ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 62. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1998

Auch für viele Kenner der Materie kam die Entscheidung des Berliner Oberverwaltungsgerichts doch sehr überraschend. Am 4. November 1998 hob das Gericht die Entscheidung einer unteren Instanz auf und stellte fest, daß die «Islamische Föderation» alle Merkmale einer Religionsgemeinschaft aufweise und daher einen Anspruch auf Zulassung zum Religionsunterricht an Berliner Schulen habe. Rund 30000 muslimische Schülerinnen und Schüler sind möglicherweise von dieser Entscheidung betroffen, die in den deutschen Medien für Aufregung sorgte: «Islam kommt in Berliner Schulen» titelte die «Berliner Morgenpost», und in der größten deutschen überregionalen Tageszeitung, der «Süddeutschen Zeitung», hieß es: «Allahs Einzug ins Klassenzimmer». Die Berliner Entscheidung hat Signalwirkung über die deutsche Hauptstadt hinaus, auch wenn die Kulturhoheit der Bundesländer eine direkte Umsetzung des Urteils in anderen Teilen Deutschlands verhindert. Sie wird auf lange Sicht auch zu zahlreichen Veränderungen des Islams in Deutschland führen.

Etwa 350000 muslimische Kinder besuchen deutsche Regelschulen von der Grundschule bis zu den Gymnasien. Die Bildungsbereitschaft der muslimischen Bevölkerung ist sehr hoch, auch wenn aufgrund mancher Schwierigkeiten solche Wünsche nicht in jedem Fall realisiert werden können.

Islamischer Religions-Unterricht

Während die Kinder, die formal den großen christlichen Konfessionen oder dem Judentum angehören, ein vom Grundgesetz verbürgtes Recht auf Religionsunterricht haben, wiesen die deutschen Schulbehörden bisher stets darauf hin, daß dieser Bereich im sogenannten «muttersprachlichen Unterricht» für die ausländischen Kinder abgedeckt würde. Dieser Unterricht hat die Aufgabe, eine Entfremdung der ausländischen Schüler von ihren Herkunftsländern zu verhindern, um eine eventuelle Reintegration zu erleichtern. Ein großer Teil der muslimischen Schüler in Deutschland gehört allerdings inzwischen der sogenannten dritten oder vierten Generation von Einwanderern an. Ihnen ist die Türkei, Tunesien oder Pakistan fast so fremd wie ihren Schulkameraden deutscher Herkunft. Daher nimmt die Zahl der Kinder, die an dem «muttersprachlichen Unterricht» teilnehmen, kontinuierlich ab. Die Zahl der Muslime, die die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen, liegt inzwischen bei etwa 300000. Die Tendenz ist steigend, und die von der neuen rot-grünen Koalitionsregierung geplanten Veränderungen des Staatsbürgerrechts werden zu einem weiteren Anstieg dieser Zahlen führen.

Allen Beobachtern der islamischen Szene in Deutschland war klar, daß angesichts der Rechtslage und im Interesse der muslimischen Kinder im Bezug auf den Religionsunterricht etwas geschehen mußte. Es bedurfte aber offenbar des Anstoßes durch die Rechtsprechung.

Trotz der Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts liegen noch zahlreiche Aufgaben vor den muslimischen Organisationen und der deutschen Schulaufsicht, bevor man von einer befriedigenden Situation der muslimischen religiösen Unterweisung wird sprechen können. Die klagende Organisation hat den Richtern zwar Lehrpläne vorgelegt; doch wird sich erst noch erweisen müssen, ob diese den Kriterien der Berliner Schulverwaltung in jeder Hinsicht entsprechen und den Erfordernissen der Praxis standhalten. In Nordrhein-Westfalen ist seit dem Beginn der 90er Jahre am Landesinstitut für Curricular-Forschung in Soest in Westfalen ein Unterrichtswerk für die religiöse Unterweisung von muslimischen Kindern an staatlichen Schulen entwickelt worden, das zurzeit an einigen Schulen im Unterricht erprobt wird. Dabei stellten sich zunächst zwei Probleme heraus. Da etwa 80 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime ursprünglich aus der Türkei stammten, hatte man das Unterrichtswerk zweisprachig, türkisch-deutsch, konzipiert. Dies war ein Kompromiß, dessen Problematik sich nun herausstellt. Da es sich bei dem Unterrichtspersonal in vielen Fällen um Türken handelt, wird Deutsch kaum als Unterrichtssprache benutzt. Damit wird ein beträchtlicher Teil der muslimischen Schüler von diesem Unterricht ausgeschlossen.

ISLAM/DEUTSCHLAND

Islamischer Religions-Unterricht: Berliner Oberverwaltungsgericht entscheidet für Zulassung an Berliner Schulen – Signalwirkung über Berlin hinaus – Offene Fragen der Lehrpläne und Lehrmittel bezüglich der Schulnormen – Welche Sprache? – Wer spricht für wen? – Nationale und konfessionelle Divergenzen – Berliner Urteil bezieht sich auf *eine* islamische Gruppe – Und die übrigen Gruppen?

Peter Heine, Strausberg

LITERATUR

Mit Erzählen die todbringende Schrift eliminieren: *Jurek Beckers* Roman «Jakob der Lügner» – Aufspüren seiner jiddischen Erzählweisen – Rückgriff auf erzählerische Mittel und Symbole der Schtetl-Kultur – Sein «Held» Jakob schürt mit selbst ausgedachten Berichten über den Kriegsverlauf aus einem vermeintlichen Radio die «Hoffnung auf Befreiung» der Menschen im Ghetto – Was, wenn der «Nachrichten-Nachschub» ausbleibt. – Beckers Erzählräume – Unkodierte Botschaften aus Restbeständen mündlicher Rede – Inmitten organisierter Amnesie eine Text-Insel auf der das kulturelle Gedächtnis geschärft wird. *Wolfgang Schlott, Bremen*

THEOLOGIE

«Inmitten der Kreuzigung – in der Hoffnung auf Befreiung»: Die Christologie Jon Sobrinos – Sein Ziel, «die Wahrheit Jesu Christi aus der Perspektive der Befreiung aufzuzeigen» – Die Armen rufen zur Umkehr auf – Sie vergegenwärtigen Christus, der das Leben ist, im Zeichen der Bedrohtheit ihres Lebens – Bedeutung des «historischen Jesus» – Zugang zu ihm über Praxis ist Nachfolge – Reich Gottes als Ausgangspunkt der Christologie der Befreiung – Der Gott Jesu ist der Gott des Lebens – Er begibt sich dorthin, wo das Leben minimiert wird – Das Kreuz: Frage nach Gott und Frage nach den Menschen von Gott her – Das Kreuz korrigiert den Gedanken des je größeren Gottes. *Knut Wenzel, Regensburg*

GESCHICHTE

Interkulturelle Begegnung in der frühen Neuzeit: Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums (1540–1773) – Eine Tagung – Die Bedeutung von Sprache, Literatur und Kunst – Eindrückliche und abschreckende Beispiele in verschiedenen Kulturräumen – Zwiespältige Eindrücke aus heutiger Sicht – Bewertung nur unter Berücksichtigung der Ungleichzeitigkeit möglich.

Wolfgang Felix Schmitt, Mainz, und Christoph Lienkamp, Essen

IN MEMORIAM

George H. Dunne SJ (1905–1998): Ein amerikanischer Jesuit – Seine Laufbahn als akademischer Lehrer – Einsatz gegen Rassentrennung in katholischen Institutionen – Schließlich Generalsekretär von Sodepax (1968–1971).

Werner Heierle

Das sind zunächst die Kinder, deren Herkunftsland nicht die Türkei ist, also Tunesier, Marokkaner, Bosnier, Albaner, Pakistani und viele mehr. Daneben macht einen beträchtlichen Teil der aus der Türkei stammenden muslimischen Bevölkerung die kurdische Bevölkerungsgruppe aus, der das Türkische als Unterrichtssprache ebenfalls fremd ist, bzw. die es aus politischen Gründen ablehnen muß. Der islamische Religionsunterricht wird damit zu einer exklusiven Angelegenheit für Türken und der Islam in Deutschland zu einer türkischen Religion. Das aber entspricht nicht den religiösen Realitäten in Deutschland und in Europa und kann auch nicht im wohlverstandenen Interesse der Muslime liegen.

Schwierige Organisationsstruktur der Muslime in Deutschland

Das zweite Problem, vor dem die Muslime in Deutschland nun stehen, hängt mit ihrer Organisationsstruktur zusammen. Es gibt zahlreiche Moscheegemeinden und eine Reihe von Großorganisationen, die für sich in Anspruch nehmen, die Interessen ihrer Mitglieder gegenüber der deutschen Öffentlichkeit und gegenüber den deutschen Behörden zu vertreten. In all den Fällen, in denen es aber darauf ankommt, ein einheitliches Bild des Islams in Deutschland darzustellen und mit einer Stimme zu sprechen, haben sich die Organisationen durch teils kleinliches Gezänk, teils durch tatsächlich vorhandene grundsätzliche Unterschiede im Selbstverständnis und in den Vorstellungen von der Rolle des Islams in Deutschland selbst geschadet. Die grundsätzlichen Unterschiede liegen einerseits in religiösen Differenzen begründet. In Deutschland lebt eine kleine Gruppe von Muslimen, die sich der «Ahmadiyya-Bewegung im Islam» zurechnen, einer Organisation, die seit dem Beginn der 80er Jahre von pakistanischen und saudischen Rechtsgelehrten als außerhalb des Islams stehend betrachtet wird. Sehr viel größer ist die Gruppe der Alewiten. Sie sind im weitesten dem schiitischen Islam zuzurechnen und zeichnen sich bei aller religiösen Besonderheit durch eine spezielle Bereitschaft zur Annäherung an westliche Vorstellungen aus. Schätzungen über ihren Anteil an der aus der Türkei stammenden muslimischen Bevölkerung in Deutschland schwanken zwischen 30 und 50 Prozent. Lange Zeit waren die Alewiten in Deutschland schlecht organisiert und haben den sunnitischen Gemeinschaften das Feld überlassen. Inzwischen hat sich die Situation hier aber deutlich verändert. Alewitische Organisationen in Deutschland nehmen für sich die Zugehörigkeit zum Islam in Anspruch. Neben diesen religiösen Differenzen, die die organisatorische Praxis des Islams in Deutschland belasten, gibt es auch politische Unterschiede. So ist die größte islamische Organisation, DITIB, eine staatliche Organisation, die dem Amt des türkischen Ministerpräsidenten nachgeordnet ist. Ihr Interesse ist es einerseits, türkische religiöse Organisationen, die der säkularen türkischen Republik kritisch gegenüberstehen, in ihren Wirkungsmöglichkeiten in Deutschland zu beschneiden. Andererseits bemüht sie sich, die türkische Identität der aus der Türkei stammenden Muslime zu stärken und zu bewahren. Dies zieht notwendigerweise eine Ablehnung jeder Form von Integration in die deutsche Gesellschaft nach sich. Daher fordert DITIB auch einen islamischen Religionsunterricht in türkischer Sprache und nach den in der Türkei üblichen Richtlinien für dieses Fach. Die Abhängigkeit der Organisation von den wechselnden politischen Gegebenheiten in der Türkei führt natürlich auch zu einer wechselnden Haltung gegenüber den anderen türkisch geprägten islamischen Organisationen in Deutschland. Als Beispiel mag die «Islamische Föderation» gelten, die das aktuelle Verfahren vor dem Oberverwaltungsgericht in Gang gebracht hat. Federführend in dieser Gruppierung soll die Milli-Görüsch-Bewegung, auch AMGT, sein, die wiederum als Auslandsorganisation der islamistischen Refah-Partisi in der Türkei bezeichnet wird. In der Zeit, in der diese Partei mit Necmettin Erbakan den Ministerpräsidenten stellte, war die Haltung von DITIB der Föderation gegenüber wohlwollend neutral. Inzwischen sind die Beziehungen wieder angespannt. Für die türkische Seite wie für die deutsche Öffentlichkeit erscheint der Charakter der «Islamischen Föderation» bzw. der sie tragenden Milli-Görüsch-Bewegung problematisch. In der Türkei ist die Bewegung wegen ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der türkischen Verfassung immer wieder verboten worden. Ihre Anhänger sahen sich Repressalien ausgesetzt. Der deutsche Verfassungsschutz hat die Bewegung unter Beobachtung gestellt, weil der Verdacht besteht, daß sie sich gegen die «freiheitlich-demokratische Grundordnung» wendet. Der Verfassungsschutzbericht von 1997 weist aber auch darauf hin, daß nur ein geringer Teil der Mitglieder tatsächlich aktiv eine Veränderung der verfassungsmäßigen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland betreibt. Problematisch erscheint jedoch etwas anderes. Auch die Föderation hat die Propagierung eines türkischen Islam auf ihre Fahnen geschrieben, der die universalistischen Aspekte dieser Weltreligion mehr oder weniger außer acht läßt. Darüber hinaus wird Milli Görüsch eine ablehnende Haltung gegenüber der deutschen Gesellschaft vorgeworfen. Offensichtlich reichten die Beweise für diese Vorwürfe aber nicht aus, weil sie in dem Prozeß keine Rolle spielten.

Nationale und konfessionelle Divergenzen

Für die Muslime in Deutschland kann sich die Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts als Pyrrhussieg herausstellen. Immer wieder waren vergebliche Versuche unternommen worden, eine einheitliche Dachorganisation der Muslime in Deutschland zu etablieren. Neuerdings hat sich jedoch der «Islamische Arbeitskreis Hessen» als eine gute und effektive Plattform der islamischen Kooperation in Deutschland über den regionalen Rahmen hinaus herausgestellt. «Gezwungenermaßen», wie es einer der Mitinitiatoren formulierte, arbeiten muslimische Organisationen unterschiedlichster Herkunft und Traditionen zusammen. Bisher ging es bei der Arbeit dieses Verbundes um Themen, die als nicht kontrovers angesehen werden. Als Beispiel könnte man die Frage nach der Beschaffung und dem Vertrieb für Muslime rituell erlaubter Nahrungsmittel nennen oder die Probleme im Zusammenhang mit der Errichtung von Moscheen angesichts der Vorschriften des deutschen Bauordnungsrechts. Hier sahen sich die verschiedenen Gruppen gleichen Problemen gegenüber und hatten gleichlautende Interessen. Wenn es nun um den Religionsunterricht geht, werden die nationalen und konfessionellen Unterschiede und Divergenzen der verschiedenen islamischen Gemeinschaften deutlich zutage treten müssen. Da das Urteil des Oberverwaltungsgerichts *einer* islamischen Gruppe die Möglichkeit des Religionsunterrichts eingeräumt hat, ist damit zu rechnen, daß andere vergleichbar große, aber auch kleinere Gemeinschaften diese Möglichkeit für die Kinder ihrer Mitglieder ebenfalls in Anspruch nehmen werden. Es ist kaum damit zu rechnen, daß sich die islamischen Organisationen in Deutschland hier zu einer einheitlichen Politik durchringen können. Die internen Spannungen werden sich vielmehr an diesem Punkt in einem hohen Maße verschärfen. Damit kommen auf die deutschen Schulbehörden inhaltliche und zugleich organisatorische Aufgaben zu, die von ihnen bisher in ihrer Tragweite noch nicht abzusehen sind. Im Endeffekt wird es ihre Aufgabe sein, mit muslimischen und nichtmuslimischen Fachleuten eine Art deutschen Katechismus des Islams zu erstellen, in dem sich alle Gruppierungen wiederfinden können. Dies ist im Grunde nur möglich, wenn ein islamisches Forschungsinstitut an einer der deutschen Universitäten eingerichtet würde, an dem zugleich auch junge Muslime eine islamisch-theologische und eine religionspädagogische Ausbildung erhielten. Derartige Forderungen sind von muslimischer Seite schon häufiger gestellt worden. Die Muslime werden in dieser Frage auch von den beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland unterstützt. Bis zur Einrichtung eines solchen Instituts und zur Einstellung der ersten muslimischen Religionslehrer ist aber sicher noch ein weiter Weg.

