



# ORIENTIERUNG

Nr. 5 65. Jahrgang Zürich, 15. März 2001

**D**ER 1886 IN KRONSTADT, unweit von Sankt Petersburg, geborene *Nikolaj Gumiljow*, Sohn eines Marinearztes und dessen adliger Ehefrau *Anna Iwanowna*, verbrachte seine Kindheit in Zarskoje Selo (Zarendorf) und besuchte das berühmte Nikolajew-Gymnasium, dessen Direktor, *Innokentij Annenskij*, einer der Urheber der literarischen Strömung des Akmeismus war. Sein erster Gedichtband «Der Weg der Konquistadores» (1905) erregte die Aufmerksamkeit des Symbolisten *Walerij Brjussow*, der ihm den Weg in die literarische Öffentlichkeit Rußlands ermöglichte. Gumiljows wesentliche dichterische Impulse entstammten ganz unterschiedlichen Quellen: der Antike, dem späten Mittelalter, europäischen und afrikanischen Kulturen, Heiligenlegenden. Seine Afrikareisen (1909, 1910, 1911 und 1913) führten ihn nach Ägypten und Abessinien. Sie hinterlassen ihre tiefen thematischen und semantischen Spuren in einem Werk, das bis zum gewaltsamen Tod des Dichters – er wird von den bolschewistischen Machthabern wegen einer angeblichen Verschwörung angeklagt und im August 1921 erschossen – eine Vielzahl von Veröffentlichungen in der Lyrik, der Dramatik und im Bereich von Übersetzungen aufweist. Gumiljows Name tauchte in der sowjetischen Literatur bis 1923 kaum noch auf, seit den dreißiger Jahren verschwand er völlig aus den Literaturgeschichten. Erst nach Beginn der Perestrojka (1986) wurden seine Gedichtbände wieder aufgelegt. Sie fanden eine begeisterte Aufnahme in der sich formierenden literarischen Öffentlichkeit.

## Pavillon aus Porzellan

Die zweiundzwanzig Gedichte des vorliegenden Auswahlbandes entstanden in unterschiedlichen Schaffensphasen. In thematischer Hinsicht greifen sie amorphe kulturelle Erscheinungsformen auf, die sich als Zeugnisse einer Poetik erweisen, die sich um das Jahr 1910 im Umkreis von fünf Dichtern entwickelte. *Osip Mandelstam*, *Anna Achmatowa*, *Michail Senkewitsch*, *Wladimir Narbut* und *Gumiljow* gehörten zu jenem Pentaptychon, aus dem eine einzigartige poetische Schule hervorging. Sie stammte nicht aus den tradierten russischen literarischen Strömungen des 19. Jahrhunderts, sondern knüpfte an poetologische Elemente der französischen Lyrik und an Erkenntnisse der Linguistik an, die die Phonetik, Stilistik und Komposition von Versen als Ausgangspunkte nahm. Auf diesen literarhistorischen Hintergrund verweist *Nitzbergs* ausführlicher Essay «Im Himmel wie auf Erden», wo er sich auf den programmatischen Aufsatz Gumiljows «Das Erbe des Symbolismus und der Akmeismus» aus dem Jahr 1913 bezieht. Dort hatte der Dichter von innovativen Elementen gesprochen, die sich gegenüber dem vorherrschenden Symbolismus durch freiere Rhythmen, konkretere Inhalte, mutigere sprachliche Wendungen und durch Ironie, die den Glauben nicht anstaste, auszeichneten.

Von außergewöhnlicher Neuheit im literarischen Betrieb des ausgehenden Zarenreichs erwiesen sich auch die Gepflogenheiten in der «Zeche der Dichter», die von *Gumiljow*, *Gorodezkij* und *Kusmin-Karawajew* geleitet wurde. Die Mitglieder wurden geheim ausgewählt, die wöchentlichen Sitzungen mit streng ritualisiertem Zeremoniell durchgeführt und die dichterischen Übungen waren Gegenstand heftiger Diskussionen. Die in der literarhistorischen Forschung bekannten Tatsachen bereichert *Nitzberg* mit dem Verweis auf die Freimaurerei, auf die sich die Akmeisten nicht nur in ihren Versammlungen (Loge, Ballotage als Wahlvorgang, Meister vom Stuhl, Aufseher), sondern auch in ihren poetischen Konstrukten gestützt hätten. Eine ihrer Prinzipien sei die Voraussetzung des Glaubens an Gott gewesen, ohne daß auf den Sitzungen darüber theologische Diskurse geführt worden seien. Mit dieser These, die *Nitzberg* auch an *Mandelstams* Programm «Der Morgen des Akmeismus» verifiziert, gibt er der akmeistischen Forschung eine Reihe von Denkanstößen, die in der neueren *Mandelstam*-Forschung allerdings bereits thematisiert wurden.

Die zweisprachig abgedruckten Gedichte aus unterschiedlichen Schaffensphasen – leider enthält der Band keine Jahresangaben – greifen auf mythopoetische Bilder aus un-

### LYRIK

**Pavillon aus Porzellan:** Zu einer Gedichtanthologie von *Nikolaj Gumiljow* (1886–1921) – Impulse aus der Antike, dem späten Mittelalter und afrikanischen Kulturen – Ausgedehnte Reisen nach Afrika – Rezeption poetologischer Elemente der französischen Lyrik und von Erkenntnissen der Linguistik. *Wolfgang Schlott, Bremen*

### THEOLOGIE

**Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum:** Eine erkenntnistheologische Studie (*Schluß*) – Kommentar als Hülle der Schrift – Ausdruck eines kultivierten Differenzbewußtseins – Eine Schriftform des Exils – Die Tradition der Schriftgelehrtheit – Toraauslegung als Halacha – Der Text als Heimat – Metaphern des Textuellen und des Topographischen – Vom Trauerflor eingerahmt – Anspielungen, in der rabbinischen Hermeneutik – Der Verlust des Paradieses – Die Lehre von der Schechina – Eine Frage E. Jabès' und eine Metapher – Unauschöpfbare Fülle des Sinns – Das ausgesparte und belebende Zentrum. *Paul Petzel, Andernach*

### BUCHHINWEIS

**Der Dichter und das Auge:** *Lucian Blaga* (1895–1961) im Fadenkreuz der Securitate – Teilpublikationen von Geheimdienstakten – Ein Dokument des Hasses und der Verfolgung. *Albert von Brunn, Zürich*

### BEFREIUNGSTHEOLOGIE

**Tätige Parteilichkeit für die Opfer:** *Ludwig Weckels* Studie zu einer Theologie des Martyriums – Der traditionelle Martyriumsbegriff – Die Märtyrertheologie Erik Petersons – Der Rechtsanspruch Gottes gegenüber der Welt – Der eschatologische Vorbehalt – Theologische Reflexion des Martyriums in Zentralamerika – Die erlittene Realität – Märtyrer sterben wie Jesus – Das Martyrium des gekreuzigten Volkes – Eine Theologie des Martyriums im europäischen Kontext – Konfliktive Wirklichkeit und epistemologischer Bruch.

*Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal*

### LITERATUR

**Wie das Verlorene uns lautlos umfängt:** Der israelische Dichter *Tuvia Rübner* – Deutsch als Muttersprache – Die Leitthemen Europa und Israel – Späte Rezeption in Deutschland – Ein meisterhafter Übersetzer – Der neue Gedichtband «Zypressenlicht» – Gestimmt auf einen Abschiedsklang – Das wachsende Schweigen in den Gedichten – Freundschaftsgedichte und Verse des Loslassens.

*Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

### ISLAM

**Das Projekt «Merhaba»:** Ein offenes Bildungsprogramm für türkische Oberstufenschülerinnen und Studentinnen – Konkrete Fragen zu Studium und Berufseinstieg – Leben in zwei Kulturen.

*Peter Heine, Berlin*

terschiedlichen Kulturen zurück. Die Begegnung mit einer Giraffe wird zu einem symbolüberladenen Bild eines edlen Tieres überhöht, das mit naturhaften Gebilden verglichen wird:

«Was zeigt sie für Grazie, wie träumerisch ist sie gesinnt! / Ihr Fell ist mit einem bezaubernden Muster gefleckt, / es ähnelt dem fließenden Mondschein, wenn dieser zerrinnt / und sich auf der spiegelnden Glätte der Weiher erstreckt.»

Während Sinnbilder afrikanischer Kulturen in der Poetik Gumiljows meist positiv aufgeladen sind, spielen in dem Gedicht «Der Islam» die distanzierenden Urteile eine wesentliche Rolle. Ein Efendi wird im Dialog mit einem lyrischen Ich als Christenhasser bezeichnet und zu einem peinlichen Urteil über das Heiligtum des Islams, den Kaaba-Stein, gezwungen:

«Er aber stampfte laut und brüllte: «Schweine!» / Wer ahnte denn, daß wir im Kaaba-Steine / nur ein verdammtes Imitat besaßen?!» Die heimatliche russische Kultur erweist sich in «Die verlorene Straßenbahn», einem fünfzehnstrophigen Poem aus der Nachrevolutionzeit, als ein Konglomerat von Tropenwäldern (Palmen, Indisches Reich), kosmischen Bildern (planetarischer Zoo), zaristischer Herrschaftsgeschichte, Todesvisionen und der Antizipation des bolschewistischen Terrors:

«Aufschrift ... «Gemüseladen» in roten / blutigen Lettern ... Ich ahne wohl: / Dem Käufer werden hier feilgeboten / Menschenköpfe, statt Wirsing und Kohl.»

<sup>1</sup>Nikolaj Gumiljow, Pavillon aus Porzellan. Gedichte. Aus dem Russischen und mit einem Nachwort versehen von Alexander Nitzberg (Reihe Chamäleon Bd. 8), Grupello Verlag, Düsseldorf 2000, 80 S., 24,80 DM.

Mit welchen kosmischen Visionen die Gumiljowschen Verse kurz vor seinem Tode aufgeladen waren, verdeutlicht «Auf dem fernen Planet, der Venus / die Herzen golden erglühen.» Das Gedicht besingt gleichsam die Freiheit auf dem Planeten, wo die Geysire «im Dunkel wie Lichter glimmen». Besonders die Engel reden in seltsamen Zungen:

«Auf der Venus, ach, auf der Venus / bereitet man niemandem Qualen: / Die Engel reden auf der Venus / eine Sprache aus reinen Vokalen. / E-ä und a-i – dieses / heißt Versprechen in ihren Zungen. / U-e, a-o – des Paradieses / goldne Erinnerungen.» (A. Nitzberg)

Die von dem renommierten Übersetzer und Dichter Nitzberg übertragenen Verse besitzen jene Plastizität und Versabilität, die es dem nur deutschsprachigen Leser ermöglicht, die Bandbreite der Gumiljowschen Poetik durchaus zu erfassen. Dayon zeugt auch das berühmte Gedicht «Das Wort», in dem das Titellexem als der Erde größtes Heiligtum bezeichnet wird: «und das Wort ist Gott – so steht's geschrieben / im Johannes-Evangelium.» Nur dann und wann entspricht die Prosodie in der deutschen Übertragung nicht dem Russischen, «scheppert» der Rhythmus. Doch diese wenigen Beispiele können den allgemeinen Eindruck der sorgfältigen, da und dort sogar kongenialen Übertragung nicht verwischen. Eine wiederum überzeugende Edition aus der Reihe «Akmeismus» des Grupello Verlages. Schade nur, daß die Ausgabe lediglich zwei Bildproduktionen aus der Afrika-Sammlung von Gumiljow enthält.

Wolfgang Schlott, Bremen

## Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum

Eine erkenntnistheologische Studie (Schluß)\*

Die gleiche Problematik bedenkt E. Levinas an anderer Stelle unter Aufnahme einer heute nur schwer verstehbaren Vorstellung: nämlich der, ein Text, d.h. die Hl. Schrift, könne die Hände verunreinigen. Man wird sich dem Verständnis dieser eigentümlichen Fähigkeit des heiligen Textes dadurch annähern können, daß man die Funktion solcher Verunreinigung bedenkt: sie macht kulturfähig und verhindert so, mit Gott in Verbindung zu treten.<sup>73</sup> Im Traktat Schabbat 14a findet sich die Auffassung, eine Hand sei unrein, wenn sie die Torarolle «entblößt» angefaßt habe. «Aber», fragt E. Levinas, «warum? Steht es fest, daß die Entblößung der Rolle nur die Abwesenheit einer Hülle um das Pergament bedeutet? ... Und ist die Hand nur eine Hand oder nicht auch eine gewisse Schamlosigkeit des Geistes, der sich roh, ohne Vorbereitung und ohne Lehrer, eines Textes bemächtigt, der den Vers in der instrumentenhaften Blöße seiner Vokabeln als Sache oder als von der Geschichte Zugespieltes behandelt, ohne sich um die neuen Möglichkeiten seiner Semantik zu kümmern, die das religiöse Leben der Tradition geduldig freigelegt hat?»<sup>74</sup> Die Kommentare erscheinen von hier aus als Hüllen, als Textilien, die den Text vor einem indiskreten, letztlich gewalttätigen Zugriff schützen. Sie kultivieren Differenzbewußtsein, indem sie an den Rand rücken. Im Gefälle zum Bezugstext in der Mitte läßt sich der Kommentar kritisch auf. So endlos fort-schreibbar er an seinen Außenrändern ist – zum Zentrum hin bleibt bei aller Bezogenheit eine klare Trennlinie zwischen den Kolumnen gewahrt. Sie markiert zugleich eine qualitative Differenz, wenn nicht eine Verwerfung. Wer sie übertritt, verunreinigt sich, fällt in Bann und wird ausgeschlossen. Die postmodern so beliebte Metapher des Netzes dürfte hier eine Grenze in ihrer Anwendbarkeit auf jüdische Kommentarkultur finden, so sehr

gerade diese eben die Netzmetapher zu evozieren scheint bzw. sich für einen ersten, aber, wie mir scheint, eben doch *nur* ersten Blick als Demonstrationsfeld anbietet.<sup>75</sup> Zugrunde liegt all dem ein Verständnis von Offenbarung und Tradition, schriftlicher und mündlicher Tradition, das alles andere als belanglos und unverfänglich ist.

