigkeit hinein verliert, sondern normative Implikationen hat. Denn «durch das historische Erzählen werden identitätsbildende Kontinuitätsvorstellungen über den zeitlichen Wandel des Menschen und seiner Welt im Medium der Erinnerung formuliert und als Sinnbestimmung in den Orientierungsrahmen der menschlichen Lebenspraxis eingebracht». ¹³ Der Versuch, Vergangenes nur museal zu vergegenwärtigen, will sagen: den Sinn- und Widersinn vergangener Lebenswelten stillzulegen, unterbietet also die Einsicht, daß Geschichte begründet ist in einem Interesse des Menschen und seines Wissens an Vernunft und Sinn. Vergangene Geschehnisse zu erinnern und sie im Medium der Erzählung zu vergegenwärtigen entspringt dem Bedürfnis nach der Orientierung der menschlichen Lebenspraxis in der Zeit.

Das, was ich vorläufig das «Interesse des Menschen an Vernunft und Sinn» genannt habe, ist dadurch noch präziser zu bestimmen, daß die herausgearbeitete Dialektik von Subjekt und Geschichte freiheitstheoretisch reformuliert wird. Einzusetzen ist bei der antinomischen Verfaßtheit der existierenden Freiheit, die ihre formale Unbedingtheit nur auf bedingte und zwar symbolische Weise realisieren kann. Symbol verdient jene Wirklichkeit sich mitteilender Freiheit genannt zu werden, in der die formelle Freiheit mit ihrer realen Erscheinung zusammenfällt und in der sie sich anderer Freiheit mitteilen kann. Durch den Aufweis der symbolischen Struktur wirklicher Anerkennung ist es möglich, Geschichte transzendentallogisch zu begreifen als den durch symbolische Interaktion eröffneten «Raum» der möglichen Selbstvermittlung menschlicher Freiheit. Mit anderen Worten: Was mit dieser Argumentation erreicht wird, ist die Einsicht, daß Geschichte in ihrer Bedeutung anerkannt ist, der adäquate Ort des «Kommerziums von Freiheiten» (Krings) zu sein: Als Realisierungsbedingung konkreter Freiheiten ist die Geschichte für deren Existenz konstitutiv, und ihre wesentliche Bedeutung liegt darin, Anerkennungsverhältnisse und somit reale Freiheiten zu ermöglichen.

Wie fordert das Posthistoire die Theologie heraus?

Mit diesen Ausführungen ist zugleich der Ansatzpunkt gegeben für eine fundamentaltheologische Vermittlung der geschichtlich gegebenen und überlieferten Grundwahrheit des christlichen Glaubens. Denn die endliche Freiheit des Menschen ist auf das Feld der Geschichte verwiesen als dem adäquaten Ort ihrer Selbstvermittlung und der Konkretisierung von Anerkennungsverhältnissen. Doch weil in allen geschichtlichen und das heißt stets: endlichen Realisierungen von Freiheit der mit ihrer antinomischen Verfaßtheit gegebene «Überschuß des Unbedingten» (Krings) nicht zum Erliegen kommt und geschichtlich auch nicht aufhebbar ist, wird gerade durch die Geschichte die Frage nach dem schlechthin Erfüllenden und Sinnverbürgenden menschlicher Freiheit aufgeworfen. Zugleich aber ist der Mensch an die Geschichte verwiesen, weil sie der Ort ist, an dem die in der formal unbedingten Freiheit begründete offene Transzendenz des Menschen ihre mögliche Bestimmung dadurch widerfährt, daß Gott als die vollkommene Freiheit als das die endliche Freiheit Erfüllende sich geschichtlich mitteilt und das heißt: in der Geschichte für den Menschen offenbar wird. Mit anderen Worten: Der fundamentaltheologische Sinnaufweis zielt auf den Nachweis, daß der Mensch ansprechbar ist für eine Wahrheit, die ihm nur geschichtlich gegeben werden kann.

Die Kategorien der Transzendentalen Historik sind nun in einem letzten Schritt zurückzubeziehen auf die geschichtstheologische Herausforderung, die das Posthistoire darstellt und die auch den von mir aufgezeigten Ansatz der fundamentaltheologischen Vermittlung, die selbstverpflichtete Freiheit bei ihrer Ansprechbarkeit für die christliche Glaubenswahrheit zu behaften, betrifft. Einsetzen möchte ich mit der Grundthese der Transzendentalen Historik, die zugleich auf die Dialektik zwischen Posthistoire und Geschichtsverlust zugespitzt werden soll; sie lautet: Einem gehaltvollen Begriff von Geschichte liegt als seine Möglichkeitsbedingung der wirkliche und entschiedene Freiheitsvollzug zugrunde. Nur wo der Entschluß der Freiheit zu

¹²Vgl. H.M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (stw. 1314), Frankfurt 1997 [Frankfurt 11972]; ders., Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik, in: ders., J. Rüsen, Hrsg., Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik (stw. 98), Frankfurt ²1982, S. 274–302. Vgl. G. Essen, Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik: ThPh 71 (1996) S. 321–333.

¹³ J. Rüsen, Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1983, S. 57f.

sich selbst und mit ihm die verbindliche Übernahme ihres Wesensgesetzes real vollzogen wird, hat historische Erkenntnis die identitätsstiftende Kraft, Sinnpotentiale vergangener Lebenswelten erinnernd zu vergegenwärtigen und geschichtlich vermittelte Sinnvorgaben als die eigene Existenz betreffende zu übernehmen. Die Aktualität des Freiheitsvollzugs entscheidet mithin über den Begriff von Geschichte. Zugespitzt und in Anlehnung an Fichte formuliert, heißt dies: Was für eine Geschichte man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist. Kierkegaard hätte diesen Sachverhalt so ausgedrückt: Es hängt unvertretbar an der «absoluten Wahl», ob ein Mensch ästhetisch oder ethisch existiere. Und genau in diesem Sinne entschließt sich ein jeder, ob er denn die Geschichte ästhetisch oder ethisch betrachten wolle...

Um die weitreichenden Implikationen dieser These sogleich die Frage hin zuzuspitzen, welche Herausforderung das Posthistoire für die Geschichtstheologie darstellt¹⁴: Die Ansprechbarkeit des Menschen für die christliche Glaubenswahrheit und ebenso die freie Einstimmung in sie setzt das Faktum selbstverpflichteter Freiheit voraus, weil diese Wahrheit ja auf das Unbedingte im Menschen, auf seine Freiheit also, zu beziehen ist. An der Aktualität des Freiheitsbewußtseins hängt die Möglichkeit, die Geschichte als die Stätte des von Gott kommenden Heils geschichtsphilosophisch vermitteln zu können. Nur wenn ein Subjekt sich zu seiner Vernunft als Vermögen des Unbedingten wirklich entschließt, vermag es in geschichtlichen Ereignissen überhaupt Sinn wahrzunehmen und zur sittlichen Verpflichtung sich aufrufen zu lassen; auch zu jener universalen anamnetischen Solidarität, die der Opfer der Geschichte eingedenkt und im Widerspruch zu ihrem definitiven Vergangensein eine Zukunft für sie erhofft, die Menschen selbst nicht verbürgen und herbeiführen können.15

Die geschichtstheologische Brisanz des Posthistoire besteht nun darin, daß es eben fraglich geworden ist, ob das Faktum selbstverpflichteter Freiheit als Möglichkeitsbedingung für einen normativen Geschichtsbegriff überhaupt noch vorausgesetzt werden kann. Denn die Situation des Posthistoire ist zu begreifen als die Regression von Freiheitsbewußtsein, die der Geschichte ihre identitätsstiftende Kraft raubt. Dabei scheint die von mir aufgewiesene konstitutive Verwiesenheit des Menschen auf die Geschichte auf die Dramatik hinzuweisen, die ich als Dialektik von subjektmüdem Posthistoire und Geschichtsverlust beschrieben habe. Das «Ende von Sinn» signalisiert offenkundig, daß die Sinnreserven allmählich erschöpft und verbraucht sind, auf denen die individuellen wie gesellschaftlichen Freiheitsvollzüge doch verwiesen sind. Posthistoire ist die Situation, in der Subjekte für ihre Selbstvergewisserung kaum noch auf historisch vermittelte und insbesondere wohl auch religiöse Sinnvorgaben zurückgreifen können. Diese Situation aber spitzt sich insofern dramatisch zu, weil die diagnostizierte Subjektmüdigkeit genau jenen Verlust historischer Erkenntniskraft nach sich zieht, die doch vorausgesetzt werden muß, damit Subjekte in ihrer geschichtlich-kommunikativen Praxis diejenigen Sinnvorgaben vergegenwärtigen können, die ihrer Frage nach unbedingter Begründung und Sinnerfüllung entsprechen.

Welche Aufgaben für die Theologie angesichts dieser Dialektik von subjektmüdem Posthistoire und Geschichtsverlust meines Erachtens anstehen, möchte ich in zwei abschließenden Thesen andeuten.

Erstens: Das im Posthistoire aufscheinende «Ende von Sinn» drängt auf eine Neubestimmung des Verhältnisses von theologischem und neuzeitlichem Geschichtsverständnis. Die Rede vom

S. 174–196.

¹⁵ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (stw, 231), Frankfurt/M. 1978, S. 252–355.

70 Jahre J.B. Metz: Autor – Editor – Inspirator

Johann Reikerstorfer (Hrsg.) Vom Wagnis der Nichtidentität

Johann Baptist Metz zu Ehren

Die Autoren dieser «Festgabe» möchten J.B. Metz anläßlich seines 70: Geburtstags ein Stück-seiner Geschichte, die sich vor allem mit Wien, dem philosophischen Institut der Universität und dem Institut für Fundamentaltheologie verbindet, in Erinnerung rufen und als eine produktive Begegnung dokumentieren. Als Leitmotiv dient



ihnen die Interpretation der neuen Politischen Theologie als «negative Theologie», um sie unter dieser Hinsicht im heutigen theologischen Grundlagendiskurs als Angebot für eine kommunikative Gottesrede zu erfragen, die sich der «Nichtidentität» aussetzt/verpflichtet weiß.

Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 11, 184 S., 34,80 DM, br., ISBN 3-8258-3767-x

Johann Baptist Metz, Johann Reikerstorfer, Jürgen Werbick Gottesrede

Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 1, 96 S., 19,80 DM, br., ISBN 3-8258-2470-5

Dieter Henrich, Johann Baptist Metz, Bernd Jochen Hilberath, Zwi Werblowsky Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt

Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 8, 104 S., 24,80 DM; br., ISBN 3-8258-3192-2

José A. Zamora

Krise - Kritik - Erinnerung

Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 3, 512 S., 78,80 DM, gb., ISBN 3-8258-2389-x

Gabriele Grunden

Fremde Freiheit

Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 5, 276 S., 58,80 DM, gb., ISBN 3-8258-2572-8

Ulrich Engel

Umgrenzte Leere

Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantrilogie «Die Ästhetik des Widerstands» Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 9, 472 S., 68,80 DM, br., ISBN 3-8258-3444-1

Martha Zechmeister

Gottes-Nacht

Erich Przywaras Weg Negativer Theologie Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 4, 344 S., 68,80 DM, gb., ISBN 3-8258-3105-1

Jürgen Manemann (Hrsg.) Demokratiefähigkeit

Jahrbuch Politische Theologie Bd. 1/1996, 280 S., 34,80 DM, br., ISBN 3-8258-2227-3

Michael J. Rainer, Hans-Gerd Janßen (Hrsg.) Bilderverbot

Jahrbuch Politische Theologie Bd. 2/1997, 344 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-2795-x

LIT Verlag

Dieckstraße 73, D-48145 Münster, Tel. 0251-235091, Fax 0251-231972 E-Mail: lit@lit-verlag.de

¹⁴Die nachstehenden Ausführungen verdanken wichtige Anregungen Th. Pröpper, «Erst in autonomer Zustimmung kommt Gottes Liebe zum Ziel», in: HerKorr 45 (1991) S. 411–418; J.B. Metz, Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. Versuch einer Néubestimmung, in: ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997, S. 174–196

«Ende der Geschichte» deckt nämlich auf, daß die neuzeitliche Geschichtsphilosophie die Sinnvorgaben, von denen sie faktisch gezehrt hat, nicht selbst garantieren kann. In Frage steht deshalb die faktische Angewiesenheit der historischen Vernunft auf die Sinnvorgabe und Verheißung des christlichen Glaubens.

Zweitens: Die Aktualität von Freiheitsbewußtsein, von der ein verbindlicher Begriff von Geschichte abhängt, ist keinesfalls theoretisch zu verbürgen beziehungsweise idealistisch sicherzustellen. Deshalb ist die Frage nach den geschichtlichen Bedingungen für die Konstitution selbstverpflichteter Freiheit ausdrücklich zu stellen. Was theoretisch zu verantworten ist die humane Relevanz des christlichen Geschichtsverständnisses - ist in der Praxis zu erinnern und zu bezeugen: daß Geschichte die Freiheitsgeschichte Gottes mit den Menschen ist, durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Übernahme ihrer Freiheit ermutigt erfahren.

Georg Essen, Münster/Westf.

Jenseits der Legalität

Recht und Moral in der Einwanderungs- und Asylpolitik*

Zu den am heftigsten umstrittenen Bereichen der Politik gehört in den meisten europäischen Ländern die Einwanderungs- und Asylpolitik, die in der Regel weniger an Zielvorgaben der Integration als an den Maßstäben einer polizeirechtlich geregelten Abwehr von Fremden orientiert ist. Fremde werden primär als Bedrohung angesehen, die es abzuwenden gilt. Unter solchen Bedingungen ist der rechtliche Status von Fremden prekär und kann sich im ungünstigsten Fall sehr schnell in einen Zustand der Illegalität verwandeln. Spätestens in solchen Situationen wird deutlich, daß rechtliche und ethische Diskurse über Migration in ein Spannungsverhältnis geraten können.

Der kritisierten Politik der «inhospitalité»¹ und der Exklusion steht eine moralische Position gegenüber, die sich gelegentlich den Vorwurf der Gesinnungsethik gefallen lassen muß, da es völlig unrealistisch sei, sich für das Elend der ganzen Welt zuständig zu fühlen und alle Fremden, die in ein Land kommen, regulär und unbefristet aufzunehmen. Solange sich Fremde dennoch ohne sicheren Rechtsstatus in ein anderes Land begeben, werden sie mit entsprechenden Reaktionen zu rechnen haben: mit Kontrollen, Razzien, Verhaftungen ohne wirksame Rekursmöglichkeiten, menschenunwürdigen Bedingungen in der Abschiebehaft und schließlich dem Vollzug der Ausweisungen.2 Oder aber sie werden versuchen, sich durch Untertauchen diesem Druck zu entziehen (sie werden «clandestins»). Rechtstheoretisch sieht das Problem zunächst recht einfach aus: wer sich in die Illegalität begibt, hat die Konsequenzen zu tragen und wird kaum damit rechnen können, den Verstoß gegen Bestimmungen des «Gastlandes» nachträglich zu legalisieren. Das Ausländerund Asylrecht ist ein Steuerungsinstrument, das ad absurdum geführt wäre, wenn es permanent unterlaufen würde. Dem als

*Gekürzte Fassung eines Vortrags bei der Jahrestagung der Societas Ethica (Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik) in Turku (Finnland), 19. bis 23. August 1998, zum Thema «Ethik und Gesetzgebung». Didier Fassin, Alain Morice, Catherine Quiminal (éd.), Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers. La Découverte, Paris 1997.

²Ein aufrüttelndes Bild der alltäglichen Abschiebepraxis in Europa vermittelt die journalistische Arbeit von Chris de Stoop, Hol die Wäsche rein. Die Geschichte einer ganz gewöhnlichen Abschiebung. Fischer Taschenbuch, Frankfurt a.M. 1996 (niederländ. Orig.: Haal de was maar binnen. Aziza of een verhaal van deportatie. De Bezige Bij, Amsterdam 1996). Er schreibt zur Terminologie: «In Belgien ist der Ausdruck «uitdrijven» («austreiben») sehr beliebt, als gehe es um das Exorzieren böser Geister, und die tüchtigen Schweizer sprechen von «Ausschaffung». Lediglich die Briten sprechen ohne Scham und öffenbar ohne schalen Beigeschmack von «Deportation» (S. 20). Auf den Flugtickets für Ausgewiesene steht gemäß Vorschrift der IATA (Internationale Luftfahrtorganisation) der englische Vermerk «deportee» oder die international geläufige Abkürzung «Depo».

der Menschenrechte von 1948) korrespondiert nun einmal kein Recht auf Einwanderung. Letzteres wäre ein Anspruchsrecht, dessen Modalitäten jeweils präzisiert werden müßten. Aus moralphilosophischer Perspektive sind die Verhältnisse aber gar nicht so klar. Denn es gibt durchaus gute Gründe für eine möglichst liberale Aufnahmepolitik.3 Das gilt für den Kosmopolitismus der christlichen Tradition ebenso wie für viele andere ethische Positionen (v.a. im Kontext des politischen Liberalismus), deren Vertreter sich nicht damit abfinden, daß Fremde mit der größten Selbstverständlichkeit als unerwünschte und überflüssige Menschen ausgegrenzt und ausgewiesen werden. Kant hat in seiner Schrift Zum ewigen Frieden (1795) das Ideal einer Weltrepublik entworfen, deren Bürgerinnen und Bürger sich relativ frei über Grenzen hinweg bewegen können.4 Die entscheidende Einschränkung besteht darin, daß Fremde in anderen Ländern lediglich ein Besuchsrecht genießen, nicht aber volle Rechte beanspruchen können.⁵ Kant nimmt mit seinem-Modell, das zum theoretischen Vorbild des «Völkerbundes» wurde, das globale System kooperierender, aber souveräner Nationalstaaten vorweg, das auch unsere politische Realität prägt. Zur Verdeutlichung wird häufig die verfängliche Metaphorik des Hauses (Kritiker sprechen lieber von einer Festung) verwendet, die sich zur Legitimierung von Ausgrenzung und Sicherheitsdenken eignet. Demnach können sich die legalen Hausbewohner auf Eigentumsrechte berufen, die den Fremden nicht zustehen. Die Berechtigung zum Wohnungsbesitz oder zu einem Mietvertrag basiert auf Ausweispapieren, die über die Identität jener Personen Auskunft geben, die ein Aufenthaltsrecht beanspruchen. Wer nicht über das gewünschte Identitätspapier verfügt, kann keine Rechte geltend machen. In Frankreich heißen die illegalen Einwanderer daher auch «sans-

Abwehrrecht gegen staatliche Willkür konzipierten Recht auf

Auswanderung (Artikel 13 Absatz 2 der Allgemeinen Erklärung

Menschenrechte und die Rechte der Fremden

Mir geht es keineswegs darum, die Figur des Fremden pauschal zum unschuldigen Opfer einer unbarmherzigen Besitzstandswahrung zu stilisieren. Das wäre nur die Umkehrung eines Sündenbockdenkens, das sich über Jahrhunderte zur Verdächtigung, Ausgrenzung und Vernichtung von Fremden sehr tief in der kollektiven Mentalität verankert hat. Ich möchte jedoch zeigen, daß das Pathos einer an den Standards universaler Menschenrechte orientierten Politik hohl ist, wenn letztlich nicht die «droits de l'homme» (universell geltende Menschenrechte), sondern die «droits du citoyen» (die partikulare Staatsbürgerschaft) für den Status ausschlaggebend sind, den eine Person auf diesem Globus beanspruchen darf. Anders formuliert: die Arbeit an den moralischen und juridischen Rechten der Fremden, also nicht nur ein paternalistisches Wohlwollen im Sinne eines Gnaden-

³Dazu ausführlicher: Walter Lesch, Fremde in Einwanderungsländern. Eine Ethik der Migration, in: Hans-Joachim Höhn, Hrsg., Christliche Sozialethik interdisziplinär. Paderborn-München 1997, S. 291–307.

