



ORIENTIERUNG

Nr. 4 66. Jahrgang Zürich, 28. Februar 2002

DIE TERRORANSCHLÄGE in den USA vom 11. September 2001 haben weltweit Entsetzen und Empörung ausgelöst. Über alle politischen und ideologischen Gegensätze hinweg haben sie die westlichen, östlichen und fernöstlichen Demokratien zu neuer Gemeinsamkeit mit Rußland, mit China sowie mit vielen arabischen und afrikanischen Staaten finden lassen, zumindest zu einer Gemeinsamkeit in der Abwehr des Terrorismus. Insofern hat der 11. September 2001 die Welt politisch verändert. Ob er sie aber wirklich nachhaltig verändert hat, ist eher skeptisch zu betrachten und kann jetzt noch gar nicht abgeschätzt werden. Gewisse Anzeichen von Veränderung scheinen in eine solche Richtung zu deuten; dazu zählen auch die heute von der Politik so oft gebrauchten Begriffe wie «Gerechtigkeit» und «Solidarität»: «Gerechtigkeit», der die Terroristen zugeführt werden sollen oder die wir zu ihnen bringen, «Solidarität» in der gemeinsamen Bekämpfung des Terrorismus. Doch diese sehr eng gefaßte und begrenzte Verwendung der Begriffe «Gerechtigkeit» und «Solidarität», so berechtigt sie auch in bezug auf die geschehenen Verbrechen ist, verdeckt und verschleiert die Tatsache, daß diese Welt, was Armut und Reichtum betrifft, sich bis jetzt jedenfalls keineswegs grundlegend verändert hat. Keineswegs bestimmen «Gerechtigkeit» und «Solidarität» das globale Zusammenleben der Menschen. Von einer «uneingeschränkten Solidarität» der Reichen mit den Armen und Ärmsten wird jedenfalls weder gesprochen noch wird danach gehandelt.

Befreiungstheologie in Nordamerika

Das ganz aus den Fugen geratene Gleichgewicht der Lebensbedingungen von Menschen in der dritten und vierten Welt gegenüber denjenigen in der ersten und zweiten Welt ist jedenfalls nach wie vor Realität. Erlittene Ungerechtigkeit in bitterster Armut auf der einen Seite und in unsolidarischem Verhalten praktizierte Ungerechtigkeit auf der anderen prägen nach wie vor unsere Welt. Es wäre jedoch ein fataler Irrtum, *Osama bin Laden*, der sämtliche Finessen kapitalistischen Wirtschaftens nutzt, um Reichtum anhäufen zu können, und sein Terrornetzwerk *al Qaeda* als Fürsprecher der Armen und Unterdrückten in der Welt anzusehen, die durch ihren blindwütigen Angriff vom 11. September auf das Herz der Wirtschaftsmacht Nr. 1 sich für die Verwirklichung von globaler Gerechtigkeit und Solidarität in den Lebensbedingungen der Menschen eingesetzt hätten. Eine solche Sicht wäre sowohl eine Verhöhnung der Opfer von New York, Washington und Pittsburgh als auch eine nicht minder schlimme Verhöhnung der Armen und Unterdrückten dieser Welt. Die Armen wissen es: ihre Fürsprecher sind anderen Zuschnitts. Ihr Anwalt in den reichen Ländern sind viele Menschen in privaten Organisationen und in den christlichen Kirchen sowie in deren Hilfswerken. Bescheidene Anzeichen eines Umdenkens in den reichen Ländern sind festzustellen: Dritte-Welt-Läden, die neue Lebensstil-Bewegung, ökologisches Wirtschaften, Partnerschaften mit Basisgemeinden, Unterstützung der Hilfe zur Selbsthilfe, sind neben manchem anderen nur die Stichworte dafür. Zu diesem Umdenken beigetragen zu haben, ist das Verdienst der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, aber auch derjenigen in Asien und Afrika. Begleitet und mitinitiiert wurde sie in Europa. Viel zu wenig bekannt ist, welche nachdrückliche, tiefeschürfende und radikale Unterstützung sie gerade in den USA gefunden hat, auf die ich hier aufmerksam machen möchte.

Es ist ein Markenzeichen aller Befreiungstheologie jedweden Zuschnitts, daß sie von einem einzigartigen Bewußtsein für «die Zeichen der Zeit»¹ geprägt ist, die das Zweite Vatikanische Konzil so dringend wahrzunehmen empfahl. Und es kennzeichnet die Befreiungstheologen, daß sie im Blick auf sie den Versuch wagen, neue Wahrnehmungsmuster zuzulassen, die die gesamte Theologie neu strukturieren und zu neuen Schwerpunkten theologischer Aussagen gelangen. Damit entsprechen sie einem Desiderat, das *Marie-Dominique Chenu* im Blick auf das Werk des *Thomas von Aquin* einst formuliert hatte: «Die Zeit (ist) der menschliche Weg des Ewigen (...). Die lebendigste Originalität übernimmt die Traditionen auf ihre eigene Rechnung.»² Dies tun die Befreiungstheologen

THEOLOGIE/ÖKUMENE

Befreiungstheologie in Nordamerika: Zu Leben und Werk von *Frederick Herzog* (1925–1995) – Das aus den Fugen geratene Gleichgewicht der Lebensbedingungen – Die Notwendigkeit uneingeschränkter Solidarität mit den Armen – Das Lesen der «Zeichen der Zeit» – Zur Biographie von *Frederick Herzog* – Studium bei *Karl Barth* in Basel – In der Tradition der deutschen Reformation – Das Wissen um soziale Verantwortung – Die Weite eines ökumenischen Geistes – Kampf gegen die Rassentrennung – Freundschaft mit *Gustavo Gutiérrez* – Theologie aus dem Bauch des Walfisches – Denken und Handeln von den Rändern her – Der behinderte Mensch – Theologie selbstkritischer Solidarität – In der Nachfolge Jesu.

Johannes Brosseder, Königswinter

GESCHICHTE

Was bedeutet Arisierung? Ein verharmlosender Begriff – Verstanden als rassenideologischer Ausdruck – Eine scheinbar wertschöpfende Bedeutung – Von der Forschung akzeptiert – Phasen und Akteure der Arisierung – 1938 als Jahr der Wende – Kontinuierliche Diskriminierung durch lokale Behörden, Parteistellen und Wirtschaftsverbände – Der Anteil der Zivilbevölkerung – Auswirkungen auf das Leben der jüdischen Bevölkerung – Die Reichspogromnacht 1939 – Nutznießer der Arisierung.

Britta Bopf, Bonn

LITERATUR

Monsaraz: wem die Stunde schlägt: Zu einem Roman von *Sérgio Luiz de Carvalho* – Das Alto Alentejo im 16. Jahrhundert – Turmbau für eine neue Zeit – Anbruch des Zeitalters der modernen Zeitmessung – Bruch mit der Vergangenheit – Flucht vor der Inquisition – Hanuka und der siebenarmige Leuchter – Zur Geschichte der Juden in Portugal – Die erzwungene Annahme des Christentums – Das verborgene Leben der Conversos – An den Flüssen von Babylon – Die fremde Heimat und das anfängliche Glück – Am Anfang und am Ende steht das Exil.

Albert von Brunn, Zürich

THEOLOGIE

Sinnsuche und Eventkultur: Ein Weg spätmoderner Transzendenzferfahrung? – Zwischen Flexibilität, Mobilität und Fitneß – Eine Art Ersatzreligion – Die Folgen eines utopielosen Reduktionismus – Die verborgene Sehnsucht nach einem sinnvollen, erfüllten und heilen Leben – Sucht und Markenfetischismus – Haltung kritischer Zeitgenossenschaft.

Bernhard Grüme, Drensteinfurt

Paulo Suess – Anwalt kontextueller Theologie: Zur Entlassung des international bekannten Befreiungstheologen und Missionswissenschaftlers – Eine Geschichte von Ungereimtheiten – Stationen einer theologischen Biographie – Das Thema der Inkulturation – Aufbau einer indigenen Theologie.

Nikolaus Klein

sämtlicher Couleur. Während einflußreiche Kreise der gegenwärtigen vatikanischen Kirchenführung ohne jede Rücksicht auf «die Zeichen der Zeit», unterstützt von bestimmten Hilfstruppen aus dem Episkopat, aus dem Kreis von Priestern, Theologen und Laien sowie aus neuen ordensähnlichen Gemeinschaften, sich auf vielen Gebieten der Unerträglichkeit eines rückwärtsgewandten neoorthodoxen Gehabes im gebetsmühlenartigen Wiederholen von angeblich göttlichen oder apostolischen Doktrinen widmen und diese durchzusetzen versuchen, werden tatsächliche Problemfelder entweder ignoriert oder verdrängt oder so behandelt, daß sie gar nicht gelöst werden können. Es wirkt schon mehr als befremdlich, was hier alles im einzelnen als zu bewahrender integraler Bestandteil des christlichen Glaubens oder auch als dessen Essential ausgegeben wird, welche zum Kriterium für Rechtgläubigkeit und Heterodoxie gemacht werden.

Generelles Kennzeichen dieser Neoorthodoxie ist die Unverfrorenheit, mit der das Zweite Vatikanische Konzil Stück um Stück faktisch rückgängig gemacht wird, insbesondere dort, wo dieses Konzil Wege nach vorn gewiesen hat: im Bereich der innerchristlichen Ökumene, im Bereich der innerkirchlichen Erneuerung, im Bereich der Begegnung mit den Weltreligionen und im Bereich der Begegnung mit der Welt von heute. Die spätmittelalterliche Kirche am Vorabend der Reformation bzw. günstigenfalls die gegenreformatorische Kirche scheint hier das Leitbild für die Kirche von heute zu sein. Als ein Beispiel dafür steht die sowohl in Rom (Ablaßwesen, Heilig- und Seligsprechungen u.a.) als auch andernorts praktizierte Wiederbelebung und Profilierung längst vergessener oder überwundener konfessionsseparatistischer Lehre und ihres Brauchtums aus dem Zeitalter des Kalten Krieges der Kirchen. Die höchste Priorität in Seelsorge, Predigt und Kirchenführung nimmt hier die Sorge ein, Christen verschiedener christlicher Kirchen könnten auf die gefährliche Idee kommen, ihr gemeinsames Christsein auch gemeinschaftlich zum Ausdruck zu bringen. Neben diesem neoorthodoxen Gehabe der Kirchenführung einerseits gibt es aber andererseits in Europa und Nordamerika neben moderner auch eine rückwärtsgewandte Theologie. In einigen ihrer Ausprägungen versucht sie z.B. die verlorenen Schlachten der Theologie mit der Philosophie noch einmal neu zu führen, wobei man sich nur schwer des Eindrucks erwehren kann, daß dieses Spiel zwar den Intellekt der Spieler erfreut, «draußen» aber kaum noch wahrgenommen wird und, viel schwerwiegender: das wirkliche, das reale «Draußen» nicht an sich heranläßt.

Der erste weiße Befreiungstheologe Nordamerikas

Es gibt sie aber noch, die Theologie, die «die Zeichen der Zeit» wahrzunehmen in der Lage ist und auf sie hin Theologie strukturiert. In einzigartiger Weise, abseits der Hauptströmungen nordamerikanischer und auch europäischer Theologie, zählt dazu das theologische Werk und das Vermächtnis des bedeutendsten nordamerikanischen Befreiungstheologen Frederick Herzog. Leider ist Herzogs Theologie in römisch-katholischen Kreisen Europas nur sehr wenigen bekannt. Daher sei hier von seinen Impulsen und dem Facettenreichtum seiner stets neuen theologischen Einsichten gesprochen, die immer überraschend sind. Wer war dieser einzigartige Theologe? Geboren am 29. November 1925 in Ashley, North Dakota, war Herzog von 1947 bis 1949 Assistent bei Karl Barth in Basel. 1953 promovierte er in Princeton, New Jersey, mit einer Studie über Schleiermacher.³ Sein Doktorvater war Paul Lehmann, der auch hierzulande, nicht zuletzt wegen seiner Freundschaft zu Dietrich Bonhoeffer, bekannt ist. Von 1953 bis 1960 war Herzog Professor am Mission House Seminary in Wisconsin, welches wenig später das United Theo-

logical Seminary der Doppelstädte Minneapolis/St. Paul in Minnesota wurde. Hier legte er die Grundlagen seiner zukünftigen theologischen Arbeiten, in welchen er die Tradition der deutschen Reformation zu verbinden mußte mit sozialer Verantwortung und mit der Weite eines ökumenischen Geistes. Was das konkret heißt, zeigte er schon in Wisconsin: hier unterstützte er aktiv streikende Arbeiter, die für bessere Entlohnung und für bessere Arbeitsbedingungen streikten. Von 1960 bis zu seinem Tode am 9. Oktober 1995 lehrte Herzog Systematische Theologie an der Divinity School der Duke-University in Durham, North Carolina. Soziale Verantwortung und ökumenische Weite wurden hier zum Markenzeichen seiner systematischen Theologie.