### Kommentar als Schriftform des Exils

An die Verfänglichkeit, ja Gefährlichkeit in einem ganz unmetaphorischen Sinn erinnert eine 1993 neu aufgelegte «Philosophie des Talmud» von M.-A. Ouaknin.<sup>76</sup> Sie trägt den Titel «Le livre brûlé». Er erinnert nicht nur an das Geschick des Talmud im christlichen Abendland, wo er – kaum war ab 1520 die erste vollständige Ausgabe in Druck gegangen – auch schon 1553 in Rom, Venedig, Mantua und anderen italienischen Städten auf die Scheiterhaufen geworfen wurde. Die Brandspur des Talmud führt auch in seinen von Gewalt geprägten Entstehungskontext. Schon die Zerstörung des ersten Tempels im sechsten vorchristlichen Jahrhundert machte es dringlich, einen Ersatz für den ausgefallenen Tempelkult zu finden. Die Einhaltung des Sabbat, Beschneidung, Speisegebote und nicht zuletzt eine religiöse Qualifizierung des Studiums der Schrift halfen den Exilierten, ihre Identität gegenüber einer überlegenen Metropolenkultur zu behaupten. Das Phänomen der Schriftgelehrtheit dürfte hier seine Ursprünge haben. Auf diese Tradition, die sich mit Esra und in der Folge mit Hillel und Schammai verbindet, konnte und mußte eine pharisäische Elite zurückgreifen, als die Zerstörung des zweiten Tempels im Jahr 70, die Zerschlagung politischer

<sup>75</sup> Vgl. dazu M.R. Deppner, Bilder als Kommentare. R.B. Kitaj und Aby Warburg, in: H. Bredekamp, Hrsg., Aby Warburg. Akten des internationalen Symposions. Hamburg 1990, S. 236–260; zum Stichwort «Netzwerk» S. 257–260.

<sup>76</sup> M.-A. Ouaknin, Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud. Lieu commun, Paris 1993 (Ersterscheinung 1986). (Das brûlé des Titels bezieht sich allerdings primär auf eine Episode aus dem Leben R. Nachmans von Bratzlaw, nicht die Geschichte des Talmud.)

\* Vgl. den ersten und zweiten Teil in: Orientierung 65 (15. Februar 2001) S. 33–36, und 65 (28. Februar 2001) S. 38–42.

<sup>73</sup> Vgl. E. Levinas, Stunde der Nationen. Talmudlektüren. München 1994, S. 45; vgl. H.-J. Fabry, Art. Reinheit, in: Lexikon der Religionen. Hrsg. von H. Waldenfels. Freiburg-Basel-Wien 1987, S. 522.

<sup>74</sup> E. Levinas, (vgl. Anm. 73), S. 46.

und gesellschaftlicher Strukturen nach dem Bar-Kochba-Aufstand jüdische Identität und Existenz überhaupt aufs äußerste gefährdeten. Die Aussperrung aus Jerusalem entzog nicht nur dem Priestertum den Boden, sondern traf jeden Juden ins Herz, galt doch der Tempel als Verbürgung der Nähe Gottes und hatte Jerusalem in all seiner Irdischkeit doch unzweifelhaft einen hohen religiösen Mehrwert. Wie katastrophal diese Situation erfahren würde, zeigt sich auch in der Tiefe und Dauerhaftigkeit der Spur, die sie in jüdischer Praxis und jüdischem Bewußtsein hinterläßt. Bis heute wird ihrer am neunten Aw gedacht. Nach G. Stemberger war es allein die Übertragung der Reinheitsvorschriften des Tempels auf das alltägliche Leben des ganzen «priesterlichen» Volkes und die Lehre, daß das Torastudium mit dem Dienst im Tempel gleichwertig sei, was das Fortleben des Volkes ermöglichte.<sup>77</sup>

Toraauslegung in lebenspraktischem Interesse mit dem Ziel, verbindliche Verhaltensregeln zu finden – also Halacha –, hat hier ihren «Sitz im Leben». Eben diese Bemühungen machen den Kernbestand der Mischna aus, die um das Jahr 200 n. Chr. redigiert wurde und im Anschluß von der Gemara kommentiert wurde. Das Judentum ist, so resümiert etwa G. Steiner, «ohne endlos fortgesetzten Kommentar und Kommentar zum Kommentar nicht denkbar... Dieses Lesen ohne Ende stellt die wichtigste Garantie jüdischer Identität dar. Unbeirrbares minuziöses Thorastudium geht als Gebot allen anderen Riten und Pflichten vor. Der Dialog mit dem letztlich, aber nur letztlich unergründlichen Text ist der Atem der jüdischen Geschichte und jüdischen Seins. Er hat sich als Werkzeug zu einem wenig wahrscheinlichen Überleben erwiesen.»<sup>78</sup> Insofern «koinzidiert die Zentralität des Buches mit der besonderen Situation des Exils und bedenkt deren Realisierung.»<sup>79</sup> In Anlehnung an und Auslegung von E. Jabès schreibt J. Derrida, der Kommentar stelle «die Form ... der Rede im Exil» dar.<sup>80</sup>

### Der Text als Heimat

In der Literatur zum Talmud findet sich durchgängig die Verbindung von Begriffen bzw. Metaphern des *Textuellen* und solchen des *Topographischen* resp. Räumlichen. Man wird darin nicht nur ein Stilmittel zu erkennen haben, das durch andere ersetzbar wäre. Dagegen spricht, daß mehrere Autoren unabhängig voneinander davon Gebrauch machen. Vielmehr spiegelt sich darin der Zusammenhang von Exil und Kommentar bzw. von Lebensform und Schriftform bzw. Denkform wider. Denn so G. Steiner bündig: «Sind wir zerstreut unter die Völker, so ist der Text unsere Heimat.»<sup>81</sup> Und: «Der Text ist das Zuhause, jeder Kommentar eine Heimkehr.»<sup>82</sup> Denn wie «eine Schnecke, die Fühler zur Bedrohung hin ausgerichtet, hat der Jude das Haus des Textes auf dem Rücken getragen. Welches andere Domizil ist ihm gewährt worden?»<sup>83</sup> E. Jabès stimmt mit dieser Auffassung überein, wenn er die Heimat der Juden ausgibt als «ein(en) heiligen Text inmitten der Kommentare, die er hervorgerufen hat».<sup>84</sup>

Das aber strapaziert die Semantik des Worts Heimat: sie erscheint ohne Territorium, nicht lokalisierbar, transportabel, nie «da», wie E. Jabès schreibt, «sondern immer anderswo».<sup>85</sup> Eine solche Heimat läuft auf eine utopische Größe hinaus, deren Zeitkoordinate das Eschaton sein dürfte. Wie darin gelebt werden soll, ist schwer vorstellbar. Eine völlige Ablösung dieser Heimat vom Hier und Jetzt wird aber von einem jüdischen Textverständnis vereitelt. Durch die empirisch faßbaren Buchstaben

bleibt selbst die unmögliche «Heimat-Text» irdisch-materiell rückgebunden und damit eben auch die Heimat selbst. Die Heimat-Text ist eine Heimat unter Exilsbedingungen. Und das ist eine, in der Warten, Aufmerksamkeit und Sehnsucht eingeebnet werden. Dieses Verständnis von Heimat hypostasiert nicht das reale Elend, sondern führt seine Erfahrung in ein geschärftes Bewußtsein für Differenzen über: solche des sozialen Lebens, des politisch nationalen wie des Verständnisses von Geschichte überhaupt. Mit der Spannung von Dazugehören und Ausgeschlossenbleiben der Juden in den einzelnen Gesellschaften und Nationen korrespondiert ein Bewußtsein für die messianische Gespanntheit von Geschichte insgesamt. «Ob es ihm bewußt war oder nicht, ob er es wünschte oder nicht – tatsächlich hoffte er verzweifelt, daß es anders wäre –, blieb der Jude, auch wenn die von ihm adoptierten nicht-jüdischen Gastgeber ihm eine Nationalität verleihen, auf der Durchreise. Der Judaismus definiert sich selbst als ein Visum für das messianische «andere Land».<sup>86</sup> Die Verschränkung textueller und topographischer Metaphern, die hier als Verweis auf eine Einheit von Lebens- und Textform verstanden wurde, wird noch gesteigert, wenn E. Jabès das Buch und die körperliche wie ethnische Existenz der Juden eng miteinander verbindet. Er schreibt im Blick auf seine jüdische Identität: «Ich bin im Buch. Das Buch ist mein Universum, mein Land, mein Dach und mein Rätsel. Das Buch ist meine Atmung und mein Ausruhen.»<sup>87</sup> Die Juden charakterisiert er als die «(a)us dem Buch hervorgegangene Rasse».<sup>88</sup> Ganz verwandt äußert sich Levinas emphatisch: «Einem Buch angehören, wie man einer Geschichte angehört!»<sup>89</sup>

### Vom Trauerflor eingerahmt

Als typische Schrift- und Denkform des Exils ist der Kommentar dabei immer auch Ausdruck eines «unglückliche(n) Bewußtsein(s)»<sup>90</sup>. Denn das Ausgesperrtsein der Juden aus Jerusalem hat den Kommentar bzw. den Talmud nicht nur als Kompensation und Tröstung hervorgebracht. Genau besehen reproduziert sich dieses Ausgesperrtsein im Talmud selbst, in seiner Lektüre und der Hermeneutik, für die er steht. Gemeint ist damit die «Unmöglichkeit», wie J. Derrida sagt, «in die Mitte des heiligen Textes wieder einzutreten», die Unerreichbarkeit eines letzten Sinnverstehens.<sup>91</sup> Entsprechend schärft E. Jabès der aus dem Buch hervorgegangenen Rasse ein: «Vergiß nicht, daß du der Kern eines Bruchs bist.»<sup>92</sup> Die Metapher des Bruchs ist bei E. Jabès höchst komplex mit Bedeutungen aufgeladen; den einzelnen semantischen Verästelungen kann hier nicht nachgegangen werden. J. Derrida, der E. Jabès auslegt, ortet den Bruch biblisch in der Situation, als Gott sich mit den Zehn Geboten seinem Volk zuwendet, dieses sich aber zu Götzen hin- und von Ihm abwendet. Er verbindet in seiner Deutung nun das Zerbrechen der Tafeln durch Mose mit dem Abbruch der hörbaren Rede Gottes. «Gott spricht nicht mehr zu uns, er hat sich unterbrochen ...»<sup>93</sup> Dieser Bruch reicht nach J. Derridas recht eigenwilliger Spekulation in Gott selbst hinein; er spricht von einem «Bruch in Gott». «Gott hat sich selbst getrennt, um uns sprechen, staunen, fragen zu lassen. Er tat das nicht, indem er sprach, sondern schwieg ..., indem er die Tafeln brechen ließ.»<sup>94</sup> Bruch und Buch, Worte, die im Deutschen so ähnlich klingen, bezeichnen auch jenseits dieser Klangverwandtschaft einen sachlichen Zu-

<sup>77</sup> G. Steiner, (vgl. Anm. 79), S. 269; vgl. auch R.B. Kitaj, Erstes Diasporistisches Manifest. Hrsg. v. M. Bartholl, C. Krämer, U. Krempel. Zürich 1988; P. Petzel, Marginalismus und Diasporismus, in: K.-P. Pfeiffer, Hrsg., Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus (FS H.R. Schlette). Würzburg 1996, S. 223–234.

<sup>78</sup> E. Jabès, (vgl. Anm. 84), S. 27; zweites Zitat bei J. Derrida, (vgl. Anm. 80), S. 105.

<sup>79</sup> Zit. bei J. Derrida, (vgl. Anm. 80), S. 102.

<sup>80</sup> E. Levinas, Außer sich. München-Wien 1991, S. 176.

<sup>81</sup> Ebd., S. 107.

<sup>82</sup> Zit. bei J. Derrida, (vgl. Anm. 80), S. 106.

<sup>83</sup> Ebd., S. 106.

<sup>84</sup> Ebd., S. 107.

<sup>85</sup> Ebd., S. 106.

<sup>77</sup> Vgl. G. Stemberger, Der Talmud. Einführung. Texte. Erläuterungen. München 31994, S. 17.

<sup>78</sup> G. Steiner, Von realer Gegenwart. München-Wien 1990, S. 61f.

<sup>79</sup> G. Steiner, Der Garten des Archimedes. Essays. München-Wien 1996, S. 247.

<sup>80</sup> J. Derrida, Die Schrift und die Differenz. Frankfurt 1972, S. 105.