Peter Heine, Strausberg

Mit Erzählen die todbringende Schrift eliminieren

Über einige Spuren jiddischer Erzählweisen in Jurek Beckers Roman «Jakob der Lügner»*

«Ich höre schon alle sagen, ein Baum, was ist das schon, ein Stamm, Blätter, Wurzel, Käferchen in der Rinde und eine manierlich ausgebildete Krone, wenn's hochkommt, na und? Ich höre sie sagen, hast du nichts Besseres, woran du denken kannst, damit sich deine Blicke verklären wie die einer hungrigen Ziege, der man ein schönes fettes Grasbüschel zeigt? Oder meinst du vielleicht einen besonderen Baum...» (S. 5)

Zweifellos hat das Erzählen über die Verfolgung und die Vernichtung der Juden durch die Nazis in Jurek Beckers «Jakob der Lügner» eine besondere Form gefunden, die von der Literaturkritik und der germanistischen Forschung mit Verwunderung und Bewunderung registriert worden ist.[1] *Klaus Briegleb* bescheinigt in dem Kompendium zur deutschen Gegenwartsliteratur nach 1968[2] dem Autor, daß er dem Ghetto entkommen sei «und nie betont ‹als Jude› aufgetreten ist». Diese merkwürdige Zurückhaltung angesichts einer breiten Palette von Texten, in denen die negative Symbiose von Judentum und deutscher Kultur nach 1945 belegt ist, kritisierte auch *Wolfgang Hildesheimer* mit der Anmerkung, Becker habe sein eigenes Judentum nicht erfaßt.[3] Das ist eine Feststellung, die um so mehr überrascht, als *Marcel Reich-Ranitzki* in seiner Besprechung in der Hauptfigur des Romans, Jakob Heym, einen der wenigen Protagonisten aus dem Bereich der Holocaust-Literatur sieht, der sich trotz mangelnden Mutes und ganz ohne Waffen gegen das Ghetto wehrt, indem er unter Hinweis auf ein Radio laufend Meldungen über den Frontverlauf macht.[4]

Die negative Symbiose in der jüdisch-deutschen Kulturgeschichte

Angesichts solcher widersprüchlichen Aussagen über die literarische Verarbeitung des jüdischen Traumas in «Jakob der Lügner», aber auch in «Der Boxer» und «Bronsteins Kinder» ist zunächst die Rezeption des 1969 in der DDR erschienenen Romans unter zwei Fragestellungen zu beleuchten: Bildete die Vernichtung der Schtetl-Kultur tatsächlich, wie Briegleb vermutet, die Voraussetzung des Schreibens für Jurek Becker? War die Prosa des 1979 nach West-Berlin emigrierenden Autors aufgrund ihrer erzählerischen Verpackung «der Preis dafür, den positiven Schein des jüdisch-deutschen Gesprächs nicht zu stören und deshalb im Kulturbetrieb assimiliert zu sein?» Ich habe diese Fragen unter zwei Gesichtspunkten für den Einstieg in meine literaturwissenschaftliche Untersuchung gewählt. Zum einen geht es mir um den Verweis auf einen biographisch verdichteten Zusammenhang, der auf die Aussage von Jurek Becker zurückgeht, er habe keine Erinnerung an die Kindheitsjahre im Ghetto von Lodz und in den KZ-Lagern Ravensbrück und Sachsenhausen. Diese Feststellung überrascht in mehrfacher Hinsicht. Die detaillierte Schilderung der Wohn- und Lebensbedingungen im Ghetto des Jakob Heym, der jiddisch sprechende Vater in «Bronsteins Kinder» oder Erinnerungsfetzen in «Der Boxer» verweisen auf vielfach geschichtete Erfahrungen, die sich im Erzählprozeß in eigenwilliger Weise entfalten. Zum anderen möchte ich – mit dem Blick auf den Roman «Jakob der Lügner» – den positiven Schein des jüdisch-deutschen Gesprächs, wie er als sog. Bewältigungsliteratur in die deutsche Literaturgeschichte eingegangen ist, insofern in Frage stellen, als eine Reihe von Erzählverfahren bei Becker einen unversöhnlichen Gegensatz beschwören. Er stellt sich dar zwischen einer Poetik des Fabulierens in der jiddischen Tradition und einer deutschsprachigen Schriftkultur, deren Wirkung sich in Erstarrung, Machtarroganz und Vernichtung niederschlägt.[5] Mit diesen Verfahren, die in den folgenden Ausführungen erläutert werden, knüpft der Autor an einige Symbole der negativen Symbiose zwischen Juden und Deutschen an, wie sie z.B. *Paul Celan* und *Rose Ausländer* in einigen Gedichten zum Vorschein bringen, oder in *Edgar Hilsenraths* Roman «Der Nazi und der Friseur» mit grotesken sprachlichen Mitteln verdeutlicht werden.[6] Negative Symbiose heißt unter Verweis auf Klaus Briegleb die Ablehnung der Unbefangenheit bei der Aufarbeitung der Shoah in der deutschsprachigen Literatur, die sich auf ihre authentischen ästhetischen Verfahren beruft und das in der Sprachpolitik vollzogene unbedarfte Erzählen bis hin zur Geschichtslüge ablehnt.

«Mit uns, den / Umhergeworfenen, dennoch / Fahrenden: // der eine / unversehrte, / nicht usurpierte, / aufständische / Gram.» – sagt Celan in seinem Zyklus «Eingedunkelt» aus dem Jahr 1966. Und Rose Ausländer spricht in «Tausendflügler Traum»: «Umgestülpte Stadt: / Aus Kellern und Krügen / tropfen Sterne die / nicht versiegen.» Ein anderes erzählerisches Verfahren der ästhetischen Unversöhnbarkeit wählt z.B. *Cordelia Edvardson* in «Die Welt zusammenfügen»:[7] «Wir können (...) keinen Umweg gehen, unsere selbst auferlegte Sisyphusarbeit befiehlt uns, jedes Hindernis zu nehmen, jeden Stein auf dem Weg aufzuheben – aber natürlich ekeln wir uns dabei vor Kellerasseln und schaudern vor den Gebeinen der Toten. Doch unserer Aufgabe, Schmutz bei uns und anderen aufzuspüren und über die saubergekratzten Zeichen der Vergangenheit nachzudenken, bleiben wir treu.»

Die fiktionale Kraft des Erzählens

Was aber heißt es in einer von der Politik initiierten, von vielen gesellschaftlichen Kreisen geförderten affirmativen Symbiose zwischen Deutschen und Juden, den ausgekratzten Zeichen der mörderischen Geschichte nachzugehen? Jurek Becker hat sich diesem symbolischen und historisch vermittelten Prozeß, soviel kann hier festgehalten werden, mit einer ungewöhnlichen ästhetischen Radikalität gestellt. Ungewöhnlich insofern, als er die Fallstricke einer Pathetik ignoriert[8], die sich in der Beklagung der Opfer ergeht und eine gleichwie gestaltete Katharsis vermeidet. Er greift – bewußt oder unbewußt – auf wesentliche erzählerische Mittel der jiddischen Prosa, auf tradierte Symbole der Schtetl-Kultur und auf die Raumsymbolik der Ghetto-Literatur zurück, ohne diese in mimetischen Verfahrensweisen umzusetzen. Vielmehr benutzt er narrative Verfahren, die von einem

* Jurek Becker, Jakob der Lügner. Frankfurt/M. 1976.

[1] Vgl. Jurek Becker, hrsg. von Irene Heidelberger-Leonhard, Frankfurt/M. 1992.

[2] Klaus Briegleb, Siegrid Weigel, Hrsg., Deutsche Gegenwartsliteratur nach 1968. München-Wien 1992, S. 127ff.

[3] In: Schultz, Judentum, S. 229 (nach Briegleb, S. 128).

[4] Marcel Reich-Ranitzki, Roman vom Ghetto, in: Entgegnung. Zur deutschen Literatur der siebziger Jahre. Stuttgart 1991, S. 251–254.

[5] Vgl. dazu Klaus K. Scherpe, Von Bildnissen zu Erlebnissen: Wandlungen der Kultur «nach Auschwitz», in: Hartmut Böhme, Klaus K. Scherpe, Hrsg., Literatur und Kulturwissenschaften, Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek 1996, S. 254–282.

[6] Es handelt sich dabei um die Auflösung des Glaubens an eine deutsch-jüdische Symbiose. Hilsenrath führt seine Deutschen dorthin, wohin sie selbst nicht gegangen sind. Der Massenmörder Max Schulz übernimmt nach der Ermordung des Juden Itzig Finkelstein dessen Identität. Zunächst im Nachkriegsdeutschland, mit einer KZ-Nummer ausgestattet, später als Opfer in Israel, wo er als guter Jude auch die Exilgeschichte des auserwählten Volkes reflektiert.

[7] München 1989.

[8] Vgl. dazu Manfred Karnick. Die Geschichte von Jakob und Jakobs Geschichten. In: Jurek Becker, hrsg. von Irene Heidelberger-Leonard, München 1992, S. 207ff. Dort werden die Merkmale einer solchen von Furcht, Mitleid, Schrecken und Rührung erfüllten Literatur genannt: die Dämonisierung der Täter und die Apotheose der Opfer, die zur exemplarischen Individualisierung führen. Beispiele dafür seien das «Tagebuch der Anne Frank» in der dramatisierten Fassung von Goodrich und Hackett (1956) und – so ist hinzuzufügen – der Spielberg-Film «Schindlers Liste» als Hollywood-Version der 90er Jahre. Andererseits stellten auch Fabeln keinen Sinn mehr her, weil es spätestens nach Borowski «Bei uns in Auschwitz» keine Helden mehr gebe.

Ich-Erzähler inszeniert werden und ein breites Spektrum bis zum inneren Monolog entfalten. Es sind darstellende Verfahren, die sowohl durch das erzählerische Raster des überlebenden Erzählers als auch durch die Wahrnehmungsprismen der Ghettobewohner gefiltert und gebrochen werden. Solche Erzählhaltungen verweisen auf die strikte Unterlaufung der Apotheose der Opfer, zu denen der Erzähler nur selten ein vertrauensvolles Verhältnis entwickelt, eher scheint sich eine kritische Einstellung ihnen gegenüber zu entfalten. «Feigheit, Korruption, Eigennutz sind verbreitet. Es menschelt. Kameradschaft wird ausdrücklich in Abrede gestellt: wer davon redet, ‹versteht nichts von hier, aber auch gar nichts›. Und von aktivem Widerstand und Kampf kann ebensowenig wie in der realisierten Literatur der Nivellierung die Rede sein.»[9] Selbst von Spuren eines gleichwie organisierten Widerstands ist in «Jakob der Lügner» nichts zu entdecken, was der Erzähler schamvoll gesteht.

Diese Teilnahmslosigkeit steht andererseits, wie Karnick zu Recht hervorhebt, im Widerspruch zu den Aussagen des Erzählers über den «Helden» Jakob, dem es gelingt, die Ghettobewohner über Wochen hinweg mit etwas zu trösten, was auch der narrative Nektar der jiddischen Erzählliteratur ist: die Hoffnung auf ein Ende des elenden, ausweglosen Zustands im irdischen Leben. Die fiktionale Kraft des Erzählens, die in der späten Moderne in den meisten Literaturen der Industriestaaten ihre Relevanz zu verlieren droht, gewinnt in «Jakob der Lügner» insofern eine eigenwillige Bedeutung, als sie mit den Mitteln der Lüge die Lebens- und Überlebensenergien einer verlorenen Zufallsgemeinschaft auflädt. Angesichts der Potentialität des Erzählens und deren lebensspendender Kraft ist nach der Funktionsweise der Narrativität zu fragen. Nach *Manfred Karnick* müßte man zwei Argumentationsstränge unterscheiden: der eine richte sich «von den Erzählformen her auf Schauplatz und Hintergrund», wobei die Traditionszusammenhänge von jiddischer Erzählweise und deren Topoi zu berücksichtigen sind. Der zweite erfasse die Erzählmotivation und den Wirklichkeitsstatus des Textes, der mit den Kategorien «Spiel mit fiktionalen Möglichkeiten» und «Wahrheit durch Fiktionalität» operiere.

Zu den Situationsformen mündlicher Kommunikation

Es gibt eine Vielzahl von Textsignalen, die auf die Semantik mündlicher Übertragung von Information verweisen. Es handelt sich dabei um die Aussagen des Ich-Erzählers, der im Gespräch mit einer imaginären Gemeinschaft auf die naturhaften Bilder einer ländlichen Welt verweist und die Kraft und den Segen von Bäumen beschreibt:

«Ich höre schon alle sagen, ein Baum, was ist das schon... Ich höre sie sagen, hast du nichts Besseres, woran du denken kannst, damit sich deine Blicke verklären wie die einer hungrigen Ziege, der man ein schönes fettes Grasbüschel zeigt?» – so beginnt der Roman. Der Erzähler zweifelt an der lebensspendenden Kraft in dem von ihm aufgezeigten Naturraum. Dabei wendet er sich an eine wiederum imaginäre Zielperson: «Meinst du am Ende das leise Geräusch, das die Leute Rauschen nennen, wenn der Wind deinen Baum gefunden hat, wenn er sozusagen vom Blatt spielt? ... Oder meinst du den berühmten Schatten, den er wirft? Denn sobald von Schatten die Rede ist, denkt jeder seltsamerweise an Bäume, obgleich Häuser oder Hochöfen weit größere Schatten abgeben? Meinst du den Schatten?» (S. 5)

Der Erzähler bricht den Dialogversuch mit dem Hinweis auf seine düsteren Erfahrungen mit Bäumen ab. Ein Apfelbaum, von dem er als Kind gefallen sei, habe die Ursache für eine verhinderte Karriere als Musiker gebildet, unter einem Baum sei seine Frau Chana erschossen worden, unter einem anderen Baum habe ein Wildschwein den Liebesakt mit einem Mädchen namens Esther gestört, der entscheidende Grund aber, weshalb er zu Bäumen ein verklärtes Verhältnis habe, seien die Bäume im Ghetto, die nämlich laut Ghettoverordnung verboten gewesen seien. Die an dieser Textstelle eingeschobene Verordnung Nr. 31: *«Es ist strengstens untersagt, auf dem Territorium des Ghettos Zier- und Nutzpflanzen jedweder Art zu halten. Das gleiche gilt für Bäume. Sollten beim Einrichten des Ghettos irgendwelche wildwachsenden Pflanzen übersehen worden sein, so sind diese schnellstens zu beseitigen. Zuwiderhandlungen werden...»*, werte ich als erstes Signal der Konfrontation von zwei kulturellen Traditionen. Während die erste sich auf Erzählweisen der jiddischen Literatur beruft[10], semantisiert die zweite eine deutsche Verwaltungskultur, die in ihrer umfassenden Ausschließlichkeit und in ihrem Perfektionswahn sich bedenkenlos der verbrecherischen Justiz der Nationalsozialisten zur Verfügung stellte bzw. von ihnen skrupellos benutzt wurde. Die von dieser Verordnungsmanie ausgehende Sanktionierung des Lebensraumes für «minderwertige und nichtswürdige Rassen» erfaßt auch, wie der Erzähler uns mitteilt, den Besitz von Ringen, Hunden und Uhren, der in einem sarkastischen Unterton ergänzt, daß er dafür schon Verständnis habe: «... ich meine, theoretisch kann ich es begreifen. Ihr seid Juden, ihr seid weniger als Dreck, was braucht ihr Ringe, und wozu müßt ihr euch nach acht auf der Straße herumtreiben?»

Die zweite Konfrontation zwischen der Repressionskultur der SS und der reglementierten Lebenswelt der Ghettobewohner wird durch die Tatsache ausgelöst, daß die Wächter und Mörder auch im Besitz der Zeit sind. Der Erzähler verweist auf diesen Umstand, als er Jakob durch die dunklen Straßen des Ghettos eilen sieht: «Es ist also Abend. Fragt nicht nach der genauen Uhrzeit, die wissen nur die Deutschen, wir haben keine Uhren.» (S. 8) Jakob wird plötzlich vom Scheinwerferkegel eines Wachturms erfaßt. Angsterfüllt wird er von dem Wachposten scharf an die Verordnung erinnert, daß nach acht Uhr kein Ghettobewohner mehr auf der Straße sich aufhalten dürfe. Obwohl er nicht weiß, wie spät es ist, sieht er seinen Verstoß ein: er bittet um eine gerechte Bestrafung. Der Wachposten fordert ihn auf, das naheliegende Revier aufzusuchen. Es ist ein Ort, der das willkürliche Bestrafungssystem der Nazis verkörpert, was sich in dem Erfahrungswissen von Jakob so gespeichert hat: «und vor allem weiß er, daß die Aussichten, als Jude lebend aus diesem Haus herauszukommen, sehr gering sind. Bis heute kennt man keinen Fall.» (S. 9)

Nachrichten ohne Nachrichtenvorrat

In diesem Gebäude, dem ehemaligen Finanzamt, in dem Jakob Heym in der Anfangsphase des Ghettos seine Steuern als kleiner Gewerbetreibender entrichten mußte, wird der Protagonist wiederum mit der Repressionskultur der Besatzer konfrontiert. Als er an einer Zimmertür wartet, bis er von einem Polizisten empfangen wird, hört er Meldungen aus einem Radio. Bei dem Versuch, näher an die Informationsquelle heranzukommen, wird der Ärmel seiner Jacke eingeklemmt, weil von innen jemand die Tür zuschlägt. Während er im Begriff ist, seine Jacke auszuziehen, erinnert er sich jedoch an die Verordnung Nr. 1: *«Ein Jude ohne Stern auf Brust und Rücken...»*, was ihn sofort veranlaßt, seine Jacke nicht auszuziehen. Nachdem er das Revier dennoch unbeschadet verlassen kann, bleiben zwei Erlebnisse für ihn handlungsentscheidend. Er beschließt, die Neuigkeit aus dem für Juden verbotenen Radio: «schwere Niederlage der deutschen Truppen vor Bezanika» seinen Freunden mitzuteilen. Er handelt damit wie ein Bewohner einer «Inselkultur», d.h. einer solidarischen Notgemeinschaft aus einem Schtetl, die nach dem Motto «Man lebt mit die Leit», existieren. Nach *Mark Zborowski* und *Elisabeth Herzog*[11] gab es in ihr «keine Notwen-

[9] M. Karnick, S. 209.

[10] Es ist mit Karnick, ebd., S. 210, darauf zu verweisen, daß sich Jakob zweimal an Scholem Alejchem neidvoll erinnert: «Hätte mich meine Mutter mit einem klügeren Kopf geboren, phantasiebegabt wie Scholem Alejchem...» (Jakob der Lügner, Frankfurt/M. 1969, S. 102) und «aber man ist ... kein Scholem Alejchem an Erfindungsgabe» (S. 167).

