



# ORIENTIERUNG

Nr. 11 66. Jahrgang Zürich, 15. Juni 2002

VON WEITEM ERINNERT die Stadt an eine Frau, die sich dem Mann hingibt. Aufrecht im Boot stehend, betrachte ich die Unterstadt, eingezwängt zwischen Meer und Fels, wie so viele Strände Bahias: ein schmaler Küstenstreifen zwischen Kokospalmen und der Brandung des Meeres auf dem weißen Sand. Darüber die Häuser der Oberstadt (...) lange Bergflanken und enge Gassen, die den Berghang mehrfach durchkreuzen. Am Rand der Klippe die Klöster der Karmeliter und Benediktiner, die sich wie Geier ins Gestein krallen und deren Schatten auf die Häuser fallen (...) Salvador erscheint riesig groß vor meinen Augen, jene Ecke der Welt, die mehr wie Afrika ist denn wie Brasilien, mit den Gerüchen und Lauten meiner Kinderzeit. Und doch ist Bahia die Verderbnis und zudem christlich, also Feindesland.»<sup>1</sup>

Man schreibt den 24. Januar 1834. Adriano «Muçá» Ibrahima, Protagonist der *Raubkatzenmemoiren* von Luiz Carlos Lisboa, schaukelt mit seinem Boot vor der Küste von Salvador. Er ist Sklave eines Engländers, stammt aus Westafrika, aus dem Volk der Peul – in Bahia *fula* genannt – und träumt von seiner Rückkehr nach Afrika. Es sind unruhige Zeiten; in der Metropole des brasilianischen Nordostens gärt es, zu groß sind die sozialen Gegensätze zwischen Herren und Sklaven. Der Zuckerexport stagniert seit Jahren; dennoch werden Jahr für Jahr mehr Sklaven aus Afrika importiert und auf die Plantagen geschickt, wo sie in kürzester Zeit zu Tode geschunden werden. Immer häufiger ist es in letzter Zeit zu Aufständen und Massenfluchten gekommen. Das Gespenst des Islam geht um: die Rede ist von der Gründung eines Kalifats in Bahia. Wann wird der Hexenkessel explodieren?

## Raubkatzenmemoiren

«Ich sah, wie mein Großvater nach Afrika zurückfuhr, wie seine Koffer auf ein kleines, weiß gestrichenes Schiff geladen wurden», träumt Adriano «Muçá» einige Tage vor dem Aufstand in Bahia. «Es war die *Harriet* der *Colonization Society* und ihr Ziel war Liberia. Ich sah, wie die *Harriet* in See stach und die Freunde meines Großvaters ihre Hüte schwenkten und die Frauen weiße Tücher. Ich konnte meine Tränen nicht zurückhalten, nicht etwa, weil mein Großvater so weit weg fuhr, sondern weil ich wußte, daß er Afrika nie wiedersehen würde. Im Traum wollte ich zurückfliegen in jene Vergangenheit und durchs Kabinfenster hineinschauen, wo ein weißhaariger Schwarzer Amerika Lebewohl sagte, und ihm dabei zuflüstern, daß es wunderbar sei, glücklich zu sein, obwohl er sich vom Leben verabschiedete.»<sup>2</sup>

Adriano «Muçá» ist ein ungewöhnlicher Sklave: im Bergmassiv des *Futa Djallon* an der Quelle des Niger aufgewachsen, wurde er früh zum Stammeskrieger ausgebildet und trägt als Symbol seiner Würde furchenartige Schnittwunden im Gesicht, die an den Schnurrbart einer Raubkatze erinnern. Er ist ein gebildeter Mann: in der Koranschule von Timbuktu hat er Arabisch Lesen und Schreiben gelernt, kennt sich aus in der traditionellen Heilkunst seines Volkes und versteht es, mit Waffen umzugehen. Kurzum: er ist der ideale Kandidat, um einen Sklavenaufstand gegen die weißen Herren anzuzetteln. Bis jetzt sind alle Versuche der Auflehnung gescheitert. Ob die Sklaven diesmal mehr Glück haben werden?

Vor der Küste Mauretaniens verschleppte 1442 der portugiesische Kapitän Antão Gonçalves zwei Schwarze – einen Mann und eine Frau –, nur um zu beweisen, daß er wirklich in Afrika gewesen war. Dies war der Anfang eines dreihundertjährigen Sklavenhandels im Dreieck Portugal-Afrika-Brasilien. Wurden die Opfer zunächst wie wilde Tiere gejagt, so entstand bald ein schwunghafter Handel, bei dem die Europäer afrikanischen Häuptlingen Sklaven als Kriegsbeute abkauften und sie nach Brasilien schickten, zunächst aus der Region des heutigen Senegambia, dann aus Zentralafrika (Ilha de Fernando Pó, Biafra) und zum Schluß aus dem heutigen Grenzgebiet zwischen Ghana und Nigeria, rund um das Fort São Jorge da Mina, das die Portugiesen 1482 gegründet hatten.<sup>3</sup> Vor ihrer Verladung nach Amerika wurden die Sklaven zwangsweise getauft. Einmal in Bahia angekommen, erhielten sie christliche Namen und waren von diesem

### BRASILIEN

**Raubkatzenmemoiren:** Zu einem Roman von Luiz Carlos Lisboa – São Salvador da Bahia im 18. Jahrhundert – Ein mißglückter Sklavenaufstand – Der Traum des Protagonisten – Erinnerungen an die Koranschule in Timbuktu – Zur Geschichte des Sklavenhandels – Flucht durch den Sertão – Die drei Zyklen der brasilianischen Kolonialwirtschaft – Der mystische Traktat «Das Vogelgespräch» – Die Wiederbelebung des afrikanischen Erbes. *Albert von Brun, Zürich*

### LITERATUR

**Dörflicher Mikrokosmos:** Der neue Erzählband von Klaus Merz – Extrem verdichteter Stil – Zwischen Komik und Tragik – Als Tryptichon angelegt – Eine mit Rückblenden und Zeitsprüngen erzählte Geschichte – Skurrile Porträts und Kurzbiographien. *Irène Bourquin, Rütterschén*

### KIRCHE

**Römischer Zentralismus:** Entstehung – Erfolg – Gefahren (*Zweiter Teil*) – «Fall Haas» als Schulbeispiel für das Versagen des römischen Zentralismus – Elemente einer vormodernen Herrschaftsausübung – Moderne Entwicklung der Machtrennung – Wachsende Komplexität der modernen Welt – Kritik der Bürokratie – Organisation der Römischen Kurie – Ämterkumulation der leitenden Beamten – Auf Binnenvorgänge konzentriert – Notwendigkeit einer externen Verwaltungskontrolle – Den pastoralen Aufgaben nicht zuträglich – Einsicht in die Zufälligkeit und historische Genese der Kirchenstrukturen – Ekklesiologische Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips. *Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld*

### BIBELLEKTÜRE

**In Beziehung mit dem Text:** Psychologische Auslegungen und deren Reichweite (*Erster Teil*) – Vergleich der Interpretation der Jauruserzählung – *Françoise Dolto* und das familiäre Dreieck – Die Urkraft des «*désir*» – Identifikation und Differenz des Subjektes – Parallelen zwischen therapeutischen Einsichten und dem Verhalten Jesu – *Eugen Drewermann* und die Tradition der Seelenromane – Das Leben vor dem Tode – Probleme einer bürgerlichen Individuation – Der «frühe» und der «späte» *Drewermann* – Erfahrung der Sexualität – Trennung und Abgrenzungen im menschlichen Entwicklungsprozeß – *Anselm Grün* und die geistliche Lektüre – In der Schrift begegnet Gott – Der geistliche Sinn der Schrift – Heilungsgeschichten und deren verborgene Bedeutung – Historisch-kritische Auslegung und das Problem der Aneignung. (*Zweiter Teil folgt.*) *Thomas Philipp, Bern*

### POLITIK/ZEITGESCHICHTE

**Das Land am Hindukusch:** Zur deutschsprachigen Veröffentlichung des Reiseberichtes von *Eric Newby* – Eine Phänomenologie der Nuri-stani – Aufbruch in Kabul.

*Rupert Neudeck, Troisdorf*

Moment an einem gezielten Prozeß der Gehirnwäsche ausgesetzt. Die Sklaverei in Brasilien war in jeder Hinsicht unmenschlich und grausam: die Sklaven wurden nicht nur gefoltert, sondern auch mit allen Mitteln erniedrigt, ihr Wille wurde gebrochen, Familienbande, Freundschaft, Glauben, kurz die Identität des Afrikaners bewußt zerstört. Zahllose Fälle von Selbstmord, Flucht und bewaffneten Aufständen verzeichnet die Chronik Brasiliens von der Kolonialzeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Die Sklaverei wurde erst 1888 durch die *Lex Áurea* abgeschafft, nachdem die Engländer den Sklavenhandel ab 1850 nach und nach unterbunden hatten.