<sup>81</sup> G. Steiner, (vgl. Anm. 78), S. 61.

<sup>82</sup> Ders., (vgl. Anm. 79), S. 251.

<sup>83</sup> Ebd., S. 253.

<sup>84</sup> E. Jabès, Das Buch der Fragen. Frankfurt 1989, S. 101.

<sup>85</sup> Ebd., S. 28.

sammenhang. Die Buchgebundenheit der Juden folgt nämlich aus dem Verlust mündlicher direkter Kommunikation von Mensch und Gott, dem Bruch zwischen ihnen. Bei J. Derrida trägt das aber im Unterschied zu J.-Fr. Lyotard ausgeprägter die Züge des Konfliktiven. Das Motiv des Abfalls am Sinai verbindet sich bei ihm mit dem des Sündenfalls. In diesem Zusammenhang zitiert er E. Jabès zustimmend: «Der Garten ist die Rede, die Wüste die Schrift». Vertrieben aus dem Garten der unmittelbaren Rede, bleibt nichts anderes, als «die Wörter auf sich (zu) nehmen».<sup>95</sup> Wie Adam die Furchen des Ackers zu ziehen hat, hat er auch die Zeilen des Textes mühsam zu buchstabieren. Das verlorene Paradies läßt sich nicht mehr anders finden – wenn denn überhaupt – als im «Paradies des vollen Sinnes», als Ergebnis auch schweißtreibender Exegetenarbeit.

Rabbinische Hermeneutik spielt auf diese Zusammenhänge an, wenn sie ihr Repertoire an Auslegungsweisen in dem Akronym PaRDeS zusammenfaßt. Es besteht aus den gleichen Konsonanten wie das Wort Paradies. Gemeint ist damit: «Peshat, der Wortsinn, Remes, der allegorische Sinn, Derascha, der anagogische oder talmudisch gelehrte Sinn, und Sod als der mystische Sinn».<sup>96</sup> Auf dem Hintergrund des Gesagten trägt der Talmud also auch das Signum der Sünde, die mit Verlust einherging. Den Metaphern des schmückenden Saums und des schützenden Mantels ist entsprechend eine weitere hinzuzufügen: die des Trauerflors. Denn «wie es im Talmud (im Buche «Bawa Bathra» 15a) heißt, ... die Verheißung des gelobten Landes ergeht im vollen Bewußtsein des kommenden Abfalls, des Undanks, der Erhebung gegen das göttliche Gebot. Die Offenbarung des Ganzen ist schon sein Entzug, das Zeugnis der Tintenspur Trauer um den zwangsläufigen Verlust...», wie M. Wetzel schreibt.<sup>97</sup> Auch dafür steht der Talmud, und diese Verhältnisse prägen sein Erscheinungsbild. M. Wetzel vergleicht die Talmudseite einem Kondolenzschreiben. Wie auf diesem «wird der im Zentrum stehende Text, die primäre Wiederholung (die Mischna), von den Buchstabensäulen der Gemara und weiterer Kommentare schwarz umrahmt, umsäumt.»<sup>98</sup> Um diese konfliktive Signatur des Talmud zu charakterisieren, greift E. Jabès seinerseits auf die Metapher der Wunde zurück. Einer der imaginären Rabbiner, die sein «Buch der Fragen» bevölkern, rät oder ordnet an: «Markiere die erste Seite des Buches mit einem roten Lesezeichen, denn zu Beginn ist die Wunde unsichtbar.»<sup>99</sup>

### Die Lehre von der Schechina

Ein Letztes in diesem Zusammenhang. Ob man es als Trost oder als Verschärfung des Exils zu verstehen hat, sei dahingestellt. Nicht nur die Leser sind aus der Mitte des Hl. Textes ausgeschlossen und in die Randexistenz der Kommentare verwiesen. Die Mitte selbst nimmt Anteil an ihrem Geschick, ohne es doch dadurch aufzuheben oder zu verklären. Denn – so George Steiner – «aller Kommentar (ist) in bestimmtem Sinne schon selbst ein Akt der Exilierung. Alle Exegese und Glossierung rückt den Text in eine gewisse Entfernung und Verbannung. In die Schleier von Analyse und metamorpher Darlegung gehüllt, befindet sich der *Ur*-Text schon nicht mehr unmittelbar auf Heimatboden».<sup>100</sup> Die Kommentare sind also nicht nur als Versuche aufzufassen, eine «Heimkehr» zum Heiligen Text anzubahnen; irritierenderweise bewirken sie zugleich dessen Entfremdung. Die Tora selbst ist nach G. Steiner sogar anzusprechen als «ein Ort des Exils, des privilegierten Verbanntseins aus der tautologischen Unmittelbarkeit adamitischer Sprache, aus dem direkten, ungeschriebenen Angesprochenwerden durch Gott.»<sup>101</sup>

<sup>95</sup> Zit. bei J. Derrida, ebd., S. 107.

<sup>96</sup> M. Wetzel, Die Liebe am Text. Nachwort zu E. Levinas, (vgl. Anm. 73), S. 184f.

<sup>97</sup> Ebd., S. 183.

<sup>98</sup> Ebd., S. 184.

<sup>99</sup> E. Jabès, (vgl. Anm. 84), S. 9.

<sup>100</sup> G. Steiner, (vgl. Anm. 78), S. 61.

<sup>101</sup> G. Steiner, (vgl. Anm. 79), S. 247.

Was in diesen Reflexionen zur Text- und Denkform greifbar wurde, läßt sich auch auf der inhaltlichen Ebene rabbinischer Spekulation fassen. Sie treibt die Reflexion über das Gefälle von unmittelbarer Kommunikation und schriftlich vermittelter, von Mitte und Rand, Referenztext und Kommentaren, heilsgeschichtlich gewendet: von Gelobtem Land und Exil, wie es scheint, kaum noch überbietbar weiter in der Lehre von der Schechina. Diese, die verborgene Gestalt der göttlichen Gegenwart, teilt das Geschick des Volkes und zieht mit ins Exil. Die Differenz von Heimat und Fremde, von Gottnähe und -ferne, die Spannung von Referenztext in der Mitte und umsäumenden Kommentarkolumnen charakterisieren Gott «irgendwie» selbst... Er selbst wird anscheinend exzentrisch, weil er berührbar ist durch das Geschick, das seinem Volk widerfährt. In den jüdischen Kommentaren wird also auch und nicht zuletzt – vielleicht am ehesten *zwischen* den zahllosen Zeilen – von dieser unauslotbaren Gottferne Gottes gehandelt. Für eine christlich-theologische Bezugnahme auf den jüdischen Kommentar wird hier, theologisch schwerlich überbietbar, zu denken aufgegeben. Im Innersten des literarischen Genus und der Denkform Kommentar meldet sich an, was in ganz unpräntiöser nüchterner Sprache verdient, *mysterium salutis* genannt zu werden.

### Eine Frage E. Jabès' und eine Metapher

Angesichts einer Thematik wie der des Kommentierens in jüdischer Tradition, das – mit E. Levinas zu sprechen – «eine unaufhörliche Bewegung des Kommens und Gehens» darstellt<sup>102</sup>, ist es nicht leicht, ein Ende zu setzen, das seinerseits nicht einfach willkürlich ist. Eine Weisheit, wie sie dem Talmudischen innewohnt, mag weiterhelfen. Man könnte sie eine paradox-marginalistische nennen, nämlich die Vermutung, daß sich Einsichtigen ins Zentrum bzw. in zentral Bedeutsames noch am ehesten in der Peripherie finden lassen. Das führt noch einmal zu E. Jabès, der sich seine jüdische Identität und deren Quellen selbst vom «Rand», einer Position der Distanziertheit heraus erschlossen hat.<sup>103</sup> Doch nimmt man die genannte Weisheit ernst, empfiehlt es sich, nicht in *dem* Werk E. Jabès' zu suchen, das deutlich auf den Talmud Bezug nimmt, seinem *Buch der Fragen*, sondern an abgelegenerer Stelle. In einem Interview nach seiner poetischen Technik gefragt, hebt er die Wortzerlegung hervor. Um sie zu illustrieren, greift er u.a. die französische Vokabel für Kommentar, also *commentaire*, auf. Er teilt das Wort nach seiner zweiten Silbe, fügt ihr lediglich ein (in der Aussprache nicht hörbares) t an, um so den Begriff *commentaire* in die Frage «*Commentaire?*», also «Wie schweigen bzw. verschweigen?», zu überführen. Kommentieren bedeutet von daher für ihn «soviel wie einen bereits festgelegten, bereits erstarrten Sinn zum Schweigen zu bringen» und auch, «die unmittelbare Auffassung, die wir vom Text haben, zum Schweigen zu bringen, um ihm die Chance zu geben, sich durch sich selber auszusprechen.»<sup>104</sup>

Beides, Erwecken des Textes aus der Erstarrung eines kanonisierten Sinns, wie Befreien aus dem Verließ des unmittelbaren Verständnisses lassen sich in einer Metapher zusammenbringen, die E. Jabès an dieser Stelle zwar nicht gebraucht; die sich aber durchgängig in der Literatur zum Talmud findet: der des Ozeanischen. Sie meint vieles; nicht zuletzt die kraftvolle Bewegtheit der Substanz Wasser, das selbst so weich ist, daß es nicht faßbar wird – sowenig wie das *Aleph* seinerseits hörbar wird. Der lautlose Anfang der Offenbarung rief eine Flut von Buchstaben, Wörtern, Sätzen und Texten hervor. Am Ufer, wo sich deren Wellen brechen, am Rand der Kommentare – genauer gesagt: in den Kommentaren, die den Rand, das Ufer bilden –, ist sein Echo zu hören. Denn wie hätte dieser Anfang folgenlos bleiben können? Wie hätte man *diese* Lautlosigkeit verschweigen können? Hätten dann nicht – so könnte man christlicherseits ein-

<sup>102</sup> E. Levinas, Vier Talmud-Lesungen. Frankfurt 1993, S. 17.

<sup>103</sup> Vgl. F. Ph. Ingold, Edmond Jabès. Die Schrift in der Wüste. Berlin 1989, S. 19.

<sup>104</sup> Ebd., S. 38.

werfen – die Steine zu sprechen begonnen? (Vgl. Lk 19,40) Andererseits: Nimmt sich nicht jedes Wort angesichts des *Aleph* erbärmlich und töricht aus und läuft es nicht Gefahr, unversehens geschwätzig zu wirken?

### Unausschöpfbare Fülle des Sinns

Die rabbinische Tradition hat sich für die erstgenannte Möglichkeit entschieden, wie die Fülle der Kommentare unmißverständlich zeigt. Sie hat sich damit für den Sinn mühevoller Textarbeit entschieden und gegen «ekstatische Konfessionen»<sup>105</sup>, d.h. die Versuchung, durch eine Versenkung ins Lautlose Vor- und Übergeschichtliches, eine vortextliche Unmittelbarkeit zu erreichen. Sie hat sich auch gegen eine messianische Konfession entschieden, die einen Vollsinn der Texte, also das Paradies, die klar vernehmliche Artikulation des Worts der Offenbarung erreicht zu haben glaubt: Ekstasen auch sie aus jüdischer Sicht, sofern ein Ende, Endgültiges als erreicht behauptet wird. Denn, so G. Steiner: «Im Innersten seines Herzens kann der Jude das Beenden der Geschichte durch den Messias, das Erlöschen des Unbekannten, die ewig währende *stasis* und den *ennui* des Erlöstseins nicht akzeptieren. Indem er Jesus den messianischen Status absprach, indem er den frühchristlichen Glauben an die Nähe des Eschatologischen verwarf, verließ der Jude dem Genius der Rastlosigkeit, der bestimmend für seine Psyche ist, Ausdruck. Wir waren, wir bleiben Nomaden durch die Zeit.»<sup>106</sup>

Die rabbinische Option verlangt offensichtlich Mut und Demut in einem, geht sie doch ans Werk des Kommentierens ohne Aussicht, die Mitte des kommentierten Textes je zu erreichen, die Fülle seines Sinns je auszuschöpfen. Zu ihrem Ethos gehört die nüchterne Einsicht in die Unzulänglichkeit des eigenen Tuns. Liest man *commentaire* mit E. Jabès als *comment taire?*, so schlägt sich der Zweifel an der Angemessenheit des eigenen Unterfangens, seine bleibende Fraglichkeit, sogar im Titel des gesamten Projekts Kommentar nieder. Um im Bild des Ozeanischen zu bleiben: Der Kommentar vergewissert sich anscheinend seines Bezugstextes, indem er, der doch dem Ufersaum des Ozeans vergleichbar ist, sich selbst gründlich unterspülen läßt. Vielleicht darf man ihn als die Hingabe der Sandkörner an das Meer bezeichnen, als die Bereitschaft, selbst noch den Status des Marginalen zur Disposition zu stellen. Ist das ein Grundzug jüdi-

<sup>105</sup> Vgl. M. Bubers gleichnamiges Werk von 1909, wo er eine Position von «Versenkungsmystik» (G. Wehr) vertritt, von der sich sein dialogisches Denken ab 1913 entschieden absetzte.