Vgl. dazu Otfried Höffe, Vernunft und Recht. Beiträge zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt a.M. 1996, S. 106ff.

⁵Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, in: ders., Werke in zehn Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, S. 213: «Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität beschränkt sein.» Zum zeitgeschichtlichen und philosophischen Kontext: Reinhard Brandt, Vom Weltbürgerrecht, in: Otfried Höffe, Hrsg., Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden (Klassiker Auslegen, Bd. 1). Berlin 1995, S. 133-148

⁶Wenige haben das Problem der «displaced persons», der Staatenlosen und im internationalen System Rechtlosen so frühzeitig und scharfsinnig erkannt wie Hannah Arendt in einem Kapitel ihres zuerst 1951 in New York erschienenen Buches The Origins of Totalitarianism. Deutsche Ausgabe: Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte, in: dies., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München-Zürich ²1991, S. 422–470. Vgl. dazu: Marie-Claire Caloz-Tschopp, Droits de l'homme, Société, Etat-nation. A propos d'un problème philosophique soulevé par Hannah Arendt, in: Equinoxe. Revue Romande de Sciences Humaines No 4, automne 1990, S. 69-83.

erweises der Aufnahmegesellschaft, ist meines Erachtens ein wesentlicher Bestandteil des unvollendeten Projekts der Moderne. Denn die an nationalstaatliche Interessen gebundenen Regelungen zur Einwanderungs- und Asylpolitik stehen bisweilen in Spannung zu völkerrechtlichen, humanitären und menschenrechtlichen Maßstäben, die doch eigentlich für eine aufgeklärte Politik verbindlich sein sollen.⁶

Die Konflikte der nationalstaatlichen Abschottung wiederholen sich auch auf der Ebene transnational erleichterter Mobilität, die vom Schatten der Ausgrenzung begleitet bleibt. Ein Beispiel dafür ist der «freie Personenverkehr» innerhalb der EU, der aber nur für EU-Angehörige gilt und bereits jenen zum Problem wird, die sich z.B. mit türkischer Nationalität legal in Deutschland aufhalten und für die Reise nach Frankreich ein Visum benötigen. So sehr die Idee einer «europäischen Bürgerschaft»⁷ zu begrüßen ist, kann nicht übersehen werden, daß die Liberalisierung innerhalb des gemeinsamen Marktes, konkret der Wegfall der EU-Binnengrenzen, zu umso schärferen Kontrollen an den Außengrenzen (z.B. zu Osteuropa oder zur Schweiz) und zu stichprobenartigen Überprüfungen innerhalb der Länder führt. Für das Sicherheitsdispositiv der EU steht das Schengener Abkommen, das den freien Personenverkehr sicherheitstechnisch akzeptabel machen soll, aber letztlich zu migrationspolitischen Verhärtungen geführt hat.

Die innere Sicherheit ist in weiten Teilen Europas zur innenpolitischen Obsession geworden, wobei man Einwanderung, Terrorismus, Kriminalität, Drogenhandel usw. am liebsten undifferenziert in einen Topf wirft. Die Wächter auf den Meeren, an den Flüssen und an den grünen Grenzen sind die neuen tragischen Helden einer Sisyphos-Arbeit, die an kein befriedigendes Ende kommt.8 Immerhin wächst mit dieser Erfahrung von Vergeblichkeit auch die Bereitschaft, nicht ausnahmslos die Illegalen zu verteufeln, sondern auch den Anteil zu sehen, den skrupellose Schlepperorganisationen an der Misere haben. In einem weiteren Schritt kommt es dann vielleicht auch zu der Einsicht, daß nicht die Flüchtlinge, sondern die Fluchtursachen zu bekämpfen sind. In dieser Hinsicht bietet Europa im Sommer 1998 mit dem Krieg im Kosovo ein beklemmendes Bild von außenpolitischer Lähmung und innenpolitischen Abwehrreflexen, die zu allem Überfluß auch noch zum Schüren von Wahlkampfemotionen mißbraucht werden. Hier geht es nicht nur um die Gewährung oder Verweigerung humanitärer Hilfe, sondern um das politische Selbstverständnis und die Glaubwürdigkeit eines Kontinents, dessen politische Repräsentanten sich so gerne auf die Menschenrechte berufen, aber auf die im Wohlstandsparadies eingetroffenen Kriegs- und Armutsflüchtlinge hilflos oder aggressiv reagieren.

Wege in die Illegalität

Die geltenden ausländer- und asylrechtlichen Bestimmungen sind offensichtlich nicht in der Lage, für In- und Ausländer einen perfekten Zustand der Rechtssicherheit zu garantieren. Denn es kann trotz intensiver Kontrollen nicht verhindert werden, daß wegen der weltweiten Ungleichheiten und blutigen Konflikte weiterhin Menschen in ein Land kommen, für das sie eigentlich keine Aufenthaltserlaubnis haben. Ferner gibt es die Asylbewerber, deren Antrag als unbegründet zurückgewiesen wird und denen die Abschiebung droht. Bei den meisten Ausländerinnen und Ausländern, die am Rande oder außerhalb der Legalität leben, handelt es sich um Personen, die einmal völlig legal eingereist sind, oft sehr lange im Land gelebt und gearbeitet haben, deren Arbeits- und Aufenthaltserlaubnis nun aber aus verschiedenen Gründen erlischt. Wie ist ihr Status zu regeln? Sind sie ohne Rücksicht auf die konkreten Umstände auszuwei-

⁷Vgl. Catherine Wihtol de Wenden, La citoyenneté européenne. Presses des Sciences Po, Paris 1997. sen? Oder ist es politisch und rechtlich möglich, ihren Aufenthalt wieder zu legalisieren? In Frankreich hat man diesen Weg der «Amnestie» schon mehrmals gewählt und damit eingeräumt, daß das Recht an Grenzen stößt. Die schwer kalkulierbaren Aspekte eines solchen Vorgehens lassen sich am überraschenden Vorstoß des ehemaligen Innenministers Pasqua ablesen, der bisher für eine repressive Ausländerpolitik stand¹⁰ und nun zur Überraschung der Regierung Jospin im Falle von 70000 «sans-papiers», denen die Ausweisung droht, für eine großzügige Regularisierung pladiert. Der Rausch der Begeisterung über den Sieg eines multikulturellen Teams bei der Fußball-WM hat offensichtlich auch den gaullistischen Hardliner umgestimmt. Mit solchen Aktionen läßt sich zwar auf die Dauer keine berechenbare Politik machen; aber es wäre doch immerhin ein Schritt in die richtige Richtung. Denn nur die Befreiung aus der Situation der Illegalität eröffnet neue Chancen für eine verantwortungsvolle und verbindliche Lebensplanung.

Juristisch käme es darauf an, sich kritisch jene Gesetze und Verwaltungsvorschriften vorzunehmen, die durch die masssive Erschwerung eines ordnungsgemäßen Aufenthalts direkt oder indirekt an der Herstellung von Zuständen der Illegalität beteiligt sind. Dies sei mit einigen Hinweisen auf die Rechtslage in der Schweiz erläutert. 11 Dort gibt es solche «dispositions clandestinogènes»12 immer noch beim umstrittenen Status der Saisonniers, die aufenthaltsrechtlich schneller in die Illegalität abgleiten als zu einer Verfestigung ihrer Rechte gelangen. Prekär ist ferner der Rechtsstatus von Personen bei der Scheidung von binationalen Ehen, bei denen die Erteilung der Aufenthaltsbewilligung an die Heirat mit einem Schweizer Partner bzw. einer Schweizer Partnerin gekoppelt war. Entsprechendes gilt auch für die Trennung ausländischer Paare, sofern der Aufenthalt durch die Arbeitsbewilligung für einen Partner, in der Regel für den Mann, legitimiert war. Menschenrechtlich problematisch ist die Blockierung von Familienzusammenführungen, die dann oft außerhalb der Legalität vorgenommen werden und besonders für die Kinder zu einer außerordentlichen Belastung im Versteck werden. Zu den in aufenthaltsrechtlicher Hinsicht risikoreichen Berufsgruppen gehören die «unteren» Kategorien des Botschaftspersonals (Bedienstete, deren Lage an Sklaverei erinnert), das ausgewiesen werden kann, wenn der Arbeitgeber den Dienstort wechselt. Immer noch viel zu wenig bekannt sind die skandalösen Arbeitsbedingungen im Sexgewerbe, wo Ausländerinnen mit einer Kurzaufenthaltsbewilligung als «artistes de cabaret» einreisen und nach Ablauf der Frist der Willkür von Arbeitgebern noch mehr ausgeliefert sind als ohnehin schon.¹³ Schließlich kann eine reguläre Aufenthaltsbewilligung bei Arbeitsmigranten nach einer längeren Phase der Arbeitslosigkeit erlöschen, bei Flüchtlingen mit der definitiven Ablehnung des individuellen Asylgesuchs bzw. (dies ist zur Zeit der häufigste Fall) bei der Aufhebung befristeter kollektiver Genehmigungen wie bei den Flüchtlingen aus Ex-Jugoslawien.

¹⁰Danièle Lochak, Les politiques de l'immigration au prisme de la législation sur les étrangers, in: Les lois de l'inhospitalité, a.a.O. (Anm. 1), S. 29–45, bes. 39ff.