Leidenschaftlich setzte er sich sowohl an der Universität wie in den beiden benachbarten Städten Durham und Chapel Hill für die Rassenintegration ein. 1964 beteiligte er sich zusammen mit mehreren Kollegen an einem Sit-in vor einem Restaurant in Chapel Hill, welches auf Rassentrennung bestand. Dieser friedliche Protest brachte ihm und seinen Kollegen eine Nacht im Gefängnis, eine hohe Geldstrafe und Monate von psychologisch zermürbenden Gerichtsverhandlungen. In der Stadt Durham beteiligte er sich zusammen mit Studierenden an der Organisation «Operation Breakthrough», welche die schlimmsten Auswirkungen der Armut durch Kinderbetreuung, Renovierung von Häusern und Einrichtung eines Kinderspielplatzes in einem der ärmsten Viertel der Stadt zu bekämpfen suchte. In all den Jahren gab Herzog den Afroamerikanern und den Armen in Durham ganz konkret seine Stimme und setzte sich dafür ein, daß die Weißen der Stadt Solidarität mit ihnen praktizieren. Er war sich nicht zu schade, auch in lokalen Zeitungen seinem Anliegen Ausdruck zu verleihen. Herausragend sind auch die von ihm initiierte und über Jahre hin durchgeführte Kooperation sowie der Austausch von Professoren und Studierenden der Divinity School der Duke University mit Theologen in Lima, Peru. Doch lange bevor er die lateinamerikanische kennenlernte, hatte er schon begonnen, seine Befreiungstheologie zu formulieren. Seine Freundschaft mit Gustavo Gutiérrez und seine eigene theologische und gesellschaftspolitische Arbeit in Lima während seiner Aufenthalte dort vertieften seine seit dem Beginn der siebziger Jahre betriebene Befreiungstheologie. Sie beflügelten seinen sehr konkreten Einsatz gegen Rassentrennung und Rassendiskriminierung in den USA, aber auch gegen die Zerstörung und Vergiftung unserer Umwelt, insbesondere dort, wo die Armut am größten ist.

Ein weiterer herausragender Schwerpunkt seines theologischen Wirkens ist die innerchristliche Ökumene, für die er sich sowohl innerhalb der Vereinigten Staaten wie über den Atlantik hinweg in Europa einsetzte. Eine Frucht seines Wirkens ist die volle Kirchengemeinschaft zwischen der United Church of Christ (UCC), der Herzog angehörte, und der Evangelischen Kirche der Union in Deutschland, die 1980 vollzogen werden konnte. In dem Band «Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel», den Frederick Herzog zusammen mit Reinhard Groscurth verfaßte und edierte, wird diese Kirchengemeinschaft reflektiert. Dieses Werk liefert darüber hinaus wertvolle ökumenische Impulse für das ganze Thema «Gemeinschaft der Kirchen» und deren eucharistische Grundlage.⁴ Mit dieser Kirchengemeinschaft verbunden ist der von Herzog und dem Bonner evangelischen Systematiker Gerhard Sauter begründete Austausch von Studenten und Professoren der Divinity School der Duke University und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, der bis heute Bestand hat.

Es kann nicht alles erwähnt werden, womit sich Herzog in seinen Veröffentlichungen befaßt hat. Die von ihm bedachten großen theologischen Themen seiner Bücher seien wenigstens erwähnt:

¹ Z.B. Unitatis Redintegratio, 4.

² M.-D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin. Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1960, S. 9.

³ The Possibility of Theological Understanding: An Inquiry into the Pre-suppositions of Hermeneutics in Theology. Princeton Theological Seminary 1953.

⁴ F. Herzog, R. Groscurth, Hrsg., Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel – Anfang einer neuen Ökumene? Anfragen und Dokumente aus der United Church of Christ. Neukirchen-Vluyn 1989; siehe dazu J. Brosseder, Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel. Hinweis auf eine bemerkenswerte ökumenische Publikation, in: Orientierung 56 (1992) S. 10–12.

Hermeneutik, Hoffnung, Befreiung, Gerechtigkeit.⁵ Das Buch, das mir am bedeutsamsten scheint, ist das 1988 erschienene Werk «God-Walk», in welchem Herzog den Versuch unternimmt, die gesamte Dogmatik und deren Grundlagen vom Thema Befreiung her zu strukturieren, wie weiter unten zu zeigen sein wird. Frederick Herzog war ein Mann des Gesprächs. Seine scharfsichtige, humorvolle, mit Kritik nicht sparende, liebenswürdige und gewinnende Menschlichkeit machten Begegnungen mit ihm, die er suchte, unvergeßlich. Wie seine Theologie so war auch er höchst «unruhig»; diese Unruhe aber war getragen von einer Glaubensgewißheit, mit der er andere anzustecken vermochte. Viele, die mit ihm sein konnten, werden seine für ihn so typischen frohen Züge nicht vergessen.

«Theologie aus dem Bauch des Walfisches»

An Frederick Herzog und sein Werk erinnern nun drei umfangreichere Veröffentlichungen aus den Vereinigten Staaten⁶, die der kompetenten, umsichtigen und engagierten Arbeit des in Texas lehrenden Theologen Joerg Rieger zu verdanken sind. Das Buch «Theologie aus dem Bauch des Walfisches» (Theology from the Belly of the Whale) enthält 39, oft nur schwer erreichbare sowie auch einige hier erstmals veröffentlichte Beiträge, die Frederick Herzog in einem Zeitraum von drei Jahrzehnten verfaßt hat. Diese Beiträge werden vier thematischen Schwerpunkten zugeordnet: Wie wird man ein Befreiungstheologe? Wie kann die Theologie «von den Rändern her» ein neues Aussehen erlangen? Wie sind Theologie und Kirche heute zu transformieren? Welche Alternativen zu den herrschenden Visionen müssen für die Zukunft entwickelt werden? Samt und sonders lassen die Beiträge einen Theologen erkennen, der unermüdlich am Profil einer Theologie arbeitet, die sich den menschlichen, gesellschaftlichen und politischen Realitäten unserer Gegenwart tatsächlich und sehr konkret gestellt hat; abgehoben von diesen vermochte Herzog Theologie nicht mehr verantwortlich zu betreiben. Diese Realitäten waren für ihn: Auschwitz, die Rassendiskriminierung in den USA und anderswo, die wachsende Verarmung in den Ländern des südlichen Amerika, die herrschenden ökonomischen Ungerechtigkeiten zwischen Nord und Süd, die Stationierung der Pershing- und SS-20-Raketen im Kalten Krieg, die ihn die Friedensfrage in den Vordergrund theologischen Nachdenkens rücken ließ.

Im Bedenken dieser Themen wurde Frederick Herzog der erste weiße Befreiungstheologe Nordamerikas, während James H. Cone, der gleichzeitig dieselben Themen aus der Perspektive der schwarzen Theologie entwickelte und schon 1975 hervorhob, Herzog sei der einzige weiße Theologe, der versuche, die theologischen Prioritäten im Hinblick auf die Unterdrückung der Schwarzen umzuordnen.⁷ Herzogs Theologie setzt sich für eine grundlegende Reform theologischen Nachdenkens und kirchlicher Existenz in der «Ersten Welt» ein. Er treibt nicht Ethik, sondern Dogmatik; diese ist durchdrungen von einer zutiefst

⁵ F. Herzog, *Understanding God: The Key Issue in Present-Day Protestant Thought*, New York 1966; F. Herzog, Hrsg., *The Future of Hope: Theology as Eschatology*, New York 1970; F. Herzog, Hrsg., *Theology of the Liberating Word*, Nashville 1971; F. Herzog, *Liberation Theology: Liberation in the Light of the Fourth Gospel*, New York 1972; F. Herzog, *Justice Church: The New Function of the Church in North American Christianity*, Maryknoll 1980; F. Herzog, *God-Walk: Liberation Shaping Dogmatics*, Maryknoll 1988.

⁶ *Theology from the Belly of the Whale. A Frederick Herzog Reader*, Hrsg. v. Joerg Rieger, Trinity Press International, Harrisburg 1999 (384 Seiten); *Liberating the Future: God, Mammon and Theology*. Mit Beiträgen von John B. Cobb Jr., Gustavo Gutiérrez, Frederick Herzog (aus dem Nachlaß), M. Douglas Meeks, Jürgen Moltmann, Susan Brooks Thistlethwaite, Gayraud S. Wilmore. Hrsg. v. Joerg Rieger, Fortress Press, Minneapolis 1998 (168 Seiten) und schließlich: Joerg Rieger, *Remember the poor. The Challenge to Theology in the Twenty-First Century*, Trinity Press International, Harrisburg 1998 (241 Seiten). – Siehe auch den Band *Theology and Corporate Conscience. Essays in Honor of Frederick Herzog*, Hrsg. v. M. Douglas Meeks, Jürgen Moltmann, Frederick R. Trost, Kirk House Publishers, Minneapolis 1999.

⁷ *Theology from the Belly of the Whale*, S. 3.

eucharistischen Spiritualität und Praxis, die das Leben des einzelnen als gemeinschaftlich vermittelt zuspitzt: «unter Brüdern und Schwestern, die um Brot und Wein versammelt sind, macht das Leben einen Sinn».⁸ Die Feuerzungen von Pfingsten haben eine solche Theologie entfacht. Sie strukturierten seine – im ökumenischen Geist entwickelte – Dogmatik «God-Walk. Liberation Shaping Dogmatics» als trinitarische Praxis: Theo-Praxis, Christo-Praxis und Geist-Praxis. Der Weg zu dieser Dogmatik und dessen Konsequenzen werden in den gesammelten Beiträgen von Frederick Herzog in dem Band «Theology from the Belly of the Whale» höchst eindrucksvoll nahegebracht. Daraus nur drei thematische Beispiele.

Theologie selbstkritischer Solidarität

▷ Schwerst Behinderte – sind sie ein Thema der Theologie?⁹ In Herzogs Dienstzimmer fand sich kein einziges Bild seiner berühmten theologischen Lehrer, weder von Karl Barth noch von Paul Lehmann. Dort hing aber ein Bild von William Edwards, dem Herzog in der Klinik der Duke-University begegnet war. Edwards war querschnittsgelähmt, ihm mußten beide Beine amputiert werden; über Jahre hinweg wurde er wegen neuer Krankheiten von einem Hospital zum anderen verlegt; nach Zahlung der Krankenhausrechnungen blieben ihm monatlich \$88,62, um zusammen mit seiner Frau sein Dasein zu fristen. Edwards klagte nie. Mit dem bißchen Gesundheit, das ihm zwischen den Klinikaufenthalten geschenkt war, begann er zu «arbeiten»: er machte Topflappen, Gürtel und ähnliches. Ein Markt für diese Artikel existierte selbstverständlich nicht. Einige Studenten, ein kleiner Schuljunge, ein kleiner Laden zu Weihnachten und Ostern, sie wurden der «Markt» für seine Produkte. Seine Arbeit gab dem Leben dieses schwerstbehinderten und zudem schwerkranken Mannes einen neuen Sinn und ein wenig Hoffnung. Herzog war diesem Arbeiter begegnet; diese Begegnung ließ ihn Abschied nehmen von einer Theologie liebender Fürsorge und sozialen Dienens; sie führte zur Anfrage an Staat und Gesellschaft, was sie täten, um den über zwei Millionen Behinderten in den USA einen Markt für ihre Produkte zu schaffen; sie führte Herzog zu einer Theologie selbstkritischer Solidarität; sie ließ ihn Abschied nehmen von einer Theologie, die sich theoretisch um den «modernen Menschen» sorgte, dessen Hauptprobleme einmal Entmythologisierung, Deliteralisierung, Vernunft und Glaube usw. waren. Er schrieb, man könne nicht verstehen, was Theologie ist, wenn man nicht zuvor in das Gesicht der Leidenden geschaut habe, wenn man nicht zuvor in der Gegenwart des Leidens ein Atheist geworden sei; erst dann beginne man allmählich das Zeugnis des Leidenden zu begreifen: «Obwohl er mich schlägt; dennoch will ich ihm vertrauen.»¹⁰ Theologie und politische Verantwortung: Das ist Jüngerschaft Jesu Christi in der Arbeit an der Befreiung aus der Gefangenschaft, in welche die Leidenden, die Armen, die Unterdrückten, die Entrechteten durch falsche politische Entscheidungen geführt worden sind.

▷ Afro-Amerikaner: In all den Jahren seines theologischen Schaffens, von den ersten Anfängen an, kämpft Herzog für die Beseitigung der Rassendiskriminierung. Seine Teilnahme an Demos, an Sit-ins vor Gaststätten usw. sind Ausdruck seiner Theologie selbstkritischer Solidarität in der Jüngerschaft Jesu Christi. In anderem Zusammenhang nennt Herzog dies «Denken auf unseren Füßen»; er erinnert hierbei an den Marsch nach Washington im August 1983 für *Arbeitsplätze, Frieden und Freiheit*; oder an den Marsch nach Washington im November 1983 unter dem Motto «*Amerika raus aus El Salvador*»; oder an die Märsche rund um das Kapitol in Raleigh, North Carolina, gegen die *Todesstrafe* im Jahre 1984.¹¹

▷ Lateinamerika: Mit den vatikanischen Dokumenten gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie setzt sich Herzog vehem

⁸ So lapidar in seinem Buch *God-Walk*, 1988, S. 196.

⁹ *Theology from the Belly of the Whale*, 1999, S. 54–57.

¹⁰ Ebd., S. 57.