Vor dem Islam war Afrika so gut wie unbekannt. Alles, was man über den Schwarzen Kontinent wußte, beruhte auf den Handelsbeziehungen zwischen den südarabischen Händlern aus Jemen und dem benachbarten Äthiopien. Daher auch der Name *Áthiopier* für die Bewohner Afrikas, der in der portugiesischen Welt bis zur Französischen Revolution gebräuchlich war.<sup>4</sup> Die Islamisierung Nord- und Zentralafrikas ab 639 verlief weitgehend friedlich, solange die traditionellen Stammesfürsten der neuen Religion keinen nennenswerten Widerstand entgegenseetzten. Für die Afrikaner bedeutete der Islam eine Chance des sozialen Aufstiegs: mit der neuen Religion kam auch die Schrift und die Literatur, kurzum, die Gleichstellung mit Arabien. Afrika hörte auf, ein Kontinent ohne Geschichte zu sein. Der Islam spielte in Westafrika eine zweideutige Rolle. Einerseits verschaffte er expansionistischen Herrschern eine passende Ideologie; andererseits verlieh er den Unterlegenen moralische und geistige Stärke und hielt – nach Amerika verpflanzt – in Tausenden von muslimischen Sklaven die Fackel der Hoffnung auf Befreiung und Rückkehr nach Afrika hoch.<sup>5</sup>

#### Amerika: Fluch oder Schicksal?

Salvador da Bahia wurde 1549 als Außenposten des portugiesischen Imperiums gegründet und – dank der Kontrolle über die Zuckerproduktion in den Plantagen des umgebenden *Recôncavo* – zu einer der größten Städte in Amerika um 1800. Diese Plantagen verschlangen afrikanische Sklaven in einem atemberaubenden Tempo: Zwischen 1550 und der Unabhängigkeit von Portugal (1822) wurden mehr als eine Million Männer und Frauen in der Zuckerwirtschaft verheizt. Während die Wirtschaft Bahias im 18. Jahrhundert stagnierte, führte der Zusammenbruch der französischen Kolonie in Haiti ab 1790 zu einem Boom des Zuckers, der bis etwa 1820 anhielt.<sup>6</sup> Dieses koloniale Salvador war eine Stadt schreiender Gegensätze: die Oberschicht bildeten Plantagenbesitzer und reiche Händler, gefolgt von Vertretern der Kirche, des Heeres und der Zivilverwaltung. Eine dünne Mittelschicht aus Ladenbesitzern, Soldaten und Beamten bildeten den Übergang zur großen Masse der Sklaven, der «gefährlichen Klasse» jener Zeit.<sup>7</sup> Im Juli 1823 zogen brasilianische Truppen in Bahia ein und beendeten dreihundert Jahre Kolonialherrschaft. Nur sieben Jahre später (1830) brach im Zentrum des Zuckerhandels der erste Sklavenaufstand los: er endete in einem Massaker. Die Hügel, Wälder, Seen und Flüsse des Hinterlandes bildeten ein ideales Rückzugsgebiet für entflozene Sklaven. Salvador war umgeben von Kolonien entflozener Sklaven (Quilombos),

die immer wieder in die Hände der Polizei oder gerissener Sklavenjäger (*Capitães-do-mato*) fielen, um bald darauf an einer anderen Stelle wieder zu entstehen.

In dieser unstabilen, krisengeschüttelten Region planten die Söhne Allahs ihren Aufstand, der in die Geschichte als *Revolta dos Malês* eingehen sollte. In seinem Roman schildert Luiz Carlos Lisboa diesen Aufstand von 1835 in allen Einzelheiten: eigentlich begann alles mit einem Fest am Ende des Fastenmonats Ramadan im November 1834: «Mein Herz ging auf die Suche nach dem wichtigsten Schwarzen in der Stadt Salvador, nach unserem Bruder, unserem Imam und geistigen Oberhaupt, *Pacífico Licutã*, der von den Revolten früherer Jahre sprach und vom Traum unserer Rückkehr nach Afrika», sagt Adriano «Muçá» im Roman.<sup>8</sup> «Was wollen Yorubas und Haussas? Freie Menschen sein. Was ist der Weg zur Freiheit in Afrika? Es ist der Tod des weißen Mannes, des Soldaten und der Machthaber.» Der Aufstand war für den 25. Januar geplant, den Tag Unserer Lieben Frau vom Strande (*Nossa Senhora da Conceição da Praia*), an dem alles, was im christlichen Bahia Rang und Namen hatte, nach Bonfim pilgerte, einer Wallfahrtskirche, die damals noch acht Kilometer außerhalb der Stadt lag. Übertragen auf den islamischen Kalender ergibt der 25. Januar 1835 einen Festtag im heiligen Monat Ramadan, *Lailat al-Qadr* (Nacht der Entscheidung).<sup>9</sup> Doch der Aufstand wurde im letzten Moment von einer gewissen Guilhermina verraten. Um ein Uhr morgens kam es zum ersten Feuerwechsel, bei dem ein Kommandant der Nachtpatrouille ermordet wurde. Plötzlich rasten Hunderte von Schwarzen in weißen Gewändern durch die Altstadt von *Bahia* und versetzten die Bewohner in Angst und Schrecken. Sobald die Aufständischen die Unterstadt erreichten, krachte ein Schuß: die Korvette *Baiana* feuerte auf Befehl des Stadtkommandanten. Die Kavallerie verschanzte sich in ihrer Kaserné und zerstreute die Aufständischen. Eine beispiellose Repressionswelle folgte: siebzig Hinrichtungen, zahllose Auspeitschungen und Verbannungen. In die Enge getrieben, tauchten die verbliebenen *Malês* unter in der Masse der Afrikaner. Ihre Religion und Kultur, der nach Bahia verpflanzte afrikanische Islam, sollte diesen Schlag nicht überleben: Der *culto malê* – Schreckgespenst der weißen Herren – gehört heute der Vergangenheit an.<sup>10</sup>

«Im Innern des Tempels sehe ich eine Terrakotta-Figur, die [die Meeressäugerin] Ifê darstellt, und ihr Gesicht ist mir wohl vertraut. Es ist mein eigenes Gesicht (...) und da sind die Zeichen links und rechts von der Nase, wie der Schnurrbart einer Raubkatze», träumt Adriano «Muçá» nach seiner Flucht aus Bahia. «Eines Nachts beginnt die Terrakotta-Figur mit meinen Gesichtszügen zu sprechen, ganz leise, sodaß ich mein Ohr an ihre Lippen legen muß, um zu erfahren, was sie mir zu sagen hat. Auch so begreife ich nicht alles, aber ich verstehe (...), daß das ganze Leben eine große Wanderschaft ist und mein Leben eine doppelte Wanderschaft, nach innen und nach außen.»<sup>11</sup>

Auf der Flucht vor seinen Häschern setzt sich Adriano «Muçá» in den Süden des Staates Bahia ab, in das Hinterland (*sertão*), das damals noch als eine gesetzklose Grenzregion galt, jenseits der Machtsphäre von Polizei und Armee. Der Süden Bahias – eine fruchtbare Region – war immer noch weitgehend von feindlichen Indianerstämmen beherrscht.<sup>12</sup> Die erste Station ist Cachoeira, im äußersten Südwesten des *Recôncavo Baiano*, dann geht es immer weiter in den Süden bis ins Hochland von Minas Gerais, in die Bergwerksstadt Ouro Preto. Die dreizehnjährige Reise durch das brasilianische Hinterland endet in der Hauptstadt Rio de Janeiro, Sitz des Kaiserhofes. Die Wanderschaft führt durch die drei wichtigsten Zyklen der brasilianischen Kolonialwirtschaft: Zuckermühlen, Goldminen, Kaffeeplantagen. Es ist ein Weg der

<sup>8</sup> Luiz Carlos Lisboa, *Memórias de um gato* (vgl. Anm. 1), S. 200–201.  
<sup>9</sup> João José Reis, *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia* (vgl. Anm. 7), S. 115–119.

<sup>10</sup> Arthur Ramos, *Die Negerkulturen in der Neuen Welt*. Übersetzt und eingeleitet von Richard Katz. Rentsch, Erlenbach 1946, S. 170–173.

<sup>11</sup> Luiz Carlos Lisboa, *Memórias de um gato* (vgl. Anm. 1), S. 35–36, 40.

<sup>12</sup> Hendrik Kraay, *Salvador: race and class in a colonial Brazilian city* (vgl. Anm. 6), S. 14.

<sup>1</sup> Luiz Carlos Lisboa, *Memórias de um gato*. Selo Negro, São Paulo 2001, S. 11–12.

<sup>2</sup> Ebd., S. 85.

<sup>3</sup> Nei Lopes, *Bantos, malês e identidade negra*. Forense, Rio de Janeiro 1988, S. 35–37.

<sup>4</sup> Vgl. Manoel Ribeiro Rocha, *Étiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*. Introdução crítica de Paulo Suess. Vozes, Petrópolis 1992.

<sup>5</sup> Nei Lopes, *Bantos, malês e identidade negra* (vgl. Anm. 3), S. 17, 40–48.

<sup>6</sup> Hendrik Kraay, *Salvador: race and class in a colonial Brazilian city*, in: *Race, state, and armed forces in independence-era Brazil: Bahia, 1790s–1840s*. Stanford University Press, Stanford 2002, S. 9–30.

<sup>7</sup> João José Reis, *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia*. Translated by Arthur Brakel. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, S. 8–10.