[11] «Das Schtetl. Die untergehende Welt der osteuropäischen Juden.» Aus dem Amerikanischen von Hans Richard, München 1991.

digkeit, Neugierde hinter dem Schleier eines dezenten Vorwandes zu verbergen, ..., denn es ist normal, natürlich und richtig, sich um jedermanns Angelegenheiten zu kümmern. ... Neuigkeiten behält man nicht für sich. Sie werden sofort an den Nachbarn weitergegeben, verbreiten sich von der Ostwand zu den Bettlern an der Tür und werden auf diesem Wege, aufgeblasen und bis zur Unkenntlichkeit verändert, an ihren Ausgangspunkt zurückkommen.»[12] Auch Jakob ist sich der Tragweite seiner «Botschaften» bewußt. Er weiß, daß, falls er behauptet, er besitze ein Radio, dessen Nachrichtenvorrat immer von neuem aufgefüllt werden muß, um die psychisch-kognitive Nahrung «Hoffnung auf Befreiung» in die Köpfe der jüdischen Ghettobewohner zu träufeln. Dieser Nachrichten-Nachschub gerät immer dann in Verzug, wenn subjektive Umstände (fehlende Phantasie) und vorgeschobene objektive Gründe (Stromausfall, fiktiver Diebstahl) auf die Phantasie-Produktion einwirken. Jakob ist auch davon überzeugt, daß der «Wahrheitsgehalt» seiner Nachrichten stets verzerrt und entstellt wird. Und als die Quellen dann zu versiegen drohen, bemüht er sich um schriftliche Informationen. Sein Zielobjekt ist ein deutscher Eisenbahnangestellter, der sich mit einer Zeitung unter dem Arm einem Toilettenhäuschen nähert, dessen Benutzung Juden untersagt ist. «In der Tasche der Pfeife steckt eine Zeitung. Die Pfeife kommt aus dem Steinhaus, geht an den Waggons vorbei, das Holzbein hinter sich herschleifend, mitten durch die Juden, die nicht einmal wahrnehmen, was da an ihnen vorbeihinkt, was kümmern uns Zeitungen, wir haben Jakob. Nur Jakob sieht und kümmert sich, die Lupe in seinen Augen läßt die Kostbarkeit in der Tasche des Eisenbahners nicht los, ein Papierchen mit wahren und erlogenen Berichten über tatsächlich Geschehenes, auf jeden Fall unendlich mehr wert als ein Nichts von einem Radio. Entlastung für seinen erschöpften Erfindergeist, wenn ein verwegener Besitzertausch gelingen sollte.» (S. 101)

Es ist offensichtlich, daß die Fabulierlust von Jakob Heym zu verschwinden droht. Wie dramatisch die Situation in diesem Augenblick der Erzählhandlung ist, zeigt die Tatsache, daß der Ich-Erzähler seine kommentierende Rolle aufgibt, um mit Hilfe eines inneren Monologs Jakob die Möglichkeit einzuräumen, sich frei zu sprechen. «Ich will nicht Kartoffeln stehlen wie Mischa», gesteht er sich ein, «... ich werde, wenn es gut geht, ein paar Gramm Nachrichten entführen und mache euch eine Tonne Hoffnung daraus. Hätte mich meine Mutter mit einem klügeren Kopf geboren, phantasiebegabt wie Scholem Alejchem ..., aber ich kann es nicht, ich kann es nicht, ich bin leer, daß es mich erschreckt, ich werde es für euch tun, für euch und für mich, ich tue es auch für mich, denn es steht fest, daß ich als einziger nicht überleben kann, nur zusammen mit euch.» (S. 96)

Der Diebstahl einiger Seiten bedruckten Zeitungspapiers hätte Jakob sicherlich den Tod gebracht, wenn nicht sein Freund Kowalski im letzten Augenblick den deutschen Soldaten, der vor dem Toilettenhäuschen mit einem dringenden Bedürfnis wartete, mit einem Trick abgelenkt hätte. Die Strafe für den Versuch, in den Besitz der rettenden Nachrichten zu kommen, erhält Kowalski, während Jakob sich an die Lektüre der geklauten Zeitungsblätter macht: «Die neun Blättchen ergeben keine einzige zusammenhängende Seite. ... Jakob hat die Mehrarbeit. Er probiert und dreht und wendet und findet doch kaum zwei Nahtstellen, die aneinanderpassen. Was am Ende aller Mühe vor ihm liegt, das sind zwei äußerst lückenhafte Seiten mit tischtuchfarbigen Löchern. Zwei Seiten, die aussehen, als hätte ein umsichtiger Zensor alles Wissenswerte herausgeschnitten und dafür gesorgt, daß nur Bedeutungsloses in unbefugte Hände gerät.» (S. 105)

Noch während Jakob mit wachsender Verzweiflung nach den substantiellen Nachrichten in der Nazi-Zeitung sucht, formen sich in seinen Gedanken Sätze über die Inhalte irgendwelcher Lokalblätter, die er vor seiner Ghettoisierung gelesen hatte. Er kommt zu dem Schluß, daß alles Tinnef und Lüge war, ebenso wie das Ergebnis seiner jetzigen Lektüre. Doch die Ansammlung von Scheißhausparolen, ein Wort, das Jurek Becker natürlich nicht benutzt hat, läßt unseren Protagonisten zu einem neuen Entschluß kommen: «Das Radio ist kaputt. Jakob knüllt die Blättchen zusammen, alle neun zu einem kleinen Haufen, der Ärger, daß ihm die glänzende Idee nicht früher gekommen ist, hält sich in Grenzen. Viel größer ist die Entdeckerfreude, wenn das Klosettpapier zu nichts anderem nütze war, als dazu, ihn zu erleuchten ... Man wird jetzt nicht mehr Nacht für Nacht mit wachen Augen liegen müssen und sich den Kopf martern, was man ihnen am nächsten Tag vorlügen soll, man kann jetzt Nacht für Nacht mit wachen Ohren liegen und wie alle anderen horchen, ob in der Ferne der ersehnte Kanonendonner nicht endlich aufhört zu schweigen.» (S. 109f.)

Doch die Idee mit dem kaputten Radio erwies sich bald als Eigentor, da es genug fähige Radiotechniker im Ghetto gab, die sofort bereit waren, es zu reparieren. Deshalb war Jakob sehr bald wieder gezwungen, sich neue Geschichten von großen Materialschlachten auszudenken. Das führte dazu, daß er kurzfristig Kriegsgeschichte umschreiben mußte. Gewissensbisse kamen ihm dabei aus begreiflichen Gründen nicht. Als markantes Beispiel diente ihm die Schlacht an der Rudna. «Die Schlacht an der Rudna mit all ihren Nachwirkungen soll für die nächsten drei Tage ausreichen, die Bäume wachsen nicht in den Himmel. Denn das Überschreiten des Flusses ist nicht ganz ohne Probleme, so leicht machen wir es den Russen nicht, die Deutschen haben die einzige Brücke gesprengt, hat sich Jakob ausgedacht.» (S. 144)

Seine blühende Schlachtenphantasie erfindet eine Festung an dem Städtchen Tobolin, einen Major Karthäuser, der die Kapitulationsurkunde auf deutscher Seite unterzeichnet. Zugestandenermaßen kennt Jakob die topographischen Verhältnisse um Topolin, weil ihm Mischa vor einiger Zeit von seiner Tante Lea Malamut erzählte, die in Topolin angeblich ihr ganzes Leben verbracht hatte. Auch in diesen Erzählpassagen wird deutlich, wie die Fabulierkunst des Protagonisten in die freilich fiktive Berichterstattung über den Krieg eingreift, und sich mit der Kraft ihrer Phantasie neue Räume schafft, in denen die Hoffnungen seiner jüdischen Freunde spazieren gehen können.

Der metaphorische Erzählraum im hermetischen Raum

Die spezifische Gestaltung der künstlerischen Räume erweist sich in «Jakob der Lügner» als wesentliches Verfahren, das den seltsam anmutenden Widerspruch zwischen dem kunstvollen Zusammenspiel von ethischen und ästhetischen Motivationen einerseits und dem Entsetzlichen der historischen Realität andererseits wie eine «trostvolle Utopie aufscheinen läßt.»[13] Auf diesen Sachverhalt hat *Helmut Schmiedt* insofern aufmerksam gemacht, als er sich gegen die These von der sog. «Verharmlosung der Wirklichkeit»[14] wendet und auf die besondere Gestaltung der Erzählräume in Beckers erstem Roman aufmerksam macht. Er verweist auf die hermetische Abriegelung des Ghetto-Raumes, die nur gegen den Willen der Nazi-Besatzer zu durchbrechen ist. In diesem von der deutschsprachigen Schriftkultur definierten Raum herrschen die Verordnungen und Befehle der Okkupanten. Davon abgegrenzt sind die Räume, in denen die jüdischen Bewohner des Ghettos leben. «Die Begrenzung des Großraumes der Handlung im ‹Jakob› hat unmittelbare Konsequenzen für deren Mikrostruktur. Zahlreiche wichtige Handlungslinien konzentrieren sich auf einzelne Räume: von Mischas Zimmer, in dem allein er den sexuellen Teil seiner Liebesfreuden mit Rosa genießen kann, über den Keller in Jakobs Haus,

[12] Ebd., S. 178.

[13] Vgl. Helmut Schmiedt. Das unterhaltsame Ghetto. Die Dimension des Raumes in Jurek Beckers «Jakob der Lügner». In: Jurek Becker, Text + Kritik, H. 116 (1992), S. 30–39, hier 30.

[14] Vgl. Heinz Wetzel, «Unvergleichlich gelungener» – aber «einfach zu schön?». Zur ethischen und ästhetischen Motivation des Erzählens in Jurek Beckers Roman «Jakob der Lügner», in: «Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses», Bd. 8, Hrsg. W. Haug und W. Barner, Tübingen 1986, S. 109.

in dem angeblich das Radio versteckt ist, bis zum Dachboden desselben Gebäudes, auf dem Lina verborgen wird, ein achtjähriges Mädchen, das zufällig bei der Verschleppung ihrer Eltern übersehen wurde.»[15]

Es ist nun auffällig, daß der Text mit einer Vielzahl von räumlichen Konstellationen arbeitet. Bei der Überschreitung der Grenzen spielt der Protagonist mit seinen erfundenen Geschichten die entscheidende Rolle. Er schafft mit seinen Utopien die Voraussetzung dafür, daß der von den Nazis kasernierte Vor-Raum der Vernichtung in metaphorischer Hinsicht überflogen werden kann. Gleichzeitig erzeugt er unermeßliche Illusionsräume, in denen die Realität «nach dem Krieg» ihren schönen Schein vorwegnimmt. Neben den auf diese Weise kreierten großen Projektionsräumen entstehen im Text kleine, sich überlagernde Räume, wo an deren Schnittstellen die Eingeschlossenen winzige Augenblicke des Triumphes über die Willkür der Besatzer erleben können. Es sind Augenblicke, wo bei der Begegnung zwischen beiden die Phantasie des freilich ohnmächtigen Erzählens über die Starrheit der Macht siegt. Die funktionale Ambivalenz des Großraums Ghetto, d.h. Schutzraum und Vor-Raum der Vernichtung, überträgt sich auch auf das Leben in den kleinen Räumen, in denen die Juden auf ihre Deportation warten. Einerseits gewähren ihnen die Häuser noch einen gewissen Schutz, bevor die Ankündigung kommt, man habe sich mit 5 kg Gepäck dann und wann zu versammeln, andererseits schaffen sich die Bewohner ihre eigenen illusionären Schutzräume, in denen ihre Ängste und Hoffnungen in oft paradoxer Weise wuchern. So z.B. hat Mischa auf Wunsch von Rosa in dem Zimmer, in dem beide schlafen, eine spanische Wand zwischen ihrem Bett und dem Mitbewohner Fajngold errichten müssen. Als Fajngold eines Tages verschwindet, beharrt Rosa auf dieser schützenden Wand. Oder: als die achtjährige Lina im Keller entdeckt, daß Jakob gar kein Radio besitzt, ist das für sie kein Grund, nicht mehr an die Märchen vom Onkel Jakob Heym zu glauben. Auch der vom Märchen strukturierte Handlungsraum spielt in dem Roman eine, wenn auch nur einmalig auftretende Rolle. Als Lina erkrankt, wünscht sie sich eine richtige Wolke, so wie die Prinzessin in einem Märchen. Als ihr diese niemand beschaffen kann, erkrankt sie so schwer, daß der Tod droht. In letzter Minute bringt ihr der Gärtnerjunge, mit dem sie ihre Kindheit verbracht hat, eine Wolke so groß wie ihr Kopfkissen, ganz aus Watte gemacht, und sie wird wieder gesund. Mit dieser Vorstellung steigt sie auch am Ende der Romanhandlung in den Güterwaggon, der sie zusammen mit den anderen Bewohnern ihrer Straße in das Vernichtungslager fährt. Indem sie keinen Unterschied zwischen Erde und Himmel machen möchte, unterliegt sie, während des Transports freilich aufgeklärt über ihren Irrtum, einer ähnlichen Illusion wie die Ghettogemeinschaft um Jakob Heym. Er, der sie über Wochen hinweg in dem Glauben ließ, die Befreiung sei ganz nahe, wird mit der bitteren Erkenntnis konfrontiert, daß seine Fiktionen keine reale Kraft besitzen. Die schriftliche Botschaft des Todes, der Befehl zum Abtransport erreicht ihn. Doch der Text filtert den Befehl durch die Wahrnehmung von Jakob, so als ob zum letzten Mal die Poetik des Erzählens über die tödliche Schrift siegen wollte. «Und jetzt geh und gib ihnen weiter Trost, woher du ihn nimmst, ist deine Sache, mach ihnen weis, daß alles nur ein schlechter Scherz ist, daß es in Wirklichkeit eine Fahrt ins Blaue wird mit vielen netten Überraschungen, auf so etwas Ähnliches lauern sie doch hinter deinem Rücken. Kein Grund zur Beunruhigung, Brüder, wollen sie hören, laßt den Wisch da getrost hängen und kümmert euch nicht weiter um ihn, wer neugierig ist, kann meinetwegen auch um eins zum Revier kommen, wenn er nichts besseres vorhat. Passieren kann so und so nichts, denn, ... , die Russen warten schon hinter der nächsten Ecke und geben Obacht, daß keinem von euch auch nur ein Härchen gekrümmt wird.» (S. 261)

Es gehört zu den narrativen Kunstgriffen von Jurek Becker, daß er seinem Leser noch eine andere Schlußvariante anbietet. Jakob versucht aus Verzweiflung darüber, daß all seine Botschaften und «Situationsberichte von der Front» umsonst waren, aus dem Ghetto zu fliehen. Er stirbt am Stacheldraht, nachdem ihn die Kugeln aus einem Maschinengewehr getroffen haben.

[15] Schmiedt, Das unterhaltsame Ghetto, S. 31.

Von Texten zu Spuren: kulturelles Gedächtnis bei Jurek Becker

Wenn Spuren, wie *Aleida Assmann* behauptet, «einen grundsätzlich anderen Zugang zur Vergangenheit als Texte (eröffnen), weil sie die nichtsprachlichen Artikulationen einer vergangenen Kultur – die Ruinen und Relikte, die Fragmente und Scherben ebenso wie die Überreste mündlicher Tradition – einbeziehen,»[16] dann erweist sich der Rückgriff auf mündliche Erzählweisen der jiddischen Literatur in «Jakob der Lügner» als ein besonderes Verfahren im Umgang mit bedrohter kultureller Überlieferung. Seine Anwendung ist in erster Linie auf die intuitive Erfahrung des Autors mit einer sprachlichen Vergangenheit zurückzuführen, von der er, ungeachtet einer anzunehmenden auditiven Rezeption in seiner frühen Kindheit, im Laufe seiner späteren Sozialisation in der DDR von Seiten des Vaters ausgeschlossen war.[17] Die «Entlastung» vom textlichen Umgang mit jüdischen Kulturtraditionen führte bei Becker zweifellos zu einer unbewußten Suche nach indirekten Informationen, die das «unwillkürliche Gedächtnis einer Epoche dokumentieren, welches keiner Zensur und Verstellung unterliegt.»[18]

Mit dem Rückgriff auf Arbeiten des Kulturhistorikers *Jakob Burckhardt,* der den Gegensatz zwischen Texten und Spuren thematisierte[19], liefert Aleida Assmann einen bedeutenden Beitrag zum Problem der Überlieferung von kulturellem Gedächtnis in der späten Moderne. Es handelt sich dabei um das Vergessen, das «selbst als konstitutives Element im Prozeß der Überlieferung zu entdecken»[20] sei. Bei diesem Vorgang gehe es um die Wiederherstellung von Vergangenheit, die aus Zeugnissen und Mitteilungen bestehe, wovon die Überlieferung in der Regel schweige, dem unscheinbaren Alltag. Aus diesem scheinbar unbedeutenden Material, dem Abfall der Geschichte, hole der Kulturhistoriker etwas, was die modernen Speichersysteme nicht erfaßten. Sie basierten nämlich auf der digitalen Gestalt der Schriftkonservierung, «die in ihrer flüssigen Gestalt nichts mehr zu tun hat mit dem alten Gestus des Einschreibens. Diese Schrift läßt keinen trennscharfen Unterschied mehr zu zwischen Erinnern und Vergessen.»[21]

Im Gegensatz zu den schriftlichen Texten, die im 20. Jahrhundert durch drei totalitäre Systeme bei ihrer unvoreingenommenen Aufbewahrung bedroht werden: durch die Zensursysteme der kommunistischen und nationalsozialistischen Regimes und durch den Überfluß an Informationen, in deren Folge das Gedächtnis in den «beschleunigten Zyklen von Produktion und Verzehr» sich aufzulösen scheint, überliefern die unkodierten Botschaften aus Restbeständen mündlicher Rede (und dem unkontrollierten Abfall) Informationen aus der Vergangenheit, die sich den digitalisierten Nachrichtensystemen immer noch weitgehend entziehen. Auf solche Verfahren hat Jurek Becker aufgrund biographischer Umstände und des ihm eigenen erzählerischen Geschicks zurückgegriffen. In seiner Textproduktion orientiert er sich an einer Wiedergewinnung von Erfahrung, die nicht auf Texten und dokumentierten Erlebnisberichten beruht,

[16] Aleida Assmann, Texte, Spuren, Abfall: die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses, in: Hartmut Böhme, Klaus R. Scherpe, Hrsg., Literatur und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek 1996, S. 96–111, hier S. 106.