<sup>106</sup> G. Steiner, (vgl. Anm. 79), S. 289. Die in diesen Sätzen enthaltene weitreichende Kritik des Christentums, verwandt der Lyotardschen, provoziert gewiß Einwände christlicherseits. So wäre in einer Auseinandersetzung etwa auf eine spezifisch christliche *Gespanntheit* der Zeit zwischen Jesu «Himmelfahrt» und seiner eschatologischen Wiederkunft zu verweisen, um den Vorwurf abzuwenden, es gebe christlich keine bedeutungsvolle Geschichtszeit mehr. Das hieße dann auch, die Schwierigkeiten der Christen mit ihrem Logos in seinen zeitlichen Aspekten zu bedenken. Es ist eben auch der Logos, der in johanneischer Sicht seine eigenen Zeitspannen aufmacht (Joh 16,16), die von den Seinen nicht begriffen werden (V. 18). Wichtig für eine künftige Auseinandersetzung mit «hyperaffirmativen» Traditionen der Christologie und der christlichen Theologie insgesamt sind die Ausführungen G. M. Hoff's zu einer *aporetischen* Christologie. Vgl. *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*. Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, S. 218–299. Gleichwohl, allein der Umstand, daß christliche Theologie ihre Energie darauf zu verwenden hat, ureigene Problematiken als *solche* in den Blick zu rücken (und nicht etwa auf deren «Lösung» abzuheben), nimmt sich eigentümlich und bezeichnend in einem aus. Es ist die Folge einer erdrückenden Hypothek theoretischer wie praktischer Traditionen, in denen die biblisch – wie es heute scheint – doch so deutlich greifbaren Zweifel, Frage- und Hoffnungshaltungen in eine affirmative «Selbsthaftigkeit» überführt worden sind; nicht wenige Dome und Kathedralen im christlichen Abendland stehen eben auch als steinerne Zeugen einer Siegesgewißheit, die glaubte, die Zeiten mit ihren Provokationen, Strittigkeiten und Kämpfen schon bewältigt zu haben. Und selbst wenn es gelingt, um im Bild zu bleiben, derartige Architekturen der Übergewißheit abzutragen und die freigelegten Steine erneut, manchen vielleicht sogar erstmals zum Sprechen zu bringen, zu befürchten bleibt, daß auch derartigen Dekonstruktionen im Gegenüber zur Shoah der Stempel eines «zu spät» aufgedrückt bleibt.

scher Identität und ihres Denkens? Wenn ja, was bedeutet es für christliches Selbstverständnis und christliche Theologie? Welchen Kommentar hat sie ihrerseits dazu zu schreiben? Kann und will sie sich selbst als Kommentar begreifen?

Paul Petzel, Andernach

## Der Dichter und das Auge

Lucian Blaga im Fadenkreuz des Sicherheitsdienstes

Mauerspechte am Brandenburger Tor, Tumult vor der deutschen Botschaft in Prag und die zur Fratze erstarrte Geste eines Diktators vor dem Sturz: dies sind die Bilder, die von der Wende im Herbst 1989 im Gedächtnis der Zeitgenossen haften bleiben. Mehr als zehn Jahre sind seither vergangen, viele Illusionen verfliegen. Die Geschichte jener Jahre der Spaltung Europas in zwei Hälften verlangt nach neuen Perspektiven – die Archive öffnen sich, neue Dokumente treten zutage, auch heute noch.

Ein Jahrzehnt nach den spektakulären Ereignissen vom Dezember 1989 ist es um Rumänien still geworden. Umweltkatastrophen und Korruptionsskandale bringen das Land am Karpatenbogen wohl gelegentlich in die Schlagzeilen; das Interesse an der Literatur Rumäniens ist jedoch weiterhin gering. Auch die Leipziger Buchmesse konnte daran nichts ändern.

Im Gegensatz zur Sowjetunion und zu Ostdeutschland wurde im Westen kaum zur Kenntnis genommen, in welchem Ausmaß rumänische Intellektuelle in der Nachkriegszeit drangsaliert und physisch wie psychisch zerstört wurden. Im Herbst 1999 erschien in Klausenburg eine Studie über die letzten Jahre des Siebenbürger Dichters Lucian Blaga (1895–1961), die in mancher Hinsicht Modellcharakter besitzt.<sup>1</sup> Vom Januar 1946 an, als er sich weigerte, einer von der rumänischen KP gesteuerten Parteienkoalition mit Namen «Partidul Național Popular» beizutreten bis zum Tag seiner Beerdigung war der Dichter, Philosoph und Diplomat aus Siebenbürgen unter Beobachtung. Ziel des Sicherheitsdienstes war es offensichtlich, einen politischen Prozeß anzustrengen, der wegen der akuten Krankheit des Dichters – Knochenkrebs – schließlich fallengelassen wurde.

### Unerbittliche Verfolgung

Die veröffentlichten Dokumente des Sicherheitsdienstes von Klausenburg umfassen knapp die Hälfte eines umfangreichen Dossiers, das der Familie des Dichters niemals in vollem Umfang zugänglich gemacht wurde. So bleibt die Biographie Lucian Blagas letztlich ein unvollendetes Fragment.<sup>2</sup> Die Akten der *Securitate* – in fehlerhaftem, stümperhaftem Rumänisch zusammengeschildert – zeichnen ein völlig verzerrtes Bild ihres Opfers, genannt «obiectiv». Von seinem Lehrstuhl an der Universität Klausenburg relegiert, fristete der Dichter eine kümmerliche Existenz als Bibliothekar an der Außenstelle Klausenburg der Rumänischen Akademie und übersetzte Goethes *Faust*, bis ihm auch diese Funktion entzogen wurde. Die letzten Lebensjahre überbrückte er mit einer winzigen Rente aus dem Fonds des Schriftstellerverbandes. Die Akten belegen, daß die *Securitate* nichts unversucht ließ, um ihm auch diese letzte Lebensgrundlage zu entziehen.

Was das Regime dem Siebenbürger Dichter neidete, ja nicht verzeihen konnte, war seine Unabhängigkeit und Unbestechlichkeit. In unzähligen Schnüffelpapieren wurde versucht, ihn mit der *Eisernen Garde* in Verbindung zu bringen – ohne Erfolg. Seine Gedichte durften nicht erscheinen, die philosophischen Schriften blieben in der Schublade. Unveröffentlichte Originale aus den Redaktionen verschiedener Zeitschriften finden sich in den Akten, neben Protokollen von Telefonge-

<sup>1</sup> Dorli Blaga, Ion Bălu, *Blaga supravegheat de Securitate (Scrinul negru)*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca 1999.

<sup>2</sup> Ion Bălu, *Viața lui Lucian Blaga*. Libra, București 1995. (4 Bände geplant).

sprächen aus den letzten Lebensjahren und dem Totenschein vom 6. Mai 1961. Es ist die Chronik einer unerbittlichen Verfolgung bis ins Grab.

Am 13. September 1960, rund neun Monate vor seinem Tod, erhielt Lucian Blaga einen unerwarteten Besuch: ein Literaturkritiker aus Temesvar meldete sich bei ihm. Beide sprachen einen ganzen Abend über die Lage in Rumänien, die persönliche Situation des Dichters, seine unveröffentlichten Manuskripte und die Kampagne, die gegen ihn geführt wurde. Was Blaga nicht wissen konnte: sein Gegenüber war ein Informant.

«Ich habe das Einzige getan, was ich unter den gegebenen Umständen tun konnte», sagt Lucian Blaga zum Schluß.<sup>3</sup> «Ich habe mich wie ein loyaler Staatsbürger dieses Landes – der Volksre-

<sup>3</sup> A.a.O. (Anm. 1), S. 166.

publik Rumänien – verhalten und alle Annäherungsversuche von Rumänen im Ausland zurückgewiesen, die gegen das Regime kämpfen. Ich konnte mich aus den verschiedensten Gründen nicht mit ihren Aktionen einverstanden erklären.

– Hätten Sie sie desavouiert? fragt das Gegenüber

– Sicherlich, ich war doch Diplomat.»

Lucian Blagas Werke wurden in den letzten Jahren in Rumänien gedruckt, zahlreiche Dissertationen folgten, Ausstellungen und Kongresse. Doch erst im Herbst 1999 erschienen diese unvollständigen Protokolle – ein Dokument des Hasses und der Schande. Sie belegen, wie der Sicherheitsdienst des rumänischen Staates Schritt für Schritt den größten lebenden Dichter des Landes in die Knie zwang, seine Umgebung vergiftete und sich erst zufrieden gab, als sich der Sargdeckel über ihm schloß.

Albert von Brunn, Zürich

## Tätige Parteilichkeit für die Opfer

L. Weckels Studie zu einer Theologie des Martyriums

In seiner missionstheologischen Dissertation «Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht» bringt Ludger Weckel die traditionelle katholische Sicht des Martyriums in einen Dialog mit lateinamerikanischer, befreiungstheologischer Martyriumstheologie.<sup>1</sup> Weil letztere, anders als die europäische Theologie, ihren Ausgangspunkt bei der erlittenen Realität nimmt, wird der Leser mit fundamentaltheologischen Reflexionen konfrontiert. Aus dem «Dialog zwischen theologischen Kulturen» ergeben sich zudem Perspektiven einer veränderten christlichen Praxis bei uns. Insofern enthält dieses fundamentaltheologische Werk auch pastoraltheologische Implikationen.

Ludger Weckel reiste als Mitarbeiter der Christlichen Initiative Romero mehrfach nach Mittelamerika, vor allem nach El Salvador. Vor einigen Jahren hat er mit anderen zusammen das Münsteraner «Institut für Theologie und Politik» (ITP) gegründet, das sich zur Aufgabe macht, einen Dialog zwischen engagiertem befreiungstheologischem Handeln und Reflektieren in Lateinamerika und bei uns in Mitteleuropa in Gang zu bringen. Er beschreibt die Motivation zu seiner Studie folgendermaßen: «In Zentralamerika erfuhr ich konkret, wie aktuell die Kategorie des Martyriums ist. Menschen werden dort aufgrund ihres christlich inspirierten Engagements für Gerechtigkeit umgebracht und als Märtyrer und Märtyrerinnen verehrt. Das Wort «Märtyrer» ist allgegenwärtig.» Das war für ihn ein starker Kontrast zur Frömmigkeit im katholischen Westfalen: «Weil dies für mich überraschend war, mich irritierte und wunderte, kamen Fragen auf, die sich nicht nur auf die Rede von den Märtyrern in der lateinamerikanischen Theologie, sondern auch auf die hiesige Theologie beziehen, in der diese aktuelle Kategorie des Martyriums nicht vorzukommen scheint.» (16f.) Sein Werk gliedert sich in drei große Teile: Im ersten Teil geht es um die Theologie des Martyriums im deutschsprachigen Raum, im zweiten Teil wird der Martyriumsbegriff in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie dargestellt, und im dritten Teil werden Grundzüge eines aktuellen Martyriumsverständnisses entworfen.

### Der traditionelle Martyriumsbegriff

Neuere theologische Wörterbücher zeigen auf, daß die Geschichte kirchlicher Heiligenverehrung mit der besonderen Wertschätzung der Christen begann, die um ihres Glaubens willen bis auf den Tod verfolgt wurden. Ihr Martyrium galt als die deutlichste Form der Nachfolge Christi. In der Neuzeit kam als

<sup>1</sup> L. Weckel, Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1998, 329 Seiten, DM 48,00.

neues Element eine Reflexion über den gewaltsamen Tod von Missionaren hinzu, die durch die Hand «Ungläubiger» starben, die Bekehrung und Taufe ablehnten. Im kirchenrechtlich geregelten Verfahren der Heiligsprechungspraxis<sup>2</sup> von Märtyrern muß in der Römisch-katholischen Kirche der Beweis erbracht werden, daß sie durch den Haß der Ungläubigen gegen den katholischen Glauben oder eine christliche Tugend geduldig und gläubig den Tod erlitten haben. Können nach der Seligsprechung mindestens zwei Wunder nachgewiesen werden, erfolgt durch Rom die Heiligsprechung. Denn postmortale Wunder bezeugen, daß sich die Märtyrer in der Nähe Gottes aufhalten dürfen und dem heiligen Gott entsprechen. Diese in Europa allgemein approbierte Märtyrertheologie zeigt, so Weckel, einen eindeutigen Zug zum Himmel. (Seite 28–47)

Sodann untersucht L. Weckel die Arbeiten europäischer Theologen zur Martyriumstheologie. Er fragt dabei nach deren Interpretationsangebot für die heutige Praxis der Nachfolge. Norbert Brox weist in seinen Studien nach, daß in der frühen Kirche der Märtyrertod eine antidoketische Funktion hatte: «Er ist Blutzeugnis im strengen Wortsinn, insofern es den blutigen Tod Jesu durch das Blut seiner Märtyrer anschaulich bezeugt.» (52) Dazu stellt L. Weckel fest, es sei eine letztlich unproduktive Reduktion, aufgrund einer offensichtlichen antiprottestantischen Prämisse von einem «Tatzeugnis» statt von einem «Wortzeugnis» bezogen auf den Kreuzestod Jesu zu sprechen. «Anders wäre es, wenn der Märtyrertod parallel zu Jesu Tod als Konsequenz aus dem neuen, von Jesus geschenkten Leben in bezug auf das Reich Gottes begriffen würde. Dann wäre der Tod nicht ein Zeugnis für Jesu Tod, sondern ein Tod, wie Jesus ihn erlitten hat.» (58f.)