Entfremdung, immer weiter weg von Mutter Afrika und den islamischen Wurzeln. Der absolute Tiefpunkt dieser Pilgerreise ist die Goldgräberstadt Diamantina im Hochland von Minas Gerais: «Der Goldgräber – vor allem der Schwarze – wurde wie ein Verbrecher behandelt, sobald er nach Gold schürfte oder auch nur eine Unze auf sich trug. Dort erfuhr ich, daß der *garimpeiro* weder Vaterland, noch Religion hat, ja nicht einmal einen Namen. Es waren alles hungrige Tiere auf der Suche nach Gold und Diamanten, und das mußte im geheimen vor sich gehen, wenn der Schürfer schwarz war.»<sup>13</sup> Obwohl zweimal gefangengenommen und verschleppt, hat «Muçá» Glück: ein schwarzer Rechtsanwalt in Ouro Preto stellt ihm einen Freibrief aus – Jahrzehnte vor der Abschaffung der Sklaverei – und so kann er sich mit der Familie in Rio de Janeiro niederlassen, wo er als Pfleger im Krankenhaus arbeitet. Für die geglückte Sozialisation gilt es jedoch, den hohen Preis eines langsamen Identitätsverlustes zu bezahlen. Nicht nur fällt «Muçá» aus der Gemeinschaft der *Malês* in Salvador, das er nach der mißglückten Revolte fluchtartig verlassen muß. Nach und nach verliert er die Orientierung: zwar weisen ihm die Sterne den Weg nach Süden, aber er weiß schließlich nicht mehr, in welcher Richtung Mekka liegt und wie er seine Gebete verrichten soll: «Nachdem meine Familie eingeschlafen war, dachte ich darüber nach, wie sehr sich mein Islam vereinfacht hatte, seitdem ich durch den *Sertão* zog (...). So weit entfernt von den Ländern, in denen meine Religion zu Hause war und weiterhin zu Hause sein würde, kniete ich da mit dem Gesicht nach Südosten, wobei mein Kopf den Boden berührte, und dachte daran, daß es nur einen Gott gab und Mohammed sein Prophet war.»<sup>14</sup> In Rio de Janeiro angekommen, trifft er wiederum auf eine Gemeinschaft moslemischer Afrikaner, doch ihr Islam ist völlig sinnentleert: «Meine Brüder mischten arabische Wörter in ihr Portugiesisch, wohl eher um eine Brücke zu unseren kulturellen Wurzeln zu schlagen als weil das Arabische die Heilige Sprache des Korans war.»<sup>15</sup> Eine Reise in die Wüste?

#### Botschaft der Vögel

«In jenen Tagen begann ich, im Gedächtnis das Gespräch der Vögel (*Mantiq at-tayr*) von Farīduddīn 'Aṭṭār zu rekonstruieren, das ich vor vielen Jahren in der theologischen Schule von Timbuktu auswendig gelernt habe, weil es sich auf alle Lebenslagen anwenden läßt. In diesem zeitlosen Buch steht der Traum für die Meditation über die göttliche Vollkommenheit (...). *Mantiq at-tayr* erzählt von einer Debatte unter Vögeln, deren Meister der Wiedehopf ist. Der Duft ist das Symbol der Erwartung göttlicher Erleuchtung und auch der Name des Verfassers, «Aṭṭār» bedeutet auf Arabisch Duftmischer.»<sup>16</sup>

Um sich auf seiner Reise durch die Gottferne des Kolonialismus einen Teil seines kulturellen Erbes zu erhalten, rezitiert «Muçá» anfangs stockend, dann immer häufiger aus einem Buch, das er in Timbuktu auswendig gelernt hat und das die Versklavung in einer Falte seines Gedächtnisses überlebt hat: es ist das *Vogelgespräch*. Dieses Buch des persischen Dichters Farīduddīn 'Aṭṭār wird nach und nach zu seiner Überlebensstrategie. *Mantiq at-tayr* umfaßt im Original 4458 Verse; der Titel geht zurück auf eine Sure des Korans, in dem Gott Salomón die Sprache der Vögel lehren wollte<sup>17</sup>: Die Vögel versammeln sich, um einen König zu wählen. Ihr Sprecher – der Wiedehopf – schlägt Simurg als König vor. Jeder der dreißig Vögel, die ausersehen sind, zum König zu gelangen, bringt eine Entschuldigung vor, um die Reise zu Simurg nicht antreten zu müssen. Der Wiedehopf widerlegt alle Vorwände, und schließlich machen sich die Vögel auf den Weg zum kosmischen Berg *Qāf*. Der Weg der Vögel führt durch sieben Täler (Tal der Suche, der Liebe, der Erkenntnis, der Unab-

hängigkeit, der Einheit, der Entfremdung und der Vernichtung), die den verschiedenen Etappen der geistigen Erleuchtung entsprechen.<sup>18</sup> Am Ziel angekommen, stellen die Vögel fest, daß von den Tausenden beim Start nur noch dreißig übriggeblieben sind. Die ganze Reise steht für die Suche nach Identität und Selbsterkenntnis. Die Etymologie des Namens Simurg unterstreicht dies: *si* bedeutet im Persischen «dreißig» und *morğ* «Vögel».<sup>19</sup> In 'Aṭṭār's Epos steht der Wiedehopf für die mystische Inspiration und König Simurg für den doppelten Aspekt der Identität – ähnlich und verschieden zugleich. Identität und Verschiedenheit werden in 'Aṭṭār's Versepos zu den Bildern des Liebenden und der Geliebten, die stets getrennt bleiben und erst im Tode vereint werden. Das immer wiederkehrende Bild ist das des Schmetterlings, der sich erst im Tod mit der geliebten Kerze vereinigt, deren letztes Flackern seine Flügel versengt.

Dieses Drama der Identität und Opposition und die Sehnsucht nach Vereinigung begleiten auch «Muçá» auf seinen Wegen durch den *Sertão*. Immer wieder trifft er auf seine Geliebte Olu-feme und wird alsbald wieder von ihr getrennt. Er sehnt sich zurück nach seiner Heimat, weiß aber, daß der Traum für immer ein Traum bleiben wird, denn zu Hause hält man ihn für tot, und er wäre in Afrika ein Fremder. Sein Schicksal spiegelt sich in demjenigen seines Großvaters, der – wie er – als Sklave nach Amerika verschleppt wurde, nicht nach Brasilien, sondern nach Nordamerika. Im Moment, da der Großvater die Rückfahrt nach Afrika antreten soll, stirbt er auf dem Schiff *Harriett*, kurz vor der Ankunft auf dem heimatischen Kontinent. Der Weg nach Amerika, in die Sklaverei, ist nicht umkehrbar. Immer mehr geht «Muçá» von seinem kulturellen Erbe verloren. Allein das Gedächtnis wird ihn vor der Verzweiflung bewahren: «Ein gottesfürchtiger Mann sah einst, wie *Mağnūn* in der Erde wühlte und fragte ihn: «Was suchst Du, *Mağnūn*?» – «Ich suche Laila», antwortete dieser. – «Wie kannst Du hoffen, Laila zu finden, indem Du in der Erde wühlst?» Darauf *Mağnūn*: «Ich suche Laila überall.»<sup>20</sup> «Laila heißt Nacht auf Arabisch», kommentiert «Muçá» im Roman und ergänzt: «Laila bedeutet auch die Weisheit jenseits der Vernunft.»<sup>21</sup>

#### Afrikanisches Erbe – Teil der Kultur Brasiliens

Das Bild des Schwarzen in der brasilianischen Literatur ist von Stereotypen geprägt, die sich pietätvoll hinter der Formel der «Rassendemokratie» verbergen. Im 19. Jahrhundert finden wir zunächst das Bild des «Edlen Sklaven», die afrikanische Version des «Edlen Wilden», der sich durch Anpassung an weiße Vorbilder (*branqueamento*) und weitgehenden Identitätsverlust einen Platz in der brasilianischen Gesellschaft erkämpft, so im Roman *Escrava Isaura* (1872) von Bernardo Guimarães. Neben der Idealisierung steht – wie auch beim «Edlen Wilden» – das Bild der Bestie, des dämonischen Sklaven, so im Skandalroman *Bom Crioulo* (1885) von Adolfo Caminha. Die Schwarze (und natürlich die Mulattin) finden sich als erotisches Klischee in vielen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts. Ihre bekannteste Ausprägung sind die Bahia-Romane von Jorge Amado, so zum Beispiel *Gabriela, cravo e canela* (1958). Erst in den sechziger Jahren setzt eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Erbe ein, so bei Adonias Filho (*O forte*, 1965): Olegário ist das lebendige Gedächtnis und das Sprachrohr der ehemaligen Sklaven. Gleichzeitig schweigt sich die offizielle Literaturkritik – zumindest in Schulbüchern und Lexika – über die afrikanischen Vorfahren bekannter brasilianischer Autoren aus, so

<sup>13</sup> Luiz Carlos Lisboa, *Memórias de um gato* (vgl. Anm. 1), S. 144.

<sup>14</sup> Ebd., S. 164.

<sup>15</sup> Ebd., S. 192.

<sup>16</sup> Ebd., S. 38.

<sup>17</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Flight of Birds to Union: Meditations upon 'Aṭṭār's Mantiq at-tayr*, in: *Temenos/London*, 4 (1983), S. 103–115.

<sup>18</sup> Dick Davis, *The journey as paradigm: literal and metaphorical travel in 'Aṭṭār's Mantiq at-tayr*, in: *Edebiyat* 4 (1993), S. 173–183.

<sup>19</sup> 'Ali Shari'at-Kāshāni, *Les images symboliques et leur signification symbolique chez 'Aṭṭār Neyshāpurī*, in: *Luqmān/Teheran* 13 (1997) S. 71–82.

<sup>20</sup> Farīd ud-Dīn 'Aṭṭār, *Mantic uttair ou le Langage des Oiseaux: poème de philosophie religieuse*, Traduit du persan par M. Garcin de Tassy. Imprimerie Impériale, Paris 1863, S. 182. Vgl. 'Aṭṭār, *Vogelgespräche und andere klassische Texte*. Vorgestellt von Annemarie Schimmel. (Neue orientalische Bibliothek), Beck, München 1999, S. 208–209.