[17] Vgl. Jurek Becker, Mein Judentum, in: «Jurek Becker» (Begleitheft zur Ausstellung in der Bibliothek Frankfurt/M., Frankfurt 1989).

[18] Assmann, a.a.O., S. 106.

[19] Vgl. «Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge zur Bildenden Kunst», Hrsg. von V. Henning Ritter, Köln 1984, S. 175 (unter Verweis auf Assmann, a.a.O., S. 111). Unter Texten verstand Burckhardt kodierte Botschaften und damit bewußte Artikulationen samt «allen tendenziösen (Selbst-)Täuschungen», während Spuren «das unwillkürliche Gedächtnis einer Epoche dokumentieren».

[20] Assmann, a.a.O., S. 107.

[21] Ebd.

sondern weitgehend an rituelle Praktiken der Alltagskultur anknüpft. Indem er, vermittelt über seinen Erzähler, seinen Protagonisten Jakob Heym bestimmte Alltagshandlungen im Ghetto ausführen läßt, und beide Figuren im Sinne eines taktischen Vorgehens[22] (Umgehung von Verboten, fiktive Botschaften verkünden, imaginierte Wiederholungen, Tagtraumhandlungen) operieren läßt, schafft er auch die Voraussetzung für eine Appellstruktur, die den Leser in die fiktionale Handlung einbezieht. Sie erweist sich in allen Textpassagen nicht nur als gängiges literarisches Verfahren, das an der Grenze zwischen innertextueller Struktur und außertextuellen Assoziationsfeldern, für die Transzendenz des Textes sorgt; sie schafft darüber hinaus den Zugang zu einem kulturellen Bedeutungsgewebe[23], in dem der literarische Text unter anderem auch unkodierte Informationen übermittelt. Die von der äußeren Zensur entlasteten[24] Informationen übernehmen in Jurek Beckers Roman «Jakob der Lügner» die Funktion von kulturellen Makrozeichen, die auf dem Weg der emotionalen Filterung[25] in den entstehenden Text eindringen und dort in eigenwilliger Weise kulturelles Erinnern organisieren. Es ist, wie diese Ausführungen verdeutlichen, gegen die Auffrischung eines kollektiven Gedächtnisses gerichtet, das nicht zuletzt aufgrund des Überangebots von Texten unterschiedlicher Strukturierung in der Flut der Informationen unterzugehen droht. Deshalb erweist sich Beckers Roman in einer Welt der organisierten Amnesie als Text-Insel, auf der das kulturelle Gedächtnis geschärft wird, indem es sich der bloßen Affirmation von Aufklärung über die Verbrechen am Judentum entzieht.

Wolfgang Schlott, Bremen

[22] Jurek Beckers Erzählerfigur entwickelt im Lauf der Texthandlung eine Reihe von rhetorischen Verfahren (implizite Rede, fiktives Zwiegespräch mit seinem Protagonisten Heym, Projektion von unterschiedlichen Handlungsabläufen u.a.), mit deren Hilfe er sowohl mit seinen Lesern «im Kontakt» bleibt als auch die Stimme des Autors im Kunstwerk transparent werden läßt.

[23] Vgl. zu diesem Begriff Dietrich Harth, Die literarische als kulturelle Tätigkeit: Vorschläge zur Orientierung, in: Böhme, Scherpe, a.a.O., S. 320–340, hier S. 337.

[24] Betrifft jene über die schriftlichen Traditionen aufgenommenen Informationen, die immer wieder der (Selbst-)Täuschung der Rezipienten ausgesetzt sind.

[25] Ich verweise auf Jurek Beckers Aufsatz «Mein Judentum» (a.a.O., Anm. 17). Dort formuliert er an mehreren Textstellen seine intuitiv empfundene Abneigung gegenüber dem Jiddischen und der Vorstellung von kulturellen Traditionen, die zwingend auf die geistige Entwicklung einwirken.

«Inmitten der Kreuzigung – in der Hoffnung auf Befreiung»

Die Christologie Jon Sobrinos

Aufgrund des mittlerweile vorherrschenden Desinteresses für die Theologie der Befreiung hierzulande bei gleichzeitig unvermindert anhaltender Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die in Lateinamerika und andernorts diese Theologie hervorgerufen und herausgefordert haben, ist es ein begrüßenswertes Wagnis, wenn nun ein deutscher Verlag die auf zwei Bände angelegte *Christologie der Befreiung* Jon Sobrinos herausbringt.[1]

Indem Sobrino als Ziel seiner christologischen Bemühungen angibt, «die Wahrheit Jesu Christi aus der Perspektive der Befreiung aufzuzeigen» (20), bringt er die *hermeneutisch-theologische* und *dogmatische* Relevanz einer befreiungstheologischen Perspektive zum Ausdruck[2]: Ihr zufolge hat die theologische Reflexion die allgemeinen Bedingungen und Regeln ihres Diskurses von dieser Perspektive der Befreiung her zu gewinnen.

Das geschichtliche Ereignis eines neuen Christusglaubens

In der Entfaltung der methodologischen und hermeneutischen Implikationen (27–97) wertet Sobrino es als Gewinn, daß jene Perspektive nicht das Ergebnis eines Reflexionsprozesses darstellt, sondern sich einer geschichtlichen Entwicklung verdankt. Ein «neues Christusbild und ein neuer Christusglaube» (27) sind in Lateinamerika entstanden. War in der bis vor wenigen Jahrzehnten machtvoll Geltung beanspruchenden «Christologie» der Conquista die Christus in seiner Göttlichkeit attribuierte Allmacht so funktionalisiert, daß sie die Ohnmacht des (gläubigen) Volks spiegelte und legitimierte, so trat nun der leidende und gekreuzigte Jesus in den Vordergrund, so aber, daß er «nicht mehr nur als Symbol des Leidens gesehen, ... [sondern] auch und besonders zum Symbol des Protestes gegen das Leiden» wurde (28).

Insofern Protest nicht nur negativ die Ablehnung, sondern positiv die Überwindung eines unerträglichen Zustands in Richtung auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Menschlichkeit bedeutet, geht von Christus als dem Symbol des Protests Befreiung aus. Der Christus der Befreiung verändert grundlegend die spirituelle Haltung der Gläubigen, die glaubenspraktische Verwirklichung der Christusbeziehung der Menschen: Sie sind nicht mehr länger passive Gnadenempfänger. Der Christus der Befreiung initiiert die Subjektwerdung der Unterdrückten im von ihm ausgehenden Prozeß der Befreiung. Der mit diesem Wandel im Christusverständnis einhergehende Wandel des Selbstverständnisses der Menschen kann als Umkehr bezeichnet werden; mit dem Eintreten in die Nachfolge Christi legen die Menschen Zeugnis von Christus (und von ihrem neuen Selbstverständnis) ab und werden zu Zeugen, nämlich zu Märtyrern. Dieser Glaube ist ein konfliktiver Glaube; er reflektiert die reale Situation der Ungerechtigkeit und Entmenschlichung, in der er entsteht, und übertönt sie nicht in falscher Versöhnung (34); Jesus selbst als Christus der Befreiung ist «grundsätzlich umstritten, denn seine Person bedeutet, einer Praxis nachzufolgen, die für die einen und gegen die anderen ist» (30).

Das Glaubenszeugnis des neuen Christusbilds ist in den Dokumenten der zweiten und der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) und Puebla (1979) aufgenommen worden und hat diese geprägt.

Das neue Christusverständnis durchzieht die Texte Medellíns, das keine ausdrückliche Christologie vorgelegt hat, leitmotivisch. Erstmals in Medellín findet der Gedanke der Option für die

[1] Jon Sobrino, Christologie der Befreiung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 384 Seiten, DM 64.–. Bislang liegt der erste Band auf deutsch vor (spanisch 1991). Das Manuskript des zweiten Bands hat Sobrino zu Beginn dieses Jahres abgeschlossen. Die Ausweisung des Bands als «Christologie der Befreiung» entspricht allerdings nicht ganz den Vorgaben des Originals. Dessen Titel *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológico de Jesús de Nazaret* zielt nicht auf «Befreiung» als Thema eines christologischen Ansatzes, sondern stellt «Befreier» als (Hoheits-)Titel Jesu vor. – Der zweite Band mit dem Titel *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Editoral Trotta, Madrid 1998) widmet sich, ausgehend von der Auferstehung und mit Blick auf die kirchliche Lehrverkündigung, dem christologischen Dogma und behandelt die fundamentale Frage, wie von ihm aus in einem christologischen Sinn das Verhältnis von Transzendenz und Geschichte beschrieben werden kann (S. 21; 369f.).
Dieser Beitrag ist Jon Sobrino zu seinem 60. Geburtstag am 27. Dezember 1998 gewidmet.

[2] Da eine Auseinandersetzung mit den «theologischen Quellen» Sobrinos hier nicht möglich ist, seien die wichtigsten wenigstens genannt: K. Rahners Herausführung der Theologie aus der Neuscholastik sowie insbesondere seine Christologie; die Christologien E. Schillebeeckx' und L. Boffs; die Kreuzestheologie J. Moltmanns; die Arbeiten von J. Jeremias und W. Schrage zu Theologie und Ethik des Neuen Testaments; die fundamentaldogmatischen, spirituell-theologischen und christologischen Arbeiten von J.L. González Faus und I. Ellacuría; das Zeugnis Bischof Romeros.

Armen Eingang in die Sprache des Lehramts; die Kirche selbst wird als arme Kirche bezeichnet.[3] Wenn die Generalversammlung davon spricht, daß in der die Mehrheit der Menschen Lateinamerikas treffenden Unheilssituation die Kirche nicht gleichgültig bleiben kann, sieht Sobrino hierin das «Prinzip der Parteilichkeit» verwirklicht (38). Die Wahrnehmung dieser Situation führt das Episkopat dazu, die als Befreiung verstandene Erlösung aus der Engführung auf eine personalistisch verstandene Sündenerlösung zu öffnen hin auf die Befreiung von einer Vielzahl von Übeln.[4] Desgleichen können die befreiende Praxis und die Hoffnung, der «Hunger und Durst nach Gerechtigkeit», verstanden werden als hermeneutische Prinzipien zur christologisch-soteriologischen Erschließung der Wirklichkeit (38f.). Indirekt spricht die Generalversammlung von der Gegenwart Christi in den Unterdrückten, wenn sie sagt, daß dort, wo «sich ungerechte soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Ungleichheiten finden, eine Zurückweisung der Gabe des Friedens des Herrn, ja sogar eine Zurückweisung des Herrn selbst» vorliegt.[5]

Die Generalversammlung in Puebla fand unter veränderten kirchlichen Leitbedingungen statt. Die differenzierende und kontextualisierende Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils war zunehmend überlagert worden von einer kritischen Befragung ebendieser Rezeption; gegenüber der vom Konzil ausgehenden und in Medellín aufgenommenen Einordnung kirchlichen Lehrens in die pastorale Hinwendung zur Welt wurde nun wieder die doktrinale und lehramtliche Dimension kirchlicher Verkündigung in den Vordergrund gerückt. Wenn hier nun ein christologischer Text vorliegt,[6] so auch, um «angesichts realer oder vermeintlicher Gefahren, die aus den lateinamerikanischen Christologien erwachsen, die Orthodoxie zu schützen» (39). Dennoch steht Puebla in einer freilich nicht bruchlosen Kontinuität zu Medellín. Auch hier findet sich das Prinzip der Parteilichkeit: «Die Erstkorrelation besteht nicht zwischen Jesus (und Gott) und den Menschen im allgemeinen, sondern zwischen Jesus (und Gott) und den Armen dieser Welt» (41).[7] Nicht dem Wort, aber der Sache nach sprechen die Texte von Puebla in der Deutung Sobrinos gar von den Armen als vom Sakrament der Gegenwart Christi. Die Armen rufen zur Umkehr auf; sie evangelisieren von Grund auf; sie «sind ein dynamisches Sakrament» (42).

Die Orthaftigkeit der Christologie

Mit der Notwendigkeit einer christologischen *Perspektive* verbindet sich für Sobrino die Notwendigkeit einer Christologie, die sich in bezug auf den *Ort,* von dem her sie sich entfaltet, rechtfertigt. Dabei ist es der besondere «Ort» der Armen, dem die christologische Reflexion nicht ausweichen kann, der sich ihr aufzwingt und so zu ihrem eigentlichen Ausgangspunkt wird. Denn dieser Ort ist ein in doppelter Hinsicht qualifizierter Ort: Den Armen gilt vorrangig die Sendung Jesu; von den Armen her ist erkennbar, wer Jesus ist.

Wie die Theologie überhaupt erschließt sich die Christologie ihre Inhalte vorrangig über *Texte* – die der Schrift und der Tradition –, kraft welcher die christologische Reflexion den Zeitindex der *Vergangenheits*bezogenheit aufweist. Diese hermeneutische Grundkonstellation bedarf einer Korrektur; von der Berücksichtigung der Orthaftigkeit der Christologie her gewinnen die Kategorien der *Wirklichkeit* und der *Gegenwart* an hermeneutischer Bedeutung: «Demnach ist der beste Ort für die Christologie dort, wo die Quellen der Vergangenheit am besten verstanden und wo die Gegenwart Christi und die Wirklichkeit des Glaubens an ihn am besten erfaßt werden» (43). Der Begriff des Orts hat sein Proprium nicht in einem *ubi* (etwa in der geographischen Zuordnung: Lateinamerika), sondern in einem *quid;* es ist «eine substantielle Wirklichkeit, von der sich die Christologie anziehen, anrühren, in Frage stellen und erleuchten läßt» (49). Indem die Christologie die Wirklichkeit der Armen in den sich überkreuzenden Modi der Orthaftigkeit und der Zeitlichkeit als Gegenwart Christi deutet, wird die Geschichte «in ihrer sakramentalen Dimension erfaßt, in ihrer Fähigkeit, Gott in der Gegenwart zu offenbaren» (46). Eine Christologie der Befreiung, die von den Armen als der sakramentalen Vergegenwärtigung Christi her denkt, kann sich als «Christologie des ‹Leibes› Christi» verstehen (47).

Aber der ekklesiologische Bildbegriff vom Leib Christi erscheint hier vollends entkleidet von den Attributen des Triumphs und der Schönheit. Die *doxa,* die Herrlichkeit Gottes – sie wird sichtbar als ein Christus, der in den Elenden und im Leben Bedrohten gegenwärtig wird. Hierin läßt sich die spezifische Dialektik einer Christologie der Befreiung erkennen: daß sie den Christus, der das Leben ist, in den Menschen wahrnimmt, die ein Leben unter permanenter Negierung ihres Lebens- und Existenzrechts zu führen gezwungen sind. «Die Christologie hat einen ausgesprochen dialektischen *Sitz im Leben.* Es ist ein *Sitz im Leben und im Tode* ...: der Ort des gekreuzigten Volkes» (51). Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, daß Sobrino von den Armen als einem *dynamischen* Sakrament spricht, denn in der hier zum Zug kommenden Anwendung des Sakramentsbegriffs ist dieser selbst von einer dialektischen Dynamik gekennzeichnet: Die Armen vergegenwärtigen Christus, der das Leben ist, im Zeichen der Bedrohtheit ihres Lebens; die freie und befreiende Fülle des Lebens, wie sie von Christus ausgeht, wird gegenwärtig in Menschen, die in ihrem Leben in materieller, kulturell-sozialer, geistiger und seelischer Hinsicht bedrängt und bedroht sind, unter Auszehrung leiden, der Ent-Wertung und -Würdigung ausgeliefert sind und schließlich dem Tod preisgegeben und getötet werden. Es sind diese Menschen, von denen Sobrino als von einem dynamischen Sakrament Jesu Christi spricht. Sie vergegenwärtigen den lebendigen Christus aus der Situation des Fast-nicht-mehr-Lebens – und bezeichnen ebendiese Situation dabei als die zu überwindende, als die von Christus her in die Fülle des Lebens hinein zu befreiende. Von dem Christus her, dessen Lebensfülle in den Armen unter dem Zeichen der Lebensbedrohtheit sichtbar wird, steht die Theologie in der Verpflichtung, ihre genuine Aufgabe als Verteidigung des bedrohten Lebens zu verstehen und wahrzunehmen; von vornherein – nämlich von Christus her – ist ihr der Rückzug auf eine neutrale Position verwehrt (56f.).

Die christologische Bedeutung des «historischen Jesus»

Die Annahme der umfassenden Wirklichkeit Christi – Sobrino spricht mit Blick auf 1Kor 1,16f. und Eph 1,10 von der «Totalität» Christi – hat den Charakter eines nicht substituierbaren Glaubensakts, der gleichwohl angewiesen ist auf die Supplementierung durch Plausibilisierung und Sinnstrukturierung. Mit dieser epistemologischen Differenzierung greift Sobrino die inkarnatorische Fundamentaldynamik des christlichen Glaubensinhalts auf: Wer der Christus des Glaubenszeugnisses ist, wird sichtbar durch Jesus von Nazaret, durch «sein Leben, seine Sendung, sein Schicksal, also das, was man den ‹historischen Jesus› zu nennen pflegt» (61). Die Theologie kann es sich nicht leisten, in der ihr zugrundeliegenden christologischen Syntax das «Substantiv» Jesus durch das «Adjektiv» Christus überlagern zu lassen, wenn

[3] Vgl. hierzu die Dokumente *Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II;* DH 4493–96.