¹¹ Ebd., S. 217ff.

ment kritisch auseinander, insbesondere mit dem Einwand, sie bediene sich nicht originär theologischer, sondern marxistischer Perspektiven. Diesen Einwand kann Herzog nicht gelten lassen, weil Gottes Kampf für Gerechtigkeit und der Klassenkampf um diese nicht zwei verschiedene Stiefel sind. Der Kampf der Armen um die allernotwendigsten Dinge des täglichen Lebens, die ihnen vorenthalten werden, ist ein Kampf um Gerechtigkeit. Nicht dort, wo Christen theoretisieren und sagen «Herr, Herr» wird das Himmelreich ererbt, sondern dort, wo der Wille Gottes getan wird. Nicht christliche Theorie ist das erste, sondern der Kampf und das Leben. «Das dürfte wohl der entscheidende epistemologische Beitrag der Christenheit» zu unserer realen Welt sein.¹² Nicht *God-talk*, Rede von Gott, sondern *God-walk*, die Wege Gottes in der Jüngerschaft Jesu Christi gehen, das macht das Christentum aus. Das führt zu der Einsicht, daß die theoretische Frage: «Können wir jemals Zugang zu Jesus haben ohne christologische Theorie?» bloß eine theoretische Frage ist, die sich grundlegend von dem Denken unterscheidet, das sich auf Jüngerschaft eingelassen hat. Nicht eine systematische Theorie modernen Christentums oder dogmatische Postulate vergangener Jahrhunderte sind der Ort, an dem Theopraxis transparent wird, sondern dieser Ort ist der zusammen mit den Armen gelebte gesellschaftliche Ort des Geschenks des Zugangs zu Jesus in der Eucharistie. Eucharistie ist nämlich auch in unserer Zeit der Ort, an dem die Kirche fortfährt, dem «prätheoretischen Jesus» auf neuen Wegen zu begegnen. Das ist keineswegs ein Plädoyer für das Ende theologischen Denkens, sondern ein Plädoyer für ein theologisches Nachdenken, das seinen Ausgangspunkt in der in der Eucharistie sich ereignenden Begegnung mit Jesus und in der in ihr gründenden Jüngerschaft nimmt, aus der heraus neues gemeinschaftliches christliches Lehren erwächst.¹³ Dazu aber bedürfe es eines neuen theologischen «Organs». Deshalb ist Herzogs ganze Theologie unermüdlich auf der Suche nach einer «neuen Vernunft». Nicht mehr die «Aufklärungsvernunft», die – im Grunde seit Kolumbus – gewissermaßen zu einer Krämer- und Kapitalismusvernunft, auch in Sachen des Glaubens, verkommen ist, könne das Instrument künftiger Theologie sein, sondern für die Theologie müsse so etwas wie eine «Gewissens-Vernunft» konstitutiv werden, welche die Theologie mit einem neuen Wahrnehmungsvermögen ausstatten könnte und das, was sie zu sagen hat, ganz neu und auch anders fokussieren lassen würde.

«Kritische Spiritualität»

Diesem Anliegen ist ein Gedenkband an Frederick Herzog gewidmet: «Liberating the Future. God, Mammon and Theology».¹⁴ In diesem Band werden vor allem die Probleme von Kapital und Wirtschaft, die Probleme der Globalisierung, die Probleme von Arbeit und Arbeitslosigkeit sowie die Befreiung aus den Zwängen und von den Zwangsläufigkeiten marktwirtschaftlichen Denkens analysiert und daraufhin untersucht, was Theologie zu ihnen seriös zu sagen vermag. Wenn es zutrifft, daß die Voraussetzungen von Marktwirtschaft und marktwirtschaftlich orientierter Gesellschaft Knappheit und Mangel sind, die den Preis der produzierten und erwünschten Güter bestimmen, dann müßte Kirche aus der «oikonomia thou theou» (Haushalt Gottes) zu einer «alternativen Ökonomie» gelangen, die ihre Grundlage in dem Überfluß des Reichtums Gottes hat (z.B. Gerechtigkeit Gottes), der geschenkt ist, der eucharistisch geteilt wird und für den Gott danksagend gepriesen wird. Nicht der Preis, den der oder die einzelne aufgrund eines Mangels durch den Kauf einer Ware zur Befriedigung seiner oder ihrer Wünsche

¹² Ebd., S. 219.

¹³ Ebd., S. 234f.

¹⁴ Joerg Rieger, Hrsg., *Liberating the Future. God, Mammon and Theology*. Minneapolis 1998 (mit Beiträgen von Joerg Rieger, Susan Brooks Thistlethwaite, John B. Cobb Jr., M. Douglas Meeks, Jürgen Moltmann, Gayraud S. Wilmore, Gustavo Gutiérrez und mit einem Text von Frederick Herzog über *New Birth of Conscience*).

zählt, wäre dann das die Gesellschaft Bestimmende, sondern der säkulare eucharistische *Lobpreis* Gottes für gerechtes Teilen geschenkter Güter würde dann das Zusammenleben von Menschen bestimmen. Frederick Herzog würde so etwas «kritische Spiritualität», die in der Eucharistie grundgelegt ist, genannt haben.¹⁵ Nicht weniger eindringlich sind auch die Erwägungen, mit denen uns Joerg Rieger in seinem Buch «Remember the Poor» vertraut macht.¹⁶ Er beschäftigt sich auf der Grundlage der theologischen Arbeit von Frederick Herzog und Gustavo Gutiérrez mit denjenigen auf der «underside of history» (Rückseite der Geschichte), mit denjenigen also, deren Geschichte und Geschichten in der Geschichte nicht erzählt werden. Dazu zählen die Marginalisierten, die Unterdrückten, die Armen. Für Rieger macht es jedoch nur dann Sinn, sich in einem generalisierenden Sinn auf «die Armen» zu beziehen, wenn sie als einzelne Menschen mit ihren wirklichen Namen und mit ihren wirklichen Lebensgeschichten und mit ihren Schicksalen zur Kenntnis genommen sind. Tut man dies, dann besteht eine theologische Begegnung mit denjenigen von der Rückseite der Geschichte nicht primär darin, politische Theorien oder ökonomische Strategien zu entwickeln, so wichtig diese auch sind, sondern vor allem darin, christliche Spiritualität so zu bedenken, daß die Praxis Gottes und der Kirche bezogen wird auf diejenigen auf der Rückseite der Geschichte. Diese Praxis wird auch bei Joerg Rieger festgemacht an einer Wiederentdeckung des Heiligen Geistes und an der Eucharistie für die konkrete Gestaltung von der Gerechtigkeit verpflichteten menschlichen Gesellschaften.

Ökumenische Probleme? Sie existieren nicht. Theologen aus der United Church of Christ, Katholiken, Methodisten, Mennoniten, Anglikaner, Presbyterianer u.a. aus Nord und Süd vermögen hier gemeinsam eine Theologie zu entwickeln, welche die «Zeichen der Zeit» erkannt hat.¹⁷ Johannes Brosseder, Königswinter

¹⁵ Siehe D. M. Meeks, a.a.O., S. 41–59.

¹⁶ Joerg Rieger, *Remember the Poor. The Challenge to Theology in the Twenty-First Century*. Harrisburg 1998.

¹⁷ Ebd. S. 2.

Was bedeutet Arisierung?

Ein Aspekt der Entrechtung und Vernichtung der Juden

Die Nationalsozialisten benutzten den Begriff «Arisierung», um die zwangsweise Inbesitznahme jüdischen Vermögens durch Nichtjuden, sei es durch Kauf, Zwangsversteigerung oder Beschlagnahme, verharmlosend zu umschreiben. Gleichzeitig wurde der rassenideologische Ausdruck bei der Verdrängung der Juden aus Wirtschaft und Erwerbsleben gebraucht. Bot der negativ klingende Begriff «Entjudung» keinerlei Raum für positive Assoziationen, so suggerierte «Arisierung» nicht nur die Schaffung neuer Werte, sondern spiegelte zudem das ganze ideologische Weltbild der Nationalsozialisten. «Arisierung» vereinte für sie den Appell zu vermeintlich dynamisch-zielorientiertem Handeln mit dessen Rechtfertigung. Trotz oder vielleicht wegen dieser für die Nationalsozialisten typischen euphemistischen Wortbildung hat sich der Begriff «Arisierung» als Synonym für den Entzug jüdischen Vermögens in der Forschung etabliert.¹ Gleichwohl sollte sich der Leser der rassenideologischen Wurzel des Begriffs «Arisierung» bewußt sein.

¹ Als Beispiel für die zunehmende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema seien genannt: Frank Bajohr, «Arisierung» in Hamburg. Die Verdrängung der jüdischen Unternehmer 1933–45. Hamburg 1997; Alfons Kenkmann, Bernd Rusinek, Hrsg., *Verfolgung und Verwallung. Die wirtschaftliche Ausplünderung der Juden und die westfälischen Finanzbehörden*. Münster 1999; Gerhard Kratzsch, *Der Gauwirtschaftsapparat der NSDAP: Menschenführung – «Arisierung» – Wehrwirtschaft im Gau Westfalen Süd*. Münster 1989; Alex Bruns-Wüstefeld, *Lohnende Geschäfte. Die «Entjudung» der Wirtschaft am Beispiel Göttingens*. Hannover 1997; Fritz Bauer Institut, Hrsg., «Arisierung» im Nationalsozialismus. Volksgemeinschaft, Raub und Gedächtnis. Frankfurt/Main-New York 2000.

Bedeutsam ist, daß die «Arisierung» in Deutschland nicht, wie später in den besetzten Gebieten, ein von bürokratischen Stellen durchgeführter Verwaltungsakt war.² Vielmehr handelt es sich um einen vielschichtigen, kontinuierlichen und öffentlichen Vorgang, bei dem große Teile der Bevölkerung direkt oder indirekt Anteil hatten und von dem sie profitierten. Um diese einträglichste und häufigste Form des Antisemitismus zu praktizieren, bedurfte es weder einer nationalsozialistischen Überzeugung noch einer exponierten Stellung.

Die unter dem sterilen Begriff «Arisierung» vollzogenen Vorgänge spiegeln in ihrer Vielschichtigkeit die gesamte Entrechtung und Vernichtung der Juden wider. Beginnend mit der Verdrängung aus dem Berufsleben setzte sich die «Ausschaltung» der Juden in der Wirtschaft durch die Übernahme ihrer Unternehmen und zeitverzögert ihrer städtischen Immobilien fort. Gesetzliche Maßnahmen führten seit 1938 schrittweise zur Einziehung jüdischen Geldvermögens, der Renten- und Versicherungsansprüche und des Hausrates und der privaten Habe. Die aktuellen Bemühungen namhafter Museen in aller Welt mittels Internet und anderen öffentlichen Anzeigen, Kunstgegenstände aus ihren Beständen den Erben der jüdischen Besitzer zurückzugeben, beleuchten nur eine Facette der «Arisierung», die die Deutschen, wenngleich in anderer Vorgehensweise, auch in den von ihnen besetzten Teilen Europas mit Systematik und Brutalität durchführten. Der letzte Akt der «Arisierung» vollzog sich in den Vernichtungslagern, in denen Leichen der Ermordeten geschändet wurden, um Zahngold, Haare oder Seife für «arischen» Besitz zu gewinnen.³

Phasen und Akteure der «Arisierung»

Bei der «Arisierung» in Deutschland lassen sich grob zwei Phasen vor und nach 1938 unterscheiden. In den Anfangsjahren waren die Nationalsozialisten im Zuge ihrer Machtkonsolidierung gezwungen, wirtschaftliche und außenpolitische Rücksichten zu nehmen, so daß sie kaum gesetzliche Maßnahmen zur Ausgrenzung der Juden aus der freien Wirtschaft ergriffen. Stattdessen fungierten die lokalen Parteiinstanzen, die unteren Verwaltungsbehörden und die regionalen Wirtschaftsverbände durch kontinuierliche Diskriminierung jüdischer Bürger in Verwaltung und Rechtsprechung, durch organisierte Boykotte als Motor der «Arisierung» vor Ort. Angesichts der Ende des Jahres 1936 erreichten Vollbeschäftigung und der internationalen Bestätigung durch die Olympischen Spiele in Berlin sah sich das Regime seit 1937 der Hemmschuhe entledigt. Erstmals tauchte nun auch in der offiziellen Regierungspropaganda das Ziel der «völligen Entjudung» auf, dessen gesetzliche Umsetzung ab 1937 systematischer geplant und 1938 verwirklicht wurde.

Den Auftakt zur «Arisierung» bildete der von der NSDAP proklamierte und reichsweit mit Wachposten vor Ort durchgesetzte Boykott jüdischer Geschäfte, Ärzte, Apotheker und Rechtsanwälte am 1. April 1933. Diese Umsetzung des Boykottes fiel lokal unterschiedlich aus. In Köln beispielsweise wurden jüdische Geschäftsleute durch die Straßen getrieben und Juristen auf offenen Müllwagen durch die Stadt gefahren. Angesichts heftiger Reaktionen aus dem Ausland begrenzte die Reichsregierung den Boykott auf einen Tag. Trotzdem hatte er seine Funktion als «Startsignal» zur Entrechtung der Juden erfüllt.

Das «Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums», das eine Woche nach dem Boykott verabschiedet wurde, leitete die Verdrängung jüdischer Arbeitnehmer aus dem öffentlichen Dienst ein. Zahlreiche Firmen, Organisationen und Verbände und selbst die Kirchen schlossen sich dieser Maßnahme freiwillig

² Der Beitrag beschäftigt sich ausschließlich mit dem Ablauf der «Arisierung» in Deutschland, ohne auf die unterschiedlichen Ausprägungen in den von den Deutschen besetzten Ländern eingehen zu können. Der Umstand, daß sich die meisten Beispiele auf Köln beziehen, ist ausschließlich darin begründet, daß die Autorin in ihrer voraussichtlich 2002 publizierten Dissertation die Verhältnisse in Köln untersucht.