Ausgehend von Ignatius von Antiochien interpretiert Theofried Baumeister den Tod der urchristlichen Märtyrer als Auferstehungszeugnis: «Die Märtyrer bezeugen mit ihrem Leiden und Tod ihren im Wort verkündigten Glauben an die Auferstehung in Christus nach dem Tod. Der «Tod um des Glaubens willen» basiert auf der Überzeugung, daß damit gleichzeitig die Auferstehung erlangt wird.» L. Weckel bemerkt hierzu, das Zusammenspiel von «Leidensergebenheit» und «Jenseitsverwiesenheit» wirke in unserem heutigen Kontext wie eine Vertröstungs-ideologie. Die vom Tod ausgehende Gefahr existentieller Vernichtung des Menschen werde durch eine jenseitige, hinter dem Tod liegende Perspektive relativiert. Für eine Martyriumstheologie in der gegenwärtigen Welt müsse demnach der Kontext exegetisch-historischer Fragestellungen überschritten werden.

Karl Rahners vielfältige theologische Aussagen über das Martyrium sind von seiner theologischen Anthropologie abgeleitet: Der Mensch existiert von der Selbstmitteilung Gottes her und



auf sie hin. Der gläubige Mensch ergibt sich in der Realität des wirklichen Lebens radikal Gott und wird von ihm angenommen. Das gipfelt in seiner gläubigen Annahme des Sterbens. «Im Tod als der freien Tat des Menschen kommt der Mensch als Person ... zu seiner Endgültigkeit. Er bringt seine Geschichte in die Endgültigkeit Gottes hinein zu ihrem Ende.» (91) Im Martyrium werde also «das schöne Bekenntnis abgelegt, ... daß der Mensch der freie Glaubende ist und durch solche Tat der totalen Freiheit des Glaubens aus der Gnade in die unendliche Freiheit Gottes eingeht.» (Karl Rahner in «Zur Theologie des Todes») L. Weckel fragt jedoch kritisch, in welchem Verhältnis ein solches Sterben zu den aktiven Auseinandersetzungen und gesellschaftlichen Konflikten stehe, die zum Martyrium führen. So habe Rahner den Tod Jesu als «passiv erduldet» bezeichnet, doch habe er ihn auch als Konsequenz seines Kampfes gegen die religiösen und politischen Machthaber seiner Zeit bezeichnet: «Er starb, weil er kämpfte, und sein Tod darf nicht isoliert gesehen werden von seinem Leben.» Die Aufgabe, daraufhin einen umfassenderen Begriff des Martyriums zu entwickeln, habe Rahner allerdings nicht mehr selbst in Angriff genommen, sondern einer «legitimen politischen Theologie» weitergegeben. (103f.)

### Die Märtyrertheologie Erik Petersons

Ein besonderes Verdienst Weckels ist seine Wiederentdeckung der Märtyrertheologie Erik Petersons (Seite 64–87). Für den ursprünglich evangelischen, später zum Katholizismus konvertierten Neutestamentler – übrigens der wichtigste Lehrer Ernst Käsemanns – manifestiert sich in der Christusoffenbarung Gottes Rechtsanspruch auf die Welt, der offensiv vertreten werden muß. Die Kirche hat öffentlich zu bezeugen, daß es eine größere Macht als die jeweils bestehende politische Herrschaft gibt. Als Repräsentantin des neuen im alten Aon erfüllt sie die Funktion der Platzhalterin Christi. Aber in dieser Welt sichert sich politische Macht ideologisch ab, indem das bestehende politische System als das bestmögliche festgeschrieben wird. Sie muß einen christlichen «eschatologischen Vorbehalt» als existenzgefährdenden Angriff auffassen. Damit ist der Zusammenprall zwischen Kirche und Welt vorprogrammiert. Die apostolische Kirche, die konsequent bei ihrem Auftrag bleibt, wird zur leidenden Kirche. Weil sie nach Matthäus 10 von Christus selbst unter die Wölfe geschickt wurde, gehören Märtyrer mit «göttlicher Notwendigkeit» zur Kirche. E. Peterson wörtlich: «Zu behaupten, daß es zu gewissen Zeiten überhaupt keine Märtyrer gegeben habe, hieße leugnen, daß es zu jener Zeit eine Kirche gegeben habe. ... Das «Offenbarwerden» Christi hat unmittelbar das «Offenbarwerden» der dämonischen Macht, die im Kosmos herrscht, zur Folge.» Im Leiden der Märtyrer zeigen die Menschen auf der Erde und die Welt ihr wahres Gesicht.

Absolute Macht benötigt zur Machtabsicherung auch die Herrschaft über ideologische und metaphysische Räume. Bekenner und Märtyrer widerstehen genau diesem Anspruch und werden so zu Feinden der politischen Machthaber. Die Märtyrer leiden nicht für, sondern mit Christus. Die Dynamik innerhalb der Konfrontation entstammt dem menschlichen Machtstreben, das E. Peterson mit dem ganzen Repertoire metaphysisch-mythologischer Bilder durch den Antichrist (politisch-weltliche Macht), durch den Teufel (metaphysische Ordnung) und durch falsche Propheten (intellektuell-ideologische Ebene) beherrscht sieht. Der Antichrist und sein Reich führen gegen Christus und das Reich Gottes Krieg. In der Konfrontation von Götzen- und Gottesdienern gibt es kein neutrales Handeln oder Denken: Jede Erkenntnis ist entweder auf die Tiefen Gottes und seines Reiches oder die Tiefen Satans und seines Antireiches ausgerichtet.

L. Weckel hebt bei E. Peterson positiv hervor, er habe das entscheidende Element christlichen politischen Widerstands herausgestellt: das Reich Gottes als Gegenpol zum herrschenden Antireich. Kritisch merkt er an, Peterson habe die jeweiligen gesellschaftlichen Konflikte nicht konkret mitbenannt.

Das Fazit L. Weckels am Ende des ersten Teils lautet: «Das Martyrium wird in der europäischen Theologie aus dem konkreten Kontext, nämlich der tödlichen Konfrontation mit den Mächtigen, die in der Lage sind, über andere das Todesurteil zu verhängen und zu vollstrecken, herausgelöst und als abstraktes Ereignis «um des Glaubens willen» etabliert. Dieser allgemeine Begriff ist aber offen für Ideologisierung, wie z.B. zur Legitimierung und Glorifizierung einer Konfession oder Institution. Eine kritische Auseinandersetzung mit den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen, die zum Tode führen, und eine Reflexion des Martyriums aufgrund prophetischen Handelns kommt dagegen nicht in den Blick theologischer Überlegungen.» (108f.)

### Theologische Reflexion des Martyriums in Zentralamerika

Genau dieses geschieht in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Das legt L. Weckel im zweiten Teil seiner Arbeit dar. Er konzentriert sich dabei auf Reflexionen aus Zentralamerika. Die Märtyriumstheologie ist dort am weitesten ausgearbeitet worden, weil der Konflikt zwischen «Volk» und Oligarchie, zwischen Befreiungsbestrebung und Repression gewaltsam ausgetragen wurde und Tausenden von Menschen das Leben gekostet hat. Viele Christen, darunter auch leitende Personen der Kirche, wichen und weichen dort Konflikten um der Gerechtigkeit des Reiches Gottes willen nicht aus. Verfolgung wurde ein Zeichen dafür, daß die Kirche ihren Auftrag erfüllt. Ludger Weckel zitiert Erzbischof Oscar A. Romero: «Viele regen sich auf und sagen, daß wir übertreiben, aber es ist ein historisches Kennzeichen der Kirche; sie muß immer eine verfolgte Kirche sein. Denn sie verkündigt eine Botschaft, die von Christus eingesetzt ist, um die Herzen zu heiligen und die Gesellschaften zu erneuern. Wenn in dieser Gesellschaft oder diesem Herzen Sünde und Egoismus herrschen, dann schlägt die Sünde in ihr zurück. Deshalb ist es ein Zeichen dafür, daß die Kirche ihre Sendung erfüllt, wenn sie verfolgt wird.» (161)

### Die erlittene Realität

Methodisch gesehen, nimmt die lateinamerikanische Märtyriumstheologie nicht den Begriff «Martyrium» als Ausgangspunkt, sondern sie geht von der erlittenen Realität, aus und reflektiert diese: «In keinem anderen Kontinent sind seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil so viele Christen gewaltsam umgekommen. Diese Opfer müssen sprachlich benannt werden. In einem stark vom Katholizismus geprägten Land liegt der Begriff des Martyriums nahe. Da sich einer Theologie an der Seite der Armen gleichzeitig die Frage stellt, was theologisch – vor allem *befreiungstheologisch* – zur Verfolgung und Ermordung so vieler Menschen zu sagen ist, bzw. was diese Opfer der Theologie zu sagen haben, wurde eine Reflexion über den christlichen Tod notwendig. Insofern kommt dann auch eine Reflexion über den christlichen Tod par excellence, das Martyrium, neu ins Blickfeld der Theologie.» (166) Es ist aber nicht ein «Haß auf den Glauben» der Grund dafür, daß Christen in Lateinamerika ermordet werden, sondern der politische Wille derer, die den sozioökonomischen Status quo absichern wollen, und die sich ihrerseits auch als Christen verstehen. Darf man in diesem Zusammenhang überhaupt den theologiegeschichtlich befrachteten Begriff «Märtyrertod» gebrauchen? Verzichtete man darauf, so hätte die lateinamerikanische Theologie nichts Wesentliches mehr zur sie bedrängenden Wirklichkeit zu sagen. Deshalb konstatieren Befreiungstheologen, «daß sich bei den Verfolgern zwar der «Haß gegen den Glauben» nicht leicht oder eindeutig nachweisen läßt, sehr wohl aber, «daß in vielen Fällen Haß auf bestimmte Personen oder auf die Katholiken eine Ursache für die Aggression ist, insofern sie die soziale Gerechtigkeit verteidigen...» Außerdem stellt man fest, daß der Tod der lateinamerikanischen Märtyrer dem Tod des ersten treuen Zeugen, dem Kreuzestod Jesu, sehr ähnlich ist.» (169)

## Märtyrer sterben wie Jesus

Die Parallelität zwischen der Erfahrung des Martyriums in Lateinamerika und dem Schicksal Jesu ist auffällig. Daher nimmt die Befreiungstheologie methodisch bewußt ihren theologischen Ausgangspunkt bei Jesus, um von ihm her alle Realität neu zu überdenken. Die Nähe zum Tod Jesu sieht sie als wesentlich für ein christliches Verständnis des Martyriums an. Das *Wie* des Todes Jesu – die Todesursachen, die Konflikte, die zur Kreuzigung führten – helfen ihr zu verstehen, was Martyrium heute ist.

Lateinamerikanische Märtyrer sind «Märtyrer des Reiches Gottes», weil sie Jesus und seiner Botschaft vom Hereinbrechen des Reiches Gottes entsprechen. «Sie sind im strengen Sinne Märtyrer, nicht weil sie etwas wesentlich Kirchliches verteidigt haben, wie es auch Jesus nicht getan haben kann, sondern weil sie das Wesentliche des Reiches Gottes verteidigten. Sie sind keine Märtyrer der Kirche, obwohl sie in ihr leben und sterben, sondern Märtyrer des Reiches Gottes, der Menschlichkeit.» (176) So ergibt sich ein hermeneutischer Zirkel zwischen Jesus und den gegenwärtigen Märtyrern. Der salvadorianische Theologe Jon Sobrino bringt es auf den Punkt: «Die aktuellen Martyrien erklären das Kreuz Jesu, aber auf seine Weise erklärt auch dieses Kreuz die aktuellen Martyrien in einem bestimmten Punkt: Die gegenwärtigen Märtyrer sind Märtyrer des Reiches Gottes.» (172)

In einer Situation des strukturellen Unrechts und der institutionalisierten Gewalt stehen Menschen auf, klagen das Unrecht an und geraten dadurch mit denjenigen in Konflikt, die von der bestehenden Situation profitieren. Als Christen verstehen sie ihr Handeln als Anklage der Sünde und als Verkündigung des Gotteswillens. Indem sie auch im Konflikt und in der Lebensbedrohung nicht von ihrer Haltung ablassen, nehmen sie «die Sünde auf sich» bis hin zur letzten Konsequenz. Wenn sie die Sünde anklagen, so stören sie den verschleiern Mechanismus, das reibungslose Funktionieren des Unrechtsapparates. Aber indem sie umgebracht werden, geschieht weiterhin Anklage und Aufdeckung dieses Unrechts, der Sünde: Das Unsichtbare der Sünde wird sichtbar im Blut der Ermordeten. Die Sünde wird durch die prophetische Anklage gezwungen, sich offen zu zeigen; alle Zurückhaltung und Sorgfalt in der Verschleierung aufzugeben und ihre Interessen und Mechanismen aufzudecken. Sünde wird erkennbar. L. Weckel zitiert Erzbischof Oscar A. Romero: «Zunächst wissen wir heute besser, was Sünde ist. Wir wissen, daß der Widerstand gegen Gott den Tod des Menschen verursacht. Wir wissen, daß Sünde wahrhaft zum Tode führt. Sie bewirkt nicht nur den inneren Tod dessen, der Sünde begeht, sondern sie produziert den realen, objektiven Tod. Erinnern wir uns an einen zentralen Satz unseres Glaubens: Sünde ist die Macht, die den Sohn Gottes getötet hat, und sie besteht fort als die Macht, die die Kinder Gottes tötet.» (190f.)