¹² Über entsprechende Entwicklungen in Frankreich informiert Nathalie Ferré, La production de l'irrégularité, in: Les lois de l'inhospitalité, a.a.O. (Anm. 1), S. 47-64.

^{*}Vgl. z.B. für die Schweiz den Bericht über die Grenzüberwachung in der Gegend von Chiasso: Jürg Bischoff, Hin und her über die grüne Grenze, in: Neue Zürcher Zeitung, 6./7. Juni 1998, Nr. 128, S. 15.

⁹Die (illegale) Beschäftigung von Illegalen zu Niedriglöhnen (und ohne Sozialabgaben), z.B. auf Berliner Großbaustellen, wäre ein eigenes und gar nicht so einfaches Thema. Denn die berechtigte moralische Empörung über die Ausbeuter trifft nur einen Aspekt einer komplexen Konstellation von Interessen und Zwängen. Ein differenziertes Kapitel einer Wirtschaftsethik der Schwarzarbeit, die übrigens immer noch zum größten Teil von Einheimischen ausgeführt wird, dürfte noch zu schreiben sein.

¹¹ Ýgl. dazu den Bericht über die am 14. März 1998 in Bern beschlossene «Plate-forme pour le lancement d'une campagne de soutien aux «sanspapiers» en Suisse», in: Carrefour/La Lettre de SOS Racisme, Nouvelle série No 19, Juni 1998, S. 14–16.

¹² Über entsprechende Entwicklungen in Frankreich informiert Nathalie

⁽Anm. 1), S. 47–64.

¹³ Vgl. auch Cristina Karrer, Regula Turtschi, Maritza Le Breton Baumgartner, Entschieden im Abseits. Frauen in der Migration. Zürich 1996. Allein die nicht nur in der Schweiz zu verzeichnenden geschlechtsspezifischen Diskriminierungen im Migrationsrecht werfen kein gutes Licht auf Staaten, die das Ideal der Gleichberechtigung bei Bedarf gegen andere Kulturen ausspielen.

Angesichts der beschriebenen Probleme gibt es, abgesehen von der üblichen populistischen Hetze gegen Fremde, nur wenig Bewegung in der offiziellen Politik. Eine Ausnahme ist die Motion¹⁴ der sozialdemokratischen Nationalrätin Angeline Fankhauser, die für eine Anmestie der «sans-papiers» eintritt.¹⁵ Ansonsten sind es vor allem Basisbewegungen, die sich für die Rechte von Fremden einsetzen und versuchen, die Öffentlichkeit für diese Belange zu sensibilisieren. Ein Beispiel ist MODS (Mouvement pour une Suisse ouverte, démocratique et solidaire).¹⁶

Sackgassen und Auswege

Aus ethischer Sicht ist eine Existenz jenseits der Legalität nicht nur ein existentielles Problem für die unmittelbar betroffenen Personen. Sie ist zugleich eine Anfrage an die Problemlösungskompetenz des Rechts und an die gängigen politischen Konzepte zur Verbesserung des Einwanderungs- und Asylrechts in demokratischen Rechtsstaaten. Ein ethisch motivierter Protest gegen die herrschende restriktive Praxis artikuliert sich häufig in Aktionen zivilen Ungehorsams (z.B. Kirchenasyl¹⁷) und wird somit – jenseits der Legalität – zum erklärten Widerstand gegen eine Politik, deren Legitimität fraglich ist. Neben diesem offenen Kampf gegen nicht gerechtfertigte Ausweisungen wäre zu überlegen, in welcher Form ethische Kompetenz auch präventiv

in die Gesetzgebungsverfahren zur Gestaltung einer gerechteren Migrationspolitik eingebracht werden kann.

Ohne den politischen Einfluß der Ethik zu überschätzen, liegt gerade auch für die akademische ethische Forschung in der Gestaltung einer möglichst fairen Migrationspolitik ein weitgehend unbeachtetes Feld der Urteilsbildung und Argumentation, die sich strukturell vor nicht geringeren Dilemmas befindet als in der sorgfältig kultivierten Bioethik.¹⁸ Denn es bleibt ja eine ... ernsthaft zu diskutierende Frage, ob offene Gesellschaften ganz ohne Grenzziehungen leben können. Aber wenn es diese Grenzen nun einmal gibt, ist die Verpflichtung zu deren ethischer Legitimation erst recht groß. 19 Im Moment dürfte jedoch wenig Bereitschaft zu finden sein, so etwas wie eine nationale Ethikkommission für Migrationsfragen einzusetzen. Oder gar eine entsprechende EU-Beratergruppe in Brüssel. Unabhängig von solchen Institutionalisierungsträumen konkretisiert sich eine advokatorische Sozialethik daher vor allem in der Menschenrechtsarbeit, auch auf die Gefahr, sich damit unbeliebt zu machen. Dies geschieht aus der Überzeugung, daß geltendes Recht nicht automatisch gerecht ist und daß wir auch den «Illegalen» unter den Fremden nicht nur Mitgefühl und humanitäre Zuwendung, sondern die Anerkennung von elementaren Menschenrechten schulden. Nur dann ist es in einer neuen Weise angemessen, Fremde als «Gäste»²⁰ zu betrachten und die Zuschreibung des Gaststatus nicht als Euphemismus für die Drohung mit der knappen Befristung eines eigentlich nicht erwünschten Aufenthalts zu mißbrauchen.

Walter Lesch, Fribourg

Indianische Spiritualität und christlicher Glaube

Der Seher und Katechet Black Elk

Spätestens seit dem enthusiastischen Lobgesang, den Eugen Drewermann verschiedentlich auf die Vision Black Elks angestimmt hat («ein Traum, gewaltiger und majestätischer als die Visionen eines Ezechiel oder des Sehers von Patmos»)¹ ist der Name des Oglala-Lakota bei vielen Indianerfreunden des deutschsprachigen Raums ein Begriff. Das Interesse an «indianischer Spiritualität» sichert den beiden Büchern («Ich rufe mein Volk» und «Die heilige Pfeife»), die mit dem deutschen Verfassernamen «Schwarzer Hirsch» erschienen sind, seit ihrer Neuveröffentlichung Anfang der 80er Jahre einen festen Platz in den Regalen der Buchhandlungen und wiederholte Neuauflagen. Black Elk war aber nicht nur ein «heiliger Mann» der Oglala, sondern auch einer ihrer ersten Showmen, der mit Buffalo Bill durch Europa tourte, und, vor allem, einer der wichtigsten Katecheten der Jesuitenmissionare unter den Sioux.²

Black Elk wurde im Dezember 1863 geboren, am Little Powder River, wahrscheinlich im Gebiet des heutigen Staates Wyoming.

Sein Vater und dessen Vater waren angesehene Heiler («Medizinmänner») unter den Oglala-Lakota. Auch für Black Elk zeigte sich früh eine ähnliche Berufung. Im Alter von neun Jahren widerfuhr ihm die erwähnte Vision. Sehr verkürzt ausgedrückt die spätere Niederschrift seines Berichts umfaßt 30 Druckseiten³ - gaben ihm darin die «Donnerwesen», mythische Kräfte der Lakota-Religion, Einblick in eine «andere Welt» und verliehen ihm Kräfte, um den Menschen zu helfen, sie zu heilen und ihnen Freude und Zufriedenheit zu bringen, aber auch zerstörerische Kräfte, um sie vor ihren Feinden zu schützen.⁴ Dieses Wissen und seine besonderen Fähigkeiten zeigten sich spontan von Zeit zu Zeit und belasteten den Jungen sehr. Seine Sonderrolle und die Angst wegen der Beauftragung durch die «Donnerwesen» steigerten sich zu Angstzuständen, von denen er sich erst nach Jahren (1881) dadurch befreien konnte, daß er in einem öffentlichen Tanz seine Vision und seine spirituelle Berufung darstellte. Von da an wurde er bei den Oglala zu einem wichtigen und gesuchten Heiler.

¹⁴ Für Leserinnen und Leser außerhalb der Schweiz: Eine Motion ist ein parlamentarischer Antrag, mit dem die Exekutive verpflichtet wird, einen konkreten Entwurf zur Regelung des angesprochenen Problems auszuarbeiten.

¹⁵ Vgl. Angeline Fankhauser, Verweigert die Schweiz das Recht auf Asyl? Bundesräte haben ein «Ausländerproblem», in: Widerspruch 18 (1998) Heft 35, S. 177–183.

¹⁶Kontaktadresse: MODS, Neuengasse 8, CH-3011 Bern.

¹⁷Vgl. hierzu die Dokumentation einer Tagung im Band 31 der Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax; Kirche und Asyl. Legitimer Widerstand im Rechtsstaat? Zürich 1996.

¹⁸ Das gestörte Ğleichgewicht der Forschungsinteressen innerhalb der Ethik zeigt sich u.a. auch an der Rezeption von Peter Singers Praktischer Ethik (Stuttgart, 2. revidierte u. erw. Aufl. 1994), aus der fast immer nur die umstrittenen Thesen zu medizinischen Fragen gelesen wurden. Das neunte Kapitel, in dem Singer für die moralischen Verpflichtungen gegenüber Flüchtlingen argumentiert, fand kaum Beachtung, hätte aber für die ganze Diskussion einen interessanten Perspektivenwechsel ergeben.

¹⁹ Joseph H. Carens, Aliens and Citizens: The Case for Open Borders, in: Will Kymlicka (ed.), The Rights of Minority Cultures. University Press, Oxford 1995, S. 331–349; Christine Chwaszcza, Politische Ethik II: Ethik der Internationalen Beziehungen, in: Julian Nida-Rümelin, Hrsg., Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart 1996, S. 154–198, bes. 187–190.