³ Vgl. Raul Hilberg, Die Vernichtung der europäischen Juden. Frankfurt/Main 2. Aufl. 1990.

an und entließen jüdische Angestellte. Auf lokaler Ebene wurde der Ausschluß jüdischer Bediensteter oftmals vor der Legalisierung vollzogen oder eigenmächtig auf mit Juden verheiratete Mitarbeiter ausgedehnt.⁴

Obwohl Reichswirtschaftsminister Schacht in den Jahren bis 1937 wiederholt anmahnte, daß Juden keinerlei Beschränkungen in der Wirtschaft unterworfen seien, bestimmten illegale antisemitische Anordnungen der Städte und Gemeinden in den folgenden Jahren den Alltag der jüdischen Bürger. Das städtische Steueramt in Köln beispielsweise diskriminierte jüdische Grundbesitzer, forcierte damit ihre Verschuldung und betrieb aktiv die Zwangsversteigerung ihrer Immobilien.⁵ Jüdische Geschäfte benachteiligte die Stadtverwaltung Köln, indem sie bei ihren Bedarfsscheinen frühzeitig zur Auflage machte, daß die Gutscheine nicht für den Einkauf bei jüdischen Firmen gültig seien.⁶ Auf diesem bürokratischen Weg wurden auch jüdische Arzneimittelhersteller und Ärzte ausgeschlossen. Der Runderlaß der Stadtverwaltung Köln vom 27. März 1933, «jüdische Firmen in Zukunft weder zur Abgabe von Angeboten heranzuziehen, noch bei der Erteilung von Aufträgen usw. zu berücksichtigen», blieb unverändert in Kraft, obgleich er im dezidierten Widerspruch zu offiziellen Regierungsverlautbarungen stand.⁷

Ähnlich verhielt es sich mit der eigenmächtigen Verordnung des Kölner Polizeipräsidenten im April 1934, die den Ausschluß der Juden vom Kölner Viehmarkt wegen ihrer angeblichen politischen «Unzuverlässigkeit» erlaubte. Obwohl das Oberverwaltungsgericht in Berlin entschied, daß die Kölner Polizeiverordnung als nicht rechtsgültig anzusehen sei und anderslautende Urteile des Kölner Bezirksamtes aufhob,⁸ fanden die ausgeschlossenen jüdischen Viehhändler keinen Schutz vor Drangsalierung. Entweder wurden die Beschlüsse oder Mahnungen von den zuständigen Stellen vor Ort ignoriert oder ihre Umsetzung mit anderen Mitteln erreicht. So mußten zahlreiche jüdische Vieh- und Fleischwarenhändler nach breiten publizistischen Pressekampagnen wegen angeblicher Unhygiene auf Anordnungen der Gewerbeüberwachung 1935 ihr Geschäft aufgeben.

Eine treibende Kraft bei der Verdrängung jüdischer Gewerbetreibender waren die Wirtschaftsverbände, die ihre zentralen Aufgaben der Waren- und Rohstoffzuteilungen häufig mißbrauchten. Systematische Einschüchterung von Zulieferern und Abnehmern jüdischer Unternehmer isolierte diese. Auf Druck der Verbände weigerten Fachzeitschriften sich, Anzeigen jüdischer Firmen zu veröffentlichen.⁹ Herausragend in seinem Bemühen, sich der jüdischen Konkurrenz zu entledigen, war auch der «Kampfbund des gewerblichen Mittelstandes», dessen Vorgehen zumeist mit dem städtischen NSDAP-Propagandaamt abgestimmt war.¹⁰ Weniger auffällig, aber effektiv waren die Aktivitäten der nationalsozialistischen Deutschen Arbeitsfront, kurz DAF, die als einzig autorisierte Arbeitnehmervertretung in den Betrieben systematisch auf die Kündigung jüdischer Mitarbeiter und auf die Diskreditierung der jüdischen Arbeitgeber hinarbeitete.¹¹

⁴ Als Beispiele seien Dortmund, Frankfurt und Köln erwähnt. Ulrich Knipping, Die Geschichte in Dortmund während der Zeit des Dritten Reiches. Dortmund 1977, S. 23f; Wolfgang Wippermann, Das Leben in Frankfurt zur NS-Zeit. Bd. 1, Die nationalsozialistische Judenverfolgung. Frankfurt/Main 1986, S. 55; Historisches Archiv der Stadt Köln (im Folgenden HASiK), Best. 610/2, Bl. 275.

⁵ Die Diskriminierung jüdischer Immobilienbesitzer ist ein Schwerpunktthema der Dissertation, welche die Autorin auf der Grundlage der im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv Düsseldorf (im Folgenden HStAD) lagernden Gerichtsakten der sogenannten «Wiedergutmachungsverfahren» erstellt (vgl. Anm. 2).

⁶ Bundesarchiv (im Folgenden BArch), 31.01/1386, Bl. 496ff.

⁷ HASiK, Best. 610/45; Widerstand und Verfolgung in Köln 1933–1945. Ausstellung des Historischen Archivs der Stadt Köln. Köln 1974, S. 150.

⁸ Horst Schorn, Der Richter im Dritten Reich. Frankfurt/Main 1959, S. 147, 156f.

⁹ Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv Düsseldorf (im Folgenden HStAD), Rep. 266/14858.

¹⁰ Helmut Genschel, Die Verdrängung der Juden aus der Wirtschaft im Dritten Reich. Göttingen 1966, S. 67f.

¹¹ Avraham Barkai, Vom Boykott zur «Entjudung», Frankfurt/Main 1988, S. 74, 79.

Die Kooperation von Partei, Wirtschaftsverbänden und städtischen Behörden zur «Arisierung» der Wirtschaft nahm im Laufe der Jahre an Intensität und Einfallsreichtum zu. Die Gauwirtschaftsberater, die auf lokaler Parteiebene für die Durchsetzung der wirtschaftlichen Judenpolitik zuständig waren, legten seit 1935 umfangreiche Akten über jüdische Betriebe an. Eingeschleuste «V-Männer» und Konkurrenten, aber auch die Industrie- und Handelskammern und die Finanzämter lieferten den Gauwirtschaftsberatern bereitwillig die nötigen Informationen.¹² Immer häufiger gesellten sich Erpressung und Drangsalierung durch «einfache» Bürger hinzu, die begriffen hatten, daß die Ausschaltung der Juden ihnen nicht nur sogenannte «völkische Visionen», sondern auch handfeste individuelle Gewinnmöglichkeiten bot. Im Oktober 1935 meldete die Kölnische Zeitung «starke Besitzverschiebungen von jüdischem in arischen Besitz»¹³. Tatsächlich waren bis Mitte 1935 bereits 20 bis 25% aller jüdischen Betriebe entweder liquidiert oder verkauft.¹⁴ Unter welchen Umständen und zu welchen Preisen dies vor sich ging, wird aus einer Meldung des «Westdeutschen Beobachters» ersichtlich, derzufolge wegen des großen Angebots zahlreiche Juden keine Käufer für ihre Besitztümer finden konnten.¹⁵ Dieses Überangebot und die politische und wirtschaftliche Zwangssituation, in der sich auswanderungswillige oder verschuldete Juden befanden, machten sie zu idealen Opfern der Übervorteilung durch die Käufer.

Auswirkungen auf das Leben der jüdischen Bevölkerung

Die fortschreitende «Arisierung» hatte weitreichende Auswirkungen auf das Leben der Juden. Immer mehr von ihnen verloren ihre Arbeit ohne Aussicht auf eine andere Verdienstmöglichkeit. Bereits 1935 mußte fast ein Drittel der deutschen Juden dauernd oder zeitweise, z.B. im Winter, auf irgendeine Weise unterstützt werden.¹⁶

Die im September 1935 auf dem Nürnberger Parteitag verabschiedeten «Rassengesetze» schlossen Juden aus der «deutschen Volksgemeinschaft» aus, ohne ihre wirtschaftliche Handlungsfähigkeit zu beschränken. Trotzdem war die Verdrängung der Juden aus der Wirtschaft und sonstigen Bereichen des öffentlichen Lebens nun durch das «gesunde Volksempfinden», das auch immer deutlicher die Rechtsprechung beeinflusste, gerechtfertigt. «Arisierung» entwickelte sich seit 1935 zum feststehenden Begriff und wurde in den folgenden zwei Jahren unter wieder zunehmenden Boykotten und Repressalien zum öffentlichen Vorgang. Eine große Hemmschwelle, Deutschland zu verlassen, bildete für viele Juden neben der restriktiven Einwanderungspolitik des Auslandes die sogenannte «Reichsfluchtsteuer»¹⁷, gemäß der 25% des Auswanderervermögens an das Reich abgeführt werden mußten. Hinzu kam, daß der Emigrant verpflichtet war, sein Geld auf ein «Auswanderersperrenkonto» zu überweisen und es dort unter erheblichen Kursverlusten in Devisen umzutauschen. Bis zu Beginn des Jahres 1935 zahlte die Reichsbank die Hälfte des offiziellen Marktkurses aus, kurz darauf noch 30%. Danach fiel die Quote stetig. Im September 1939 erhielt ein Emigrant nur 4% des offiziellen Kurses. Bei Kriegsausbruch wurde jeder Kapitaltransfer unterbunden.¹⁸ Die Gewißheit, bei der Ausreise zwangsläufig der Ausbeutungsmaschinerie der Nationalsozialisten unterworfen zu sein und sich schließlich mit geringen Mitteln in einem fremden Land eine neue Existenz aufbauen zu müssen, hielt viele, besonders ältere Juden davon ab, frühzeitig ein Visum zu beantragen.

¹² Avraham Barkai, Die deutschen Unternehmer und die Judenpolitik im «Dritten Reich», in: Geschichte und Gesellschaft, 15. Jg. (1989), S. 233.

¹³ Kölnische Zeitung, 13.10.1935.

¹⁴ A. Barkai, Vom Boykott zur «Entjudung», (vgl. Anm. 11), S. 80.

¹⁵ Westdeutscher Beobachter, 30.10.1935.

¹⁶ A. Barkai, Vom Boykott zur «Entjudung», (vgl. Anm. 11), S. 104.

¹⁷ Die «Reichsfluchtsteuer» war ursprünglich von Reichskanzler Brüning 1931 zur Verhinderung der Kapitalflucht in der Weltwirtschaftskrise eingeführt worden und erfaßte bis Mai 1934 nur Vermögen über 200 000 RM, dann bereits solche ab 50 000 RM; vgl. R. Hilberg, Die Vernichtung der europäischen Juden. (vgl. Anm. 3), S. 140f.

¹⁸ R. Hilberg, Die Vernichtung der europäischen Juden. (vgl. Anm. 3), S. 149f.

Neben der Überalterung stellte sich für die jüdischen Gemeinden das Problem, daß immer mehr Arbeitsfähige ihren Lebensunterhalt verloren. Anfang 1938 befanden sich rund 60 bis 70% der 1933 existierenden jüdischen Betriebe nicht mehr in der Hand ihrer Besitzer.¹⁹ Die Hälfte aller jüdischen Arbeiter und Angestellten war erwerbslos.²⁰ Somit stellten die Juden in Deutschland bereits Anfang 1938, noch bevor der Staat offiziell ihre wirtschaftliche Ausschaltung legalisiert hatte, in demografischer und ökonomischer Hinsicht eine zermürbte und geschwächte Gruppe dar. 1937, nachdem die endgültige Stabilisierung der Wirtschaft und die außenpolitische Anerkennung des NS-Regimes erreicht war, leitete die Regierung die offizielle gesetzliche Ausschaltung der Juden aus der Wirtschaft ein. Göring erklärte in geheimer Sitzung: «Die Juden müssen jetzt aus der Wirtschaft raus.» Im Wissen um Korruption und Bereicherung der NSDAP-Mitglieder vor Ort forderte Göring, daß das Vermögen der Juden nicht weiter «als ein Versorgungssystem untüchtiger Parteigenossen» verschleudert werden dürfe.²¹ Damit nun der Staat selbst sich systematisch das jüdische Vermögen einverleiben konnte, wurde im April 1938 dessen genaue Registrierung angeordnet.²² Geschickt ausgestreute Gerüchte nährten bei vielen Juden die Hoffnung, daß die angegebenen Besitztümer gegen Entschädigung übernommen werden würden, so daß sie auf den vier Seiten umfassenden Anmeldebögen ihre Habe bis ins Detail korrekt auflisteten.²³ Im Verlauf des Jahres 1938 trat eine Flut von neuen Gesetzen in Kraft, die den Juden die noch offenen Erwerbsbereiche endgültig verschlossen. Am 18. November wurde zudem die Schließung der noch existierenden jüdischen Betriebe, am 3. Dezember ihre «Zwangsveräußerung» oder «Liquidation» angeordnet.²⁴ Begleitet wurde diese Entrechtung seit dem Sommer 1938 durch offene rassistische Aktionen im ganzen Reich.²⁵

Die Reichspogromnacht 1939

Ihren gewaltsamen Höhepunkt erreichte die antisemitische Welle am 9. und 10. November 1938 mit der im Volksmund betitelten «Reichskristallnacht». 91 Tote, rund 2700 zerstörte Gottes- und Gemeindehäuser und rund 7500 jüdische Geschäfte verzeichnete die Parteispitze in einer ersten und unvollständigen Bilanz des reichsweiten Pogroms. Bürger nutzten die von der Partei organisierten Zerstörungen jüdischer Geschäfte und Wohnungen, um zu plündern und zu erpressen. Während der Pogromtage wurden rund 30 000 meist wohlhabende Juden verhaftet und in Konzentrationslager interniert.²⁶ Um ihre Freilassung zu erreichen, akzeptierten viele den Verkauf ihres Unternehmens oder ihres Grundbesitzes zu Niedrigpreisen. Zahlreiche Häftlinge mußten schriftlich den Verzicht auf ihren gesamten Besitz erklären.²⁷

¹⁹ A. Barkai, Vom Boykott zur «Entjudung», (vgl. Anm. 11), S. 123.

²⁰ Avraham Barkai, «Schicksalsjahr 1938». Kontinuität und Verschärfung der wirtschaftlichen Ausplünderung der deutschen Juden, in: U. Büttner, Hrsg., Das Unrechtsregime. Festschrift für Werner Jochmann. Hamburg 1986, Bd. 2, S. 45–68, hier S. 55.

²¹ Sitzung vom 14.10.1938, in: Internationaler Militärgerichtshof, Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher, Nürnberg 14. Nov. 1945 bis 1. Okt. 1946. Nürnberg 1948, Bd. 37, Dok. PS-1301.

²² Die Verordnung ist abgedruckt bei: Bruno Blau, Das Ausnahmeregime gegen die Juden in Deutschland 1933–1945. Düsseldorf 2. Aufl. 1954, S. 43–45, Nr. 154.