<sup>21</sup> Luiz Carlos Lisboa, *Memórias de um gato* (vgl. Anm. 1), S. 57.

bei Mário de Andrade (1893–1945) und Jorge de Lima (1895–1953).<sup>22</sup>

Seit der Ankunft des ersten afrikanischen Sklaven bis auf den heutigen Tag haben seine Nachfahren in Brasilien gelebt, um ihre Rechte gekämpft und sich – trotz Repression – einen Teil ihres Erbes bewahrt, das Teil der Kultur Brasiliens geworden ist. Die brasilianische Oberschicht hat sich geweigert, diesen Beitrag angemessen zu würdigen und stattdessen behauptet, die brasilianische Kultur stamme aus Europa. Besondere Mühe bereitet dieser Oberschicht die *Revolta dos Malês*. Während im 19. Jahrhundert die Weißen zum größten Teil Analphabeten waren und über keinerlei Schulbildung verfügten, markierten Afrikaner ihre Präsenz in Bahia mit arabischer Kalligraphie und stellten ihre Kenntnisse des Islam unter Beweis, einer Religion, die gemäß der Verfassung von 1824 illegal war.<sup>23</sup>

Luiz Carlos Lisboa (\* 22.12.1929) versucht in seiner Roman-Trilogie – *Memórias de um gato*, *Um gato aprende a morrer* und *A guerra santa do gato*<sup>24</sup> – diese verschüttete Dimension der brasilianischen Ethnogenese zu rekonstruieren. Im letzten Teil des Romans stirbt «Muçá» 91-jährig als Journalist im Krieg gegen die millenaristischen Aufständischen von Canudos (1896–1897) und ihren Anführer Antônio Conselheiro (1830–1897). Der Zyklus des Adriano «Muçá» umfaßt die Geschichte des 19. Jahrhunderts in Brasilien, von der Proklamation der Unabhängigkeit bis zu den Bürgerkriegen der jungen Republik. Diese Epoche – in der offiziellen Historiographie gerne als Epos der Modernisierung gefeiert – wird hier von ihrer Kehrseite beleuchtet: nicht die brasilianischen *empire-builders* stehen im Vordergrund, sondern ihre Opfer. Unter der Feder des Luiz Carlos Lisboa entsteht ein Anti-Epos der Sklaverei, in dem die *Vogelgespräche* des Farīduddīn ‘Attār wie ein Leitmotiv die vergebliche Suche des Protagonisten nach seiner verlorenen Identität begleiten, die ihm auf dem Atlantik zwischen Westafrika und Bahia abhanden gekommen ist.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>22</sup> Domício Proença Filho, A trajetória do negro na literatura brasileira, in: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Nr. 25 (1997), S. 159–177.

<sup>23</sup> João José Reis, Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia (vgl. Anm. 7), S. 106, 113.

<sup>24</sup> Teil 2 und 3, *Eine Katze lernt zu sterben* und *Der Heilige Krieg der Katze* werden im Lauf des Jahres 2002 in São Paulo erscheinen.

## Dörflicher Mikrokosmos

Von den «Figuren, die mich bevölkern», sprach Klaus Merz anläßlich der Buchvernissage seines neuen Erzählbandes «Adams Kostüm». Im Gespräch mit der Literaturkritikerin Gunhild Kübler gab er Auskunft über sein Schreiben: ernsthaft, freundlich, selbstironisch. Früher habe er drauflosgeschrieben, sagte der Autor, «jetzt schreibe ich ziemlich skrupulös». Das heißt: kein Wort zuviel, immer das richtige Wort und – ebenso wichtig – die Leerstelle am richtigen Ort.

Ein extrem verknappter, verdichteter Stil, der mit wenigen, präzisen Worten unglaublich viel Atmosphäre schafft, zwischen Komik und Tragik hin- und herkippend, hat «Jakob schläft» (1997), eine ironisch gebrochene Familiengeschichte von grotesker Tragik, zum Erfolgsbuch gemacht. Der neue Erzählband «Adams Kostüm» ist stilistisch eng verwandt mit «Jakob schläft», jenem intensiven Prosatext, der, obwohl knapp 60 Seiten kurz, «eigentlich ein Roman» ist – und zwar einer von praller Lebensfülle. Solche Dichte verlangt eine geduldige Leserschaft. Für diese will Merz «Magnetfelder herstellen» und «erzählen, wie man Brücken baut, das heißt, mit Widerlagern». Viele kurze Kapitel – in «Jakob schläft» und, im neuen Buch, in der Erzählung «Fast Nacht» nummeriert – bilden ein Mosaik mit Leerstellen, die nur der geduldige Leser zu füllen weiß.

<sup>1</sup> Klaus Merz, Adams Kostüm. Drei Erzählungen. Mit drei Bildern von Heinz Egger, Haymon-Verlag, Innsbruck 2001, 92 Seiten.

Der Band «Adams Kostüm» – der Doppelsinn erfüllt sich im Text der Titelerzählung – ist von Merz bewußt als Triptychon angelegt. «Fast Nacht» und «Zugzwang» als schmalere Seitenteile zeigen das plötzliche Aufflammen von Liebe, jeweils in einer Exklave des Alltags: in einer Psychiatrischen Klinik in den Bergen zwischen Patient und Therapeutin; im Speisewagen des Intercity Zürich–Mailand im Dialog zwischen zwei Fahrgästen. «Adams Kostüm», das breitere Mittelstück, enthält mehrere Liebesgeschichten, zeigt aber vor allem das Danach, Dazwischen, Daneben. In einem dörflichen Mikrokosmos entwickelt sich ein Reigen von Schicksalen, paradiert absonderliche Gestalten: eine Irdische Tragikomödie. Wir hören das Echo des «Dorfgesprächs», spüren das Wehen des Zeitgeistes der sechziger und siebziger Jahre, vom Autor mit sanfter Ironie in Worte gefaßt. Heiteres Unglück steht neben überraschendem Glück, zum Erstaunen der Figuren wie der Leserschaft.

«Adams Kostüm» ist eine mit vielen Rückblenden und Zeitsprüngen erzählte Geschichte: eine Art filmische Technik, wie schon in «Jakob schläft». Im Zentrum von «Adams Kostüm» und damit dieses Bandes steht, atypisch für den Merzschon Kosmos, eine starke Frauenfigur: Evelin, die Tochter des Wirts, die, 16-jährig Mutter geworden, hochoberhöhen Hauptes (und Hutes) durchs Leben geht. Ihr Vater Koni, der statt Wirt hätte Kunstmaler werden wollen, erlebte Jahre zuvor, zur Zeit der Achtundsechziger, ein Wiederaufflammen der Liebe zu seiner Jugendfreundin Liz, die als Kunstkritikerin längst das Dorf verlassen hatte. Doch «er kam mit dieser freien Liebe einfach nicht zurecht, riss sich rüde von Liz los». Heimgekehrt, findet er seine Frau Liliane nicht mehr vor: «Monsieur war schon immer gegen die Auswanderung seiner einzigen Tochter gewesen, jetzt hatte er sie wieder zu sich zurückgezogen mit seinem großen französischen Vatermagneten.» Es kommt zur Fernscheidung. «Nur vor der Leinwand versage er nicht, dachte Koni manchmal von sich. Und das war, er wusste es, auch nur die halbe Wahrheit.» In einer Hinsicht aber ist er unbeugsam: Er steht zu seiner Tochter Evelin und dem Enkelkind Sandra-Melanie, über dessen Vater es im Dorf nur Vermutungen gibt. Als Evelin, schwanger, die Schule vorzeitig verläßt, tritt er ihr die Hälfte des Saales im Wirtshaus ab. Hier richtet Evelin ihren Kostümverleih ein, der später zum Secondhand-Laden wird: «Adams Kostüm. Verleih Evelin Schwarz». Während ihr Vater, trotz Seiltanz-Übungen, das Gleichgewicht nach dem Verlust seiner Frau nie wirklich wiederfindet, verliert Evelin es nie.

«Adams Kostüm»: der Name von Evelins Geschäft ist ein witziges Wortspiel – und zugleich eine Trotzreaktion dem Dorf gegenüber. Denn Adam heißt der Vater ihres Kindes, einst als armer Außenseiter verlacht, später in eine Besserungsanstalt gesteckt, weil er seine Peiniger mit einer Axt bedrohte. «Adam war die Besserungsanstalt einfach nicht gut genug gewesen, nur Wasser und Brot wegen Lappalien, Einzelhaft. Dazu die Schläge und Demütigungen Tag für Tag. Er hatte die Feste Burg, wie der Anstaltsleiter sein Heimwesen vor Gästen gerne zu bezeichnen pflegte, heimlich verlassen ...» Er «lief gebückt durch den Wald, wich Höfen und Hunden aus und schlief auf der kalten Bank einer Kapelle ein. Auf dem gemalten Medaillon direkt über dem Kopf des Schlafenden hielt Abraham Isaak in die Höhe, an den Füßen, wie einen Hasen.» Erwachend, fand sich Adam mit einer Mönchskutte zugedeckt. In diesem Gewand kehrte er heimlich ins Dorf zurück und erschien an einem Maskenball in Konis Wirtschaft ...