## Das Martyrium des gekreuzigten Volkes

Sehr wichtig für Ludger Weckel ist es, im Anschluß an Jon Sobrino auch die Rolle des «leidenden Volkes, des gekreuzigten Volkes, des Märtyrervolkes» in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie herauszuarbeiten. «In der Sprache der Kirche gibt es keinen Ausdruck dafür, um die Bedeutung dieser Toten zu benennen. Sie werden nicht «Märtyrer» genannt, weil in ihrem Fall die «freiwillige Hingabe des Lebens» fehlt.» J. Sobrino plädiert für ein «analoges Martyriumsverständnis». Das «gekreuzigte Volk» trägt wie Jesus die Last der Sünde dieser Welt. Das Antireich zerstört ihr Leben durch Armut, Hunger, Gewalt, Perspektivlosigkeit bis hin zum gewaltsamen Tod, der sie unschuldig trifft. (179ff.) Der Tod der Märtyrer wie des gekreuzigten Volkes ist die größte und endgültige, menschenmögliche Anklage gegen die Herrschaft der Sünde. Hinter der Sünde als töten Tat werden die Götzen sichtbar, die von Menschen geschaffenen Strukturen, Mechanismen und Institutionen, die sich verselbständigen, verabsolutieren und so über alles verfügen

einschließlich des Lebens der Menschen. Diese Götzen sind «Mächte dieser Welt» und stehen hinter den Mördern. Deshalb darf die Verantwortlichkeit für Verbrechen, wie etwa die Ermordung der sechs Jesuiten und zweier Frauen in der katholischen Universität von San Salvador vom 16. November 1989, nicht nur bei den Mördern und deren Auftraggebern gesucht werden. Diese Opfer der Gewalt mußten sterben, «weil sie die existierenden Götzen der «Verabsolutierung des Kapitals» und der Ideologie der nationalen Sicherheit störten, die die ganze Gesellschaft strukturieren.» (191)

Die konfliktive Wirklichkeit wird explizit zum Ausgangspunkt der Theologie, sie wird im Lichte des Evangeliums, der von Jesus verkündeten Botschaft vom Reich Gottes für die Armen, analysiert. Daraus erwächst praktische Nachfolge Jesu Christi, deren Ziel es ist, die herrschende Sünde, das todbringende Antireich, in Richtung auf das verheißene und von Jesus verkündete und repräsentierte Gottesreich zu überwinden. Im Prozeß des «Dialogs der theologischen Kulturen», im Überdenken des methodischen Vorgehens und der theologischen Reflexionen der lateinamerikanischen Theologen wird klar: «Dort, wo die herrschende Realität von Ungerechtigkeit und Leid nicht den Ausgangspunkt theologischen Reflektierens bildet, wird kein aktueller Martyriumsbegriff entwickelt. Oder umgekehrt: Ein aktueller Martyriumsbegriff wird dort möglich, wo diese Realität nicht nur implizit, sondern auch explizit Gegenstand der Theologie ist.» (234)

## Eine Theologie des Martyriums im europäischen Kontext

Weckel orientiert sich darum im dritten großen Teil seines Werkes am methodischen Dreischritt der Befreiungstheologie: «Sehen, Urteilen, Handeln». Er will die von Konflikten bestimmte gesellschaftliche Realität der Bundesrepublik Deutschland im Lichte des Evangeliums Jesu Christi betrachten, um von da aus Grundzüge eines aktuell relevanten, theologischen Begriffs vom Martyrium zu bestimmen.

Er grenzt zunächst negativ die Versuche aus, das «Lebensopfer» von Märtyrern für Ziele zu vereinnahmen, die von ihnen nicht intendiert waren. Solches geschieht zum Beispiel, wenn einzelne Katholiken wie der Gewerkschaftler Nikolaus Groß, der im Zusammenhang mit dem Putsch des 20. Juli 1944 hingerichtet wurde, als Beweis für den generellen Widerstand der Kirche gegen das Dritte Reich angeführt werden. Märtyrer zu idealisieren oder aus pädagogischen Gründen zu Glaubens- und Lebensvorbildern zu stilisieren, wird selten ihrem konkreten, politischen Willen gerecht. Ferner grenzt sich L. Weckel von theologischen Entwichtigungen des Martyriums ab, wo die Leiden der Märtyrer als in Gott aufgehoben gedeutet werden, da sie die apokalyptische Fortsetzung der Leiden Christi seien. (245ff.)

## Konfliktive Wirklichkeit und epistemologischer Bruch

Für L. Weckel kommt es darauf an, die konfliktive Wirklichkeit in unserem Lande zu erkennen und vor allem: anzuerkennen. Es gibt nicht nur weltweit den ungeheuren Gegensatz zwischen Überfluß und Reichtum einiger weniger und lebensbedrohlicher Armut der Mehrheit. Auch in unserem Lande klafft die Schere zwischen arm und reich ständig weiter auseinander. Es gibt nicht nur weltweit Flüchtlingsströme. Sondern es kommt zu Konflikten, wenn Flüchtlinge in unserem Lande Asyl und Überlebensmöglichkeiten suchen. L. Weckel belegt in überzeugender Weise, wie sich auf beiden Konfliktfeldern christliche Gruppen und Gemeinden engagieren und deswegen angefeindet werden. Er zeigt aber auch, wie und mit welcher Begründung sehr viele Christen die Augen vor der Realität von Armut und Fremdenfeindlichkeit in unserem Lande verschließen. Für ihn folgt daraus: «Theologie im Kontext der bundesrepublikanischen Wirklichkeit muß einen epistemologischen Bruch im doppelten Sinne vollziehen: Sie muß erstens den sozialen Standort, von dem aus Theologie betrieben wird, wechseln. Sie muß sich auf die Seite



der Opfer stellen und von ihnen aus herrschendes Unrecht anklagen. Und zweitens muß eine solche Theologie eine solidarische Praxis, die Praxis der Nachfolge Jesu als Kriterium für die Wahrheit des christlichen Glaubens begreifen. In diesem Sinne geht es um eine Option für die Opfer der Gesellschaft, die zugleich theologal-parteilich, analytisch, politisch-praktisch und partizipativ ist. Eine solche Option ist mit einer Position der Neutralität nicht zu vereinbaren. Theologie muß parteilich werden, was heißt, die Welt der Opfer zum hermeneutischen Schlüssel für das Verstehen der Wirklichkeit zu machen, Leben und Sterben der Armen und der Flüchtlinge zur bestimmenden Perspektive werden zu lassen und die Armen in ihrem Kampf zu unterstützen.» (272) Man wird dann konsequent weiterfragen: «Entspricht es dem Willen und dem Reich Gottes, daß einige Menschen arm, wohnungslos und ausgeschlossen sind, während andere Reichtum aufhäufen? Entspricht es dem Willen und dem Reich Gottes, daß schutzsuchende Flüchtlinge abgeschoben, in Todesangst versetzt oder Verfolgung und Tod ausgeliefert werden? Oder entspricht dies alles nicht vielmehr dem Antireich, welches dem Reich Gottes antagonistisch entgegensteht? Indem diese Fragen zur Entscheidung gestellt werden, wird das von Jesus verkündete und praktizierte Reich Gottes zum Orientierungspunkt für die Entscheidung über die Wahrheit und die Wahrheiten. Und in der praktizierten Nächstenliebe angesichts der Leiden der «Opfer», des gefährdeten Lebens, liegt die wahre Nachfolge Jesu.» (273)

Vom quantitativen Ausmaß her sind Armut und Elend in unserem Lande sicherlich nicht mit der Verelendung und Repression in Lateinamerika gleichzusetzen. Dieser Umstand darf aber nicht dazu führen, die Gemeinsamkeiten in den Ursachen und in den Auswirkungen für die Betroffenen zu verkennen. Armut oder Verfolgung entsprechen nie dem Willen Gottes, ganz gleich wo und in welchem Ausmaß sie geschehen, und sie beeinträchtigen erheblich das Grundrecht auf ein menschenwürdiges Leben. Weckel fordert auf, in unserem Lande die Menschen wahrzunehmen, die herrschenden Auffassungen, Werten, Normen, gesetzlichen Regelungen oder anderen Bedürfnissen (Angst vor Überfremdung usw.) «geopfert» werden, die Menschen, die Armut oder Obdachlosigkeit erleiden, weil wirt-

schaftspolitische Prinzipien wie Eigentumsrecht oder Gewinnorientierung über das Menschenrecht auf Leben und Wohnen gestellt werden. Christen müssen erkennen lernen, daß Geld- und Machtkonzentration auf der einen Seite zu Armut und Elend auf der anderen Seite führen und Lebenseinbußen bis hin zum realen Tod verursachen. «Weil du arm bist, mußt du früher sterben.» Und sie dürfen nicht achselzuckend darüber hinweggehen, was abgeschobene Asylbewerber in ihrer Heimat an Repressionen erleiden. Die Opfer dieser Sünde bei uns sind, – im Sinne einer befreiungstheologischen Reflexion – in analoger Weise als Märtyrerinnen zu bezeichnen, denn sie müssen die Last der Sünde tragen. Als Opfer machen sie die Herrschaft der Sünde und deren strukturelle Mechanismen sichtbar. An ihnen kann man erkennen, daß unsere Wirklichkeit, so wie sie ist, nicht dem Willen Gottes entspricht.

L. Weckel nennt konkrete Beispiele dafür, daß diejenigen, die sich parteilich für die Opfer des «Antireiches» in unserer Gesellschaft einsetzen, in Auseinandersetzungen mit negativen persönlichen und manchmal auch rechtlichen Konsequenzen verwickelt werden. Auch wenn man dieses nicht mit der Verfolgung der Kirche der Armen in Lateinamerika gleichsetzen kann, besteht doch eine strukturelle Analogie: «Wer sich auf die Seite der Armen, der Flüchtlinge stellt, verläßt seinen gewohnten gesellschaftlichen Standort, gerät in Konflikt mit den Normen einer Gesellschaft und bekommt die damit verbundenen Sanktionen zu spüren.» (279) Im übrigen konstatiert er: Nachteile zu erleiden bedeutet noch nicht, Märtyrer zu sein.

Mit seiner Studie «Um des Lebens willen – Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht» legt Ludger Weckel ein wichtiges Stück politischer Theologie vor. Ich habe sein Buch als einen intellektuell klar und verständlich argumentierenden christlichen Ruf zur Umkehr verstanden: Kampf gegen das Antireich, Veränderung der ungerechten Welt in der Perspektive des von Jesus Christus angesagten Gottesreiches! Wenn die Opfer der Gesellschaft von ihren Kreuzen herabgenommen werden, wird der Gott des Lebens, der Vater Jesu Christi verherrlicht. Darum: Widersteht den Götzen des Todes. Holt ihre Opfer vom Kreuz!

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

## Wie das Verlorene uns lautlos umfängt

Vor Jahren fuhr ich mit dem israelischen Dichter Tuvia Rübner durch eine süddeutsche Sommerlandschaft. Wir kamen an einem Hügel vorüber, auf dem, ganz für sich, ein Laubbaum seine Äste ins Licht breitete. Tuvia Rübner bat mich anzuhalten. Derart sanfte Hügel für nur einen Baum wie diesen gebe es auch in der Heimat seiner Kindheit, in der Landschaft um das vormalige Preßburg, sagte er und wollte eine kleine Weile mit diesem Baum sein, in der Stille. Nachher sprachen wir von einem Gedicht *Lea Goldbergs*, das er aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen hat: Verse, die «den Schmerz von dem, der doppelt Heimat hat» in Dichtung überführen und deren letzter lautet: «Und meine Wurzeln treiben hier und dort.»

Hier und dort – Israel und Europa: Dies ist auch ein Leitthema der Verse Tuvia Rübners, der mit namhaften israelischen Literaturpreisen ausgezeichnet wurde. Tuvia Rübner wurde 1924 in Preßburg (heute Bratislava) geboren, seine Muttersprache ist das Deutsche. 1941 nahm er am Bahnhof Abschied von seinen Eltern und seiner kleinen Schwester. «Damals blieb die Zeit stehen. Nein, sie blieb es nicht. Weder Schwester noch Eltern, weder Großeltern, weder Verwandte, noch die meisten meiner Jugendfreunde habe ich wiedergesehen», schreibt Tuvia Rübner im Nachwort zu seinem 1990 erstmals auf deutsch erschienenen Gedichtband «Wüstenginster», der nun noch einmal vom Rimbaud Verlag herausgebracht worden ist. Über Ungarn, Rumänien, die Türkei, Syrien und Libanon gelangte der 17-jährige Flüchtling nach Eretz Israel, wo er auch heute im *Kibbutz Mer-*

*chavia* in der Nähe von Haifa lebt. Einige Jahre seines Lebens verbrachte er mit seiner Familie in Zürich.

In Merchavia lernte er sein erstes Hebräisch, lernte es mit hebräischen Versen, die zu entziffern er sich mühte. Rübner, heute ein *poeta doctus* wie wenige in Israel, wurde zunächst ein Schafhirt, der inmitten der Herde Verse im Kopf bildete, lange Gedichte, die er auswendig behielt und abends erst niederschreiben konnte. Zwölf Jahre lang schrieb er deutsche Gedichte, bevor er ins Hebräische wechselte. Die Sprache seiner in Auschwitz ermordeten Familie blieb sein einziges Zuhause, für eine lange traumatische Zeit, bevor er hebräisch zu schreiben begann, während er an der örtlichen Mittelschule und später an einem Lehrerseminar unterrichtete.