²³ A. Barkai, Vom Boykott zur «Entjudung», (vgl. Anm. 11), S. 132.

²⁴ Am 6. Juli wurde Juden untersagt, Maklergeschäfte, Heiratsvermittlungen, Hausverwaltungen, Hausiererhandel und Auskunfteien zu betreiben. Am 25. Juli erging ein generelles Berufsverbot für alle jüdischen Ärzte, am 27. September für jüdische Rechtsanwälte u.v.a., vgl. Joseph Walk, Hrsg., Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Heidelberg 2. Aufl. 1996, II 500, 510, 547, III 19.

²⁵ Bericht vom Juli 1938, Klaus Behnen, Hrsg., Deutschland-Berichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands 1934–1940. 7 Bde., Frankfurt/Main 1980, Bd. 5, S. 754.

²⁶ Hans-Jürgen Döscher, «Reichskristallnacht». Die Novemberpogrome 1938. Frankfurt/Main-Berlin 1990, S. 110.

²⁷ Zahlreiche erpreßte und mit anderen unlauteren Mitteln vollzogene Geschäfts- und Besitzübernahmen im Gefolge des Pogroms und der KZ-Haft sind für Köln in dem Bestand der Wiedergutmachungs-Akten des Landgerichts Köln (HStAD, Rep. 266) dokumentiert.

Den direkten Zugriff auf das Vermögen aller deutschen Juden sicherte sich der nationalsozialistische Staat durch die nach dem Pogrom verhängte sogenannte «Sühnekontribution», bei der 20%, später 25% des im April 1938 angemeldeten Vermögens eingezogen wurden. Da die meisten Juden über kein Einkommen und keine Ersparnisse mehr verfügten, waren sie gezwungen, massenweise ihre Habe, nun auch verstärkt Haus- und Grundbesitz, zu Niedrigpreisen zu verkaufen. Untersuchungen über die Situation in Münster, bei denen auf umfangreiche Listen von «Arisierungspreisen» zurückgegriffen werden konnte, bestätigen, daß lukrative jüdische Geschäfte 1938 häufig für bis zu 50% des Verkehrswertes erworben wurden.²⁸

Aus Angst, keine neue Unterkunft zu finden, hatte die jüdische Bevölkerung an ihren Immobilien als vermeintlich sicherstem Teil des Besitzes am längsten festgehalten, ohne verhindern zu können, daß diese immer stärker mit Hypotheken belastet wurden.²⁹ Wurde Ende 1938 die «Zwangsarisierung» bei allen Gewerbebetrieben angeordnet, so sollte auf Anweisung Hitlers der Hausbesitz an das Ende der sogenannten «Gesamtarisierung» gestellt werden, um die Juden seit dem Frühjahr 1939 in ihren Wohnorten in einzelnen Häusern konzentrieren zu können.³⁰

Anfang 1939 hatten bis auf wenige Ausnahmen alle Juden ihre Unternehmen abgeben müssen, der Großteil ihrer Immobilien stand zum Verkauf. Wer hatte von dieser Entwicklung maßgeblich profitiert? Die kleinen und mittleren jüdischen Firmen, besonders im Einzelhandel, waren häufig auf Drängen der Wirtschaftsverbände liquidiert worden. Die Marktanteile der «arischen» Konkurrenz hatten sich dadurch im Einzelhandel, im Landwarengroßhandel, in der Konfektion und anderen Einzelbranchen maßgeblich vergrößert. Die großen Unternehmen, wie auch die Kaufhäuser, wurden meist von etablierten, kapitalstarken Branchenvertretern und von einflußreichen Persönlichkeiten übernommen. Beim Grundbesitz hatten häufig die Kreditgeber von der Gelegenheit eines günstigen Kaufes profitiert. Neben Sparkassen und Hypothekenbanken waren dies Versicherungen oder auch private Geldgeber. Städte und Gemeinden, die bei rückständigen Steuerzahlungen die Zwangsversteigerung betrieben, konnten ihren Grundbesitz abrunden. Es muß davon ausgegangen werden, daß sich auch heute noch eine unbekannte Zahl nicht rückerstatteter Immobilien aus jüdischem Besitz in der Hand deutscher Städte und Gemeinden befindet.³¹

Verhalten der deutschen Bevölkerung

Angesichts der Gewinnpotentiale, die der häufige Billigverkauf jüdischer Besitztümer barg, ordnete die nationalsozialistische Regierung im Februar 1939 an, bei allen «Arisierungen» sogenannte «ungerechtfertigte Entjudungsgewinne» zugunsten des Staates einzuziehen. Die überlasteten Verwaltungsinstanzen, die die «Arisierung» seit Ende 1938 überwachen sollten, erhoben die sogenannte «Ausgleichsabgabe» von den Käufern jedoch nur in sehr geringem Maße.

Nutznießer der «Arisierung» wurden auch weite Teile der Bevölkerung, die bereits vor dem Krieg die Möglichkeit erhalten hatte, beschlagnahmte jüdische Einrichtungsgegenstände preisgünstig zu erwerben. Das Angebot dieser Güter vergrößerte sich von Jahr zu Jahr drastisch. 1938 und 1939 verließen fast ebenso viele Juden Deutschland wie in den fünf Jahren zuvor. Die meisten

²⁸ Gregor Zahnow, *Judenverfolgung in Münster*. Münster/Westf. 1993, S. 95; auch Raul Hilberg geht davon aus, daß bei «Arisierungen» die Käufer kaum mehr als 75% und häufig weniger als 50% vom Wert des jüdischen Unternehmens zahlen mußten; R. Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*. (vgl. Anm. 3), S. 140.

²⁹ Die durchschnittliche Verpfändung betrug 75% im Jahr 1938; R. Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*. (vgl. Anm. 3), S. 133.

³⁰ Akten der Partei-Kanzlei der NSDAP. Rekonstruktion eines verlorengegangenen Bestandes. Bearb. v. Helmut Heiber. München u.a. 1983, Regest Nr. 23527.

³¹ Wolf Gruner, *Die Grundstücke der Reichsfeinde: Zur «Arisierung» von Immobilien durch Städte und Gemeinden 1938–1945*, in: Fritz Bauer Institut, «Arisierung» im Nationalsozialismus. (vgl. Anm. 1), S. 125–156, hier S. 148.

Burg Rothenfels 2002

«Die Liebe spaltet hundertfach den Himmel» – Der Sufismus und die Mystik der Gottesliebe mit **Schech Bahir Ahmad Dultz, Dr. Gudrun Schubert, Dr. Michaela Özelsel, Ismat Amiralai und P. Wilfried Dettling S. J.**

vom 1.–3. März 2002

Bilder als Quelle der Theologie – Zur poetischen Christologie von Alex Stock mit **Prof. Dr. Michael Bongardt** (Berlin), **Prof. Dr. Reinhard Hoeps** (Münster), **Prof. Dr. Elmar Salmann** (Rom), **Prof. Dr. Hermann Pius Siller** (Frankfurt) sowie **Prof. Dr. Alex Stock** (Köln)

vom 12.–14. April 2002

Wechselseitig zu Gast – Die eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft? Ökumenetagung mit **Prof. Dr. K. H. Bieritz, Prof. Dr. M. Eckholt, Dr. B. Enzener-Probst, Dr. H. G. Link, Prof. Dr. I. Pahl, Prof. Dr. D. Sattler** sowie **Dr. M. Stuflesser** vom 26.–28. April 2002

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de

mußten ihren Besitz aufgrund der hohen Auswanderungsabgaben und Zölle zurücklassen und mittellos ausreisen.³² Seit Kriegsbeginn wurde die Verwertung des jüdischen Besitzes durch öffentliche Versteigerungen in Gaststätten und direkt in den von ihren jüdischen Bewohnern verlassenen Wohnungen institutionalisiert.³³ Als Kompensation der Bombenschäden und sicherlich auch zur «Befriedung» der zunehmend unter den Angriffen leidenden Bevölkerung wurden Güter, die man in Prag, Holland, Belgien und Frankreich bei deportierten Juden beschlagnahmt hatte, mit der Eisenbahn und per Schiff auf dem Rhein nach Köln, Mannheim, Hamburg und in andere deutsche Städte gebracht. Bis Ende Juli 1944 kamen so fast 70 000 komplette Wohnungseinrichtungen und andere persönliche Besitztümer jüdischer Herkunft mit Eisenbahnzügen mit einer Länge von mehr als 26 000 Waggons ins Deutsche Reich.³⁴ Die Chance, bei den fast täglich stattfindenden Versteigerungen ein «Schnäppchen» zu machen, fand bei der Bevölkerung regen Anklang und mag zu einer unbewußt wirkenden Korruption der Menschen beigetragen haben, die immer offensichtlicher zu Tage tretend, menschenverachtende Judenpolitik nicht in Frage zu stellen.

Die im Deutschen Reich lebenden Juden wurden seit dem Novemberpogrom nach und nach enteignet. Im Dezember 1938 ordneten die Nationalsozialisten die Deponierung ihrer Wertpapiere, im August 1939 ihres Bargelds auf Sperrkonten an. Jegliche Verfügung darüber war genehmigungspflichtig und wurde nur in sehr eingeschränktem Maße gewährt.³⁵ Sondersteuern und Abgaben schmälerten den ohnehin schon gering bemessenen Auszahlungssatz. Das tägliche Überleben wurde seit Dezember 1939 durch regelmäßige Kürzungen und Streichungen der jüdischen Rationen zur Mühsal.³⁶ 1940/41 konnte nur noch ein Viertel bis ein Drittel der deutschen Juden von den Resten des eigenen Vermögens oder den immer häufiger aus Arbeitseinsätzen stammenden kärglichen Bezügen leben. Die anderen waren in erster Linie auf die Unterstützung der jüdischen Gemeinden angewiesen.³⁷

Die einsetzende Welle von gesetzlichen Anordnungen raubte den deutschen Juden schrittweise nun auch jegliche persönliche Habe. Schmuck und andere Edelmetallgegenstände mußten seit dem

³² A. Barkai, *Vom Boykott zur «Entjudung»*. (vgl. Anm. 11), S. 152. Mit Beginn des Zweiten Weltkriegs wurden Auswanderungen fast unmöglich, seit Oktober 1941 waren sie verboten.

³³ Vgl. zur Versteigerung von jüdischen Gütern: Wolfgang Dreßen, *Betrifft: «Aktion 3»: Deutsche verwerten jüdische Nachbarn*. Dokumente zur Arisierung, Berlin 1998.

³⁴ Ebd., S. 50.

³⁵ J. Walk, Hrsg., *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat*. (vgl. Anm. 24), III 46.

³⁶ Ebd., IV 47, 57, 67, 82 u.v.a.

³⁷ A. Barkai, *Vom Boykott zur «Entjudung»*. (vgl. Anm. 11), S. 186.

Februar 1939 gegen eine minimale Entschädigung bei den städtischen Pfandanstalten abgegeben werden. Im September 1939 wurden Radios, im Juli 1940 Telefonanschlüsse, im November 1941 Fahrräder, im Februar 1942 Haustiere, im Januar 1942 die warme Kleidung der jüdischen Bevölkerung bis hin zu Handschuhen und Schals beschlagnahmt.³⁸ Die Liste ließe sich beliebig fortführen. Die Ausbeutung der jüdischen Arbeitskraft, die im Dezember 1938 begonnen hatte, wurde ab März 1941 systematisiert. Die Zwangsarbeitseinsätze und die parallel forcierte Konzentration in Judenhäusern und Lagern kennzeichneten den Übergang von der Enteignung der Juden zu ihrer Vernichtung. Im Herbst 1941 begannen die Deportationen, die in den nächsten drei Jahren rund 100 000 Juden aus dem Deutschen Reich nach Osten in Ghettos und Lager des organisierten Massenmordes brachten.³⁹ Die wenigsten von ihnen überlebten. Per Gesetz hatten die Nationalsozialisten festgelegt, daß jegliches noch existentes jüdisches Vermögen, wie beispielsweise Versicherungs- oder Renten-

³⁸ J. Walk, Hrsg., Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. (vgl. Anm. 24), IV 16, 115, 308, 295.

³⁹ R. Hilberg, Die Vernichtung der europäischen Juden. (vgl. Anm. 3), S. 491.

ansprüche, automatisch dem Staat zufiel, sobald die Besitzer die ehemalige Reichsgrenze überschritten.⁴⁰

Einer der makabersten Aspekte der sogenannten «Arisierung» ist die Tatsache, daß mit dem beschlagnahmten Vermögen der Juden schließlich ihre eigene Vernichtung finanziert wurde. Der Chef der Gestapo Heydrich, der mit der SS, mit den Länderregierungen und mit der Reichsfinanzdirektion in ständigem Tauziehen um die Verwertung des jüdischen Vermögens lag⁴¹, formulierte in seinem Erlaß unmißverständlich: «Das Vermögen der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland [...] dient nunmehr vor allem der Endlösung der europäischen Judenfrage, [...] damit Reichsmittel hierfür nicht in Anspruch genommen werden müssen.»⁴²

Britta Bopf, Bonn

⁴⁰ 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 25.11.1941, J. Walk, Hrsg., Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. (vgl. Anm. 24), IV 272.

⁴¹ Zur materiellen Auswertung der Deportation vgl. Hans Günther Adler, Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland. Tübingen 1974.

⁴² Schreiben Heydrich (Reichssicherheitshauptamt) an alle Staatspolizeileitstellen betr. Vermögen der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland und der jüdischen Kultusvereinigungen vom 2.4.1942, HStAK, Best. 495/3, Bl. 90.