### Skurrile Porträts und Kurzbiographien

Neben die Hauptpersonen treten – vom Autor in skurrilen Porträts und Kurzbiographien vorgestellt – viele weitere Figuren. Da ist Grill, Rektor der Schule, der Mathematik und Sport unterrichtet und nie ohne Trillerpfeife auftritt: «Sie half ihm weniger; seine Autorität zu markieren, als sich selber bei der Stange zu halten.» Grills Frau, die leidenschaftlich lachen konnte, legt sich,

vom Leben enttäuscht, später unter den Gashahn. «Drei Wochen nach ihrer Beerdigung, auf den Tag genau, stürzte der Witwer vom Reck. Man hatte diese Mischung aus Mathematik und Flaggflagg ja sowieso nie recht begreifen können an ihm.» Jahre später bringt Grill, immer noch hinkend, aus Afrika eine schöne schwarze Frau mit nach Hause. Die Dorfbewohner sind perplex – obwohl doch ihre Konfirmanden in der Kirche Negro Spirituals singen. «Als der Rektor seine dunkle schöne Frau zum ersten Mal durchs Dorf führte, vibrierten da und dort die Fensterscheiben, und der Himmel quitierte den kühnen Auftritt mit einem schrecklichen Hagelwetter. Aber Grill war in Afrika vor Glück unverwundbar geworden.» Grotesk ist der Tod von Adams Mutter, die vom Birnbaum stürzt: «Sie war gegen Mitternacht samt Leiter steif gefroren ins Asternbeet gekippt in ihrem geblühten Morgenrock. Ein Spätheimkehrer hatte sie auf seinem Weg vom Bahnhof für die Vision eines blühenden Rosenbeetes gehalten, wie er mit hochgeschlagenem Mantelkragen der herbeigeeilten Reporterin einer Boulevardzeitung entgegenhielt, zitternd vor

Kälte und anhaltender Verwunderung. Evelin stellte eine Kerze auf Grab.» Zu erwähnen wäre noch der joggende Pfarrer, der in Laufekstase den Gottesdienst seiner Stellvertreterin stürmt, die ihn zur Strafe in der Sakristei einschließt. «Sein Renndress ging später an Evelin.»

Die Kunstpostkarten, die Liz, Konis einstige Freundin, dem malenden Wirt für seine Kartei schickt, sind Fenster in eine andere, größere Welt. Doch sie verstauben im Wirtshaus. Am Ende der Erzählung lädt Evelin ihre ehemaligen Schulkameraden, die teils vom Leben schon arg angeschlagen sind, zu einem Fest in ihr Reich: Nach Mitternacht wird es zum Kleinen Dorftheater, als die Gäste sich mit Hilfe der Kostüme Wunschildentitäten zulegen: Robinson, Legionär, Monroe, Pilot. Evelins Tochter Sandra aber wünscht sich ihren Vater. Und den bekommt sie; denn dieses zweite Kostümfest ist eines der «Widderlager» im Buch. Diese aufzuspüren und fehlende Mosaiksteine zu suchen, verleiht der Lektüre zusätzliche Spannung.

*Irène Bourquin, Rätterschen*

## RÖMISCHER ZENTRALISMUS

Entstehung – Erfolg – Gefahren (Zweiter Teil)\*

Im «Haas-geschädigten» schweizerischen oder liechtensteinischen Katholizismus dürfte die Frage nach den Gefahren des römischen Zentralismus den populärsten Aspekt unseres Themas ausmachen. In der Tat ist der «Fall Haas» ein Schulbeispiel für das Versagen des römischen Zentralismus, und zwar auf mehreren Ebenen: Was die Personenkenntnis, was die Rechtskenntnis und was die Kenntnis der pastoralen Situation betrifft.<sup>11</sup>

Möglicherweise war die Ernennung des Koadjutors W. Haas mit dem Recht der Nachfolge allerdings nicht auf ein primäres Versagen der Bischofskongregation, sondern auf einen souveränen Entscheid des Papstes zurückzuführen, falls (wie behauptet wurde) der frühere Bischof von Chur, Johannes Vonderach, einen unmittelbaren «Draht» zu ihm aufzubauen vermochte. Eine ähnlich souveräne Entscheidung wurde im übrigen im Falle des ehemaligen Wiener Erzbischofs H.H. Groer vermutet, der wegen sexueller Verfehlungen zurücktreten mußte. Sollten diese Vermutungen zutreffen, so hätten wir es eher mit dem typischerweise *vormodernen* Fall *autokratischer* Herrschaftsausübung zu tun, nicht mit der für *moderne* Verhältnisse charakteristischen *bürokratischen* Herrschaft. Die außergewöhnlichen Persönlichkeiten, welche im zwanzigsten Jahrhundert auf den päpstlichen Stuhl gewählt worden sind, sollten nicht darüber hinwegtäuschen, daß die autokratische Regierungsform der katholischen Kirche, welche nicht einmal ein Verfahren der Ersetzung eines krank oder altersschwach gewordenen Papstes außer seinem eigenen Amtsverzicht kennt, auf einem frühneuzeitlichen Entwicklungsstand stehengeblieben ist. Berücksichtigt man die Ehrentitel «Eure Heiligkeit» oder «Heiliger Vater», obwohl nach biblischem Zeugnis beide Titel Gott vorbehalten bleiben sollen, so wird deutlich, daß sogar das Mittelalter in der Kirche noch nicht vorbei ist. Der von Papst Innonzenz III. im dreizehnten Jahrhundert zuerst erhobene und vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigte Anspruch, der Papst sei Stellvertreter Gottes auf Erden, läßt sich mit der Form bürokratischer Herrschaftsausübung nicht plausibel verbinden, welche das heutige päpstliche Regiment prägt, und erst recht nicht mit der Kirchenwahrnehmung der Gläubigen. Die autokratische-bürokratische Regierungsform entspricht keineswegs früh- oder gar urchristlichen Verhältnissen, und ihr sollte deshalb entgegen dem römi-

schen Selbstverständnis auch kein Ewigkeitswert zugesprochen werden.<sup>12</sup>

Angesichts der Beschränktheit menschlicher Urteilsfähigkeit ist im säkularen Bereich die dort im absolutistischen Zeitalter ebenfalls verbreitete Autokratie längst durch das Prinzip der Gewaltenteilung bzw. durch ein System wechselseitiger Kontrollen ersetzt worden. Wenn die römische Kirche immer noch auf derartige institutionelle «Checks and Balances» zur Kompensation menschlicher Irrtumsanfälligkeit glaubt verzichten zu können, so kommt darin wohl ein sakrales Selbstbewußtsein zum Ausdruck, das heute immer weniger zu überzeugen vermag und in der Praxis von Fehleinschätzungen und Fehlentscheidungen sich selbst dementiert. Auch die römische Kirche ist ja mit der wachsenden Komplexität und Undurchschaubarkeit der Welt in ähnlicher Weise konfrontiert wie alle anderen modernen Einrichtungen auch. Als weltweit agierende Institution ist sie mit einer besonders breiten Heterogenität der politischen und sozialen Verhältnisse konfrontiert, sodaß sie damit rechnen muß, daß einheitliche Regeln und Maßnahmen «vor Ort» höchst unterschiedliche Wirkungen entfalten können. Und in dem Maße, als regionale oder lokale Kirchen ein eigenes Selbstbewußtsein und damit verbundene Aktivitäten entfalten, dürfte deren Reglementierung ohne nähere Kenntnis der lokalen Umstände zunehmend demotivierend wirken. Derzeit kann man z.B. in Deutschland eine zunehmende «innere Emigration» des Klerus beobachten, und auch die Attraktivität des Priestertums scheint auf einen Tiefpunkt gesunken. Die jüngsten Auseinandersetzungen um die katholische Schwangerschaftsberatung in Deutschland haben zu einem weiteren Legitimitätsverlust der römischen Kirchenleitung in Deutschland geführt.

### Kritik der Bürokratie

«Bürokratie» gilt heute vielfach als Schimpfwort; und doch bildet sie die Grundlage der komplexen modernen Sozialverhältnisse, nicht nur im Staate, sondern auch in allen übrigen hoch organisierten Lebensbereichen, auch in der Kirche. Die Kritik der Bürokratie nährt sich aus der Umständlichkeit ihrer Prozeduren,

\* Erster Teil in: Orientierung 66 (31. Mai 2002) S. 112–116.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu: Walter Gut, Annäherungen an eine Rechtskultur in der katholischen Kirche. Folgerungen aus dem Fall Bischof Wolfgang Haas, in: Ders., Fragen zur Rechtskultur in der katholischen Kirche. Freiburg/Schweiz 2000, S. 123–137.

<sup>12</sup> Kardinal W. Kasper erwartet denn auch, daß eine «den gewandelten Zeit- und Kirchenverhältnissen entsprechende ... neue geschichtliche Gestaltwerdung des Petrusamtes» eher derjenigen des ersten als des zweiten nachchristlichen Jahrtausends ähneln werde. Vgl.: Walter Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Werner Scheer, Georg Steins, Auf neue Art Kirche sein. Festschrift für Bischof Dr. Josef Hommer. München 1999, S. 32–48, hier S. 42.

ihrer Langsamkeit, ihrer Undurchschaubarkeit für Außenstehende und ihrem übrigens eher seltenen Versagen im Einzelfall. Der Soziologe Max Weber hat als wesentliche Merkmale von Bürokratie die Regelgebundenheit des Handelns, die Schriftlichkeit (und damit Nachprüfbarkeit) aller Vorgänge, die Fachlichkeit oder Professionalität des grundsätzlich hauptamtlichen Personals, eine klare Zuständigkeitsordnung sowie die hierarchische Organisationsstruktur hervorgehoben. Diese Bestimmungsmerkmale gelten auch heute noch, allerdings mit der Ergänzung, daß funktionsfähige Bürokratien neben dieser formalen Operationsweise sich *auch informeller Koordinationsformen* bedienen, die sich der gewünschten Kontrollierbarkeit aller Vorgänge entziehen. Nicht zuletzt deshalb sind externe Kontrollen wichtig, um die Rechtmäßigkeit, Zweckmäßigkeit und Wirksamkeit des Verwaltungshandelns wenigstens im großen und ganzen zu gewährleisten.