Werner Kraft, der aus Deutschland vertriebene Essayist und Dichter in Jerusalem, für den entwurzelten Tuvia Rübner auf lange Zeit Freund und Lehrer zugleich, unterwies ihn behutsam und kritisch. Der andere Lehrer, dem Rübner, in Freundschaft verbunden, Entscheidendes für seine geistige Existenz verdankt, war Ludwig Strauß, der aus Aachen stammende Gelehrte und Dichter, der deutsch und hebräisch schrieb. Heute ist Tuvia Rübner der Mitherausgeber von dessen Gesammelten Werken, die im Göttinger Wallstein Verlag erscheinen. Als Professor für vergleichende Literaturwissenschaft lehrte Rübner, der tief in der europäischen Kultur verwurzelt, viele Jahre an der Universität Haifa, übersetzte aus dem Hebräischen ins Deutsche und aus dem Deutschen ins Hebräische. Unter anderen Schle-

gel, Goethe und insbesondere Kafka, über den er zudem Grundlegendes für die Forschung geschrieben hat. Aus Rübners Hand stammt auch die leider bis heute nicht ins Deutsche übersetzte Monographie über die aus dem Baltikum stammende bedeutendste hebräische Dichterin Lea Goldberg.

Spät erst ist Rübners Werk einem breiteren deutschsprachigen Publikum bekannt geworden. Ende der achtziger Jahre. Heute ist der Dichter korrespondierendes Mitglied der Darmstädter Akademie für Sprache und Dichtung, wurde in Deutschland mit Preisen ausgezeichnet: z. B. dem Jeanette Schocken-Preis, dem Christian Wagner-Preis und letztes Jahr mit dem Paul Celan-Preis, der ihm insbesondere für seine meisterhafte Übersetzung von *J. S. Agnons* großem letzten Roman «Schira» zugesprochen wurde. Schon als Agnon 1966 mit *Nelly Sachs* zusammen der Nobelpreis verliehen wurde, lag dem schwedischen Komitee eine Rübner-Übersetzung Agnons vor.

### Der neue Gedichtband «Zypressenlicht»

«Zypressenlicht» nennt Tuvia Rübner seinen Gedichtband, der gerade in deutscher Sprache bei Rimbaud in Aachen erschienen ist und mit dem ersten Auswahlband seiner Gedichte von 1998, «Rauchvögel», zusammen gelesen werden will. Der Dichter hat die in dem Band versammelten Gedichte nahezu alle selbst aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen, einige sind auch in deutscher Sprache entstanden. Als schloße sich da nun ein Kreis. Die Themenkreise des Bandes, kompositorisch meisterhaft ineinandergefügt, umfassen erzählte Bilder vornehmlich der europäischen Malerei, Totenklagen, einen aus dem Paradoxon lebenden Zyklus von «Ansichtskarten» und Verse von großer Zartheit über das Altern und die Liebe im Alter. Zypressen, die ihre dunklen Äste eng an den Stamm schmiegen, werfen im überhellen Licht Israels lange Schatten und wurden vormals eng nebeneinander als Windschutz um Pflanzungen gesetzt. Sie stehen seit alters auch dort, wo die Toten ruhen. «Rauchvögel» und «Zypressenlicht»: Titel sind dies, die auf den traumatischen Erfahrungshintergrund eines Dichters verweisen, in dessen Versen die *Schoah* immer gegenwärtig ist, selbst dann, wenn sie scheinbar von Gewöhnlichem und Alltäglichem zu sprechen beginnen. Es öffnet sich im ersten ein zweiter Raum, in dem die Toten auch abwesend da sind: in der inneren Landschaft des Ich, die über die Ansichtskarten überhaupt erst betretbar wird und den Sprechenden mit den Toten verbindet. Er ist «zwischen den Zeiten»; eine Wortfügung, die auch Überschrift eines der Gedichte in «Zypressenlicht» ist. Die Verschränkung verschiedener Zeitperspektiven läßt dabei Topographie und Atmosphäre der Orte, nach denen die «Ansichtskarten» benannt sind, häufig nur für wenige Verse im Jetzt, jäh bricht eine zweite Zeitdimension herein, die das gegenwärtige Bild der jeweiligen Stadt verdeckt. In manchen Versen löscht sie sie gar aus.

Werner Kraft schrieb 1987 über Rübners Werk, das Besondere an dessen Gedichten schein ihm darin zu bestehen, daß diesen Versen eingeschrieben sei, wie mit der *Schoah* «die ganze Menschheit ins Wanken kam und so auch die Kunst als ganze. Das drückt sich darin aus, daß die entsetzlichen Menschenschreie selbst das Gedicht wurden. Das sehe ich, tief ergriffen, in den Gedichten Tuvia Rübners. Daß die Kunst durch diese Menschenschreie in ihren Fugen nicht erschüttert wurde, das ist das Geheimnis der Kunst selbst, über das sich nur schweigen läßt.» In einem Radio-Interview sagte mir Tuvia Rübner einmal, es gelte das Geheimnis der Kunst nicht aufzulösen, sondern es als solches überhaupt zu erkennen. Zum Geheimnis der «Zypressenlicht»-Gedichte gehört auch der Dialog mit Texten der europäischen Dichtungstradition. Im Licht der alten Worte werden die Verse in einen neuen Kontext gebracht. Zitiert werden Passagen aus «König Lear» und «Macbeth», aus den Fragmenten Heraklits, aus den Dichtungen Hölderlins, Hofmannsthals, Kafkas, Brechts und Gustafssons. In einer weiteren Tiefenschicht assoziieren die Gedichte Verse der Hebräischen Bibel.

Die Verbindung von hebräischer und deutscher Kultur ist in «Zypressenlicht» auf einen Abschiedsklang gestimmt, der auch hörbar macht, wie unwiderruflich jeder Bezug auf die *Schoah* in der Dichtung ans Schweigen grenzt. Weil, so schrieb Rübner vor Jahren, «diese Möglichkeiten des Menschen, die da zutage traten, wie auch eine grenzenlose Erniedrigung, nicht nur des wehrlosen Opfers, auch des (...) Meuchelmörders sich menschlicher Sprache schlichtweg entzieht.» Und dennoch baut Rübner darauf, es könne ein Gedicht, sei es denn makellos, etwas Heiles in die Welt der Lüge bringen. Es gibt im letzten Teil des Bandes ein einziges gereimtes Gedicht, dessen Überschrift «Wie» lautet. Zehn Verse, die allesamt mit dem Wort der Überschrift einsetzen, zeigen im Zusammenklang der Worte im Reim – wie Rübner einmal formulierte – eine «Zusammengehörigkeit und letztlich Einheit dessen, das die Wörter nur «meinen», aber eben nicht «sind». So reimt sich, nicht wörtlich, aber faktisch, Leben auf Tod (...). Der Reim ist gleichsam das Wiederfinden der heilen Welt in der unheilen. Das Gedicht «reimt» auf die heile.» Im Gedicht «Wie» setzt Rübner fünf gleich lange Paarreime, die zusammenbinden, was nur im Paradoxon eins werden kann: vergeht/besteht, ist/vergißt. Und die Mitte des Gedichtes bildet der Reim: «Wie das Erschaffene Asche und Rauch. / Wie das Erstickte Atem und Hauch.» Hauch und Rauch aber sind Schlüsselworte von *Genesis* und *Schoah* zugleich.

### Das wachsende Schweigen in Rübners Gedichten

Es breitet sich in «Zypressenlicht» wachsendes Schweigen aus. Ich könnte auch sagen: eine zunehmende Stille, in der das Schweigen zu leuchten beginnt. Dergleichen gibt es. In einem mit dem Namen eines toten Freundes überschriebenen Gedicht zitiert Rübner dessen Worte über ihn selbst: «Das Schweigen in deinen Gedichten treibt einem die Tränen in die Augen.» Welcher Art ist dieses Schweigen? Gebrochene Erinnerung wird zum Vers, der sich selbst preiszugeben anschickt in einem Abschiedslicht, in dem die Toten da sind, für einen Augenblick, und unerreichbar zugleich. Nur in der Sprache gegenwärtig, in der rhythmischen Gliederung der Verse schon als Schwindende wahrgenommen. «Die Veraschten, deren Körper wir einatmen mit der Luft, sehen überhaupt nicht aus. / Endlose Schneefelder. Alles ist Nichts», heißt es in dem Gedicht, mit dem der Band einsetzt. Seine Überschrift lautet: «Die Großen Tage des Jahrhunderts». Es sind Mördertage, von denen die Verse sprechen. An ihrem Ende breitet sich Stille aus, Lautlosigkeit in einer Stunde doppelbödigter Befriedung: «Der Nußbaum beginnt auszuschlagen. / Die Oliven streuen Silber in den Wind. / Ein Vogel fällt in das geschliffene Blau. // Das war, sage ich lautlos zu mir, das war als du jung warst. / Du bist dem entkommen. Du bist dem entkommen / wiederhole ich. Du lebst ja.»

Ein Zyklus in «Zypressenlicht» umfaßt einundzwanzig «Ansichtskarten». Reisegedichte? Aber nur scheinbar. Ansichtskarten zu so unterschiedlichen Städten wie Bratislava, Wien, Budapest, Zürich, München, Aachen, Prag, Reykjavik, New York, Bremen und Tel Aviv. Um die Anschaulichkeit der Orte, die die Überschriften benennen, geht es bei keiner der «Ansichtskarten». Diese Wegkarten einer Lebens-Erfahrung – an wen sind sie gerichtet? Sind sie überhaupt an jemanden gerichtet? Ja und nein zugleich. Vor wessen Augen sie gehalten sind, bleibt bis auf wenige Ausnahmen, im London-Gedicht etwa, im Unbestimmten. Die in den Überschriften genannten Orte stehen im Verweisungszusammenhang einer inneren Topographie. Eine Lebenslandkarte des lyrischen Ich ließe sich zeichnen: Mit ANSICHTSKARTE: SCHASCHTIN, HERBSTFEUER zum Beispiel. Schaschtin ist der Ort der Großeltern Rübners, von dem aus Vater, Mutter und Schwester in die Vernichtung nach Auschwitz deportiert wurden. – Ein herbstliches Schaschtin, ein Marktflecken an der mährischen Grenze, wird in den Eingangsversen topographisch exakt vorgestellt: Wallfahrtsort, Salesianerkloster, Buden voll Rosenkränze, Marktplatz. Zuckerwerk in den Buden. In gleichlangen rhythmisch ruhig fließenden Zeilen

wird von Schaschtin erzählt. Ein Trommler ruft «laut die Neuigkeiten von 1934 aus». Zu jener Zeit war Tuvia Rübner zehn Jahre alt. Abrupt bricht die Schilderung ab: «es war / bevor Schaschtin Rauch wurde, jedenfalls vor / Juni 1942.» Das Datum steht in einer Zeile für sich und bildet genau die Mitte der 26 Zeilen des Gedichts. In die scheinbar heitere Stadtansicht bricht die Verfolgungsvergangenheit ein: Erinnerung an den Monat der Deportation der Eltern und der kleinen 13-jährigen Schwester, an das Haus der Großeltern, der exakt beschriebene Todesweg von diesem vertrauten Haus zum Bahnhof. «Da blieb Schaschtin stumm wie ein Fisch, sagte kein Wort / vom Zug, der vom kleinen Bahnhof – ». Die Syntax wird brüchig, der ruhige Fluß der ersten 13 Verse jäh unterbrochen. Das Gelb und Gold der herbstlichen Stadt, ihr Herbstfeuer bedeutet mit der Nennung des Deportationsdatums plötzlich etwas anderes, etwas Entsetzliches. Das Herbstfeuer ist kein Herbstfeuer mehr, sein Rauch kommt von anderswo her: «Die Luft nicht zu atmen, / nichts als Rauch. / Nichts zum Ansehen. Niemand zum Sprechen. Nichts zum schreiben.» Die fünffache Negation: durch Nichts, Niemand, Nichts löscht Schaschtin aus. Siebenmal heißt es in der ANSICHTSKARTE: PRAG: «Prag ist schön wie». Schön wie Wasser, Wind und Licht. Schön wie ein alter Brunnen mit lebendigem Wasser, wie die Stiegen zum Hradschin, wie eine Träne ohne Salz, wie eine Tür, die sich öffnet – und schon werden die Vergleiche zurückgenommen in der Erinnerung an einen Satz aus Wittgensteins «Tractatus logico-philosophicus»; Prag ist schön wie der Einspruch gegen «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.» Es geht nun nicht mehr um Prag, die Reihung der Vergleiche zielt von Anfang an auf den Einspruch dichterischer Rede gegen das Verstummen vor der Geschichte der Stadt.