Monsaraz: wem die Stunde schlägt

«Beim Verlassen von São Pedro de Corval wird Monsaraz auf dem Gipfel des Hügels sichtbar, allein und verlassen, wie es nur Orte sein können, die man verläßt oder erreicht, an denen man jedoch nie vorbeikommt. Wie wenn es eine abgeschlossene Welt wäre. Wohl ahnten der Richter und der Schmied die Umriss der Mauern an der Spitze des Hügels, aber die untergehende Sonne ließ nicht mehr erkennen als die Linie dieser Befestigung. Alles Übrige blieb im Dunkeln, als ob sich die Leere eines Schattens auf das Land rund um den Berg gelegt hätte (...) eine Leere, die nicht aus Häusern und Bäumen bestand, sondern die Leere einer Entfernung (...), die sich nicht in Ellen, sondern in Seelen messen ließ.»¹

Turmbau für eine neue Zeit

Alto Alentejo, 1562. In Monsaraz, einem kleinen Städtchen an der Grenze zu Spanien, entbrennt ein Streit um die Zeit: Der Richter Luís de Castro will aus eigenen Mitteln der Gemeinde einen Turm bauen lassen und reist nach Évora, um dem dortigen Schmied den Auftrag für die dazugehörige Uhr zu erteilen. Pater Gil, sein bester Freund, ist skeptisch. Genügen nicht die Glocken der Kirche, um den Stadtbewohnern mitzuteilen, wann sie aufstehen, essen, zur Kirche oder ins Bett gehen sollen? Ein Zwist durchzieht die Gemeinde, die Auseinandersetzung wird in der Kneipe des Spaniers Salamanca ausgetragen. Dabei werden alte Geschichten aufgewärmt. Nicht alle Bewohner stammen aus dem entlegenen Monsaraz; ein Teil der Dorfbewohner ist hierhergezogen, nachdem sie sich anderswo in Portugal eines Verbrechens schuldig gemacht hatten: seit 1414 wurde das Städtchen zum *Couto de Homiziados*, dem Ziel des inneren Exils für Mörder und Räuber, die anstelle einer Gefängnisstrafe in diesen entlegenen Winkel des Reiches verbannt wurden, nachdem die Pest und Grenzkriege gegen Spanien die Bevölkerung dezimiert hatten.² War nicht auch der Vater des Richters, Filipe de Castro, als *homiziado* nach Monsaraz verbannt worden? Die Gerüchteküche brodelt, und einer hört zu: Der Kommissar der Inquisition von Évora, ein gewisser Frei Pingo.

«Über unserer Landschaft hallen Tag und Nacht von Tausenden von Türmen die Glockenschläge, die ständig Zukunft an Ver-

gangenes knüpfen und den flüchtigen Moment der «antiken» Gegenwart in einer ungeheuren Beziehung auflösen», schreibt Oswald Spengler in *Der Untergang des Abendlandes*.³ «Die Epoche, welche die Geburt dieser Kultur bezeichnet, die Zeit der Sachsenkaiser, sah auch schon die Erfindung der Räderuhren. Ohne peinlichste Zeitmessung (...) ist der abendländische Mensch nicht denkbar.» Es ist ein Prozeß der Demokratisierung der Zeit, der da beschrieben wird: in der Antike spielten Jahre keine Rolle, jede Stunde, jeder Tag wurden für sich allein gelebt. Im Mittelalter war die Zeit ein Privileg der Geistlichen, welche die Tage des Jahres zählten, um die Gebote des christlichen Kalenders zu befolgen. Die städtische Zivilisation veränderte die Dinge grundsätzlich. Die Zeit drang ins Bewußtsein aller Bewohner. Schließlich wurde die Zeit zum Kleidungsstück – Taschenuhr, Armbanduhr – und drang ins Wohnzimmer ein. An dieser Bruchlinie stehen Monsaraz und seine Bewohner: Während im fernen Lissabon die Schiffe aus Indien ihre kostbaren Gewürze, Stoffe und Edelmetalle ausladen und die Moderne längst Einzug gehalten hat, leben die Bewohner der Grenzstadt nach wie vor nach dem kanonischen Rhythmus des Mittelalters und dem Lauf der Jahreszeiten: «Diese Welt hat ihre eigene Zeit», entgegnet Frei Gil dem Richter.⁴ «Sie richtet sich nach Aussaat und Ernte, nach der Abfolge der Tage und Nächte, der Feier- und Werkzeuge, die nach jedem Sonntag eine neue Woche einläuten (...) Eure Zeit aber ist eine Zeit der Händler und Wucherer, der Geschäftemacher, die die Zeit wie Pfunde auf der Waage zählen.» Und der Richter Luís de Castro bemerkt zum Schmied: «Neun Uhr. Neun Uhr oder Komplet, wie Frei Gil sagen würde. Und darauf reduziert sich die ganze Auseinandersetzung zwischen ihm und mir: für mich schreitet die Zeit voran, während sie sich für ihn immer im Kreise dreht.»

So beschreibt der Roman von Sérgio Luís de Carvalho den Bau des Turms als Bruch mit der Vergangenheit: zum letzten Mal wird die Zeit von der Jahreszeit bestimmt: ein Jahr lang, von März bis Februar, wird der Turm gebaut, gegen allerlei Widerstände. Eines Tages bricht das Gerüst zusammen, auf dem die Arbeiter stehen und einer von ihnen wird schwer verletzt. Zu guter Letzt ist Monsaraz vereint vor dem Monument seiner scheidenden Moderne. Der Richter übergibt Frei Gil den Schlüssel zum Turm, und dieser überreicht ihn Frei Pingo, dem Kom-

¹ Sérgio Luiz de Carvalho, As horas de Monsaraz (Campo de Estreia, 9). Campo das Letras, Porto 1997, S. 16.

² Manuel Inácio Pestana, Monsaraz: os documentos e a história: apontamentos sobre a história local. Edição Epral, Évora 1997, S. 54–55.

³ Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1. Beck, München 1927, S. 174.

⁴ S. Anm. 1, S. 33–34.

missar der Inquisition als Symbol der zurückgewonnenen Einheit. Allein, es ist zu spät. Die Schatten der Vergangenheit haben den Frieden endgültig zerstört. Richter Luís de Castro muß vor dem Sanctum Officium fliehen. Eine Strafe für den babelischen Hochmut der Turmbauer?

«Ein Turm ist ein Turm und nicht ein Haus», bemerkt der Erzähler gleich zu Beginn des Romans.⁵ «Ein Haus ist Wohnstatt für die Menschen, aber ein Turm ist wie eine Gotteslästerung aus Stein, die sich vom Boden erhebt und gen Himmel strebt. Darum wurde Babel auch für den Bau eines Turms bestraft und nicht den Bau eines Hauses, einer Brücke oder eines Wasserschlosses.» Die Episode des Turmbaus zu Babel hat seit der Antike die Phantasien der Menschen beschäftigt und ist seither ein beliebtes Motiv in Kunst und Literatur. Im Mittelalter galt der Turmbau zu Babel als Symbol menschlicher Hybris und Arroganz gegenüber einer gottgewollten Ordnung. Die Kühnheit der Erbauer beruht auf der Tatsache, daß sich die Menschheit eine gemeinsame Sprache erhalten hat.⁶ In der Genesis beschließt dieser Turmbau den Zyklus des Exils (*Galut*): erst die Vertreibung aus dem Paradies, dann die Sintflut, zuletzt Sprachwirrwarr und Heimatlosigkeit.⁷ Der Turmbau zu Babel – Symbol menschlichen Strebens jenseits gottgewollter Grenzen – wird zur Metapher der Moderne schlechthin. Die Entdeckung neuer Welten geht einher mit der Zerstörung der menschlichen Gemeinschaft; die Demokratisierung der Zeit mit dem Weg ins Exil. Dem über den Grenzfluß Guadiana nach Spanien fliehenden Richter Luís de Castro läutet das Glockenspiel seiner Turmuhr nach – Symbol seines Triumphs und seiner Niederlage, *Hybris* und *Nemesis* zugleich. Was bleibt dem Fliehenden? Nur die Erinnerung?

Hanuka und der siebenarmige Leuchter

«Luís de Castro, wie war das noch mit der frühesten Erinnerung an Eure Mutter? Die Lichter, die Kerzen, die sie im Hause anzuzünden pflegte. Diese Lichter, diese Kerzen, wißt Ihr noch, wie viele es waren? Luís de Castro schweigt und begreift plötzlich, was er jahrelang falsch gesehen hat: ein siebenarmiger Leuchter. Luís de Castro, wer verwendet siebenarmige Leuchter? Die Juden. Eure Schwester ist Jüdin, wie es auch Eure Mutter gewesen ist.»⁸ In der Schlussszene, nach der Einweihung des Turms, wird der Richter Luís de Castro mit der Vergangenheit konfrontiert: er entstammt einer sephardischen Familie aus dem Alentejo, schlimmer noch für ihn: seine Schwester Iria ist heimlich zum jüdischen Glauben zurückgekehrt, und die Inquisition von Évora hat ihre Verhaftung beschlossen. Seine Position in der Gesellschaft ist zusammengebrochen, ihm bleibt nur die Flucht.

Dona Iria, die halbseitig gelähmte Schwester des Richters, wird im Roman immer mehr zur Hauptperson: äußerlich resigniert, auf Haus und Hof reduziert, ist sie das letzte Glied in der Kette eines Wissens, das von ihrer Mutter stammt und mit ihrem Tod erlischt. Es ist die von ihren Wurzeln abgeschnittene Kultur der portugiesischen Sephardim, die, 1497 zwangsweise zum katholischen Glauben bekehrt, ohne Rabbiner, ohne Zugang zur hebräischen Schrift und zum jüdischen Kalender, von ihrem alten Glauben – dem Gesetz Mose – retten, was zu retten ist. Nach der Zwangsbekehrung nahm der jüdische Glaube in den Randregionen Portugals – so im *Alto Alentejo* – eine Form *sui generis* an. Die Beschneidung war zu gefährlich und wurde bereits in der ersten Generation aufgegeben. Es verblieben die Sabbatruhe und einige Ernährungsvorschriften sowie die heimliche Zubereitung des ungesäuerten Brotes vor dem jüdischen Osterfest. Hanuka, das Fest der Lichter, wurde als Weihnachten gefeiert, Schweinefleisch nach Möglichkeit vermieden sowie Fische ohne Schuppen (Neun-

⁵ S. Anm. 1, S. 35.

⁶ Sol. Liptzin, *The Tower of Babel*, in: *Biblical Themes in World Literature*. KTAV, Hoboken (N.J.) 1985, S. 25–38.

⁷ Arnold M. Eisen, *Galut*. *Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*. Indiana University Press, Bloomington (IN) 1986, S. 5–7.

⁸ S. Anm. 1, S. 269–270.

auge, Tintenfische, Rochen).⁹ Dona Iria verliert als junge Frau ihre Eltern, muß den Bruder erziehen und trägt die Last eines Geheimnisses, das sie selbst und ihre Angehörigen jederzeit in die Gefängnisse der Inquisition und auf den Scheiterhaufen führen kann. Gleichzeitig stellt sie die letzte Brücke zur Vergangenheit dar – das perfekte Abbild der traditionellen Portugiesin, die – vielleicht zum letzten Mal – in diesem Roman auferstanden ist.¹⁰ Bis zur Zwangsbekehrung von 1497 führten die portugiesischen Juden ein relativ friedliches Leben: in jeder Stadt gab es zwischen 1357 und 1497 eine *judiaria*.¹¹ Im Gegensatz zum benachbarten Spanien gelang es den portugiesischen Königen, die lokalen Ausbrüche von Antisemitismus in Schranken zu halten. Erst als 1492 die Katholischen Könige Ferdinand und Isabella die Juden aus Spanien vertrieben, kam es auch in Portugal zu einer Krise, zur Angst vor den Juden, die durch äußere Faktoren – die Schwarze Pest und eine schwere Rezession – noch verschärft wurden. Eine entscheidende Rolle spielte dabei in Portugal der Dominikanerorden. 1506 kam es zur Meuterei von Lissabon als Folge einer Auseinandersetzung um ein angeblich wundertätiges Kreuzifix. Der Mob stürzte sich auf die Judenviertel der Hauptstadt und schlachtete zweitausend Bewohner nieder. Der aus dem Alentejo herbeigeeilte König konnte nur noch den Überlebenden den freien Abzug gewähren.¹² Sein Nachfolger proklamierte 1536 die Gründung der Inquisition von Évora. Die Angst vor den Juden hatte gesiegt. Portugals Pionierstellung in Wissenschaft und Handel ging verloren, das Land versank in Elend und Fanatismus. Sérgio Luís de Carvalho schildert in seinem Roman das Übergreifen dieser Angst vor den Juden auf das ferne Monsaraz am Ufer des Guadiana, einen Steinwurf von der spanischen Grenze entfernt. Die Autonomie der Gemeinde wird vom Kommissar des Sanctum Officium unterwandert, Intoleranz, Denunziantentum und Demütigung zersetzen das Gemeinwesen, das am Ende unter dem Druck von außen und innen zerfällt wie der Turm von Babel nach der Sprachverwirrung.