Seit der Kurienreform von Papst Pius X. gehören zur *päpstlichen Kurie* nur noch diejenigen päpstlichen Büros, die sich auf die Leitung der Universalkirche beziehen, während die Verwaltungen des Vatikanstaates und der römischen Diözese ausgegliedert sind.<sup>13</sup> Heute besteht die Kurie im wesentlichen aus dem Staatssekretariat (vergleichbar einer Mischung aus Bundeskanzleramt und Außenministerium), drei Gerichtshöfen, neun Kongregationen mit jurisdiktionellen Befugnissen (in etwa Ministerien vergleichbar) und elf «Räten» mit überwiegend programmatisch-interpretierenden Aufgaben.<sup>14</sup> Die Leitung dieser sogenannten Dikasterien ist regelmäßig einem Kardinal vorbehalten; sie umfassen im übrigen sowohl ein Kollegialorgan als auch Büros, die die Beratungen des Kollegialorgans vorbereiten und dessen Beschlüsse umsetzen. Die Kollegialorgane bestehen aus 21 bis 67 Mitgliedern, die vom Papst persönlich ernannt werden. Sie sind also nominell sehr groß, so daß die Weichen für die Entscheidungen meist schon in den vorbereitenden Büros gestellt werden. Etwa ein Drittel aller Kongregationsmitglieder und ein Viertel der Mitglieder der Räte sind hauptamtlich im Vatikan beschäftigt, der Rest stammt aus der Weltkirche, zumeist handelt es sich um Bischöfe bzw. Kardinäle. Im folgenden konzentriere ich mich auf die *Kongregationen* als dem neben dem Staatssekretariat wichtigsten Teil der Kurie. Vor allem im Bereich der Kurienkardinäle herrscht eine erhebliche Ämterkumulation, d.h., sie sind gleichzeitig Mitglieder mehrerer Kongregationen, während deren auswärtige Mitglieder meistens aus praktischen Gründen nur sporadisch an den Sitzungen ihrer Kongregation teilnehmen können. Trotz der Öffnung der Kongregationen zur Weltkirche hin *bleibt damit ein Übergewicht der Kurie gewahrt*. Wichtige Beschlüsse der Kongregationen werden dem Papst vorgelegt und von ihm genehmigt. Den direktesten Zugang zum Papst und damit den höchsten Einfluß scheinen derzeit der Kardinalstaatssekretär A. Sodano sowie die Vorsitzenden der Kongregation für Glaubensfragen (derzeit Kardinal J. Ratzinger) und der Kongregation für die Bischöfe zu haben. Daß der Papst in der Lage ist, die Aktivitäten der Kurie tatsächlich zu kontrollieren, erscheint angesichts der Vielfalt und Komplexität aller Aufgaben als nahezu ausgeschlossen.

### Notwendigkeit einer externen Verwaltungskontrolle

Trotz der Öffnung der Kongregationen für außerrömische Mitglieder gewinnt man aus Reeses Buch den Eindruck, daß die Kurie nach wie vor auf ihre inneren Verhältnisse konzentriert ist, zumal die Arbeitsteilung offenbar nur für Insider durchschaubar ist. Es kommt hinzu, daß die Informationen aus der Weltkirche vornehmlich über die Botschafter des Papstes bei den Staaten, also über die Nuntiatoren laufen; die Nuntiatoren sind dem

<sup>13</sup> Vgl. zum folgenden: Thomas Reese, *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*. Frankfurt/M. 1998, hier S. 148. Diese aus dem Englischen übersetzte Studie eines politikwissenschaftlich ausgebildeten amerikanischen Jesuiten sei als kompetente Darstellung empfohlen.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 157ff.

Staatssekretariat unterstellt. Die *Ortsbischöfe*, welche nach kirchlicher Lehre mit dem Papst die Kirche leiten sollen, ja auch ihre nationalen Zusammenschlüsse in der Form der Bischofskonferenzen, *haben nur einen peripheren Status mit Bezug auf die Kurie*. Alle innerkirchliche Kontrolle, beispielsweise auch die Genehmigung größerer diözesaner Bauvorhaben, läuft über Rom. Die nationalen Bischofskonferenzen haben recht eingeschränkte Zuständigkeiten, und Rom behält sich ein Prüfungsrecht für alle Beschlüsse vor, das praktisch einem Vetorecht gleichkommt.<sup>15</sup> Es wundert daher nicht, daß Ortsbischöfe ihr Verhältnis zu den Büros der römischen Kurie häufig als dasjenige von Bittstellern erfahren.

Was hier nur kurz zu skizzieren war, wundert den Soziologen nicht. Alle Organisationen und erst recht Organisationsnetzwerke wie die Ministerialorganisation eines Landes oder die römische Kurie tendieren dazu, sich primär um ihre inneren Angelegenheiten zu kümmern, ihre Kompetenzen zu wahren, Aufstiegsgelegenheiten ihrer Mitglieder wahrzunehmen usw. Natürlich kümmern sie sich auch um die ihnen zugewiesenen Aufgaben, und nach Reese wird man den meisten Büros des Vatikans durchaus Kompetenz und Leistungsbereitschaft zuerkennen dürfen, aber *die Art der Aufgabenerledigung orientiert sich stärker an den internen als den externen Verhältnissen*, die als Organisationsumwelt diffus, unbeherrschbar und daher grundsätzlich als *Störfaktor* erscheinen. Aus einer übergeordneten Perspektive wird die Existenz derartiger Organisationen jedoch mit ihren Leistungen für bestimmte Umwelten legitimiert, es ist also ihre Aufgabe, sich «stören» zu lassen, und ihre Wirksamkeit ist davon abhängig, daß sie nachdrücklich genug gestört und auf die Bedürfnisse derjenigen hingewiesen werden, um derentwillen sie da sind. Im Bereich der säkularen Staatsentwicklung wurden deshalb vielfältige Methoden und Instanzen zusätzlich zur internen Verwaltungskontrolle geschaffen: Parlamentarische Verwaltungskontrollen, Verwaltungsgerichtsbarkeit, Rechnungshöfe, Ombudsleute, Audits und Evaluationen, und nicht zuletzt die Kontrolle durch die Öffentlichkeit, welche auch von einzelnen Betroffenen mobilisiert werden kann. Wenn der öffentliche Sektor in entwickelten Staaten einigermaßen zufriedenstellend funktioniert, so ist dies auf diese Vielfalt von untereinander kaum systematisch koordinierten Kontrollen zurückzuführen, welche in ihrer Gesamtheit eine Art *Resonanzraum für Verwaltungsfehler* darstellen.

### Ekklesiologische Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips

Was nun die römische Kurie betrifft, so scheint man dies alles für überflüssig zu halten, denn es gibt praktisch keine externe Verwaltungskontrollen, und die offiziell wie auch informell eingeforderte Geheimhaltung aller wichtigen Vorgänge läßt auch eine Mobilisierung von Öffentlichkeit nur als oppositionelle, um nicht zu sagen revolutionäre Handlung zu. Die Geheimhaltung ist besonders belastend in disziplinarischen Angelegenheiten wie der Erteilung des «Nihil obstat» bei der Ernennung von Theologieprofessoren – und neuerdings insbesondere bei Theologieprofessorinnen! Man könnte – ironisch gesagt – vermuten, daß die römische Kurie sich verhält, als ob sie an einer Unfehlbarkeit des Papstes partizipiere, die in dieser Form ja nicht einmal päpstlicherseits je beansprucht worden ist. Wenn aber bürokratisches Handeln typischerweise durch Binnenorientierung, rigide Regelorientierung, mangelnde Responsivität und fehlende Offenheit für die Bedürfnisse seiner Adressaten zu charakterisieren ist, dann ist es sowohl der Effizienz und Wirksamkeit als auch den pastoralen Zielsetzungen der Kirche abträglich, wenn die Hilfsorgane des Papstes sich unter Berufung auf dessen Autorität gegen jede Außenkontrolle immunisieren.

*Der ekklesiologische Status der römischen Kurie ist weitgehend ungeklärt*. Ihr Status ist ein rein positiver, kirchenrechtlicher und

<sup>15</sup> Thomas Reese (vgl. Anm. 13), S. 50.

bürokratischer. Es hängt angesichts des Jurisdiktionsprimats des Papstes allein von ihm ab, inwieweit er willens und angesichts seiner auch vorhandenen Abhängigkeit von der Kurie überhaupt in der Lage ist, die Verteilung der Kompetenzen und die verfahrensmäßigen Widerspruchsmöglichkeiten im Sinne einer stärkeren Beteiligung der «srörenden Umwelt», nämlich der Weltkirche, zu ändern. In dem Maße, als die mittelalterliche Aura des Papsttums schwindet und auch die Gläubigen und den Glauben Suchenden die Faszination der Gotteskunde unmittelbarer erkunden, wird der historisch kontingente und instrumentelle Charakter bestehender Kirchenstrukturen immer deutlicher hervortreten. Ein Insistieren auf deren Sakralität dürfte zunehmend die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Botschaft selbst in Frage stellen. Nach meinem Eindruck gewinnt das Gottesbewußtsein seine Plausibilität heute weit stärker aus einer «negativen Theologie», welche Gott als den «ganz Anderen», in unseren immanenten Erfahrungen nur bruchstückhaft oder indirekt Zugänglichen erfährt.<sup>16</sup> Wenn der Christ der Zukunft nach dem Diktum von Karl Rahner nur noch einer sein wird, der etwas von Gott «erfahren» hat, so gewinnt das Erscheinungsbild der Kirche heute einen vieldeutig ambivalenten Charakter, im Rahmen dessen die autokratisch-bürokratische Dimension zunehmend als Ärgernis empfunden wird.