²⁰ Vgl. zum alten und neuen Interesse am Zusammenhang von Fremdenrecht und Gastrecht: Almut Loycke, Hrsg., Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. (Edition Pandora, Bd. 9). Campus, Frankfurt a.M-New York und Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1992; Hans-Dieter Bahr, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Leipzig 1994; [Anne Dufourmantelle invite] Jacques Derrida [à répondre], De l'hospitalité. Calmann-Lévy, Paris 1997.

¹E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Band II. Olten und Freiburg/Br. 6. Aufl. 1990, S. 79–114. Die zitierte Formulierung aus: ders., Der tödliche Fortschritt Freiburg u. a. 6. Aufl. 1994, S. 152

Der tödliche Fortschritt, Freiburg u.a. 6. Aufl. 1994, S. 152.

²Ich danke Mark Thiel, Marquette University Libraries (Archives and Special Collections), Milwaukee, für wertvolle Hilfe und Anregungen.

³Raymond J. DeMallie, ed., The Sixth Grandfather. Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt. University of Nebraska Press, Lincoln and London 1984, S. 111–142.

⁴Ebd., S. 53.

Black Elk wuchs in seine spirituelle Rolle hinein in einer Zeit, da sich das Leben in den Reservationen der Plains in einem epochalen Umbruch befand. Die Überlegenheit der weißen Soldaten und Siedler weckte bei vielen Zweifel an der traditionellen Lebensweise und bei den besonders Mutigen das Verlangen nach mehr Wissen über die Welt der Weißen. Eine Möglichkeit, diese fremde und bedrohliche Welt kennenzulernen, bot das in diesen Jahren beginnende Show-Geschäft. Vom Frühjahr 1886 an reiste Black Elk als Mitglied der Show-Indianer-Truppe, die William F. Cody in der Pine Ridge Reservation in Süd-Dakota, wo Black Elk inzwischen lebte, angeheuert hatte. Mit «Buffalo Bill's Wild West» zog Black Elk also zuerst durch die USA, gastierte im Winter 1886/87 im Madison Square Garden in New York. Zum Programm gehörten Überfälle von Indianern auf Postkutschen und Siedler, sogenannte Kriegstänze und andere aktionsreiche Szenen des Wild-West-Repertoires, als dessen Haupterfinder Cody gilt. Die Vertragsbedingungen waren für die elenden Verhältnisse von Reservationsindianern günstig: \$25 pro Monat neben allen sonstigen Auslagen. Im Frühjahr 1887 setzte der «Wild West» über den Atlantik zur ersten Europatournee, um zunächst aus Anlaß des Goldenen Kronjubiläums der Königin Victoria in London zu gastieren. Black Elk erinnerte sich in seinem späteren Bericht noch mit Stolz und liebevollen Details an seinen Auftritt vor «Grandmother England».

Was der junge Black Elk danach erlebt, klingt unglaublich und harrt noch einer literarischen Würdigung: Mit drei anderen Lakota verpaßt er im Mai 1888 in Manchester die Abfahrt des Schiffes, das den «Wild West» nach New York zurückbringt. Die vier, von denen keiner Englisch kann, schlagen sich irgendwie nach London durch, wo sie sich einer windigen kleinen Show anschließen, und tingeln ein Jahr lang quer durch den Kontinent, über Deutschland und Frankreich nach Italien, bis Neapel: Hier möchte Black Elk am liebsten eine Reise ins Heilige Land antreten, weil er dort den Ursprung der europäischen Überlegenheit vermutet - Geldmangel verhindert dies. Im Sommer 1889 trifft er in Paris wieder auf «Buffalo Bill's Wild West», schlägt aber eine Einladung zum Mitmachen aus, weil er aufgrund eines Traumgesichts über die Lage zuhause besorgt ist. Cody bezahlt ihm das Rückfahrtticket. So kehrt er im Herbst 1889 nach Pine Ridge zurück und übernimmt dort eine Anstellung in einem Ladengeschäft.

In der Zwischenzeit, im Jahre 1888, hatten in der Reservation deutsche Jesuitenpatres die Holy Rosary Mission gegründet, zwei Jahre nach der Errichtung der St. Francis Mission in der Rosebud Reservation, ebenfalls in Süd-Dakota. Neben den Jesuiten aus Buffalo, New York, das damals zur deutschen Ordensprovinz gehörte, wirkten in den dortigen Missionsschulen Franziskanerinnen aus Heythuizen. Der Oglala-Chief Red Cloud hatte gegenüber der amerikanischen Regierung ausdrücklich darauf beharrt, daß diese Missionsstation den Jesuiten übertragen wurde, die seit dem Wirken von P. de Smet S.J. bei den Sioux in gutem Ansehen standen. Auf dem Friedhof von Holy Rosary, neben der Schule, die seinen Namen trägt, liegt Red Cloud, der sich schon in den 80er Jahren taufen ließ⁵, unter einem Grabstein mit mächtigem Kreuz begraben.

Auf den zurückkehrenden Black Elk hatte aber eine andere Bewegung zunächst einen stärkeren Einfluß: der «Geistertanz», ausgelöst von dem «Messias» Wovoka bei den weit entfernt lebenden Paiute, der eine Wiederherstellung der alten indianischen Lebensweise versprach, die Wiederkehr der ausgerotteten Büffel und das Verschwinden der Weißen. Nach anfänglicher Zurückhaltung nahm er daran mit großer Zustimmung teil, da er die Botschaft des Geistertanzes als übereinstimmend mit seiner Vision ansah. Umso schrecklicher war die Enttäuschung durch

das Erlebnis des Massakers am Wounded-Knee-Fluß Ende Dezember 1890, bei dem über 200 Männer, Frauen und Kinder, die sich eigentlich der US-Armee ergeben wollten, niedergemetzelt wurden, darunter Geistertänzer, die sich – entsprechend dem Geistertanzglauben – für unverwundbar gehalten hatten.⁶

Danach lebte Black Elk in Wounded Knee und wirkte als geachteter Heilkundiger. Er heiratete 1892; seine Frau scheint in den folgenden Jahren katholisch geworden zu sein. Die beiden 1893 und 1895 geborenen Söhne wurden 1895 getauft; auch der 1899 geborene dritte Sohn wurde getauft. Der erstgeborene Sohn starb 1897, Black Elks Frau 1903. Um diese Zeit wendete auch Black Elk sich zur katholischen Kirche: Am 6. Dezember 1904 taufte ihn P. Lindebner, nach zweiwöchiger Unterweisung, auf den Namen Nicholas. Auslöser war eine unschöne Szene gewesen: Black Elk hatte gerade einen schwerkranken Jungen behandelt, als P. Lindebner das Zelt betrat, um dem – getauften – Jungen die Sterbesakramente zu erteilen. Er entriß Black Elk die rituellen Gegenstände, warf sie zu Boden, packte ihn am Genick und rief: «Weiche, Satan!» Nach seiner eigenen Taufe praktizierte Black Elk nie mehr religiöse Zeremonien der Lakota.

Black Elk als Katechet

Um diese Zeit gehörten fast alle Lakota wenigstens nominell einer christlichen Kirche an. Diese boten soziale und materielle Institutionen als Ersatz für die von ihnen und der Regierung unterdrückten traditionellen. Black Elk wurde Mitglied der St.-Josephs-Sodalität in der Gemeinde Manderson und aufgrund seines Eifers Katechet (für \$5 pro Monat). Seine Aufgaben bestanden z.B. in der Abhaltung des sonntäglichen Gottesdienstes, wenn kein Priester anwesend war, also in Lesungen, Gesang, Katechismusunterricht, alles in der Lakota-Sprache. Die Holy Rosary Mission beschäftigte in den Jahren 1900 bis 1940, ebenso wie St. Francis, immer einen Stab von etwa zehn Lakota-Katecheten.⁷ Sein Wirken wurde offensichtlich von den Missionaren besonders geschätzt: In den Jahren 1907 bis 1912 schrieb er Briefe im Lakota-sprachigen Catholic Herald mit Berichten aus Manderson. Besonders eng arbeitete er mit P. Westropp zusammen; auf dessen Veranlassung oder auch mit ihm reiste er zu Treffen mit anderen Indianern und missionierte unter den Arapahoes in Wyoming. Sein verdientes Geld verteilte er, wie es dem Verständnis der Lakota von einem «heiligen Mann» ent-

1906 heiratete Black Elk eine Witwe, ein aktives Mitglied der St.-Marien-Sodalität. Ihre gemeinsame Tochter Lucy wurde im gleichen Jahr geboren. P. Westropp errichtete 1913 eine Kirche in der Yankton Reservation und setzte in Ermangelung eines Priesters Black Elk und einen weiteren Katecheten aus Pine Ridge als Missionare ein; ein Jahr später hatten sie bereits eine Gemeinde von 130 Mitgliedern gebildet. Ein 1910 aufgenommenes Foto zeigt Black Elk, wie er seiner Tochter den Rosenkranz erklärt: Diese Szene wurde Jahre später noch bei der Spendenwerbung gezeigt, sogar 1935 wieder neu aufgenommen und bis in die vierziger Jahre hinein verwendet. 1926 erbaute P. Buechel – bekannt als Bibelübersetzer und Verfasser eines Lakota-Wörterbuchs – ein Katechetenhaus bei Holy Rosary, wo Black Elk weiter verantwortlich als Katechet wirkte.

Natürlich war Black Elk auch bei den indianischen «Katholikentagen» in den Sioux-Reservationen aktiv. Der erste «Congreß

⁵Placidus Sialm, S.J., The History of Holy Rosary Mission: Pine Ridge, South Dakota, 1888–1932, hschr. Ms., S. 60. Hier nach Robert W. Galler, Jr., A History of Red Cloud Indian School. M.A. Thesis, Department of History in the Graduate School University of South Dakota, October 1994, S. 18.