[4] «Es ist derselbe Gott, der in der Fülle der Zeiten seinen Sohn sendet, damit er, Fleisch geworden, komme, um alle Menschen von allen Formen der Knechtschaft zu befreien, der sie unterworfen sind durch die Sünde, die Unwissenheit, den Hunger, das Elend und die Unterdrückung, mit einem Wort, die Ungerechtigkeit und den Haß, die ihren Ursprung im menschlichen Egoismus haben.» Ebd.; DH 4480.

[5] Ebd.; DH 4488.

[6] Vgl. das Dokument *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina,* Nr. 170–219; in Auszügen dokumentiert in: DH 4610–4616.

[7] Sobrino bezieht sich hier insbesondere auf das 1. Kapitel des IV. Hauptteils, das «Vorrangige Option für die Armen» überschrieben ist. Dort heißt es in Nr. 1142: «So geschieht es, daß sich die Sendung zunächst an die Armen richtet (vgl. Lk 4,18–21), und ihre Evangelisierung ist in besonderer Weise Zeichen und Beweis der Sendung Jesu (vgl. Lk 7,21–23).»

anders die darauf aufbauenden christologischen Aussagen unter Einschluß der christologischen Dogmen nicht stumm, sinnlos werden sollen.

Sobrino erörtert den Ausdruck «historischer Jesus» – hinsichtlich des nicht historiographischen, sondern kerygmatischen Charakters der neutestamentlichen Schriften (64), der theologischen, wissenschafts- und kirchenpolitischen Aporien der «Leben-Jesu-Forschung» (76), deren theologiegeschichtlicher Verarbeitungsversuche durch Bultmanns Kerygma-Christologie und die erneuerte Rückfrage nach Jesus seit Ernst Käsemann (76f.) –, um deutlich zu machen, daß die Christologie der Befreiung eine andere als die im europäischen Kontext entwickelte Perspektive auf den historischen Jesus hat: Er ist nicht Ziel der Untersuchung, sondern Kriterium der Nachfolge (79). In einer Art Kurzformel faßt er das befreiungstheologische Verständnis des historischen Jesus zusammen: «Das weitestgehend Historische des historischen Jesus sind seine Praxis und der Geist, mit dem er diese Praxis verwirklicht hat. Unter Praxis verstehen wir die Gesamtheit des Handelns Jesu, mit welchem er auf die soziale Wirklichkeit eingewirkt und diese in Richtung auf das Gottesreich verändert hat. Historisch ist demnach in erster Linie das, was Geschichte auslöst und Geschichte stiftet. Jesu Praxis hat in seinen Tagen tatsächlich die Geschichte entfesselt, die als entfesselte Geschichte bis in unsere Tage reicht und nach Fortsetzung verlangt» (80).

Den grundlegenden Zugang zum historischen Jesus, der über seine Praxis erschließbar ist, bildet die Nachfolge. Sie ist nicht nur ethische Forderung, sondern auch ein epistemologisches Prinzip (85f.). Die faktische Diskontinuität, wie sie zwischen Jesus und den nachfolgenden Generationen besteht, deren Christuszeugnis je anders kulturell, sozial, politisch kontextualisiert ist, bedarf eines Kriteriums der Kontinuität, soll das jeweilige Christuszeugnis als wirklich den einen Jesus aus Nazaret meinend ausweisbar sein. Dieses Kriterium ist nicht einfach gegeben; es ergibt sich letztlich auch nicht schlußfolgernd. Vielmehr wird es hervor- oder doch wenigstens zur Darstellung gebracht in den Zeugnis ablegenden Handlungen der Menschen. Und weil eine analoge Diskontinuität des Nicht-Selbstverständlichen zwischen historischem Jesus und geglaubtem Christus besteht – wenigstens insoweit, als der Christus des Glaubensbekenntnisses nicht umstandslos und organisch aus dem historischen Jesus ableitbar ist –, bedarf es auch hier der Möglichkeit zu sagen, wer dieser Christus ist, den und dem man glaubt. In dieser Situation der «horizontalen» und «vertikalen» Diskontinuität stellt die Nachfolge einen Weg dar, der das Glaubenszeugnis nicht mit der Sicherheit letzter, unverlierbarer Gewißheit versieht, der aber die Identifizierung des jeweils «jetzt» geglaubten Christus mit jenem historischen Jesus möglich und überprüfbar macht. «Wenn jemand die Praxis und die Geschichtlichkeit Jesu in letzter Konsequenz nachvollzieht, dann akzeptiert er damit Jesus als letzte Norm. Er bezeugt Jesus als eine letzte Wirklichkeit. Letztlich bezeugt er ihn als den Christus, auch wenn er es zunächst nur implizit tut und erst später – vielleicht – als Bekenntnis formuliert» (85).

Wenn Sobrino die Orthaftigkeit der Christologie der Befreiung, ihre Perspektivität und ihre Verwiesenheit auf die Lektüre der Zeichen der Zeit hervorhebt, so verweist dies darauf, daß die «Totalität Christi» sich im «Ort» der Armen verleiblicht. Der «ganze» Jesus findet sich in der Lehre und der Praxis seiner Verkündigung des Reichs Gottes, in seinem Tod und in seiner Auferstehung als der, der sich in rückhaltloser Liebe den – in je konkreter Weise – Marginalisierten zuwendet und die Konsequenzen dieser Zuwendung auf sich nimmt. Und so wird nun in der Orientierung auf die Armen ebendieser Jesus erreichbar. Die Weise dieser Orientierungsbewegung auf die Armen, die zugleich eine Bewegung der Erschließung der «Totalität Christi» ist, ist aber die Nachfolge.

Daß Nachfolge ihren reflexiven Bezug auf den historischen Jesus als kritische «Rückkehr zu Jesus» realisieren kann, dokumentieren in je unterschiedlicher Prägung bereits die neutestamentlichen Schriften. So binden die (synoptischen) Evangelien im Modus der syntagmatisch verdichtenden – und darin theologisch deutenden – Erzählung den sich in Spruchsammlungen, Hymnen und Bekenntnisformeln artikulierenden Glauben zurück an die Geschichte des handelnden und lehrenden Jesus aus Nazaret (91–93). Dies gilt mutatis mutandis aber auch für andere neutestamentliche Texte (87–91), bis hin zu Paulus, der eine Selbst-Darstellung und -Rechtfertigung *als* Christusauslegung unternimmt (89f.). Insbesondere in dieser kritischen Rückkehr zu Jesus kann sich die Theologie der Befreiung als evangeliengemäß verstehen, nicht zuletzt auch in der Hinsicht, daß sie zur Sprache bringt, wie Jesu Leben und Tod in Lateinamerika tausendfach wiederholt und bestätigt werden: «Das Leben, das heute zu solchem Tod führt, hat im wesentlichen die gleiche Struktur wie das Leben Jesu, wie es in den Evangelien dargestellt wird: Sie besteht in der Ankündigung des Gottesreichs für die Armen, in der Verteidigung der Unterdrückten und der Konfrontation mit den Unterdrückern, in der Verkündigung des Gottes des Lebens und der Anklage der Götzen» (94). Mit dem Hinweis auf diesen «‹Isomorphismus› der Situationen» (94) wird deutlich, daß die Christologie der Befreiung eine Memoria von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi ist, in welcher das Gedächtnis des Lebens und Todes der unterdrückten und verfolgten Menschen zur Sprache kommt. Indem Gemeinden ihre Leidensgeschichten mit der Geschichte Jesu Christi in Berührung bringen, entstehen Evangelien, wird die Geschichte Jesu als Frohbotschaft je neu zurückgewonnen (96f.).

Reich Gottes: Ausgangspunkt der Christologie der Befreiung

Nicht sich selbst verkündet Jesus. Sein Leben ist ein «de-zentriertes Leben» (101). Im Zentrum seines Handelns und seines Lehrens steht die Verkündigung des Reichs Gottes. Von dieser Verkündigungspraxis her kann ein Bild Jesu und seiner Beziehung zum Vater gewonnen werden.

Jesu Gottesreichverkündigung verweist auf einen Gott, dem es wesensgemäß ist, daß er «mit der Geschichte in Beziehung tritt und mit der Geschichte in Beziehung treten kann» (103). Damit steht die Verkündigung Jesu in alttestamentlicher Kontinuität. Im Licht dieser Kontinuität gewinnt Sobrino vom Alten Testament her ein Profil der Herrschaft Jahwes, das auch das Gottesreich in Jesu Verkündigung charakterisiert (106–109): Wie die Rede der Propheten von der sich durchsetzenden Herrschaft Gottes ist auch Jesu Gottesreichverkündigung geprägt von Krise und Konflikt. Die Verkündigung des Reichs bzw. der Herrschaft Gottes ereignet sich in einer dieser Frohbotschaft widerstreitenden Wirklichkeit. Die Hoffnung auf das Reich ist «Gegen-Hoffnung» (108); sie entsteht entgegen einer von Unrecht und Unterdrückung geprägten Wirklichkeit – Sobrino bezeichnet sie unter Aufnahme apokalyptischer Typologie als «Antireich» (108 passim)[8] – und richtet sich gegen sie.

Mit der Verkündigung des kommenden, des nahen, des sich bereits durchsetzenden Reichs ordnet Jesus sich in die menschheitsweite *«Tradition der Hoffnung für die unterdrückte Geschichte»* ein (112); in der Freilegung dieser Kontinuität zu den Menschheitshoffnungen sieht Sobrino eine der ontologischen Sprache des Dogmas analoge, geschichtlich-reale Form, «Jesu wahres *Menschsein*» (113) zum Ausdruck zu bringen. Die rückhaltlose, ihn bis zum Kreuz führende Liebe indes, die seine besondere Relation zum Vater offenbart, zeigt die inkommensurable Diskontinuität Jesu.

Das von Jesus verkündigte und in seiner Zeichen setzenden Praxis anbrechende Reich ist weder erhandel- noch erzwingbar. So-

[8] Vgl. zum Antagonismus von Reich Gottes und Antireich 178f. sowie 227: «In der Geschichte gibt es den wahren Gott (des Lebens), seine Vermittlung (das Reich) und seinen Mittler (Jesus), und es gibt die Götzen (des Todes), ihre Vermittlung (das Antireich) und ihre Mittler (die Unterdrücker). Es sind nicht nur unterschiedliche Wirklichkeiten, beide Seiten stehen sich auch formal antagonistisch gegenüber. Sie sind also nicht komplementär, sondern schließen sich gegenseitig aus, eines wirkt gegen das andere.»

wohl die Logik des Tauschs als auch die der Gewalt werden vom Gabencharakter des Reichs durchkreuzt. Die Ungeschuldetheit des Reichs, seine Gegründetheit in der uneingeschränkten Initiative Gottes, kann jedoch nicht gegen das menschliche Handeln ausgespielt werden. Jesus selbst hat sich in seiner Verkündigungspraxis in den Konflikt mit dem «Antireich» begeben und diesen Konflikt bis zum Ende ausgetragen. Von Jesu Leben und Praxis – und darin vom Reich selbst – geht eine Verpflichtung und Herausforderung zum Handeln aus (114f.). Als Ruf zur Umkehr und in die Nachfolge hat dies seinen konkreten Anhalt in Jesu Botschaft. Orientierungskriterium einer Praxis der Umkehr und Nachfolge sind die Armen. An die Armen adressiert Jesus die eschatologische Verheißung der Befreiung (Lk 4,18; Jes 61,1f.); sein den Sündern (bzw. den für solche Geltenden) sich zuwendendes Zeichenhandeln stellt einen Aufruf an sie dar, aus dem zugesagten Angenommensein durch Gott Hoffnung zu schöpfen, sich selbst zu würdigen und selbst-tätige Subjekte zu werden: «Der derart [i.e. durch die von Gott ermöglichte Umkehr] schon geheilte Glaubende wird selbst zum Prinzip seiner eigenen Heilung» (137). Den reichen Jüngling hingegen fordert Jesus auf, über das Halten der Gebote hinaus seinen Besitz unter den Armen zu verteilen und ihm nachzufolgen (Mk 10,17–26 parr). Auch diese Aufforderung an den Reichen geschieht mit Blick auf die Armen, denn: «Das Reich ist für die Armen, weil sie arm sind. Für die Nicht-Armen ist das Reich, insoweit sie sich den Armen zuwenden, sie verteidigen und den Geist der Armen wirken lassen» (181). Hier wird deutlich, was Sobrino mit der «Parteilichkeit des Gottesreichs» meint (123–129). Es zeigt sich aber auch, daß diese auf die Armen orientierte Parteilichkeit nicht Exklusivität bedeutet.

Vor dem Hintergrund einer der jesuanischen Botschaft angemessenen Rede von der Parteilichkeit des Reichs Gottes ist der Vorwurf, die Theologie der Befreiung unterbiete den universalen Anspruch der Reichgottesbotschaft zugunsten eines partikularen, ganz auf die Armen enggeführten Verständnisses, nicht recht nachvollziehbar. Soll das Reich Gottes eine wie immer zu denkende geschichtliche Dimension aufweisen, wird es sich in und vermittels der Geschichte (und sei es im Modus der sie vollendenden Aufhebung) Bahn brechen, und das heißt: konkret, partikular. Die Partikularität stellt keine Einschränkung, sondern eine geschichtsnotwendige Vermittlung der Universalität des Gottesreichs dar (182f.). Bereits darin, daß Jesus zu einer bestimmten Zeit in einem geographisch, sozial, kulturell, religiös usw. bestimmbaren Kontext auftrat, findet sich die Dynamik einer partikularen Vermittlung der Universalität des Gottesreichs. Nicht weniger schwer wiegt freilich Sobrinos Hinweis, daß Armut eine universelle Tatsache ist (122; vgl. 174f.).

Der Gott Jesu ist der Gott des Lebens

Die Dynamik des Gottesreichs als eine Wirklichkeit rettender Befreiung setzt dort an, wo Menschenleben fast nicht mehr ist, im Angesicht des Tods, wo Leben am Rand des Tods existiert. Vom Tod das Leben loszureißen, es dem Lebbaren und Lebenswerten zu öffnen und in es hinein sich entfalten zu lassen, das meint die Rede vom kommenden Reich. Das materielle Minimum, damit Menschen leben können, bereitzustellen, Menschen die Bedingungen ihres Lebens in Gerechtigkeit gestalten zu lassen, das Leben zur Fülle kommen zu lassen im Übermaß der Liebe, und in der Erfahrung der Liebe schließlich diese das Leben zum Leben befreiende Dynamik als von Gottes Güte und Liebe gewollt und auf ihn zu drängend zu erkennen – wo dies geschieht, bricht das Reich an. Der Gott, den Jesus erfahren hat, den er in seinem Evangelium vom Reich Gottes verkündigt hat und den er schließlich mit seinem Leben bezeugt hat, kommt in seiner lebensschaffenden Güte den Menschen bis dort hin entgegen, wo sie am Leben Not leiden, um von hier aus das Leben, die Lebenswirklichkeit der Menschen, gleichsam von innen her, vermittels dieser Menschen selbst, umzugestalten zu Leben in Fülle (202–205). Er begibt sich dort hin, wo das Leben minimiert ist, um es auf die Fülle seiner Möglichkeiten hin zu würdigen. «Gott macht sich zum je geringeren Gott ... Dieser geringe Gott ist aber der je größere Gott» (189).

Mit der Anrede Gottes als *abba*, Vater, bringt Jesus sein Gottesverhältnis als eines der Nähe und des Vertrauens zum Ausdruck. Dabei ist das Verständnis von Nähe und Vertrautheit hier nicht auf einen zu engen, emotional-interpersonalen Bedeutungskreis einzuschränken, sondern in dem weiten Sinn, der von der Analogie eröffnet wird, in seiner religiösen Dimension zu bedenken. Dies betont Sobrino, indem er Jesu Gebetspraxis als besonderen Erschließungskontext seines Gottesverständnisses untersucht (195–199). Es ist der Gott, der sich den Unmündigen zuwendet, den Jesus, ihn *abba* nennend, preist (Mt 11,25 par). Auf ihn setzt er sein Vertrauen. Noch in der Sprache des Gebets kommt schließlich jene Dimension seines Gottesverhältnisses zu Wort, in welcher sich Jesu Vertrauen zur Verfügbarkeit hin radikalisiert, im Garten Getsemani, am Vorabend seiner Hinrichtung (Mk 14,35f. parr). Hier und unüberbietbar am Kreuz durchdringt Jesu Vertrauen, seine Verfügbarkeit für Gott, auch jene Finsternis der Antwortlosigkeit Gottes. Die *abba*-Anrede ist transzendiert auf den Gott hin, der auch als Vater noch Gott bleibt (222); Jesus hält in seiner Treue Gott auch in der Verlassenheit präsent. «Gott bleibt unergründliches Geheimnis für Jesus, und dieser läßt ihn Gott sein» (199).