Dagegen gibt es keine Patentrezepte, aber immerhin ein bewährtes, auch von der Kirche anerkanntes und für den weltlichen Bereich seit langem propagiertes Prinzip, nämlich das *Subsidiaritätsprinzip*. Ihm zufolge sind Entscheidungskompetenzen zu delegieren, solange auf niedrigeren Entscheidungsebenen die Fähigkeiten vorhanden sind, die eigenen Probleme zu lösen. Das schließt ein Eingreifen höherer Ebenen nicht aus, aber nur als Ausnahme und in begründeten Fällen. Das Subsidiaritätsprinzip *dreht die Beweislast um*, wie Oswald von Nell Breuning treffend

<sup>16</sup> Vgl. hierzu: Thomas Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*. Frankfurt/M. 2000.

bemerkt hat<sup>17</sup>: Die höheren Instanzen haben zu begründen, warum sie in die Kompetenzen der niedrigeren Instanzen eingreifen, nicht die niedrigeren Instanzen haben die Berechtigung ihrer Wünsche zu begründen. Vieles was heute in Rom kontrolliert und entschieden wird, könnte bei einer Aufwertung der nationalen Bischofskonferenzen als neue Mittelinstanzen der Kirche im Regelfalle effektiver und in der Regel sachgerechter entschieden werden.<sup>18</sup> Das schließt eine Aufhebung derartiger Entscheidungen in *begründeten* Ausnahmefällen durch die römischen Zentralinstanzen nicht aus (z.B. im Falle politischen Drucks seitens einzelner Regierungen). Eine Selbstbegrenzung der praktischen Entscheidungsbefugnisse des Papstes und erst recht seiner Kurie würde den Jurisdiktionsprimat, also die höchste Kompetenz zur Gesetzgebung, nicht in Frage stellen. Es würde sich vielmehr um eine den komplexen Verhältnissen der heutigen Welt angemessenere Form der Ausübung des Jurisdiktionsprimats handeln.

Alle Großorganisationen haben heute mit dem Problem der wachsenden Heterogenität und Komplexität ihrer Umwelt zu kämpfen. Auch die katholische Kirche bleibt davon nicht ausgenommen. Organisationstheoretiker empfehlen in dieser Situation die interne Differenzierung von Organisationen im Hinblick auf bestimmte Umweltsegmente und die Dezentralisierung der Entscheidungsbefugnisse, um möglichst zweckmäßiges Handeln «vor Ort» zu ermöglichen. Eben dies ist auch der Sinn des Subsidiaritätsprinzips, das jedoch darüber hinaus auch einen ontologischen Primat des jeweils kleinsten Lebenskreises postuliert. Warum soll dies allein in der Kirche nicht gelten?

Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld

<sup>17</sup> Vgl. Oswald von Nell-Breuning, *Solidarität und Subsidiarität im Raum von Sozialpolitik und Sozialreform*, in: Erik Boettcher, Hrsg., *Sozialpolitik und Sozialreform*. Tübingen 1957, S. 213–226, hier S. 225.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Franz-Xaver Kaufmann, *Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung*, in: Hubert Müller und Hermann J. Pottmeyer, Hrsg., *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*. Düsseldorf 1989, S. 134–155, sowie weitere Beiträge in diesem Band.

## IN BEZIEHUNG MIT DEM TEXT

Psychologische Auslegungen und deren Reichweite (*Erster Teil*)\*

Mit Leidenschaft hat Eugen Drewermann die Frage gestellt: Wann religiöse Auslegung die Herzen treffen will – kann sie sich dann auf das objektiv Wißbare beschränken? Muß sie nicht den Leser in seinen Gefühlen berühren, ihn in seiner existentiellen Lage ergreifen? Die Thesen Drewermanns sind von der Wissenschaft nicht akzeptiert worden; gleichwohl haben sie eine fruchtbare Debatte hervorgebracht. Anhand der Jairuserzählung (Mk 5,21–24,35–43) – ihr enger Zusammenhang mit der Heilung der Blutflüssigen bleibt außer Betracht – möchte ich erstens drei psychologische Auslegungen vorstellen, zweitens ihren Ertrag wägen. Im dritten Schritt frage ich, ob und wie sich die offenbar geistlich fruchtbare Methode psychologischer Auslegung auch wissenschaftlich rechtfertigen läßt. Ein Fazit schließt meine Überlegungen ab.

### Im familiären Dreieck

Die französische Psychoanalytikerin Françoise Dolto durch zahlreiche Veröffentlichungen ausgewiesen; sie war praktizierende Katholikin (1908–1988). *Sie möchte zeigen, daß jesuanische Praxis und psychoanalytisches Menschenbild weitgehende Parallelen aufweisen*. Dolto versteht den Menschen von seiner leidenschaftlichen Frage her, die ihn sehndend ausstreckt nach dem, was er nicht ist. Die Sehnsucht – *désir* – will sich selbst vergessen und ganz und gar an den anderen glauben, will sich ganz verlieren dürfen, um sich so zu finden. Diese Fragekraft ist der heilige

Geist.<sup>1</sup> Sie kann eine Zeitlang kanalisiert und unter der Decke gehalten werden, aber nicht auf Dauer. Irgendwann wirft sie Gesetze, Gewißheiten, Sicherheiten um, um eine neue Logik in Kraft zu setzen. Auch die neue Logik besteht nicht ewig, die Fragekraft wird sie in einer neuen Runde in Frage stellen und neue Antworten finden. So geht es immer weiter in der Dialektik von Gemeinschaft und Sehnsucht: Jede Gemeinschaft bedeutet auch eine Entfremdung von den individuellen Impulsen, an der sich die Sehnsucht bis zur völligen Blockade stauen kann.<sup>2</sup>

Das Fließen wird immer dann möglich, wenn, gut freudianisch, das ödipale Dreieck wiederhergestellt wird. Der Mensch wird genau dann heil, wenn er sozial und innerlich *zwischen* Mutter und Vater stehen darf. Er kann sich mit keinem der beiden ganz identifizieren, sondern muß seinen eigenen Standpunkt an einem dritten Ort suchen und durchhalten. Da ist seine eigenständige Lebenskraft und Kreativität, sein *désir*, nicht nur zulässig, sondern existentiell gefragt. Krank hingegen macht, wenn sich das Kind mit einem der beiden Elternteile identifizieren muß und eine eigenständige Entwicklung somit nicht erwünscht ist. Diese Dreieckslogik ist für Dolto so stark, daß sie einfach von *le réel* spricht: *le désir* sucht immer wieder jene Struktur, die in Distanz zu den beiden Eltern eigene Entwicklung ermöglicht.

Die Evangelien erzählen davon, wie notwendig es ist, daß die Sehnsucht frei wird und fließen kann. Jesus eint den Leser mit

<sup>1</sup> F. Dolto, G. Sévérin, *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse*. Gallimard, Paris 1996, S. 8f; Deutsch: *Dynamik des Evangeliums*. Othen 1980.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 45ff., 71.

\* Durchgesehener Vortrag am 10.1.02 in St. Moritz-Randolins.

der Urkraft des *désir*, er öffnet Entwicklungsperspektiven für jedermann, ob gläubig oder nicht. «Jésus n'appartient pas aux chrétiens. En effet, il montre à tous ce qui se passe chez tous.» Bleibt der Text dann noch Gegenüber, verkommt er nicht zur Projektionsmasse? Dolto verändert den Text nicht, so daß er ein Gegenüber bleibt. Dolto knüpft an Feinheiten des gegebenen Textes an; ihr psychologischer Blick greift Details auf, die der historisch-kritischen Forschung eher entgehen. Der Vater stellt das Mädchen als sein Töchterchen<sup>3</sup> vor. Wie viele Jahre gibt man der Kleinen? Drei vielleicht, allenfalls fünf? Am Ende – es wird erst bewußt, als Jesus sie heilt – erfahren wir: sie ist schon zwölf und steht unmittelbar vor Erreichen der Ehefähigkeit (mit zwölf-einhalb)! Ungewöhnlich ist für damalige Verhältnisse, daß ein Vater sich so für seine Tochter einsetzte; ihr Verlust habe für einen Vater nicht so schwer gewogen. Und noch etwas fällt auf: Jairus redet von *meiner* kleinen Tochter. Es heißt nicht *unsere* Tochter; die Mutter ist ausgeklammert. Aus diesen Hinweisen entwickelt Dolto ein Beziehungsdrama!

Das Verhalten des Vaters zeigt, unter Ausschluß der Mutter, eine privilegierte Beziehung zwischen Vater und Tochter. Die Tochter hatte zu leben wie ein charmantes Vögelchen im goldenen Käfig: ohnmächtige Gefangene ihres Vaters. Das Mädchen müßte den Käfig verlassen, um ihr persönliches *désir* auszudrücken und den Weg sexueller Identität zu beginnen. Aber nach so vielen Jahren gegenseitigen Parasitentums befürchtet sie, ihren Vater dadurch zu töten. Die Tochter hat den Kontakt verloren mit ihrer Sehnsucht, erwachsen zu werden, sie kann nur von ihm träumen in todesähnlicher Ohnmacht. Den Kampf um ihr Leben in der Welt hat sie aufgegeben. Der Vater leidet und hat Angst, aber er weiß nicht, daß er für die Not der Tochter die Hauptverantwortung trägt.

Dolto sieht einen inneren, seelischen Tod des Mädchens, der sich leiblich auszudrücken droht. Im Fieber hat sie das Bewußtsein bereits verloren. Schlägt ihr Herz noch, ist sie schon tot? Vielleicht hielt ihre Umgebung sie dafür. Darauf kommt es nicht an! Wichtig am Tod ist der Psychologin Dolto nicht das Faktum, sondern was er bedeutet, was er ausdrückt. Wichtig ist, daß hier jede Hoffnung gestorben ist und der Tod das Zepter schon übernommen hat – und daß da einer kommt, der das Leben wieder aufzurichten weiß.