⁶Robert M. Utley, The Last Days of the Sioux Nation. Yale Univ. Press, New Haven and London 1963, S. 134–269. – «Die Katholischen Missionen» berichteten ausführlich darüber, da die Holy Rosary Mission im Kampfgebiet lag, s. vor allem: Johann Jutz, «Die jüngsten Indianerwirren und deren Ursachen», in: «Die katholischen Missionen» (1891), S. 157–159 und 186–191. – Adriana Greci Green, German Missionary Participation During the Ghost Dance of 1890, in: «European Review of Native American Studies» (1992), S. 31–34.

⁷Ross Alexander Enochs, The Jesuit Mission to the Lakota Sioux, Pastoral Theology and Ministry, 1886–1945. Sheed & Ward, Kansas City 1996, S. 73–88; über Black Elk S. 77–86.

⁸S. Abb. 4, 5, 6 bei DeMallie (Anm. 3).

katholischer Sioux-Indianer» fand 1891 am amerikanischen Unabhängigkeitstag (4. Juli) statt, und «Die Katholischen Missionen» versäumten nicht, ihre Leser darauf hinzuweisen, daß diese «großartige Anregung [...] von den deutschen Katholikenversammlungen ausgegangen» sei. Die Veranstaltungsorte wechselten von Jahr zu Jahr, und die Treffen waren bei den beteiligten Stämmen von Anfang an äußerst beliebt, boten sie doch eine Gelegenheit zu Austausch und Feiern in den Jahren nach dem Trauma des Massakers am Wounded Knee, als in den Reservationen Depression und Elend herrschten. Ein Foto vom Kongreß 1911 zeigt Black Elk mit anderen Katecheten in der Holy Rosary Mission: Er als einziger trägt ein indianisches Kleidungsstück, nämlich Mokassins. 10

Die Missionare wollten mit diesen Versammlungen auch eine Alternative zu den Feiern des Unabhängigkeitstags bieten. Der Nationalfeiertag war für die Reservationsindianer nämlich auch eine willkommene Gelegenheit, traditionelle Gebräuche wiederzubeleben, was die Missionare «beklagenswert» fanden: «Das alte Heidentum kommt zur vollen Geltung. Tracht, Tanz und Spiel erinnern daran. [...] Es ist wie ein Hagelschlag für die junge Saat des Christentums.» Besonders verwerflich erschien das «Verschwenden», «weil dieses Fest ihnen ihr letztes Hab und Gut kostet»; gemeint war die traditionelle Sitte des «Giveaway», des großzügigen Sich-Beschenkens. Andererseits war den Missionaren bewußt, daß es für die Indianer am amerikanischen Nationalfeiertag wenig zu feiern gab: «They could not speak of liberation but of subjugation. Whatever the Fourth meant to the Indian, it certainly was not a patriotic holiday.» Deshalb, so schrieb später Louis Goll mit Bezug auf die katholische Konkurrenzveranstaltung: «Under wise supervision, the Fourth could be spent patriotically and at the same time with spiritual profit instead of loss.»11

Die Arbeit mit John G. Neihardt

Während also Black Elk an diesen Aktivitäten schon seit Jahrzehnten beteiligt war, begannen nun die Ereignisse, durch die er später berühmt werden sollte: Im August 1930 erhielt er Besuch von dem preisgekrönten Dichter John G. Neihardt¹², der für den letzten Band seines epischen Gedichtes «A Cycle of the West» recherchierte. Darin wollte er den Geistertanz und als Höhepunkt das Massaker am Wounded Knee behandeln. Begleitet war Neihardt von seinem Sohn Sigurd und Emil Afraid-of-Hawk, einem katholischen Katecheten. Allerdings wußte Neihardt vermutlich nicht, daß sowohl dieser wie auch Black Elk Katecheten waren. Black Elk empfing ihn, als hätte er ihn erwartet: «He has been sent to learn what I know, and I will teach him.» Sie verabredeten sich für Interviews im kommenden Jahr. Neihardts Bestreben war es, von Black Elk die Geschichte seines Lebens und die Geschichte der Lakota zu erfahren, auch durch Einbeziehung anderer Zeugen. Standing Bear sollte Illustrationen anfertigen. Im folgenden Jahr, am 9: Mai 1931, traf Neihardt

⁹ Aufgerusen hatte dazu der zuständige Bischof Marty. 1889 hatten bereits ein «African-American Catholic Congress» in Washington, D.C., und ein Treffen von 1500 katholischen Laiendelegierten in Baltimore stattgefunden. Dazu und zu den Indian Congresses: Enochs, S. 53–72; sehr informativ: Mark Thiel, Catholic Sodalities Among the Sioux, 1882–1910, Ms. (demnächst in: «U.S. Catholic Historian»). Die «Katholischen Missionen» betonten gerne den deutschen Ursprung, z.B.: «Wir sehen, wie das katholische Deutschland und seine Katholikenversammlungen Schule gemacht und selbst in den weiten Prärien Dakotas ein Echo geweckt haben, das der großartigen Tage von Düsseldorf, Breslau und Augsburg durchaus würdig und aus demselben Geiste geboren ist.» «Die Katholischen Missionen» (1910/11), S. 46. – Siehe auch die erste Gesamtdarstellung der Mission: Sister Mary Claudia Duratschek, O.S.B., Crusading Along Sioux Trails. A History of the Catholic Indian Missions of South Dakota. Grail, Yankton, South Dakota 1947.

Yankton, South Dakota 1947.

¹⁰ Abgebildet in: Michael F. Steltenkamp, Black Elk. Holy Man of the Oglala. University of Oklahoma Press, Norman and London 1993, S. 52.

¹¹ P. Sialm, S.J., «Der 4. Juli und die Indianer», in: «Die Katholischen Missionen» (1910/11), S. 125. – L. J. Goll, S.J., Jesuit Missions Among the Sioux. Saint Francis Mission, South Dakota 1940, S. 39.

¹²Ich folge im wesentlichen der Darstellung bei DeMallie, part one (Anm. 3).

mit seinen zwei älteren Töchtern Enid und Hilda ein und begann einen Tag später mit den Interviews. ¹³ Sie liefen meist folgendermaßen ab: Black Elk sagte etwas in Lakota, sein Sohn Ben Black Elk übersetzte es in «Indian English», Neihardt wiederholte dies in Standard-Englisch, gegebenenfalls wurde es zur weiteren Klärung auf Lakota zurückübersetzt; Enid stenografierte. Am 15. Mai, im Rahmen eines großen Festes von über 200 Teilnehmern und mit Tänzen und «kill talks», erklärte Black Elk John Neihardt zu seinem Sohn, dem er die Vision weitergeben werde; auch die Töchter wurden in den Stamm aufgenommen und alle mit neuen Namen bedacht, «Flaming Rainbow» für John.

An den folgenden drei Tagen erzählte nun Black Elk den Neihardts seine Vision. Die anderen älteren Männer waren ebenfalls anwesend - er hatte sie vorher noch niemandem weitergegeben, auch Standing Bear und Black Elks Sohn Ben hörten sie zum ersten Mal. DeMallie unterstreicht die Bedeutung dieses Berichts für Black Elk und die Schwierigkeiten der Wiedergabe durch Neihardt. Für Neihardt war die Vision - zuerst einmal - ein Teil der Geschichte des Westens, die er aufzeichnen wollte, für Elk der Kern seines Lebens, den er bewahrt wissen wollte. Black Elks historische Erzählungen und autobiographische Anekdoten waren alle dem einen Ziel untergeordnet: der Menschheit seine Vision weiterzugeben. Nachdem die Vision aufgezeichnet war, ging es an den nächsten Tagen mit Erzählungen anderer alter Männer und wieder mit Black Elk weiter. Zum Abschluß der Interviews fuhren die Neihardts mit ihm am 30. Mai in die Black Hills auf den Harney Peak, den Ort von Black Elks Vision.

In seiner Veröffentlichung versuchte Neihardt nun, Black Elks Intention, vor allem hinsichtlich der Vision, so getreu wie möglich, aber auch für den nichtindianischen Leser verständlich zu formulieren. Damit war die literarische Kraft des Dichters gefordert, denn Neihardt mußte auch entscheiden, ob eine möglichst wörtliche Wiedergabe aller Aussagen Black Elks einem nichtindianischen Publikum auch deren dahinterliegende Bedeutung zu übermitteln imstande war. Black Elk überließ Neihardt diese Entscheidung, er lieferte nie eine klare Interpretation seines «Gesichts». So wie Neihardt uns die Vision überliefert hat, ging es in ihr um das Wirken der geistigen Kräfte und um ihre Macht, den Menschen in ihrem Streben zu helfen, sie vor Krankheiten und Feinden zu beschützen und ihnen Frieden und Freude zu bringen. Diese Kräfte, so DeMallie, Black Elks und Neihardts am wenigsten umstrittener Interpret, wurden vom christlichen Gott, den Black Elk später annahm, nicht einfach abgelöst, vielmehr stellen sie einen anderen, alternativen Weg zum Unaussprechlichen dar, zur «anderen Welt». Und deshalb war die Vision gut und wahr und es wert, bewahrt zu werden für alle Menschen, zur Belehrung und vielleicht als Handlungsentwurf, um «den Baum zum Blühen zu bringen», wenn Indianer und Nichtindianer zusammenkommen würden in der Harmonie des alle umfassenden Kreises. Neihardt verallgemeinerte diese Botschaft der Vision und betonte ihre universelle Bedeutung für alle Menschen. Er stellte sie als integrales Ganzes dar und ließ ihre einzigartige Bildkraft für sich selber und ihre Allgemeingültigkeit sprechen, ohne Parallelen zu anderen Religionen zu ziehen.¹⁴

Im darauffolgenden Jahr 1932 erschien das Buch unter dem Titel «Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux as told to John G. Neihardt»; heutige Ausgaben haben, auf Wunsch des Verfassers, die Formulierung «as told to» ersetzt durch «as told through». Es erhielt positive Kritiken, aber keine große Verbreitung; finanziell war es ein Fehlschlag. In Pine Ridge waren die Missionare darüber schockiert, daß ihr Musterkatechet im Herzen ein Heide geblieben sei. Black Elk aber blieb sich treu: 1933, nach einem Unfall mit einem Pferdefuhrwerk, erhielt er die Sterbesakramente. Im Januar 1934 unterzeichnete er ein Dokument in Lakota und Englisch mit seiner Tochter Lucy Looks Twice und P. Joseph A. Zimmerman als Zeugen, in dem er seinen katholischen Glauben bekräftigte, da er besser sei als die alte indianische Religion. Zugleich bestand der

¹³Vgl. Hilda Neihardt, Black Elk and Flaming Rainbow. Personal Memories of the Lakota Holy Man and John Neihardt. University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1995.