#### Freundschaftsgedichte und Verse des Loslassens

Neben einigen unvergleichlichen Freundschaftsgedichten unter den «Ansichtskarten»-Gedichten, Figuren der Hoffnung, stehen in der Mehrzahl abschiednehmende Verse, Gedichte des Eingedenkens und der Klage um die Toten des Dichters. Es sind Verse des Loslassens: Das semantische Feld für eine Ansichtskarte wird, knapp in den Tropen, präzise und nüchtern umrissen, und schon werden die Bilder und Metaphern preisgegeben, das lyrische Ich wendet sich von ihnen ab, durch einzelne Schlüsselworte der Verfolgungsgeschichte – Feuer zum Beispiel – verschlägt es ihm die Sprache, für das Zeitmaß des Verses noch einmal verbunden mit den Verlorenen, allein im Vers. So bedeuten die «Ansichtskarten» zugleich etwas anderes, als sie sagen und vor Augen zu stellen scheinen. Neben Gedichten, die mehr als eine Seite umfassen, stehen auf zwei oder drei Zeilen verkürzte. Sprache werdende Verweigerung: «ANSICHTSKARTE: BOSTON / Auch Bostons sollte gedacht werden. / Nein, Bostons soll nicht gedacht werden. / Ich sah ihn da zum letzten Mal.» Im Paradoxon wird so das Nichtgesagte zur Aussage des Gedichts, so gleichsam die Unmöglichkeit der Rede über eine Erfahrung enthüllend. Im Zürich-Gedicht geschieht dasselbe noch einmal: «Der See verläßt Zürich nicht / trotz all der Flügel an seinem Rücken an diesem sonnigen Tag. / Fast vergaß ich: in Zürich waren wir noch alle da / saßen beim Abendbrotisch, waren beisammen.» Im Band «Zypressenlicht» setzt Rübner die Reihe «erzählter Bilder» fort, die sich bereits im «Wüstenginster»-Band finden. Dort steht ein unvergleichlicher Zyklus über sieben Engelzeichnungen von Paul Klee. Schon früh lassen sich in Rübners Werk die Spuren seiner Auseinandersetzung mit der bildenden Kunst nachzeichnen. Er selbst ist als Fotograf mit Ausstellungen in der Schweiz, in Italien und Israel hervorgetreten: In «Zypressenlicht» versammelt er Gedichte zum Beispiel zu Bildern im British Museum und der National Gallery in London, zu einer Kreuzabnahme aus der Alten Pinakothek in München oder zu einer Persischen Miniatur. Kunstvoll strukturieren die mit dem genauen Blick des Künstlers geschaffenen Bilder-Gedichte den Band und ermöglichen einen eigentümlichen Kon-

trast zu den «Ansichtskarten». In den Bilder-Gedichten scheint die Zeit still zu stehen, während das betrachtende Subjekt die Bilder befragt. In dem Band «Mit den Augen geschrieben» gibt auch Rübner Auskunft darüber, wie er selbst das Verhältnis von Bild und Gedicht sieht. Das Bild könne gleichzeitig Bewegung und Stillstand zeigen, führt er aus, die der Zeit verhaftete Sprache des Gedichts kann das nicht. «Doch nicht nur wegen des sprachlichen Ablaufs sind Bilder in Worten nicht wiederzugeben. Die Zeit wird auch im Bild nicht ganz getilgt. (...) Es ist die Vorstellung einer anderen Welt. Ein Nicht-Erscheinendes – oder Noch-nicht-Erscheinendes – scheint in ihm auf.» Aber die Sprache kann Spiegelungen eines Bildes in der Seele auffangen, folgert er. In «Zypressenlicht» lautet eine Spiegelung in äußerster Verknappung so:

#### ZWEI ZEN-ZEICHNUNGEN

Der Maler unbekannt:

Wildgans.  
Wasser.  
Spurlos.

Im weißen See  
ertrinkt die Hand.

\*

Buch.  
Blatt um Blatt.  
Das Herz sehnt sich  
nach Schnee.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

Tuvia Rübner, Zypressenlicht. Ausgewählte Gedichte. Bd. II, 1957–1999. Rimbaud Verlag, Aachen 2000. DM 34.–

## Das Projekt «Merhaba»

Seit dem Frühjahr 1998 gehörten zu den regelmäßigen Gästen der Thomas-Morus-Akademie der Erzdiözese Köln in Bensberg junge Frauen türkischer Herkunft. Sie sind Teilnehmerinnen des Projektes «Merhaba», eines offenen Bildungsprogramms für türkische Oberstufenschülerinnen und Studentinnen. In diesen Tagen lief die erste Phase des Projekts, das vom Bundesfamilienministerium im Rahmen des Bundesjugendhilfepfandes finanziert wurde, aus. Zu einer Evaluierung trafen sich Anfang Februar 2001 die Leiter, Teilnehmerinnen, Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats und Mitarbeiterinnen der mit der Evaluierung beauftragten pädagogischen Institute in Bensberg, um Erfahrungen auszutauschen und die ersten Schritte für eine dauerhafte Etablierung des Projekts in Angriff zu nehmen. Der Projektantrag war einer von vierzehn Anträgen, die aus einer Anzahl von mehr als zweihundert Anträgen zur Förderung von gesellschaftlich benachteiligten Jugendlichen ausgewählt wurden. Ziel von «Merhaba» ist es, Methoden zu entwickeln, junge Frauen türkischer Herkunft auf ihrem Weg durch die höheren Bildungseinrichtungen in Deutschland zu unterstützen. Im Verlauf der drei Jahre nahmen über 500 Teilnehmerinnen an Seminaren, die sich nur an die Zielgruppe richteten, offenen Diskussionsveranstaltungen für alle Interessierten und Exkursionen in Deutschland und in die Türkei teil. Referentinnen und Referenten waren deutsche und deutsch-türkische Hochschullehrer, Vertreter verschiedener Behörden und in Deutschland lebende türkische Künstlerinnen und Künstler, vor allem aber auch junge deutsch-türkische Akademikerinnen. Die Veranstaltungen befaßten sich mit einer Vielzahl von Themen. Dabei standen im Vordergrund konkrete Probleme der Vorbereitung der schulischen Abschlußprüfungen und des Übergangs von den

höheren Schulen auf die Universität, Fragen der Fächerwahl und der Organisation des Studiums sowie der Möglichkeiten und Methoden des Berufseinstiegs. In diesem Kontext kam es zu Begegnungen mit türkischstämmigen Akademikerinnen, die aus ihrem Leben berichteten und ihre Erfahrungen in Universität und Beruf beschrieben. Die Projektteilnehmerinnen sahen diese Frauen als Beweis dafür an, daß auch ihnen anspruchsvolle berufliche Möglichkeiten offenstünden. Die Motivierung der jungen Frauen, auf dem von ihnen eingeschlagenen Weg fortzuschreiten, war nach diesen Veranstaltungen besonders deutlich festzustellen. Türkische Unternehmer in Deutschland wurden ebenfalls zu den Veranstaltungen eingeladen. Sie konnten die Anforderungsprofile vorstellen, die sie an Bewerberinnen in den von ihnen vertretenen Branchen anlegen. Sie boten den zukünftigen türkischstämmigen Akademikerinnen durch diese Informationen einen Überblick über die möglichen Berufsperspektiven. In der türkischen Presse in Deutschland und damit bei türkischen Unternehmern ist das Projekt «Merhaba» bekannt. Viele der in Deutschland tätigen türkischen Unternehmer warten geradezu auf die türkischstämmigen Absolventinnen von höheren Schulen und Universitäten.

### Leben in zwei Kulturen

Neben diesen berufs- und studienbezogenen Veranstaltungen wurden in den Seminaren und offenen Veranstaltungen Themen angeboten, die sich mit der Lebenswelt der jungen Frauen befaßten. Behandelt wurden z.B. «Islam und islamische Jugendliche in Deutschland», «Türkische Frauenbewegung in der Türkei und in Deutschland» oder «Türkische Literatur in deutscher Sprache». Die Teilnehmerinnen befassen sich mit verschiedenen Formen türkischer Kultur in Deutschland, sei es in der Popmusik oder im Bereich der Medien. Die Begegnungen mit Schriftstellerinnen, Künstlerinnen und Schauspielerinnen boten die Möglichkeit, einen konkreten Einblick in die Schaffensformen und Erfahrungen von Frauen zu nehmen, die sich ähnlichen Problemen wie die Projektteilnehmerinnen gegenübersehen. Ein Teil der Veranstaltungen wird in den «Bensberger Studien» der Thomas-Morus-Akademie dokumentiert.<sup>1</sup> Die Exkursionen

<sup>1</sup> Thomas-Morus-Akademie Bensberg, Overather Straße 51-53, D-51429 Bergisch Gladbach, Tel. (02204) 408472, Fax (02204) 408420, E-Mail akademie@tma-bensberg.de

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 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 2001:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.- / Studierende Fr. 45.-

Deutschland: DM 78.-, Euro 40.- / Studierende DM 60.-,

Euro 31.-

Österreich: öS 550.-, Euro 40.- / Studierende öS 430.-, Euro 31.-

Übrige Länder: sFr. 57.-, Euro 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 80.-, DM 100.-, öS 700.-, Euro 50.-

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.

machten die jungen Frauen, die in vielen Fällen aus dem klein- oder mittelstädtischen westdeutschen Raum stammen, mit dem türkisch-deutschen Leben in einer Metropole wie Berlin bekannt. Die Exkursion in die Türkei ermöglichte es den Teilnehmerinnen einerseits, etwas von ihren eigenen kulturellen Wurzeln über die Herkunftsregion ihrer Eltern oder Großeltern hinaus zu erfahren. Zugleich bot die Reise die Möglichkeit, berufliche Chancen in der Türkei zu eruieren. Alle Veranstaltungen zeichneten sich dadurch aus, daß Angehörige der Zielgruppe des Projekts anwesend waren, daß also nicht über sie, sondern mit ihnen gestritten, diskutiert und analysiert wurde. Diese Einbindung hatte die erfreuliche Folge, daß sich aus den Teilnehmerinnen des Projekts ein Arbeitskreis bildete, in dem die jungen Frauen Themen und Konzepte für die weitere Entwicklung des Projekts erarbeiteten. Die Einrichtung des Arbeitskreises hatte zugleich den günstigen Nebeneffekt, daß die jungen Frauen in einem «training on the job» Techniken der Seminarbegleitung erlernten, die sie in die Lage versetzten, selbst solche Veranstaltungen zu konzipieren und durchzuführen. Außerdem sollten die Mitarbeiterinnen des Arbeitskreises auch als Multiplikatorinnen für das Projekt dienen gegenüber einer gesellschaftlichen Gruppe, in der der «gute Ruf» von einzelnen Personen, aber auch von Gremien und Institutionen immer noch eine wichtige Rolle spielt.

Die Teilnehmerinnen am Projekt «Merhaba» beschrieben ihre Erfahrungen mit der Arbeit außerordentlich positiv. «Ich habe zum ersten Mal festgestellt, daß ich mich nicht alleine in dieser speziellen Situation befinde, sondern daß wir viele sind. Ich bin mit neuem Mut nach Hause gefahren», berichtete eine Teilnehmerin. Die jungen Frauen kamen zu der Erkenntnis, daß ihre spezielle Situation des Lebens in zwei Kulturen, der türkischen und der deutschen, viele positive Aspekte haben kann. Sie stellten fest, daß sie nicht «zwischen allen Stühlen» sitzen, sondern in der Lage sind, «auf allen Stühlen» Platz zu nehmen. Sie sind «Kulturmanagerinnen», die in der Lage sind, zwischen zwei sehr unterschiedlichen Kulturen zu vermitteln, und sehen dies auch als einen großen Vorteil gegenüber ihren deutschen Altersgenossinnen an. Das Leben in zwei Kulturen bringt natürlich Schwierigkeiten und Konflikte mit sich, bedeutet aber vor allem eine Bereicherung. Gerade in den Überlegungen zur Haltung gegenüber der deutschen und der türkischen Gesellschaft wurde für Beobachter wie Teilnehmerinnen das große Maß an Selbstreflexion der jungen türkischen Frauen deutlich, die sich mit ihrer Situation intensiv auseinandersetzen. Diese Selbstreflexion geht einher mit einer großen inneren Kraft der jungen Frauen. Sie kommen vielfach aus sozialen Verhältnissen, die durch eine geringe schulische Ausbildung der Eltern gekennzeichnet sind. Viele von ihnen haben sich selbständig an weiterführenden Schulen angemeldet, besuchten die Elternsprechtage und mußten den Lehrstoff ohne die Hilfe von Familienangehörigen oder Nachhilfelehrern bewältigen. Die Schwierigkeiten überwunden zu haben, hat sie stark und selbstbewußt gemacht. Ihre Leistungsbereitschaft und Leistungsfähigkeit ist nahezu grenzenlos. In der türkischen Migrantengesellschaft in Deutschland wird auf diese Gruppe junger Akademikerinnen große Hoffnung gesetzt. Von diesen jungen Frauen wird erwartet, daß sie die zukünftige Elite der deutsch-türkischen Gemeinschaft bilden werden.

Die Förderung des Projekts «Merhaba» durch das Bundesministerium für Frauen, Familie und Jugend in Berlin ist mit dem Ende des Jahres 2000 ausgelaufen. Es ist den Beteiligten jedoch gelungen, Sponsoren in der deutschen und deutsch-türkischen Wirtschaft zu finden, die die Weiterführung des Projekts für ein Jahr garantieren. Es ist zu wünschen, daß die staatliche Förderung von «Merhaba» noch für eine weitere Phase von drei Jahren fortgeführt wird. Dann könnte auf den Projekterfahrungen aufbauend ein Netzwerk von kleinen Einrichtungen entstehen, in denen diese Form der Elitenbildung nicht nur für türkische, sondern auch für andere Migrantinnen weiter betrieben werden kann.

Peter Heine, Berlin