An den Flüssen von Babylon

«An Babels Flüssen saßen wir gefangen,
Vom lieben Heimatlande weit verbannt,
Den Blick am Boden und am Haupt die Hand,
Nach Dir, o Sion, weinend voll Verlangen.»¹³

Das Exil ist eines der beherrschenden Themen der portugiesischen Literatur des 16. Jahrhunderts, so auch im obigen Sonett über den Psalm 137 (*Super Flumina Babilonis*) über eine andere, historische Verbannung des Volkes Israel – Babylon. Die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 setzte die erste dieser Migrationsbewegungen in Gang. Die Flucht nach Portugal führte jedoch nur zu einem weiteren historischen Trauma – der Zwangsbekehrung von 1497. So begann die babylonische Gefangenschaft der portugiesischen Juden, die ihrem Schicksal überlassen wurden. Der Psalm *Super Flumina Babilonis* ist das Leitmotiv einer melancholischen Klage über die Spaltung und Entfremdung der eigenen Nation, in der die jüdische Minderheit keinen Platz mehr findet – weder als Christen noch als Juden. Das Grundthema – wie von Luís de Camões beschrieben – ist das anfängliche Glück, gleichgesetzt mit der fremden Heimat, und die Klage über die jetzige Gefangenschaft. Der portugiesische Dichter greift dabei auf die kabbalistische Tradition zurück, deren Gegensatzpaar (Sion–Babylon und Exil–Heimat) den –

⁹ António Borges Coelho, *Inquisição de Évora: dos primórdios até 1668*. Bd. 1 (Coleção universitária, 22). Caminho, Lisboa 1987, S. 208.

¹⁰ Filomena Oliveira und Luís Martins, *As horas de Monsaraz de Sérgio Luís de Carvalho*, in: *Jornal de Sintra* 20.2.1998, S.12.

¹¹ I. S. Révah, *Les marranes portugais et l'Inquisition au XVI^e siècle*, in: *Études portugaises*. Publiés par Charles Amiel. Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, Paris 1975, S. 185–229, besonders 186–187.

¹² Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e–XVIII^e siècles): une cité assiégée*. Fayard, Paris 1978, S. 282.

¹³ Luís de Camões, *Buch der Sonette*. Deutsch von Wilhelm Storck (Sämtliche Gedichte; 2). Ferdinand Schöningh, Paderborn 1880, S. 240.

Zustand Portugals als den einer innerlich zerrissenen Nation beschreiben, deren Zerfall unaufhaltsam voranschreitet und 1580 mit dem Verlust der Unabhängigkeit enden wird. Das klassische Motiv des Reisenden, des *Homo Viator*, wird so zum Sinnbild des heimatlosen Juden oder Marranen, der durch seine seelische Wüste wandert.¹⁴

Mit diesem Motiv endet auch der Roman: Luís de Castro flieht mit seiner Gefährtin Constança vor der Inquisition nach Spanien, einem ungewissen Schicksal entgegen: «Monsaraz wird Erinnerungen heraufbeschwören, seltsame Erinnerungen in den seltsamsten Momenten. Die Nachmittage mit dem milden Licht werden ihnen in Erinnerung bleiben (...) der Geruch der Erde an nebligen Morgen oder bei Regen, jedoch kein Abschied, denn Abschied hat es nicht gegeben. So ritten sie davon, ohne sich umzublicken, als wären vor ihnen die Türme von Babel in Staub zerronnen.»¹⁵

* * *

Am Anfang war das Exil. Kaum hatte Gott seiner vollkommenen Ordnung den Stempel aufgedrückt – so erzählt die Genesis –, da zogen seine Geschöpfe die ewige Verdammnis auf sich, indem sie eben diese Ordnung zerstörten. Das Paradies war noch kaum eine Heimat geworden, als unsere Vorfahren vertrieben wurden, um niemals zurückzukehren. Die Metaphern der Vertreibung

¹⁴ María Dolores Esteva de Llovet, El tema del exilio en la literatura hispano-lusitana del siglo XVI, in: Miscelánea de estudios árabes y hebraicos 39 (1990), No. 2, S. 105–117.

¹⁵ S. Anm. 1, S. 291–292.

aus dem Paradies und des Turmbaus zu Babel umschreiben im Roman *Die Stunden von Monsaraz* ein historisches Trauma der portugiesischen Geschichte; die Zwangsbekehrung der Juden und ihre Flucht in ein zweites babylonisches Exil. In der Geschichte der portugiesischen Literatur hat sich die Neuchristin, die Marranin, definitiv in der Figur der Dona Iria verkörpert, nicht als eine Abstraktion, sondern als eine konkrete Realität, als traditionelle Portugiesin, Hüterin einer verschütteten Tradition und Brücke zur Vergangenheit, die mit ihrem Tod zerbricht.¹⁶

Sérgio Luís de Carvalho, geboren 1959 in Lissabon, ist Historiker und Schriftsteller und leitet das Museu do Pão in Seia (Serra da Estrela). Er hat sich intensiv mit der Geschichte der Königsresidenz von Sintra beschäftigt und bis heute drei Romane veröffentlicht. *Anno Domini 1348* (1989), sein Erstling, handelt von den Auswirkungen der Schwarzen Pest, *As Horas de Monsaraz* erschien 1997 zum Portugal-Schwerpunkt der Frankfurter Buchmesse, und letztes Jahr folgte *El-Rei Pastor* über eine Ketzergemeinde des 13. Jahrhunderts. Eine italienische Übersetzung der *Stunden von Monsaraz* ist in Vorbereitung. Es bleibt zu hoffen, daß sich auch ein deutscher Verleger für diese faszinierende Geschichte der portugiesischen Marranen im Alto Alentejo des 16. Jahrhunderts finden wird. *Albert von Brunn, Zürich*

¹⁶ Miguel Real, Geração de 90: romance e sociedade no Portugal contemporâneo (Campo da literatura. Ensaio; 58). Campo das Letras, Porto 2001, S. 103.

Paulo Suess – Anwalt kontextueller Theologie

Die Erwartung, daß die Entlassung des international bekannten Befreiungstheologen und Missionswissenschaftlers Paulo Suess von seiner Lehrtätigkeit an der Päpstlichen Theologischen Fakultät *Nossa Senhora da Assunção* am privaten *Centro Universitário Assunção* (UNIFAI) in São Paulo wenig öffentliche Aufmerksamkeit finden würde, sah sich am Ende getäuscht, nachdem in Brasilien und in Europa eine Vielzahl von Menschen in Briefen an Kardinal Cláudio Hummes (São Paulo), an den Direktor des UNIFAI Roberto Mascarenhas Roxo wie an den Rektor der Päpstlichen Theologischen Fakultät Dom José Benedito Simão ihrer Solidarität für Paulo Suess Ausdruck verliehen hatten. Seine Entlassung wurde auf dem «Verwaltungswege» vollzogen, denn mit der Eingliederung der Päpstlichen Theologischen Fakultät in das UNIFAI war es notwendig geworden, den Dozenten Arbeitsverträge auszustellen, die der mit der Integration entstandenen neuen Lage entsprechen würden. Als einziger erhielt Paulo Suess keinen neuen Arbeitsvertrag. Vielmehr wurde ihm am 29. November 2001 von Direktor Roberto Mascarenhas Roxo ohne Angabe weiterer Gründe mitgeteilt, er könne nicht mit einem Arbeitsvertrag des UNIFAI rechnen.

Damit wurden Zusagen nicht eingehalten, die von der akademischen Leitung der Päpstlichen Theologischen Fakultät vor deren Integration in das UNIFAI dem Professorenkollegium gegenüber gemacht worden waren. Denn der stellvertretende Rektor Antonio Manzatto hatte erklärt, die Dozenten würden im Januar 2001 Arbeitsverträge erhalten, und zwar gemäß den gesetzlichen Bestimmungen, denen das UNIFAI aufgrund seines Status eines «Universitätszentrums» als einer vom Erziehungsministerium anerkannten rechtlichen Vorstufe für eine Universität unterworfen ist. Aus der Liste der Professoren, denen vom UNIFAI Arbeitsverträge zu erteilen seien, hat in der Folge aber der Rektor, Dom José Benedito Simão, im Widerspruch zu den Zusagen seines Stellvertreters den Namen von Paulo Suess gestrichen. Dies wurde dem Betroffenen erst ein halbes Jahr später mitgeteilt. Gleichzeitig wurde ihm erklärt, daß dies ein Versehen gewesen sei und daß der Rektor der Päpstlichen Theologischen Fakultät sich bemühen werde, beim Direktor des UNIFAI diesen

Fehler zu korrigieren. Ob dies geschehen ist und was der Rektor dabei erreicht hat, ist bis heute nicht bekannt. Auf jeden Fall erhielt Paulo Suess Ende November 2001 den Brief mit der Mitteilung, daß er keinen Arbeitsvertrag erhalten würde.

Die Kritik, mit der in Brasilien wie in Europa auf die Entlassung von Paulo Suess reagiert wurde, veranlaßte Kardinal Cláudio Hummes zu einer Änderung seines Verhaltens. Hatte der Kardinal im Verlaufe des Jahres 2001 Paulo Suess trotz seiner Bitten nie zu einem Gespräch empfangen und hatte er noch am 11. Januar 2002 erklärt, daß es sich bei dem Ausschluß von Paulo Suess um eine interne Verwaltungssache der Fakultät handeln würde, in die er sich nicht einmischen wolle, lud er diesen am 10. Februar 2002 kurzfristig zu einer Besprechung ein. Dabei machte er sich vorbehaltlos die Position des Rektors Dom José Benedito Simão zu eigen. Wo die Darstellung der Vorgänge zwischen dem Rektor und Paulo Suess strittig war, sprach der Kardinal von «beidseitigen Empfindlichkeiten», von «Verwaltungsproblemen» und «Interpretationsspielräumen», und gleichzeitig spielte er die Tatsache herunter, daß Paulo Suess ohne Angabe von Gründen ein Arbeitsvertrag verweigert worden war. Am Ende des Gesprächs sagte Dom Cláudio Hummes sogar, daß er sich freuen würde, wenn Paulo Suess an die Fakultät zurückkehren würde. Denn einerseits hätte er keine Einwände gegen seine theologische Position, da er sie nicht kennen würde, und des weiteren trete die Kirche heute für mehr theologischen wie kirchlichen Pluralismus ein, wie sie es soeben mit der «kanonischen Versöhnung» mit dem ehemaligen Lefebvre-Anhänger Bischof Licínio Rangel (Campos) und mit der Gruppe seiner Anhänger unter Beweis gestellt habe. Gegenüber diesem Angebot des Kardinals stellte Paulo Suess fest, eine Rückkehr an die Fakultät könne er erst dann ernsthaft in Erwägung ziehen, wenn der Direktor des UNIFAI ihm einen Arbeitsvertrag angeboten habe, was bis heute nicht geschehen sei.

Überblickt man den bisherigen Ablauf der Vorgänge, so fällt auf, daß die akademischen Behörden wie die Kirchenleitung von São Paulo es bislang vermieden haben, sich darüber zu äußern, ob inhaltliche Gründe den Ausschlag dafür gegeben haben, Paulo

Suess keinen Arbeitsvertrag anzubieten. Dies fällt um so mehr auf, weil die Integration der Päpstlichen Theologischen Fakultät (mit der Perspektive, über diesen Weg einer Integration in eine staatlich anerkannte Institution die staatliche Anerkennung der Studienabschlüsse zu erreichen) in das UNIFAI eine klare Option für einen Wechsel der theologischen Position bedeutet. Denn dieser Schritt war nur eine von zwei Möglichkeiten, die sich angeboten hatten. Es wäre nämlich auch möglich gewesen, die Päpstliche Theologische Fakultät in die Päpstliche Katholische Universität (PUC) zu integrieren. Diese hat im Vergleich zum UNIFAI einen guten akademischen Ruf, ist aber aufgrund ihrer laikalen Struktur nicht im gleichen Maße wie das UNIFAI dem Einfluß der Kirchenleitung ausgesetzt. Die Politik der Erzdiözese São Paulo ist es außerdem, längerfristig aus dem UNIFAI «unsere eigentliche Katholische Universität» zu machen. Diese Position bedeutet eine Abwendung von der von Kardinal Paulo Evaristo Arns, dem Vorgänger von Kardinal Cláudio Hummes, verfolgten Politik im akademischen Bereich. Ihr entspricht auch der Positionswechsel in den pastoralen Optionen, die nach der Emeritierung von Kardinal Paulo E. Arns in der Erzdiözese São Paulo vorgenommen worden sind.¹

Daß in diesem Kontext eine Lehr- und Forschungstätigkeit, welche wie die von Paulo Suess konsequent befreiungstheologische Optionen zu realisieren versucht, nicht mehr willkommen ist, ist nicht überraschend.

Paulo Suess war seit 1988 an der Päpstlichen Theologischen Fakultät *Nossa Senhora da Assunção* tätig. Er war Mitbegründer des Studienganges für Missionswissenschaft, den er bis Ende November 2001 leitete. In dieser Zeit baute er das missionswissenschaftliche Institut zu einer in Brasilien und in Lateinamerika geschätzten akademischen Einrichtung auf. Paulo Suess sprach immer wieder davon, daß er mit seiner akademischen Arbeit «der Indígena-Pastoral theologisch den Rücken freihalten» wolle, d.h. er verstand seine kirchengeschichtlichen und missionswissenschaftlichen Arbeiten als theologische Reflexion der indigenen Aufbrüche im Rahmen der Indio-Pastoral der Brasilianischen Bischofskonferenz (*Conselho Indigenista Missionário*; abgekürzt: CIMI) und der Ansätze einer *Teologia Índia*, wie sie sich in den einzelnen Ländern des lateinamerikanischen Kontinents seit Mitte der achtziger Jahre langsam zu formieren begonnen hat. Diese Arbeit verstand er als konsequente Fortsetzung seines bisherigen pastoralen und theologischen Engagements in Brasilien.

1938 in Köln geboren, wurde Paulo Suess in Augsburg zum Priester geweiht. Von 1966 an arbeitete er als Pfarrer in der am Amazonas liegenden Stadt Juruti (Pará), promovierte 1977 bei J. B. Metz in Münster/Westf. mit einer Studie über den Volkskatholizismus in Brasilien.² Nach dem Abschluß dieses Zusatzstudiums arbeitete er als Theologieprofessor und Pfarrer in Manaus, wurde Leiter des CIMI für die Erzdiözese Manaus. 1978 gründete er die Zeitschrift *Porantim* und schuf damit für die Indios Brasiliens ein Organ, in dem diese sich und ihre Anliegen zu Gehör bringen konnten. Paulo Suess wurde 1979 für eine Amtszeit von vier Jahren zum National-Sekretär des CIMI gewählt.³ Von 1983 bis 1987 war er Beauftragter des CIMI für Lateinamerika und Berater der brasilianischen Bischofskonferenz für indigene Fragen.