Die Betonung der Gottheit Jesu durch die klassische Christologie im Hintergrund wissend, hebt Sobrino die radikale Weise hervor, in der Jesus mit diesem rückhaltlos vertrauenden Sich-zur-Verfügung-Stellen seine Menschlichkeit und Geschöpflichkeit verwirklicht: «Die Verfügbarkeit Jesu bedeutete ein Hinausgehen aus sich selbst auf Gott hin. Damit war es auch etwas, was Jesus als Geschöpf vollendet hat. Aber es war auch eine Entäußerung seiner selbst und eine vielfache Loslösung von sich selbst» (207). Diese Herausarbeitung der wahren Menschlichkeit Jesu, der mit den Menschen solidarisch ist in der Schwäche «und in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat» (Heb 4,15; 2,18), der «sich nicht scheut, sie Brüder zu nennen» (Heb 2,11), bildet den Ausgangspunkt für ein richtiges Verständnis des christologischen Dogmas: «Wenn man von der konkreten Beziehung Jesu zu Gott und seinem Reich und von seiner Beziehung zu den Menschen, den Geschwistern, ausgeht, dann kann man erkennen, worin seine wahre Gottheit und Menschheit besteht» (223).

Der Gott, dem Jesus rückhaltlos vertraut und den er in seiner verkündigenden Praxis bezeugt, führt ihn in Konstellationen des Konflikts mit Protagonisten gesellschaftlich und religiös geltender Konventionen und Normen. Indem Jesus mit gesellschaftlich Verachteten oder mit Menschen, die als Sünder gelten, Gemeinschaft pflegt und den Widerspruch religiöser Autoritäten (Mk 2,15–17) und der Leute (Lk 19,1–10) provoziert, verkündigt er in Zeichenhandlungen den Gott, der sich den Menschen zuwendet um des Lebens in Würde, Gerechtigkeit und Fülle willen.

Der Gott Jesu ist ein Gott des Lebens, und er ist in dem Maß, wie auch religiöse Gesetze die Entfaltung des Lebens einschnüren, ein umstrittener Gott (228). Der Streit um Gesetze und Gebote ist ein Streit um ihre Grundlage und darin ein Streit um Gott. Hierauf sind die Auseinandersetzungen mit den Pharisäern und Schriftgelehrten sowie die Austreibung der Händler aus dem Tempel zugespitzt (244–249). In diesem Zusammenhang sieht Sobrino auch die scharfen Attacken gegen den Reichtum. Wer auf ihn sein Leben setzt, hat verloren. Er macht aus dem Geld einen Gott, einen Anti-Gott, einen Götzen: Mammon (Mt 6,24 par). Als Götze, zu dem er von Menschen gemacht wird, wendet der Reichtum sich «gegen Gott, entmenschlicht diejenigen, die sich seinem Kult unterwerfen, und verlangt nach Opfern, um sich selbst zu erhalten» (244).

In einem Exkurs (251–267) betont Sobrino die systematisch-theologische Relevanz der prophetischen und jesuanischen Kritik des Götzendiensts, die auf die faktische Idolisierung ganz bestimmter Größen wie Reichtum, Macht, Staat usw. antwortet. Als Götzen sind sie gegenwärtig; sie strukturieren Gesellschaf-

ten und fordern Opfer. Ihr Status hat Letztgültigkeitscharakter; sie bedürfen keiner Legitimierung; sie sind unantastbar; die ihrem Kult dienen, folgen Versprechen mit Erlösungscharakter: Wohlstand, Macht, Schutz (vgl. zu diesen Charakteristika 259f.). Etwas zu einem Götzen machen heißt, ihm göttliche Macht zuzusprechen, es als Gegengott aufzustellen. Identifizierbar wird das Götzendienerische dieser idolisierenden Verschleierung Gottes (nicht selten auch in seinem Namen) in der Entmenschlichung seiner Anhänger und v.a. der Zerstörung von Menschenleben. Gegen den Gott Israels und Jesu, der der Gott des Lebens ist, stehen die todbringenden Götzen der zu selbstbezogenen Zwecken verabsolutierten Funktionen gesellschaftlicher Organisation. Eine systematisch-theologische Reflexion des Götzendiensts hätte Konsequenzen für den inneren Aufbau der systematischen Theologie: In der Perspektive der Befreiung gebührt der Verteidigung des Gottes des Lebens angesichts der Götzen des Todes der Vorrang gegenüber der theologiegeschichtlich gewachsenen Erörterung der Gottesfrage im Kontext atheistischer Bestreitung der Existenz Gottes (251–256). Aus der Bezeugung des lebendigen Gottes des Lebens folgt die Bekämpfung der Götzen. «Gottes Ruhm ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen ist die Schau Gottes», sagt Irenäus von Lyon (haer.IV,20,7). Diese theo-anthropologische Spitzenaussage auf den lateinamerikanischen Kontext hin konkretisierend formuliert Bischof Romero: «Es ist der Ruhm Gottes, wenn der Arme lebt» (258).

Als Grundaussage der Verkündigungspraxis Jesu formuliert Sobrino: «Gott will nicht, daß die Einhaltung kultischer Regeln zur Mißachtung der Regeln der Menschlichkeit führen» (230). Jesu Zeichenhandlungen (und sein Verhalten in den von ihnen provozierten Streitgesprächen mit seinen «Gegnern») bringen diese sehr enge Verknüpfung des Willens Gottes mit dem Wohl der Menschen in kritischer, herausfordernder Weise zum Ausdruck;[9] darin läßt sich seine Verkündigung als ein Projekt religiöser Aufklärung verstehen (231); indem sie provokativ am bestehenden Schlechten das mögliche und von Gott gewollte Gute aufzeigt, steht sie in der Tradition prophetischer Praxis (225f.). Die Verknüpfung des Hauptgebots der Gottesliebe mit dem Gebot der Nächstenliebe durch Jesus, so daß die Befolgung des einen in der Verwirklichung des anderen sich erfüllt, zeigt einen ex-zentrischen Gott (234), dem die Hinwendung zum Nächsten um dessen Wohl willen Gottes-Dienst ist; sie hat unübersehbar Spuren hinterlassen in den Schriften des Neuen Testaments, angefangen von Paulus' Zuspitzung des Gesetzes auf das Gebot der Nächstenliebe (Gal 5,14; Röm 13,8) bis hin zur Theologie der Liebe der Johannesbriefe, deren Integrationskraft auch Inkarnation und (Sühne-)Tod des Sohns in den Diskurs der Liebe einzufügen vermag: «Wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben» (1Joh 4,11).[10]

Das Kreuz: Frage nach Gott – Frage nach den Menschen von Gott her

Jesu Botschaft vom Reich des Vaters, der für das Leben und gegen den Tod, für die im Leben Bedrängten und Bedrohten und gegen die Bedränger Partei ergreift, führt ihn ans Kreuz. Sobrino legt dar, wie nach dem Zeugnis der Evangelien die Verkündigungssituation Jesu zunehmend zu einer Situation der Verfolgung wird. Jesus ist dieser Gefahr nicht aus dem Weg gegangen, hat sie in Kauf genommen (auch provoziert) und

[9] Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29–37) mögen der am Hilfebedürftigen vorbeigehende Priester und Levit dem rechten Glauben anhängen, ihr Handeln legt davon kein Zeugnis ab; der Samariter hingegen, nach «offizieller» Lesart heterodox, erfüllt den Willen Gottes, indem er sich des Menschen annimmt.

[10] Diese Linie verläuft in Kontinuität zum Alten Testament; die auf Gottes Liebe zurückgeführte Verpflichtung zur Liebe ist durchaus neben die auf Gottes Heiligkeit beruhende Verpflichtung zur Heiligkeit (Lev 19,2) zu stellen, wie auch die von Jesus dem Hauptgebot zugeordnete Verpflichtung zur Nächstenliebe aus demselben Kontext des «Heiligkeitsgesetzes» stammt (Lev 19,18).

STUDIENREISEN

Stadterkundungen und Begegnungen

Geschichte – Gegenwart – Literatur – Jüdisches Leben

Lemberg 3.–10.4. DM 1490.– (VP)	**Czernowitz** 8.–15.5. DM 1500.– (VP)
Odessa 9.–18.4. DM 1760.– (VP)	**Czerno.-Lem.** 16.–27.7. DM 2350.– (VP)
Wilna 21.–28.7. DM 1350.– (HP)	**Riga** 15.–23.7. DM 1400.– (HP)
Krakau 28.3.–4.4. DM 1050.– (ÜF)	**Lublin-Zamość** 14.–22.8. DM 1580.–
Danzig 27.5.–2.6. DM 1130.– (HP)	**Masuren** 3.–11.7. DM 1450.– (VP)
Königsberg 22.–28.5. DM 1240.–	

In den meisten deutschen Bundesländern sind die Reisen als *Bildungsurlaub* anerkannt

Prospekte mit weiteren Terminen kostenlos von StattReisen Berlin e.V. – Malplaquetstraße 5 – D-13347 Berlin Fon: 0049/30/455 30 28, Fax: 4580 00 03, E: stattreisen@snafu.de Oder direkt unter: www.snafu.de-stattreisen

schließlich um des Evangeliums und seiner Treue zu den Menschen und dem Vater willen auf sich genommen (272–278). Jesus hat seinen Tod nicht selbst als Erlösungstod verstanden, wohl aber als letzte Konsequenz dieser Treue, die in seinem Vertrauen in den Vater, die Kreuzeskonsequenz nicht als ein Scheitern stehen zu lassen, gründet, genauso aber in seinem Vertrauen in die Menschen, die sich ihm geöffnet haben und ihm gefolgt sind. Dieses auf Gott und auf die Menschen (darauf, in ihrem lebendigen Gedächtnis gegenwärtig zu sein) gerichtete Vertrauen Jesu, die in diesem Vertrauen zum Ausdruck kommende Proexistenz Jesu, bildet den Kern der Abendmahlsberichte, die «liturgische Erzählungen auf einem historischen Hintergrund» sind (280). Wieder betont Sobrino, daß Jesus dort, wo er ganz «bei sich» ist – dort, wo seine Inkommensurabilität sichtbar wird: in der Selbsthingabe aus freien Stücken –, die Menschlichkeit und das Menschsein erfüllt: «Mensch sein heißt bis zum Ende treu sein» (282). Gewissermaßen im Diesseits der Erlösungsmodelle der neutestamentlichen Schriften und der christlichen Tradition findet Sobrino die Erlösung durch Jesus darin, daß er (in Überbietung des *vere homo*) die «Offenbarung des *homo verus*» ist (315). In Jesus offenbart sich im Ganzen seines Lebens, was die Menschen sind und was sie in der Nachfolge sein können. Wenn Sobrino auf diese Weise Erlösung und Nachfolge in einer sie qualifizierenden Nähe zueinander sieht, so geschieht dies bei gleichzeitiger Akzentuierung des Gabencharakters der in Jesus sichtbar gewordenen Würde der Menschen und ihrer damit zusammenhängenden ex-zentrischen Existenz, die auf die Anderen als die Schwachen, die Bedrängten, die Un-Freien bezogen ist. Sobrinos *soteriologia crucis* entfaltet keinen erlösenden (sühnenden, freikaufenden, rechtfertigenden) Wirkmechanismus des Kreuzesgeschehens; sie deutet das Kreuz als unüberbietbare Initiative der Liebe Gottes dar, als Liebestat Gottes zu den Bedingungen menschlich-geschichtlicher Unrechtswirklichkeit (316).

Im Kreuz offenbart sich Gott. Im Schweigen, in das Jesus seine Verlassenheit antwortlos hineinruft (Mk 15,34–37). Angesichts des Kreuzes noch von Gott in seiner Zuwendung, Liebe und Güte zu sprechen, erfordert die volle Anerkennung der auch durch die Auferstehung nicht relativierbaren Negativität des Kreuzes. Am Kreuz zerbrechen die rein aus der Positivität (und sei es in der Rhetorik des auch das denkbar Positivste noch überbietenden *deus semper maior*) schöpfenden Annäherungsversuche an Gott. Am Kreuz findet die natürliche Theologie ihre Grenze (339–342). Der Gott der Bibel ist ein Gott ohne Bild (Dtn 5,8f.), ein Gott, in bezug auf den keine Verstehensanstrengung in einer Erkenntnis Erfüllung finden kann. Ein Bild ist ohne Stimme. Der biblische Gott aber zeigt sich in der Stimme. Er ruft die Menschen an; sie sind aufgerufen zu hören und zu antworten. Der bildlose, in der Stimme gegenwärtige und sich mitteilende Gott ist in bezug auf die Lebenszusammenhänge der Menschen, in die hinein er spricht und aus denen er die Men-

schen herausruft, eine Unterbrechung, wie Sobrino mit einem Wort Pablo Mirandas formuliert (264). Jesus zeigt, daß die unterbrechende Stimme Gottes aus der Wirklichkeit der Not selbst spricht und zum Handeln aufruft. Wer den Hungrigen und Durstigen Speise gibt, wer den Fremden Obdach gewährt, wer die Entblößten bekleidet, wer die Kranken besucht und zu den Gefangenen geht, der antwortet in seinem Tun auf jene Stimme; er «erkennt» in den Bedürftigen und Bedrängten Jesus und in ihm Gott. Wer sich den Notleidenden nicht zuwendet, weil er in ihnen Jesus nicht «sehen» kann, hat Gott nicht «erkannt», seine Stimme nicht gehört (Mt 25,35–46). «Um jede Fluchtmöglichkeit zu verschließen, selbst diejenige, die sich auf Gott beruft, betont Jesus: Genau hier ist Gott, die Unterbrechung und Störung in der Realität ist die Unterbrechung durch Gott» (266).
Diese Theologie der Bildlosigkeit Gottes, deren Pointe nicht erkenntnistheoretischer Natur ist, die vielmehr auf die Frage nach der rechten, Gott antwortenden Praxis der Nachfolge zielt, erfährt vom Kreuz her eine Radikalisierung. Nicht nur wird jedes Gottesbild von ihm durchkreuzt; hier ist auch keine Stimme mehr, nur noch das Schweigen. Die Unterbrechung erfaßt noch einmal jene Stimme, die als Unterbrechung von Lebenskontinuitäten Wirklichkeiten positiv hervorruft, wenn Menschen ihr handelnd antworten. Das Kreuz korrigiert den Gedanken des je größeren Gottes. Angesichts des Kreuzes an Gott noch festzuhalten (auch das geschieht in der Nachfolge Jesu) zwingt dazu, ihn auch in der Negativität wahrzunehmen, in einer Negativität, die nicht beliebig oder neutral ist, sondern die bestimmte Signatur des unschuldigen Opfers aufweist. «Aus der Sicht des Kreuzes Jesu kann die Transzendenz Gottes nicht nur vom ‹Mehr› des Positiven, sondern muß auch vom Negativen aus gedacht werden. Indem er der große Gott ist, macht er sich zum geringen Gott. Und dieses Vorhaben, zum Geringsten zu werden, macht ihn paradoxerweise für die Menschen zu einem noch größeren Geheimnis, zu einer neuartigen und größeren Transzendenz» (339). Die auf die Menschen gerichtete Liebe Gottes benötigt kein Opfer; sie verlangt es auch nicht um der Rechtfertigung der Menschen oder der eigenen Satisfaktion willen. Sie verwirklicht sich in der Weise, daß Gott in seiner Transzendenz sich an die Menschen bindet, die von Menschen zu Opfern gemacht werden. Indem Gott so in besonderer Weise an Jesus, dem «Ersten der Entschlafenen» (1Kor 15,20), handelt (und darin seine Liebe sichtbar, offenbar werden läßt), bestätigt er auch dessen Menschlichkeit und Verbundenheit mit den Menschen-als-Opfern. Gottes in seinem Schweigen am Kreuz beklemmend werdende Transzendenz wird auf seine Liebe hin aufgehellt und als diese bezeugt, wo immer seine Selbst-Bindung an die Opfer angenommen wird, indem Menschen die Ent-Viktimisierung von Menschen zum Ziel ihres Handelns machen.
Die Übersetzung eines Buchs, das so reflektiert seine Herkunft ausweist, ist nicht nur ein technischer Vorgang. Sie versetzt es in einen neuen, nicht-ursprünglichen Kontext. Nun also in Europa gelesen, das geschichtlich, kulturell, sozial und ökonomisch bis heute auch schuldhaft mit Lateinamerika verknüpft ist, rückt der Charakter der Provokation, wie er der Botschaft Jesu eignet, in spezifischer Weise in den Vordergrund: Sind die Armen die bevorzugten Adressaten der Gottesreichsverkündigung, des Reichs selbst, und können sie in besonderer Weise als Ort der Vergegenwärtigung Jesu Christi bezeichnet werden, bedürfen die den Wohlstand Europas genießenden Menschen ihrer Vermittlung und Zeugenschaft. Denn die, zu deren Gunsten die Unrechtsstrukturen wirken, sind nicht in erster Linie von Jesu Frohbotschaft angesprochen; sie sind darauf angewiesen, daß die Armen sie evangelisieren (42), und sie sind schließlich dazu aufgerufen, «sich am Fuß des Kreuzes zu inkarnieren und die Gekreuzigten von ihren Kreuzen zu nehmen» (343).