¹⁴S. DeMallie (Anm. 3), S. 53.

¹⁵ So die aktuell erhältliche Ausgabe der University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1995.

Kontakt mit den Neihardts weiter, die im Sommer des gleichen Jahres zu Besuch weilten. Auch knüpfte er an seine Erfahrungen im Show-Geschäft wieder an: Ab 1935 trat er bei Vorführungen indianischer Kultur auf, die ein Geschäftsmann namens *Duhamel* in den Black Hills für Touristen abhielt. Dazu gehörten Tänze, der Gebrauch der Zeichensprache, der Friedenspfeife u.ä. Black Elk war die Hauptattraktion als «medicine man» und warb dabei für «Black Elk Speaks», demonstrierte eine Heilungszeremonie und den Sonnentanz. Wie oben erwähnt, warb sein Bild als Katechet gleichzeitig für die Jesuitenmission. 1941 starb seine Frau, auch er selber wurde immer kränklicher und mußte zeitweise ins Krankenhaus, machte aber im Sommer weiter bei «Duhamel's Pageant» mit.

Auch Neihardt blieb in Black Elks Leben präsent. Inzwischen Informationsbeauftragter des Bureau of Indian Affairs in Washington geworden, weilte er im November und Dezember 1944 auf Pine Ridge, um für eine Kulturgeschichte der Oglala-Sioux zu recherchieren. Er interviewte diesmal außer Black Elk auch den 93jährigen Eagle Elk, den wohl ältesten Mann auf der Reservation, der ihm die Geschichte seines Lebens erzählte. Auch in den folgenden Jahren kam Neihardt gelegentlich zu Besuch. Als Ergebnis der Interviews erschien 1951 «When the Tree Flowered. An Authentic Tale of the Sioux Old World». Der Untertitel wurde später erst geändert in «The Fictional Autobiography of Eagle Voice, a Sioux Indian», und lautet heute «The Story of Eagle Voice, a Sioux Indian». Es handelt sich um eine mehr im konventionellen Stil erzählte Geschichte der Lakota, die der fiktive Eagle Voice erzählt und in der auch Anekdoten von Black Elks Leben verwendet wurden.

Obwohl der spätere Massenerfolg von «Black Elk Speaks» noch nicht abzusehen war, entfaltete das Buch doch seine Wirkung: Tief beeindruckt von ihm, suchte der College-Student *Joseph Epes Brown* 1947 Black Elk auf und durfte für acht Monate bei ihm in Manderson wohnen. Nach weiteren Besuchen 1948 und 1949 verfaßte Brown «The Sacred Pipe». 17 Browns Absicht war es ursprünglich gar nicht gewesen, ein Buch zu schreiben, doch Black Elk wollte ihm weitere Glaubenslehren geben, diesmal über die heiligen Rituale der traditionellen Lakota-Religion, von denen er manche in den Black Hills schon vor Touristen demonstriert hatte; auch diesmal dolmetschte sein Sohn Ben.

Nach DeMallie stellen diese Belehrungen den Endpunkt von Black Elks Synthese von Lakota- und christlichem Glauben dar, habe er doch die Lakota-Riten parallel zu den katholischen Sakramenten strukturiert – sein letzter Versuch «to bridge the two religious traditions that his life had so intimately embodied». ¹⁸ Am 19. August 1950 stirbt Black Elk, nach Empfang der letzten Ölung und der heiligen Kommunion. Auf dem Friedhof von St. Agnes in Manderson, in der Nähe von Wounded Knee, liegt er begraben.

Die Diskussion über Black Elk

Erst die Neuauflage 1961 machte «Black Elk Speaks» zu einem der erfolgreichsten Bücher über Indianer. Es hat die Stimme der nordamerikanischen Ureinwohner unüberhörbar gemacht im vielfältigen Chor oder vielleicht besser Stimmengewirr der (post)modernen Menschen auf der Suche nach religiösen Erfahrungen und Orientierungen. Um so wichtiger ist es, seine wirkliche Entstehungsgeschichte und seine Bedeutung für Black Elk und John Neihardt zu kennen, um eine vorschnelle Zuordnung und Vereinnahmung zu vermeiden, wie sie gerade bei indianischen Äußerungen häufig zu beobachten ist.

Die Entstehungsgeschichte der Neihardt-Bücher ist in dem Buch von Raymond J. DeMallie in aller wünschenswerten Ausführlichkeit aufbereitet worden. DeMallie hat nämlich die Originalaufzeichnungen der Interviews ediert, die Neihardt in den Jahren 1931 und 1944 mit

¹⁸DeMallie (Anm. 3), S. 71.

Black Elk führte, und mit einer sehr differenzierten und einfühlsamen biographischen Einführung versehen. Er behandelt auch ausführlich die Rolle Black Elks als Katechet und kommt zwangsläufig auf das Verhältnis von traditioneller und katholischer Religiosität zu sprechen: Ohne Zweifel könne man behaupten, daß Black Elks Lehren weitgehend traditionelle Glaubensvorstellungen und Rituale der Lakota wiedergeben. Aber sein langes Engagement als Katholik könne auch nicht ohne Einfluß auf seine Art, von der traditionellen Religion zu sprechen, geblieben sein. Als wichtiges Beispiel dafür nennt DeMallie die universalistische Bedeutung, die Black Elk seinen Lehren gibt. Eine solche «ökumenische» Haltung, etwa in der Vorstellung, der heilige Ring verspreche Erlösung für alle Menschen, die sich in ihm in Eintracht befinden, sei der traditionellen Lakota-Religion fremd: Erlösung sei eindeutig ein christliches Konzept, für das die Oglala in ihrer Tradition kein Bedürfnis empfanden. Ähnlich universalistisch und in diesem Sinne nicht traditional, sondern christlich fasse Black Elk den Sechsten Großvater auf, den Geist der Erde, als den Geist der Menschheit insgesamt, «a Christ-like union of God and man», wie DeMallie es ausdrückt. Damit hängt nach DeMallie auch zusammen, daß Black Elk die ihm in seiner berühmten Vision verliehenen Kräfte der Zerstörung zurückweist und sich statt dessen dem Frieden zuwendet. Dies, so erklärte Black Elk gegenüber Neihardt, sei auch der Grund dafür gewesen, katholisch zu werden. Seine Darstellung des Lakota-Lebens betont die integrativen Elemente, die der Harmonie im Kreis entsprechen, mehr als die kriegerischen. Ausführlich begründet DeMallie auch seine Vermutung, daß Black Elks Verständnis von Wakan Tanka – dem höchsten Wesen der Lakota-Religion - christlich geprägt sei, insofern er ihn als Einzelwesen, ja als Person darstellt, eine der religiösen Tradition der Lakota fremde Vorstellung.19

Black Elk verkörpert also nicht nur die spirituelle Tradition der Oglala-Lakota, sondern auch den Missionskatholizismus seiner Zeit, und zwar aus der Sicht der Missionierten. Ob er diese beiden Formen der Religiosität, biographisch gesehen, in seinem langen Leben nacheinander durchlebte, ob er sie als unlösbare Gegensätze empfand oder ob es ihm gelang, sie miteinander in Verbindung, in gegenseitigen Austausch zu bringen – dazu gibt es mittlerweile pointierte Positionen.

DeMallie selber hält sich mit endgültigen Urteilen sehr zurück, seine Veröffentlichung lud aber förmlich zu einer intensiven Auseinandersetzung über Black Elk ein. So bezieht Julian Rice mit seinem Buch, das 1991 unter dem programmatischen Titel «Black Elk's Story: Distinguishing Its Lakota Purpose», entschieden Stellung für eine traditionalistische Interpretation des Werkes von Black Elk. Er argumentiert insbesondere mit dem - in seinen Augen verfälschenden -Einfluß John Neihardts bei den Interviews mit Black Elk und bei ihrer Veröffentlichung und behauptet, «The Sacred Pipe» sei «the most consistently Christian», während «Black Elk Speaks» mehrere implizit christliche Hinzufügungen und Veränderungen durch den «psychologisch christlichen» Neihardt aufweise.20 Eine Gegenposition bezieht Michael F. Steltenkamp 1993 in «Black Elk. Holy Man of the Oglala» aufgrund von ausführlichen Interviews mit Black Elks Tochter Lucy Looks Twice. Er belegt Black Elks Katholizismus mit ausführlichen Interviewzitaten aus der Erinnerung von Lucy Looks Twice, Steltenkamps Großmutter. Für die Leserinnen und Leser mögen auch die zahlreichen Fotos in diesem Buch ein sinnfälliges Argument sein, zeigen sie doch Black Elk als Katecheten beim Unterricht, auf den Katholikenkongressen, im Gottesdienst usw.21

Eine eher vermittelnde Position trägt Clyde Holler 1995 vor. Gegenüber Rice betont er, in «Black Elk Speaks» zeige Black Elk, daß er sich erfolgreich mit der christlichen Tradition in der Form, wie sie ihm dargeboten wurde, auseinandergesetzt habe und daß er mit Hilfe dieser Einsichten die traditionelle Religion einleuchtend weiterentwickeln und verständlich machen könne. Immerhin habe er auch eine Tochter großgezogen, die viele Jahre lang eine engagierte katholische Lakota war. Andererseits glaubt Holler nicht, daß Black Elk die Überlegenheit des Christentums über die traditionelle Religion akzeptiert habe. Alle diese Positionen sind nach Holler nur teilweise zutreffend und erliegen der Versuchung, zwischen Black Elks Traditionalismus und seinem Christentum einen Gegensatz zu sehen, indem sie ein

¹⁶ John G. Neihardt, When the Tree Flowered. The Story of Eagle Voice, a Sioux Indian. New Edition, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1991. Die erste Ausgabe in Großbritannien erschien 1953 mit ebenfalls geändertem Titel: Eagle Voice: An Authentic Tale of the Sioux Indians.