Was so für Paulo Suess zum lebenslangen Thema der theologischen Arbeit bis in seine Lehrtätigkeit in São Paulo geworden ist⁴, hat er schon als Aufgabenstellung in seiner Dissertation bezeichnet, wenn er feststellt, daß es einen kulturellen Bruch zwischen einer «Kultur der Armut» und der «Kultur kirchlicher Führungsgremien» gibt, und wenn er diesen Bruch in Verbin-

dung setzt mit dem «inneren Riß» zwischen dem Volkskatholizismus und der Orthodoxie. Daraus zog er 1977 die Konsequenz: «Nur in dem Maße, in dem die Kirche bereit ist, hineinzugehen und hin-unter-zugehen in und unter das Volk und seinen Katholizismus, wird sie Geburtshelferin des neuen Lebens sein, das an der Basis aufbricht.» Mitte der achtziger Jahre formulierte er dann als Fortsetzung dieser Forderung und als Ergebnis seiner Reflexion der beim CIMI gemachten Erfahrungen wie der durch den Aufbruch der indigenen Völker Lateinamerikas gewonnenen Einsichten seine Forderung an die Befreiungstheologie, den Armen nicht nur in seiner ökonomischen Abhängigkeit, sondern in seiner gesamten Lebenswelt als Subjekt der Theologie ernst zu nehmen. Den damit thematisierten Zusammenhang von Befreiung und konkreter Inkulturation hat Paulo Suess nicht nur gegenüber den Kirchen in Lateinamerika eingeklagt. Immer wieder hat er aus dieser Perspektive die Auseinandersetzung mit Positionen europäischer Theologen gesucht.⁵ Damit hat er in den letzten beiden Jahrzehnten entscheidende Elemente für eine kontextuelle Theologie erarbeitet.⁶

Nikolaus Klein

¹ Paulo Suess, *Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres, Hóspede-Irmão na Casa dos Outros. Desafios para uma missiologia a partir da América Latina*, in: REB 48 (1988) S. 645–671; Ders., *Por uma «Terra sem Mal». Mito guarani e campanha da Fraternidade 2002*, in: REB 61 (2001) S. 854–876. Zur Biographie vgl. Ders., *Aus dem Tagebuch einer indianschen Passion. Eine kritische Nachlese*, in: Tiemo Rainer Peters, Hrsg., *Theologisch-politische Protokolle (Forum Politische Theologie, 3)*. München-Mainz 1981, S. 139–164; Ders., *Travessia com Esperança. Memórias, Diagnósticos, Horizontes*. Vózes, Petrópolis 2001 (vor allem der Epilog).

² Paulo Suess, *Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern*, in: Edmund Arens, Hrsg., *Anerkennung der Andern. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*. (QD 156). Freiburg u.a. 1995, S. 64–94; Ders., *Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Andern*, in: Jürgen Manemann, Hrsg., *Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie, Band 1 [1996])*. Münster/Westf. 1995, S. 206–222; die Antworten von Walter Lesch, Matthias Möhring-Hesse und Peter Rottländer (ebenda, S. 223–230; 231–238; 239–249).

³ Paulo Suess, *Inkulturation*, in: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Hrsg., *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 2, Luzern 1996, S. 1011–1059; Ders., *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des «dritten Subjekts». Zeugnisse, Analysen, Perspektiven (Theologie interkulturell, 12)*. Frankfurt/M. 2001; vgl. Ottmar Fuchs, «Ehre, gebührt dem, der Ehre gibt...», *Laudatio auf Paulo Suess*, in: *Orientierung 57* (1993) S. 221–226; Frans Damen, *Inculturatie en bevrijding in Latijns-Amerika. De bijdrage van Paulo Suess*, in: V. Neckebrouck, u.a., Hrsg., *Het Christendom en de Conquista 1492–1992*. University Press, Leuven 1992, S. 125–143; Markus Bükler, *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika (Praktische Theologie im Dialog, 18)*. Fribourg 1999, bes. S. 158–229.

Sinnsuche und Eventkultur

Ein Weg spätmoderner Transzendenzerfahrung?

Das Laufen vermittelt «eine starke meditative Erfahrung, und die ist mir mittlerweile, neben der körperlichen Fitneß, zum wichtigsten Inhalt beim Laufen geworden».¹ Was der inzwischen vom übergewichtigen Genießer zum Marathonläufer gewandelte Joschka Fischer hier biographisch vermerkt, scheint inzwischen zur entscheidenden Signatur der spätmodernen Eventkultur geworden zu sein. Das «runners high» des Langstreckenläufers bildet den Ort spiritueller Erfahrungen. Die Sinnsuche findet im eigenen, im Fitneßstudio bis zur Perfektion gestylten Körper statt. Die ehedem institutionell vermittelte oder wenigstens gebundene Religiosität wird ebenso privatisiert wie individualisiert. Damit nimmt die Eventkultur Züge einer spätmodernen Religion an. Fundamentalistische Ghetto mentalität in Kirche und Theologie kann an dieser neuen Form von Alltagsreligiosität vorbeisehen;

¹ J. Fischer, *Mein langer Lauf zu mir selbst. Mit einem Nachwort von Herbert Steffny*. Köln 1999, S. 160.

¹ Vgl. die soeben erschienene Autobiographie: Paulo Evaristo Arns, *Da Esperança à Utopia: testemunho de uma vida*. Sextante, Rio de Janeiro 2001.

² Günter Paulo Süß, *Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität*. (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, 24). München-Mainz 1978.

³ Paulo Suess, *A Caminhada do conselho Indigenista Missionário/CIMI: 1972–1984*, in: REB 44 (1984) S. 501–533.

allzu eifertige Anpassungsbestrebungen stehen in der Gefahr, die problematischen Tendenzen für die kirchliche Verkündigung und Praxis zu übersehen. Doch ein Glaube, für den es im Geist des Konzils gerade zur «Erfüllung» seines Auftrags gehört, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten» (Gaudium et spes, 4), ist auf eine genauere Untersuchung angewiesen.

Hier sind nun zwei Sammelbände hilfreich, die aus unterschiedlicher Blickrichtung und methodischer Zugangsweise dieses vielschichtige Phänomen beleuchten. Dabei können beide Bücher in einem engen Zusammenhang gelesen werden.

Beschleunigung, Fitneß, Erfolg, Flexibilität, Event, Individualität, Spaß, Neu, Marktwert, Online, Mobilität: das alles sind «Machtworte des Zeitgeistes», der sich nach der zentralen These des ersten Bandes durch deren tiefere Analyse kritisch aufschlüsseln läßt.² Wie in einem Brennglas bündeln diese Worte zentrale Elemente gegenwärtiger Kultur. Für Hans-Joachim Höhn markiert beispielsweise das Wort «Beschleunigung» die mit den Modernisierungsprozessen verbundene Mobilisierung von Gesellschaft und Kultur, ohne daß diese gesellschaftlich allgegenwärtige Beschleunigungseuphorie negieren könnte, daß es sich hierbei um mehr als lediglich um einen «rasenden Stillstand» (2001, 19) handelt. Aus diesen schließlich den Zusammenhalt der Gesellschaft selbst gefährdenden Fliehkräften führe allein die bewußte Verlangsamung der Zeit in einem asketischen Willen zur Ruhe heraus.

Das Streben nach «Fitneß», seinerseits inzwischen zu einer Art von «neuer Ersatzreligion» (2001, 28) avanciert, beerbt nicht nur traditionelle religiöse Elemente wie Identitätsstiftung oder Vermittlung spiritueller Erfahrung. Überraschenderweise überwindet sie den der christlichen Botschaft immer noch latent anhaftenden Verdacht der Leibfeindlichkeit dadurch, daß sie mit der Fleischlichkeit des Heils Ernst macht und dadurch dem Inkarnationsglauben ungeahnte Aktualität verschafft. Schon für den Kirchenvater Irenäus von Lyon war ja das Fleisch «der Angelpunkt des Heils» (2001, 31).

Eine Art «Schlüsselstellung» (2001, 100) für diese Machtworte nimmt allerdings das Wort «Neu» ein, weil ohne das Pathos des Neuen alle anderen nicht zu verstehen sind. Jedoch hat sich in der

² K. Hofmeister, L. Bauerochse, Hrsg., *Machtworte des Zeitgeistes*. Würzburg 2001. Im folgenden Zitate unter Nennung der Seitenzahlen und des Erscheinungsjahrs im Text.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x 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, 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 2002:

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

Deutschland und Österreich: Euro 40.- / Studierende Euro 31.-

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

Gönnerabonnement: Fr. 80.-, 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

Übrige: Crédit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

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.

Sicht von Michael N. Ebertz der Fortschrittseuphorie der Aufklärung nunmehr minimiert und desillusioniert. Das Neue wurde entmythologisiert. Aus dem Glauben an das neue große Glück, der die Heilsversprechen der alten Religion abzulösen versprach, ist das «kleine Glück des jeweils Neuen, sind die kleinen Transzendenzen im Diesseits, sind Immanenzen geworden» (2001, 103). Dieser utopielose Reduktionismus hat selbst das Christentum nicht verschont; das seinerseits in unkritischer Anpassung daran das «Neue bloß noch in kleinlichen Veränderungszuckungen zu sehen» droht (2001, 110).

Doch hinter all diesen Machtworten der Eventkultur, hinter dem sich stetig steigernden Erlebnisdrang, verbirgt sich letztlich vor allem, so die Pointe mehrerer Aufsätze, die tiefe Sehnsucht nach einem sinnvollen, erfüllten, heilen Leben. Der Drang nach dem nächsten Kick offenbart auf diese Weise seinen versteckten «religiösen Charakter» (2001, 71).

Heilssehnsucht als rauschhafte Sucht?

In diesen Zusammenhang ordnet sich der andere Sammelband ein, der – als Reader konzipiert – sowohl wissenschaftliche wie poetische und prosaische Texte enthält. Er teilt diese Diagnose einer verborgenen Heilssehnsucht in der Erlebnisgesellschaft, nur radikalisiert er diesen Zugriff noch dadurch, daß er diese Phänomene der Heilssehnsucht als Phänomene rauschhafter Sucht dechiffriert.³ Sucht wird hier verstanden als «subjektive Lösung des Sinnproblems» (2001, 14), als «Ausdruck eines sinnlos erlebten Lebens und ein ungehörter – und vielleicht sogar unbewußter – Schrei nach «Religio», nach Gebundenheit» (2000, 324). Folgerichtig werden vor dem Hintergrund eines solchen erweiterten Suchtbegriffs nicht nur die klassischen Drogen in ihrer Suchtproblematik verhandelt, sondern ebenso das in seiner Vielfältigkeit höchst minutiös dargelegte Spektrum von Konsum, Computer, Markenfetischismus, Sex, Internet, Spiel bis hin zum Suchtpotential der Extremsportarten. In all dem geht es neben der «Stilisierung des Selbst» (2000, 110) um die mehr oder weniger verborgene Artikulation religiöser Heilsbedürfnisse unter den Bedingungen der Erlebnisgesellschaft. So wird Shopping zum «Seelen-tröster» (2000, 65) wie das Jogging zur Nachfolgerin aller religiös-christlichen Versuche der «Bändigung von Angst» (2000, 130).

Gleichwohl durchtränkt diese Heilssehnsucht eine abgrundtiefe Hoffnungslosigkeit. Die Sucht ist eigentlich «der «Hintereingang zum Paradies», aus dem man auch ganz schnell wieder rausfliegt» (2000, 323), da die Heilssuche vollkommen in die Selbstverantwortung der Einzelnen gestellt ist. «Ihnen kommt nichts mehr entgegen, das Mut macht oder tröstet» (2000, 130). Denn auch die religiösen Traditionen unterliegen selbst jener grassierenden kriterienlosen Marktformigkeit, aus der heraus allenfalls Religionen «von der Stange» (324) der freien Wahl zur Verfügung stehen. Insofern ist gerade diese Orientierungslosigkeit «der beste Nährboden für die «Versüchtelung» unserer Gesellschaft» (324).

Diese nicht zuletzt für Kirche und Theologie schonungslose Diagnose wäre mißverstanden, würde sie lediglich als Anknüpfungspunkt für eine davon uniritierte kirchliche Verkündigung genommen oder gar als Hinweis darauf, daß sich nun die Kirche selber in der Spaßgesellschaft als engagierte Mitspielerin im Geiste eines angeblich «christlichen Kapitalismus» (Ch. Nürnberger) zu betätigen habe.⁴ Vielmehr würde dem eingangs erwähnten Votum des Konzils wohl am ehesten jene Haltung einer «kritischen Zeitgenossenschaft» (F.-X. Kaufmann) entsprechen, die die Würde und Geltung der skizzierten Heilssehnsucht auch in theologischen wie kirchlichen Diskursen zunächst einmal zur Sprache bringt und ihren geheimen religiösen Transzendenzerfahrungen nachspürt, die aber zugleich den Herrschaftsanspruch der Eventkultur kritisiert. *Bernhard Grümme, Drensteinfurt*

³ P. Kemper, U. Sonnenschein, *Sucht und Sehnsucht. Rauschrisiken in der Erlebnisgesellschaft*. Stuttgart 2000. Im folgenden Zitate unter Nennung der Seitenzahlen und des Erscheinungsjahrs im Text.

⁴ So die These von Ch. Nürnberger, *Kirche, wo bist du?* München 2000.