Knut Wenzel, Regensburg

Interkulturelle Begegnung in der frühen Neuzeit

Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773

Die Aufgabe der Transformation des Glaubens in die Horizonte einer neu zu erschließenden Kultur hat die Kirche durch alle Epochen ihrer Geschichte begleitet. Sie stellte sich schon in den Anfängen bei der Verpflanzung des kirchlichen Wirkungsschwerpunktes von den jüdischen Wurzeln in die hellenistische Welt des östlichen Mittelmeerraumes. Sie stellte sich ein zweites Mal in der Völkerwanderungszeit und im Frühen Mittelalter anläßlich des Vordringens zu den «barbarischen» Anrainervölkern dieser Zivilisation, zu den Kelten, Germanen und Slawen des nördlichen Europa. Beide Prozesse sind unter den Rubriken der *Hellenisierung* und der *Germanisierung* des Christentums seit langem als eigenständige Themen historisch-theologischer Forschung etabliert, wobei sich das Augenmerk vor allem auf die Umprägungen des Glaubens selbst richtet, die dieser durch die Übersetzung in ein neues kulturelles Milieu erfahren hat. Nicht selten verknüpft sich das wissenschaftliche dabei mit einem kirchenkritischen Interesse: wer am gegenwärtigen Christentum etwa einen gewissen metaphysischen Intellektualismus beanstandet, wird die historische Quelle des Übels nicht ganz zu Unrecht in der erstgenannten Transformation suchen; wer sich z.B. an Ritualismus und starrem Gehorsamsdenken stört, wird nicht fehlgehen, auf die zweite zu verweisen.
Bei der dritten dieser epochalen Wandlungen, der Weltmission im Gefolge der neuzeitlichen *Kolonialisierung* fast aller außereuropäischen Völker fehlt diese Polemik dagegen fast völlig. Zu behaupten, die Theologie der Antike sei, kaum entstanden, schon zu «griechisch», d.h. apersonal und menschheitsfremd, geworden, stellt im Zeichen des theologischen Existentialismus des Jahrhunderts der *Anthropologischen Wende* eine schon fast banale (wiewohl begründbare) Floskel dar. So gut wie nie aber wird, auch nach 5 (!) Jahrhunderten weltweiter Verkündigung, eine zu afrikanische, asiatische oder indianische Färbung der Kirche bemängelt. Wenn überhaupt, wird, im Ganzen wohl zu Recht, das Fehlen eben jener Rückkopplung beklagt, welche die vorherigen Ausbreitungsbewegungen in fremde Kulturen kennzeichnete.
Die Eingleisigkeit der neuzeitlichen *Propaganda fidei* erstaunt um so mehr, als die Herausforderung der *Inkulturation* (oder, um einen älteren Terminus zu gebrauchen: *Akkommodation*) des Glaubens, seiner Übersetzung und Einwurzelung in neue kulturelle Horizonte, durchaus nicht erst in der Moderne erkannt und angenommen worden ist. Die Diskussion über das missionarische Verhalten im Kontext neu erschlossener Kulturen, über das rechte Maß der Angleichung bzw. Abgrenzung von ihnen, setzte spätestens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein, als mit der Konsolidierung der beiden ersten, ab ca. 1500 entstandenen europäischen Kolonialimperien: dem portugiesischen an den afrikanischen Küsten und im Indischen Ozean sowie dem spanischen auf dem amerikanischen Kontinent und im Pazifik, die machtpolitische und ökonomische Grundlage für eine globale Ausbreitung der Kirche gelegt worden war.
Als besonders experimentierfreudig und optimistisch, was die Integrationsfähigkeit fremdkultureller oder gar religiöser Elemente in das christliche Glaubensleben angeht, erwiesen sich dabei die Missionare der Gesellschaft Jesu, weshalb sich ihr Wirken als Zugang zum Thema der interkulturellen Begegnung unter christlichen Vorzeichen anbietet. Aus der Kirchengeschichte dürfte in diesem Zusammenhang am ehesten der *Ritenstreit* (ca. 1650–1750) bekannt sein, der sich vor allem an der

Frage der Erlaubtheit bestimmter chinesischer Zeremonien, insbesondere zur Ahnenverehrung, entzündete. Als Gegner dieser Auffassung traten an der Kurie und in China selbst dabei vornehmlich die letztlich obsiegenden Bettelorden auf. Jesuiten dagegen setzten sich vehement *für* die Tolerierung der – natürlich umzuinterpretierenden – fremdreligiösen Riten in die Spiritualität der chinesischen Christen ein.
Diese berühmte Auseinandersetzung stellt freilich nur die Spitze eines Eisberges ähnlicher Orientierungsversuche dar. Die im folgenden zu referierende Tagung* setzte sich zum Ziel, auf das Ringen zwischen Selbstbehauptung und Anverwandlung des frühneuzeitlichen europäischen Christentums am Beispiel der Jesuitenmission einige weitere Streiflichter zu werfen.

Die Bedeutung von Sprache, Literatur und Kunst

Auf das Verhältnis der Jesuiten zur sprachlichen und bildhaften Dimension der von ihnen aufgesuchten Kulturen nahmen vier Vorträge Bezug. Der Freiburger Historiker *Reinhardt Wendt* stellte in «Mission in vielen Zungen» den «Beitrag der Jesuiten zur Erfassung und Beschreibung der Sprachen der Welt» vor. Gleich zu Anfang wurde hier deutlich, wie sehr das Klischee des allzeit weltoffenen, kulturfreudigen Jesuitenmissionars auch einmal an der Wirklichkeit vorbeigehen kann: wollte 1588 doch Pater *Alonso Sanchez,* der ausdrücklichen Weisung der Ordenskonstitutionen zur Predigt in den Landessprachen zum Trotz, den Chinesen das Wort Gottes allein in Spanisch verkünden und alle einheimischen Bücher mit ihren «teuflischen Schriftzeichen», welche die Chinesen von der Annahme des wahren Glaubens abhielten, verbrennen.
Diese Haltung konnte sich, nicht zuletzt angesichts der nachdrücklichen Mahnung zum Spracherwerb, die schon *Ignatius von Loyola* erhoben hatte, freilich nicht durchsetzen, und im folgenden wurden zahllose Jesuiten zu Pionieren der komparativen Linguistik. 123 Sprachen aus allen Teilen der Welt wurden in ihren Publikationen beschrieben und analysiert. Dabei wirkten sie auf die von ihnen angewandten Sprachen schöpferisch zurück, nicht nur durch die naheliegende Christianisierung des Wortschatzes infolge Bildung neuer Theologoumena, sondern auch durch die Angleichung der Grammatik an die ihnen vertrauten indogermanischen Strukturen.
Glanzpunkte der jesuitischen Sprachtätigkeit waren in sprachschöpferischer Hinsicht die chinesische «Wahre Lehre vom Himmelsherren» (1604) des *Matteo Ricci* (1552–1610), die mit zahlreichen Neuauflagen in den Kanon der chinesischen Literatur einging; in wissenschaftlich-beschreibender Perspektive war es das im Ausgang des 18. Jahrhunderts entstandene Gesamtwerk des *Lorenzo di Hervás y Panduro,* der mit seinen vergleichenden Sprachforschungen dem zeitgenössischen Entdecker der indogermanischen Sprachgruppe, William Jones, den Boden bereitete, ohne selbst zu dessen Postulat vorzustoßen.
Bei den Ausführungen von *Dietrich Briesemeister,* Direktor des Iberoamerikanischen Instituts zu Berlin, dessen zukünftige Existenz von Sparmaßnahmen bedroht ist, zu den «Neulateinischen Dichtungen von Jesuiten in Amerika» wurde freilich klar, daß dieses von den Notwendigkeiten der Verkündigung her motivierte Interesse an der fremden Sprache nicht notwendig für deren Wertschätzung um ihrer selbst willen spricht. In Lateinamerika jedenfalls war der an den Schulen akzentuierte Lateinunterricht vielfach von einer Geringschätzung der indigenen Sprachen begleitet, die angesichts der hingebungsvollen Sprachstudien der Ordensangehörigen irritierend wirkt. Der Erwerb humanistisch-lateinischer Bildung wurde hier als unabdingbare Eintrittskarte in die *Civitas Christiana* propagiert, als Überwindung einer zivilisatorischen und moralischen Barbarei, die, indem sie aus halbtierischen *semiferi* erst *literati* mache, sogar Defizite der Natur kompensieren könne...

Entsprechend blaß bleibt im Grunde das Bild Amerikas in der «Rusticatio Mexicana» des *Rafael Landivar,* einem Ende des 18. Jahrhunderts geschriebenen bukolischen Lobpreis der Schönheit des Lebens auf den großen mexikanischen Landgütern nach dem Vorbild von Vergils *Georgica.* Die in glühenden Farben geschilderte Schönheit der mittelamerikanischen Natur mit ihrem Reichtum an Bodenschätzen und fruchtbarem Ackerland ist lediglich Hintergrund für die sehr europäische Vision vom «Zweiten Rom», welches die Herrlichkeit des Ersten, des spanischen Mutterlandes, noch übertreffen soll. Die einheimische Kultur ist bestenfalls in beiläufigen Anspielungen präsent, die eingeborenen Menschen nur als emsige, immer fröhliche Arbeiter auf den Feldern ihrer auf der Suche nach dem irdischen Paradies eingewanderten Herren.
Am Ende seines Vortrags zu «Mission und Glaubenskampf auf der Bühne. Die Instrumentalisierung des Visuellen im Katechismustheater der Jesuiten» wollte auch *Fernando Amado Aymoré* die selbstgestellte Frage offenlassen, ob das von ihm behandelte Theater im Dienste der Verkündigung nur Werkzeug der Werbung oder auch der Kulturvernichtung gewesen sei.
Immerhin konnte er die reiche Verwertung einheimischer Elemente im Missionsdrama der Jesuiten nachweisen, wie es als Ableger des europäischen katechetischen Volkstheaters sowie des literarisch anspruchsvolleren Schuldramas um 1600 vor allem in Brasilien und Japan florierte. In Brasilien waren es dabei vor allem einzelne Tänze und Gesänge, auch solche heidnisch-religiöser Herkunft, die durch ihre Integration in das Glaubensschauspiel gleichsam getauft wurden. In Japan hingegen konnte der ganze Reichtum der autochthonen Bühnentradition verarbeitet werden. Dort wirkte dieser Reichtum in der jesuitischen Umarbeitung in die einheimische Kultur zurück und wurde zu einem beachtlichen Moment der innerjapanischen Weiterentwicklung des Dramas.
Besonders kraß tritt ein fundamentales Desinteresse gegenüber der Gastkultur in der «Jesuitenarchitektur in Goa» hervor, wie sie von *Michael Jansen* aus Aachen präsentiert wurde. Die prachtvollen Kirchenbauten dieses 1510 eroberten, an der indischen Westküste gelegenen Hauptortes aller portugiesischen Handelsniederlassungen rings um den Indischen Ozean, dessen weltlicher wie geistlicher Jurisdiktionsbereich sich bis nach China und Japan erstreckte, kopieren, mit einigen Jahren Verzögerung, getreulich alle künstlerischen Entwicklungen des Heimatlandes, ohne sich von architektonischen Motiven der umgebenden Völker in geringster Weise berühren zu lassen.
Nun waren in dieser Festungsstadt die Portugiesen politisch die Herren im eigenen Haus und stellten überdies einen stattlichen Anteil an der Bevölkerung, die Kirchen waren also nicht nur von, sondern auch für Europäer gebaut worden. Gleichwohl berührt diese Kulturblindheit merkwürdig angesichts der Tatsache, daß gerade im Indien außerhalb des portugiesischen Hoheitsbereiches der italienische Jesuit *Roberto Nobili* (1577–1656) das vollkommene Leben eines hinduistischen *Samnyasi* führte, eines Büßers der brahmanischen Priesterkaste, und damit die vielleicht radikalste Akkommodation des frühneuzeitlichen Christentums an eine außereuropäische Zivilisation vornahm.

Die Missionstätigkeit im gesellschaftlichen Kontext

Die Wirkung jesuitischer Mission im sozialen Handlungsfeld beleuchtete *Franz-Joseph Post* in «Jesuitenmission und Ethnizität im Nouvelle France des 17./18. Jahrhunderts» anhand des Beispiels der *Huronen,* eines Stamms nördlich der Großen Seen im Grenzgebiet von französischem und britischem Einflußgebiet Nordamerikas.
In modernem Blickwinkel wird die Huronenmission häufig als Musterbeispiel dafür hingestellt, wie die Christianisierung eine Gesellschaft von innen heraus untergraben und zerstören kann. Tatsächlich fiel die um 1630 in Angriff genommene Mission insofern in eine historisch ungünstige Stunde, als gleichzeitig der Krieg mit dem südlich angrenzenden Bund der *Irokesen* begann,

*Veranstaltet von der Forschungsstiftung für Vergleichende Europäische Überseegeschichte und der Katholischen Akademie «Die Wolfsburg», Mülheim/Ruhr, 3.–5. Juni 1998.

denen die Huronen schließlich 1648/49 unterlagen. Zusätzlich zu dieser äußeren Bedrohung brachte die Christianisierung eine nicht zu leugnende innere Schwächung der Gemeinschaft mit sich, da infolge der ersten Bekehrungen Freundschafts- und Verwandtschaftsbünde zerbrachen und die ersten getauften Häuptlinge einen Autoritätsverlust hinnehmen mußten. Die Volkszahl erlitt durch von Missionaren eingeschleppte Infektionskrankheiten, die die Hälfte des Stammes vernichteten, eine nicht wiedergutzumachende Einbuße. Was Wunder, daß auch den Indianern die Jesuiten vielfach als feindselige Schadenszauberer erschienen!

Der Verbreitung des Glaubens, den immer mehr Menschen aus freien Stücken annahmen, vermochte dies jedoch keinen Abbruch zu tun. Die französische Kolonialmacht wußte dieses Fortschreiten freilich auch durch indirekte Einflußnahmen zu fördern: Die neugewonnenen Christen wurden im Pelzhandel gezielt bevorzugt, nur sie erhielten die begehrten Arkebusen, gerade ihnen schickte man Hilfstruppen im Krieg gegen die Irokesen – eine Verbindung von christenfreundlicher Wirtschafts- und Militärpolitik, die sich im Verlauf der Missionsgeschichte noch häufig bewähren sollte.

Immerhin trug der so bereitete Boden dauerhafte Früchte, da die Huronen auch nach der Niederlage von 1648/49 und der erzwungenen Übersiedlung auf irokesisches Stammesgebiet am Glauben festhielten und sogar einige ihrer neuen Herren für das Christentum gewinnen konnten. Der Glaube erwies im folgenden seine integrierende und gemeinschaftsstiftende Kraft, als Teile von Siegern und Besiegten einen erneuten Exodus zurück in den französischen Hoheitsbereich unternahmen, um sich dem Einfluß eines gemeinsamen Feindes zu entziehen: der englischen Kolonie von Albany, die besonders mit ihrem Alkoholexport eine zersetzende Wirkung auf die indianischen Anrainergesellschaften ausübte. Der auf diese Weise neu formierte Stamm von *Kaunawaga* berief sich sowohl seinem inneren Selbstverständnis nach wie auch gegenüber den französischen Gouverneuren auf die junge Tradition des indianischen Christentums als einigender Klammer.

Persönliche Erfahrungen im Spiegel der Missionsberichte

Auf das subjektive Erleben der Missionssituation durch einzelne Jesuiten richteten zwei Referenten ihr Augenmerk. Der in Frankfurt lehrende Kirchenhistoriker und Jesuit *Klaus Schatz* stellte den «‹Jesuitenstaat› Paraguay im Spiegel der Berichte deutscher Missionare» dar. Dieses im Vortragstitel zu Recht in Anführungszeichen gesetzte Gebilde im heutigen Grenzgebiet von Paraguay und Brasilien war niemals ein wirklicher Staat – weder von seinem Anspruch noch von der politischen Realität her –, sondern ein loser Zusammenschluß der in diesem Gebiet situierten Reduktionen der Jesuiten, landwirtschaftlichen Großsiedlungen unter straffer administrativer und geistlicher Führung der Patres, die auch anderswo auf dem amerikanischen Kontinent mit Billigung der Kolonialmächte errichtet wurden. Die bekehrten Indios sollten in diesen Siedlungen zu einem Leben nach europäischen Zivilisationsvorstellungen geführt und durch intensive seelsorgliche Betreuung vor dem Rückfall in ihre angestammte Religiosität bewahrt werden.

Vom Anspruch modernen interkulturellen Denkens her wird dieses Projekt meist zwiespältig beurteilt: der Schutz der Einheimischen vor Ausrottung durch landhungrige europäische Siedler bzw. vor Ausbeutung auf deren Plantagen wird allgemein anerkannt, der starke Paternalismus der jesuitischen Führung jedoch häufig als kulturelle Unterdrückung und Erziehung zur Unselbständigkeit kritisiert. Die schriftlich niedergelegten Erinnerungen und Briefe aus dem 18. Jahrhundert sind durchaus geeignet, diesen Vorbehalt zu verstärken. Zwar werden auf der ideellen Ebene, der aufklärerischen Zeitstimmung gemäß, persönliche Verantwortlichkeit und die Selbstzucht in Freiheit als Leitbilder der Bildungsarbeit herausgestellt: in der Praxis dominiert dennoch durchweg das Bild des Indios als halben Tiers, der, durch mühevolle Umerziehung zu höheren Lebensformen geführt, auf ewig ein Kind bleibt, das der festen Hand der Patres bedarf.

Auf völliges Unverständnis stößt, analog zur sonstigen Kultur, auch die einheimische Religion. Mit den lapidaren Worten: «Der Bauch ist ihr Gott», kennzeichnet etwa ein Seelenhirte die spirituelle Ausgangssituation seiner Herde. Entsprechend gering wird die christliche Glaubensfähigkeit der Bekehrten eingeschätzt, was dazu führt, daß die Frage eines indigenen Klerus nicht einmal als ferne Zukunftsperspektive berührt wird.