¹⁷The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux, recorded and edited by Joseph Epes Brown, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1953, zuletzt 1989.

¹⁹ Ebd. S. 89-91.

²⁰ J. Rice, Black Elk's Story. Distinguishing Its Lakota Purpose. University of New Mexico Press, Albuquerque 1991, S. 8.

²¹S.o. Anm. 10.

Entweder-Oder konstruieren, das Black Elks Denkweise und Erfahrung von Religion fremd gewesen sei. Holler fügt hinzu, man sehe heute auch klarer, daß es niemals das Hauptziel indianischer «Informanten» wie Black Elk gewesen sei, die Reste der Vergangenheit zu konservieren und in einer romantischen Vergangenheit zu schwelgen, sondern daß es ihnen ganz entschieden um die Probleme ihres Volkes in der Gegenwart ging.22

Deshalb hängt die Beschäftigung mit der historischen Persönlichkeit Black Elk und seinem spirituellen Ringen auch zusammen mit der Diskussion über das Verhältnis von europäischer und indianischer Spiritualität bzw. Religion. In den Jesuitenmissionen in Süd-Dakota gibt es dazu heute bemerkenswerte Erfahrungen und Ansätze. Hier sei zuerst genannt Paul B. Steinmetz' umfangreiche Darstellung der religiösen Formen unter den Lakota in den 1970er Jahren.²³ Schon auf den ersten Seiten zeigt das Buch ein vom Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils inspiriertes Verhältnis zur traditionellen Lakota-Religion, an der der Verfasser seit 1961 aktiv teilgenommen hat. Auch William Stolzman, Priester auf den Reservationen von Pine Ridge und Rosebud, beschreibt in seinem wenige Jahre später erschienenen Buch gemeinsame spirituelle Begegnungen mit Lakota und persönlichen Erfahrungen mit ihrer Religion.²⁴ Diese Begegnungen und Auseinandersetzungen setzen sich anscheinend unaufhaltsam fort, wie die Magisterarbeit von Mary Therese Archambault (bei Vine Deloria, Jr.) dokumentiert, in der Interviews mit Lakota und katholischen Priestern und Nonnen dokumentiert und ausgewertet werden.25 Für die Einordnung dieser neueren Erfahrungen in eine missionshistorische Perspektive sind neben den erwähnten Arbeiten von Archambault, Duratschek, Enochs, Galler, Goll, Thiel, insbeson-

²²C. Holler, Black Elk's Religion. The Sun Dance and Lakota Religion. Syracuse University Press 1995, S. 37.

²³P.B. Steinmetz, S.J., Pipe, Bible and Peyote Among the Oglala Lakota. A study in religious identity. Acta Universitatis Stockholmiensis, Motala

²⁴ W. Stolzman, The Pipe and Christ. Tipi Press, Chamberlain/SD 1986. ²³ M.Th. Archambault, «Back to Back»: Roman Catholicism Among the Brulé at St. Francis Mission, South Dakota. M.A. Thesis University of Colorado, Department of Religious Studies, April 1995. - Ein Beispiel aus der St. Francis Mission für aktuelle Bemühungen um eine Inkulturation in einer europäischen Zeitschrift: Raymond A. Bucko, S.J., The St. Francis Community New Year's Dance, European Review of Native American Studies (1988), S. 25–34. Siehe jetzt auch: Michael F. Steltenkamp, Contemporary American Indian Religious Thinking and Its Relationship to the Christianity of Black Elk, Holy Man of the Oglala, in: Sandra Yocum Mize and William L. Portier (eds.), American Catholic Traditions. Resources for Renewal, Orbis, Maryknoll/N.Y. 1996 (The Annual Publication of the College Theology Society, vol. 42), S. 29-52.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× 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 Gönnerabonnement: Fr. 60.-/ DM 70,-/ öS 500,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8 Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700 Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

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.

dere zu nennen: Als erster allgemeiner Überblick der grundlegende Artikel von Robert F. Burns²⁶, dann der dritte Band von Christopher Vecseys nordamerikanischer Missionsgeschichte (demnächst bei der University of Notre Dame Press) sowie die Beiträge von Harvey Markowitz und Robert Hilbert zu einem Sammelband zur Religion der Sioux-Indianer.27

Zur Rezeption im deutschsprachigen Raum

Von dieser differenzierten und engagierten Diskussion um traditionelle und christliche Religion, die sich an der Person Black Elks entzündet, ist im deutschsprachigen Raum wenig zu spüren. Die erste deùtsche Übersetzung erschien 1955 in der Schweiz.²⁸ Hilda Neihardt berichtet, C.G. Jung habe den Walter Verlag dazu überredet, nachdem er während einer Vortragsreise in Amerika das Buch kennengelernt hatte und davon stark beeindruckt war.²⁹ Der Titel der Walter-Ausgabe «Ich rufe mein Volk» ist bis heute geblieben, allerdings änderten die Verlage auch hier den Untertitel: Während bei Walter und noch in der dtv-Ausgabe von 1962 die Unterzeile lautete «Leben, Traum und Untergang der Ogalalla-Sioux [sic]. Aufgeschrieben von John Neihardt», hieß es in der 4. Auflage 1978 bei Walter «Leben, Visionen und Vermächtnis des letzten großen Sehers der Ogalalla-Sioux. Authentische Aufzeichnung des Indianer-Forschers John Neihardt». So übernahm es auch der Lamuv-Verlag, der seit 1982 für eine massenhafte Verbreitung als Taschenbuch sorgt. Leider enthält diese Fassung weder das schon 1960 neu verfaßte Vorwort von John Neihardt, noch die Einführung, die Vine Deloria, Jr., ein ansonsten auch im deutschen Sprachraum bekannter und angesehener indianischer Autor, 1979 dazu schrieb.

Auch die Untertitelung für «Die heilige Pfeife» läßt erkennen, worauf es bei der Vermarktung indianischer Literatur anzukommen scheint: Aus der nüchternen amerikanischen Formulierung «Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux» wird durch verräterische Zusätze «Das indianische Weisheitsbuch der sieben geheimen Riten».30 Diese esoterische Verpackung wird dem Werk Black Elks und seiner Mitautoren nicht gerecht und führt in die Irre. Denn, so kann man mit Vine Deloria sagen, die Bücher könnten den Kern eines Kanons nordamerikanischer indianischer Theologie bilden, der für die religiöse Sichtweise des Westens eines Tages eine grundlegende Herausforderung darstellen wird. Schließlich, so weiter Deloria, sei der Streit um die Anteile Neihardts am Buch und die Interpretation der Vision Black Elks zweitrangig, denn entscheidend sei, wie bei aller großen religiösen Literatur, daß sich in ihnen jeder wiederfindet, der sich auf ihr Verständnis einläßt, wobei die Verfasser nicht mehr von der Wahrheit zu unterscheiden seien, von der sie Zeugnis ablegten. Daß das Werk mit einfachen und überzeugenden Worten über einen Aspekt menschlicher Erfahrung zu uns spreche und uns ermutige, das Beste in uns zu bejahen - darauf komme es an. Black Elk und John Neihardt, meint Deloria, würden dazu wohl zustimmend nicken und ihr Gespräch fortsetzen: «It is good. It is enough.»31 Karl Markus Kreis, Unna

²⁷Raymond J. DeMallie, Douglas R. Parks (eds.), Sioux Indian Religion. Tradition and Innovation. University of Oklahoma Press, Norman and London 1987, darin: H. Markowitz, The Catholic Mission and the Sioux. A Crisis in the Early Paradigm, S. 113-137; R. Hilbert, S.J., Contemporary

Catholic Mission Work Among the Sioux, S. 139-147.

²⁸ Schwarzer Hirsch, Ich rufe mein Volk. Leben, Traum und Untergang der Ogalalla-Sioux. Aufgeschrieben von John Neihardt. Walter, Olten 1955.

sieben geheimen Riten. Walter, Olten 1978. Seit 1982 bei Lamuv, Göttingen (9. Aufl. 1996).

31 Deloria, in: Black Elk Speaks, S. XIV.

²⁶R.F. Burns, S.J., Roman Catholic Missions in the Northwest, in: W.E. Washburn (ed.), Handbook of North American Indians, vol. 4, Smithsonian Institution, Washington/D.C. 1988, S. 494-500.

²⁹Hilda Neihardt, S. 101. In diesem Zusammenhang bemängelt sie die Übersetzung seines Namens: «Hirsch» sei die Übersetzung für das englische Wort «deer», «and so the Sioux holy man is known in Germany as «Black Deer»». Der Name für den in Nordamerika beheimateten «Elk» wird im Deutschen meist wiedergegeben mit «Wapiti».

³⁰ Schwarzer Hirsch, Die Heilige Pfeife. Das indianische Weisheitsbuch der