Den «Poetischen Reflexionen eines Daheimgebliebenen» ging hingegen *Thomas Pohle* in seinem Beitrag zu *Friedrich Spee* und *Franz Xavier* nach. Friedrich Spee war niemals in der Mission tätig, legte jedoch in einer schriftlichen Bitte um die Entsendung nach Übersee sein leidenschaftliches Verlangen nach der Verkündigung in fernen Ländern, ja nach dem Martyrium dar. Die Unerfüllbarkeit dieses Herzenswunsches habe schon seine Kindheitsjahre umschattet... Noch zahlreiche spätere Dichtungen über das große Vorbild Franz Xaver legen von diesem Verlangen Zeugnis ab: «Begierd' und Eifer mich verwund't / mit Wahrheit will ich sprechen / ... / O Gott, werd' ich nicht bald gesund / So magst mich gar erstechen». Man mag nach heutigem Empfinden solche Ergüsse, die in den zeitgenössischen Selbstzeugnissen durchaus nicht einzig dastehen, herablassend belächeln. Wer dies niederschrieb, hat in der mutigen Kritik gegen die Hexenverfolgungen und der aufopferungsvollen Pflege von Pestkranken, die zum Tode führte, jedoch den Ernst seiner Worte bestätigt.

Die Auseinandersetzung mit den asiatischen Hochkulturen

Die Begegnung zwischen den Religionen ist naturgemäß dann besonders konfliktträchtig, wenn beide in ein kulturelles System von ebenbürtiger Komplexität eingebettet sind, wenn der Glaube nicht mehr allein in der fraglosen Verehrung außermenschlicher Gewalten besteht, sondern durch die Schule des Denkens gegangen ist und das Göttliche, soweit möglich, durch systematische philosophische Reflexion zu ergründen sucht. Diese Situation trafen die Jesuiten u.a. in China und dem von diesem geprägten Japan an, wo die diversen Schulen des Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus im gegenseitigen Wettstreit ein Klima des regen geistigen Austauschs schufen. Die hochentwickelte Lebenskultur, die sich in einem komplexen sozialen Verhaltenskodex und in Wertschätzung der klassisch-literarischen Bildung niederschlug, trug ein übriges dazu bei, das Selbstbewußtsein der Bewohner gegen die fremden Glaubensboten zu stärken.

Der Jesuit *Alessandro Valignano* (1539–1606) entwickelte speziell für diese Länder deshalb ein Modell, das eine maximale Akkommodation an deren kulturelle Eigenheiten vorsah. Die Missionare sollten sich, soweit eben mit den Glaubensgrundsätzen vereinbar, in Sprache, Kleidung und Umgangsformen den sozialen Führungsschichten angleichen und für das Christentum aus den Kategorien der einheimischen Weltsicht heraus werben, um auf diese Art eine langsame Christianisierung der Gesellschaft von oben her zu erreichen. Zwei Ansätze zur damit aufgegebenen Inkulturation des Glaubens fordern im Kontext der im folgenden zu besprechenden Vorträge besondere Beachtung:

– Die Interpretation des biblischen Monotheismus als Restitution eines urchinesischen, von Konfuzius vermeintlich geforderten Glaubens an einen einzigen, persönlich gedachten Schöpfergott. Dieser sei durch Einflüsse z.B. des Taoismus später zu der aktuell feststellbaren Apersonalität und Konturlosigkeit des chinesischen Gottesbegriffs verkommen. Christliche Mission also als Rückführung zu den authentischen Traditionen Chinas – für die nationalstolzen Chinesen muß dieses Modell eine ungeheure Verführungskraft besessen haben, weshalb es regelmäßig im Zentrum der apologetischen Schriften einheimischer Konvertiten steht.

– Die schon eingangs erwähnte Akzeptanz einer areligiös, als rein menschliche Pietäthandlung interpretierten Ahnenverehrung, die sich für die Weltorientierung der Chinesen als schlecht-

hin unverzichtbar darstellte. Die Würzburger Missionstheologin *Claudia von Collani* wertete unter dem Titel «Aspekte und Problematik der Akkommodation der Jesuiten in China» beide Vorstöße als gelungene Eingliederung des Christentums in einen fremden Verstehenshorizont. Sie hob hervor, wie sehr das 1707 erstmals promulgierte generelle päpstliche Verbot der Ahnenriten in China als Ausdruck der Geringschätzung, ja Beleidigung des eigenen Volkscharakters erschienen sei. Das Scheitern der Chinamission im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts sei damit vorgezeichnet gewesen.

Der emeritierte niederländische Missionstheologe *Arnulf Camps* setzte hinter diesen in der Literatur häufig anzutreffenden missionarischen Optimismus ein Fragezeichen, indem er «Das Christentum aus chinesischem und japanischem Blickwinkel während der ‹jesuitischen› Epoche der Missionsgeschichte Asiens (1549–1773)» darstellte. Die religionsgeschichtliche Fiktion eines quasi-biblischen konfuzianischen Monotheismus sei demnach, allem Enthusiasmus der Konvertiten zum Trotz, schon von ihren nichtchristlichen Zeitgenossen als apologetisches Konstrukt durchschaut worden. Es habe nicht im mindesten zur Überbrückung des tiefen Grabens zwischen christlichem und fernöstlichem Gottesbild beigetragen, der darin bestehe, daß Gott nach christlichem Begriff das personale Du gegenüber dem Menschen sei, nach fernöstlichem aber der apersonale Weltgeist in der Tiefe des eigenen Ich. Gerade in den Schriften des japanischen Renegaten *Fabian Fucan* (um 1600) sei erkennbar, wie er nach Überwindung seines Christentums wieder zu einer dezidiert ostasiatischen Gottesvorstellung zurückfinde. Der von den Jesuiten intendierte Dialog der Religionen mußte mißlingen, da christliche Konzepte doktrinär in eine andersartige Spiritualitätsform hineininterpretiert worden waren.

Auch im christlichen Äthiopien mit seiner eigenständigen, monastisch geprägten theologischen Tradition scheiterte das jesuitische Modell einer Volksbekehrung von oben. Der «Jesuiten im altchristlichen Äthiopien» nahm sich die in Hamburg lehrende *Verena Böll* an. 1628 erklärte zwar Kaiser Susenyos, nach unablässigen Bemühungen jesuitischer Sendboten seit 1555, den katholischen Glauben zur Staatsreligion, doch löste dieser Schritt mangels Konsens seiner Untertanen einen Bürgerkrieg aus, in dem die antikatholische Partei schließlich obsiegte.

Zusammenfassung und Wertung

Vom gegenwärtigen Ideal der «interkulturellen Begegnung» her, auf die der Titel des Symposions anspielte, können die Akkommodationsbemühungen der Jesuiten leicht einen zwiespältigen Eindruck hinterlassen. Häufig scheinen sie kein Verstehen fremder Kulturen um ihrer selbst, sondern um ihrer besseren Manipulierbarkeit willen zu intendieren. Nicht der Austausch und die gegenseitige Bereicherung ist dann das Ziel, sondern ihre Beherrschung für die um jeden Preis erstrebte Durchsetzung des Glaubens.

Zur Verteidigung der Jesuiten wird man jedoch vorbringen müssen, daß die Bewertung ihres missionarischen Werkes anhand solch moderner Vorgaben eine ahistorische Überforderung bedeutet. Die aus heutiger Sicht gewünschte Dialogbereitschaft setzt eine religiöse Toleranz und Weitherzigkeit voraus, die vor der Aufklärung bzw. der Neuorientierung der Theologie in unserem Jahrhundert von den meisten Menschen nun einmal nicht realisiert werden konnte.

Offenbleiben mußte leider auch die Frage nach den Zusammenhängen zwischen der Missionstätigkeit der Jesuiten in Übersee und ihrem gleichzeitigen nicht unumstrittenen Wirken im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Es wäre sicherlich interessant zu untersuchen, welche Wechselwirkungen es zwischen Theorie und Praxis der beiden Wirkungsbereiche gegeben hat.

Die frühneuzeitlichen Jesuiten haben im Rahmen ihrer Zeit sicherlich das getan, was einem engagierten Christen an interkultureller Verständigung möglich war. Wollen wir weitergehen, müssen wir neue Wege beschreiten. Ob dies in jedem Fall dazu führen muß, wie von Arnulf Camps in der öffentlichen Diskussion seines Vortrags gefordert, die anderen Religionen als gottgewollt zu interpretieren, sei hier dahingestellt. Die Beantwortung der Frage übersteigt in jedem Fall den Horizont einer rein historischen Theologie.

Wolfgang Felix Schmitt, Mainz, und Christoph Lienkamp, Essen

George H. Dunne SJ (1905–1998)

Am 28. Januar 1968 meldeten die Nachrichtenagenturen, Papst Paul VI. und der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Eugene Carson Blake, hätten die Errichtung eines gemeinsamen Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (Sodepax) mitgeteilt; die Büros würden im Hauptsitz des ÖRK in Genf eingerichtet; zum Generalsekretär sei der amerikanische Jesuit George H. Dunne ernannt worden.

Wer war George H. Dunne, der damit den Auftrag erhielt, die Hauptarbeit in einem neuen Gremium zu leisten, das nach dem Willen der beiden Träger die ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Entwicklung und des Friedens vorantreiben sollte? Dem Gremium, das für die Auswahl des künftigen Generalsekretärs zuständig war, sagte Dunne, er habe keine besonderen Qualifikationen für diesen Posten. Das war wohl ein Understatement. Jedenfalls wurde er vorgeschlagen und ernannt. Und in der Tat hatte Dunne, damals 63jährig, bereits ein bewegtes Leben mit vielfältigen Verpflichtungen und Erfahrungen hinter sich.[1]

Als junger Jesuit war er 1932 auf eigenen Wunsch nach *China* gekommen, wo er Theologie studierte und sich bemühte, Land und Leute kennenzulernen. Seine spätere Veröffentlichung über die Geschichte der Chinamission der Jesuiten[2] geht auf jene Jahre zurück. Er sah im Leben und Wirken der Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts auch ein Vorbild für die heutige Zeit: das Christentum der chinesischen Kultur nahebringen und nicht die westliche Kultur dem chinesischen Volk aufzwingen wollen.

Nach seiner Rückkehr in die Vereinigten Staaten beendete er sein Theologiestudium und erwarb an der Universität von Chicago ein Doktorat in Internationalen Beziehungen. 1944 kam er an die Jesuitenuniversität von *St. Louis,* um am neu errichteten Institut für Sozialwissenschaften zu dozieren. Damals steckte die Rassenintegration noch in den Anfängen. Als Dunne dem Präsidenten der Universität vorwarf, einerseits die Rassenintegration angekündigt zu haben und anderseits sie in wichtigen Punkten zu blockieren, gab ihm der Provinzobere recht und wies den Präsidenten an, die Rassenintegration durchzuführen. Aber Dunne mußte trotzdem mitten im Studienjahr die Universität verlassen. Er setzte sich unbeirrt weiter für die Gleichberechtigung der Schwarzen ein. 1945 erschien im Magazin «Commonweal» sein weitherum beachteter und mehrmals nachgedruckter Artikel über «Die Sünde der Rassentrennung».

Das ist es, was der US-Öffentlichkeit am meisten im Gedächtnis blieb: Dunnes früher und konsequenter Einsatz gegen die Rassendiskriminierung. So schrieb die New York Times in einem kurzen Nachruf (14. Juli 1998): «Am bekanntesten war seine Kritik in den vierziger Jahren an der Rassentrennung, besonders in katholischen Institutionen.»

[1] Aufschluß darüber geben seine Lebenserinnerungen: King's Pawn. The Memoires of George H. Dunne SJ. Loyola University Press, Chicago 1990. 502 Seiten.

[2] Generation of Giants. Notre Dame, Indiana 1962. Deutsch: Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten, Stuttgart 1965.

Der Einsatz für Gerechtigkeit, besonders für die Gleichberechtigung der Schwarzen, war eine Konstante in seinem Leben. So ist es nicht zu verwundern, daß er neben weiteren schriftstellerischen Arbeiten zum Thema im März 1965 am berühmten, von *Martin Luther King* angeführten Marsch der Bürgerrechtsbewegung in Montgomery teilgenommen hat.
Eine wichtige Erfahrung für ihn waren die Jahre an der Jesuitenuniversität von *Georgetown* in Washington D.C., wo er als Assistent des Präsidenten für die Auslandprogramme der Universität verantwortlich war. Das bedeutete damals vor allem die Ausbildung und Betreuung, in Absprache mit staatlichen Stellen, von Freiwilligen für das *Peace Corps*. Diese Aufgabe umfaßte auch Reisen nach Äthiopien und Brasilien, wo damals die in Georgetown ausgebildeten Freiwilligen des Peace Corps tätig waren.

Dunne als Generalsekretär von Sodepax

So ging er mit einem breiten Erfahrungshintergrund und mit großer Tatkraft an seine neue Aufgabe heran. Sodepax war die erste gemeinsame Unternehmung der christlichen Kirchen auf Weltebene. Die Zusammenarbeit hatte sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Genfer Weltkonferenz von 1966 des ÖRK für Kirche und Gesellschaft angesichts der drängenden Weltprobleme aufgedrängt.
In der Versuchsphase von Januar bis Juni 1968 stand die Konferenz über weltweite Entwicklung im Vordergrund, die im April jenes Jahres in *Beirut* stattfand und zu der die päpstliche Kommission Justitia et Pax und die Abteilung Kirche und Gesellschaft des ÖRK bereits wichtige Vorarbeiten geleistet hatten. 72 Teilnehmerinnen und Teilnehmer, alles Fachleute aus Politik, Wirtschaft, Theologie usw., kamen zusammen, um die Problematik der weltweiten Entwicklung zu diskutieren und Lösungsvorschläge auszuarbeiten.
Die Versuchsphase verlief zur Zufriedenheit der verantwortlichen Stellen, und so wurde ein Mandat von drei Jahren erteilt. In dieser Zeit organisierte Sodepax unter Dunne als Generalsekretär sechs weitere Konferenzen und Konsultationen. Am wichtigsten nach Beirut war wohl die über den Frieden in *Baden bei Wien* im April 1970.
Als Dunne im September 1971, 66jährig, nach Ablauf des ersten Mandats Sodepax verließ, war er guten Mutes, auch für die Zukunft von Sodepax. Aber in der Folgezeit wurden die Flügel von Sodepax trotz oder vielleicht auch wegen seiner Erfolge immer mehr gestutzt, bis im Jahr 1980 das endgültige Aus kam. Nach Dunnes Meinung waren vor allem Machtkämpfe und persönliche Meinungsverschiedenheiten innerhalb des kirchlichen Establishments für das Ende von Sodepax verantwortlich.[3] Nach seinem Rücktritt als Sodepax-Generalsekretär blieb Dunne noch einige Jahre in der Schweiz. In dieser Zeit leitete er das Auslandprogramm für Studierende der Georgetown Universität an der Universität Fribourg. Im November 1984 kehrte er in seine kalifornische Heimat zurück, wo er am 30. Juni 1998 gestorben ist.

Werner Heierle

[3] Vgl. King's Pawn, S. 365–380: Emasculation of Sodepax.

Liebe Leserin, lieber Leser,

mit dieser Ausgabe (Doppelnummer) endet der 62. Jahrgang unserer Zeitschrift. Die nächste Ausgabe (mit dem Jahresinhaltsverzeichnis) erscheint am 15. Januar 1999. Wir danken Ihnen für Ihre Treue und freuen uns auf das Weitermachen im neuen Jahr.

Wir wünschen Ihnen ein frohes Weihnachtsfest und Gottes reichen Segen für das kommende Jahr.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von ORIENTIERUNG

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 1999:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.– / Studierende Fr. 40.–
Deutschland: DM 63,– / Studierende DM 43,–
Österreich: öS 450,– / Studierende öS 310,–
Übrige Länder: sFr. 51.– 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.

ORIENTIERUNG

einmal mehr

Geschenkidee für Weihnachten

für Ihre Tochter oder Ihren Sohn, die bereits auswärts wohnen, für Freunde und Freundinnen, für andere Personen, die Ihnen nahestehen. Manchem Leser und mancher Leserin wurde ORIENTIERUNG durch ein Geschenkabonnement bekannt.
Wer sich mit ORIENTIERUNG Zeit nimmt zum Lesen und Nachdenken, macht seine/ihre Zeit zum Gewinn.
Schenken Sie ORIENTIERUNG! Damit helfen Sie uns Brücken zu bauen zur Enkelgeneration oder auch zu anderen Personenkreisen.
Neue Leserinnen und Leser wundern sich jeweils, warum sie ORIENTIERUNG nicht vorher schon gekannt und gelesen haben. Leider können wir keine großen Werbekampagnen machen. Umso mehr sind wir angewiesen auf Ihr gutes Wort, das Sie für unsere Zeitschrift da und dort einlegen mögen.
Wir sind jederzeit gerne bereit, Ihnen oder Personen Ihrer Wahl gratis Probenummern abzugeben.

Und vergessen Sie nicht:
ORIENTIERUNG eignet sich auch als

Geschenk nach Weihnachten

Die nächste Ausgabe erscheint am 15. Januar 1999 als erste Nummer des 63. Jahrgangs.
Das Jahresabonnement 1999 kostet für die Schweiz (inkl. MWSt) Fr. 55.–/Studierende Fr. 40.–, für Deutschland: DM 63,–/Studierende DM 43,–, für Österreich: öS 450,–/Studierende öS 310,–, für die übrigen Länder: sFr. 51.– zuzüglich Versandkosten.
Bestellen Sie unkompliziert per Post, per Fax oder während des Tages per Telefon.

Mit vorweihnachtlichen Grüßen
Ihre ORIENTIERUNG