Jesus weist zunächst das selbstmitleidige Pathos zurück, das die Welt des Vaters beherrscht. Da schlägt es um in zynisches Gelächter, das Angst ausdrückt, vor dem beunruhigend Neuen, das sich anbahnt. Jesus schickt die Stimmen hinaus. Die Heilung geschieht in Berührung mit einer menschlichen Stimme, einer Stimme, die nicht die des Vaters ist: mit der Stimme eines guten Arztes – Jesu. Die leibliche Heilung drückt die eigentliche, seelische aus. Das Gefängnis völliger Abhängigkeit vom Vater zerbricht, der Gegenpol, die Mutter, wird wieder zugelassen. Das familiäre Dreieck wird wieder hergestellt, die inzestuöse Bindung an einen Elternteil gelöst. Jesus gibt das Mädchen nicht den Eltern zurück, daß sie es mit Küssen überschütten. Nein, es ist eine andere, die da aufersteht! Dem Mädchen, das den Appetit zu leben verloren hatte, sollen die Eltern zu essen geben – symbolisch: das Mädchen soll wieder eins sein mit der Bewegung, die aus seinem Leib erwächst, und die Eltern sollen diesen Weg unterstützen, statt das Mädchen zu verschlingen.<sup>4</sup>

Dolto erhebt keinen Absolutheitsanspruch. Sie liest als Psychoanalytikerin unter einem von mehreren möglichen Aspekten. Sie unterscheidet ihre Art zu fragen von der spirituellen Frage nach Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit.<sup>5</sup> Dolto gelingt eine schlüssige Deutung: in der Person Jesu findet die Logik des Dreiecks in eine Welt zurück, die in Einheitsphantasien geflohen war. Deshalb wird Heilung möglich. Dolto zeigt einen beeindruckenden Gleichlauf zwischen moderner therapeutischer Einsicht und dem

Verhalten Jesu. Ihre Deutung rückt Jesus dem heutigen Leser näher, er kann ihn in neuem, vertrauenswürdigerem Licht erkennen.

Dolto kennt die seelischen Strukturen schon, die sie finden will. Das ist legitim, aber nicht eigentlich eine religiöse Deutung, die wesentlich eine Begegnung mit dem Anderen, Unbekannten ist. Stärker noch wäre, wenn Dolto das Ergebnis, das Dreieck, nicht schon als bekannt voraussetzte. Denn in der Welt des Kranken, des Leidenden ist die Ursache des Leidens wesentlich unbewußt. Sie kann ja nicht bekannt sein! Die Geschichte ist eher als Frohe Botschaft für Leidende denn als Lehrstück für wissende Therapeuten in die Bibel aufgenommen worden, so daß die ideologische Klarheit Doltos wie eine Illusion wirkt, die durch Abstraktion vom Leiden funktioniert. Dolto vertritt eine ältere Gestalt der Psychoanalyse, die von inhaltlichen Grundsätzen ausgeht und nicht, wie weiter unten H. Raguse, von der Wahrnehmung der je konkreten Beziehungssituation.

### In der Tradition der Seelenromane

«Kann es sein, daß ein Menschenleben zu Ende ist, kaum daß es begonnen hat? Die Erzählung von der Tochter des Jairus berichtet von dieser Möglichkeit, aber auch von dem Weg, sie zu überwinden. Es ist schlimm, ... daß die Angst vor dem Tod ein Menschenleben zu ersticken vermag, noch ehe es überhaupt die Möglichkeit besitzt, frei und selbständig zu einem eigenen Dasein aufzublühen, und nicht selten ist es die vermeintliche Fürsorge der eigenen Eltern, die das bewirkt. Es ist möglich, aus Angst und Sorge einen solchen Glassturz von Behütung und Obhut über ein Kind zu stülpen, daß es darunter erstickt, und gerade das scheint zwischen dem Synagogenvorsteher Jairus und seiner Tochter geschehen zu sein. Das sogenannte «Mädchen» ist zwölf Jahre alt, wie man am Ende der Geschichte erfährt; es ist also gerade in dem Alter, in dem man in Israel zu einer erwachsenen, heiratsfähigen Frau wurde. In eben diesem Moment geschieht es, daß des Jairus «Töchterlein», wie wir es immer wieder angedeutet hören, nicht mehr zu leben weiß, sondern in seiner Kammer liegt wie tot. – Der Eindruck ist unvermeidbar, daß beides miteinander zusammenhängt: die Verzärtelung und Verkleinerung ihrer Person und ihre tödliche Erkrankung bei Eintritt in das Erwachsenenalter.»<sup>6</sup> So beginnt Drewermann die Auslegung in seinem Markuskommentar. Seine Frage: *Wie kann die Schrift meine Gefühlswelt berühren und heilen?* Drewermann liest die Geschichte als Gefühlsdrama, das bis an die Grenze des Todes führt; er rechnet nicht mit einer physischen Erweckung.

Drewermann vergleicht das Leben der Jairustochter mit dem einer Pfarrerstochter der fünfziger oder sechziger Jahre: das Mädchen habe immer auf sich halten müssen, da das ganze Dorf auf sie gesehen habe; sie habe das Aushängeschild der elterlichen Erziehungskunst sein müssen – eine Rolle, die einige Zeit ganz gut funktioniert habe, da das Mädchen gern der Stolz ihres Vaters gewesen sei, daß aber in der Reifung die ganze Geschichte sich entpuppt habe als «unabsehbare Kette von Angst und Schuldgefühlen». Die Wurzel des Übels wäre also die amtliche Rolle des Vaters, die für die Tochter manche Zwänge bedeutete; über die innere Haltung der Eltern erfahren wir wenig, wo doch für eine so mörderische Krise bestimmt mehr im Busch sein muß als eine fordernde soziale Lage. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dieser Text sei wie berechnet für eine Schicht von Frauen mittleren Alters, die in der Tat die Mehrzahl der Hörerinnen Drewermanns ausmacht. Auch in dem jungen Mädchen «wird sich die Sehnsucht nach Liebe, die träumende Erwartung jugendlicher Phantasie, der Wille zu Protest und Auflehnung gegen ein Zuviel an Gängelung und Bevormundung zu Wort gemeldet haben. Gefühle dieser Art lassen sich nicht zurückdrängen, und eben deshalb erzeugen sie eine ständige Furcht vor Vorwurf und Strafe.» Der Text lädt alle Welt zur Identifikation ein – wer hätte nicht so ähnlich schon empfunden und spürte sich versucht, einer so großzügigen Einladung zum Selbstmitleid zu

<sup>3</sup> *Thygatrimon*, zärtliches Diminutiv zu *thygater* Tochter. Allerdings kann im damaligen Sprachgebrauch auch ein *thygatrimon* schon heiratsfähig sein: Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum NT. Göttingen 1971, S. 721.

<sup>4</sup> Vgl. F. Dolto (vgl. Anm. 1), S. 72–77.

<sup>5</sup> Vgl. ebd./S. 8.

<sup>6</sup> E. Drewermann, Das Markusevangelium. Olten 1987, Band I, S. 371f.

folgen. Im Text hat die Deutung als Not in einer sozialen Rolle wenig Halt. Drewermann selbst leitet sie mit «vermutlich» ein. Der frühere – das ist generell der differenzierte – Drewermann hat die Stelle stimmiger ausgelegt. Der Text spricht von der Tochter des Jairus, «so als hätte dieses Mädchen niemals aufgehört, ihres Vaters Tochter zu sein, und als genügte es völlig, zu wissen, wer ihr Vater ist, um zu verstehen, wer sie selber ist; – wenn ihr namenloser Name auf sie zutrifft, ist sie nichts als ein bloßes Spiegelbild der Wünsche und der Eigenarten ihres Vaters, ein Wesen ohne eigenen Willen, ohne eigenes Ich, ohne eine eigene Gestalt, die verkörperte Unselbstständigkeit und Abhängigkeit, mithin die zur Charakterform erhobene Anpassungsbereitschaft aus Angst – eben *nur* die Tochter des Jairus». In dessen sorgenvoller Bitte drückt sich «ungewollt doch überdeutlich aus, wie er zu seiner Tochter steht: für ihn ist sie nach wie vor das süße, brave Ding, sein Ein und Alles, sein Stolz und seine Freude ... Ein Kind, das so heranwächst, kann in allen wichtigen Fragen seines Lebens nur abhängig und unselbstständig bleiben, und es wird in gewissem Sinne den Käfig der väterlichen Obhut niemals wirklich verlassen wollen ... Besonders das Erleben der Sexualität muß unter solchen Voraussetzungen auf ein unauflösbares Dilemma zusteuern. Auf der einen Seite ist die Tochter des Jairus, wie wir vermuten dürfen, außerordentlich stark an ihren Vater gebunden, so daß es ihr über die Maßen schwer fallen wird, seine absolute Person gegen irgendeinen anderen Mann einzutauschen; andererseits wird wohl auch Jairus selbst seine Tochter mit einer unsichtbaren Mauer aus Kontrolle und Eifersucht umgeben haben, und er wird stets nur die besten Absichten und die redlichsten Argumente für sein nicht ganz selbstloses Interesse ins Feld geführt haben ... Eine hypnoide Starre, wie sie allem Anschein nach hier vorliegt, erklärt sich relativ leicht als eine geradezu schreckhafte Abwehr gegen jede Art genitaler Berührung ... eine Art Lähmung, die verhindert, daß man selbst tun könnte oder verantwortlicher Weise an sich vollziehen lassen würde, was im eigenen Ich oder Überich auf das heftigste abgelehnt und bekämpft wird.»<sup>7</sup>

Die Jairustochter erinnert an die tödliche Ambivalenz, in der magersüchtige Mädchen die Eltern erleben. Durch strikte Nahrungseinschränkung werde ein langsamer Suizid inszeniert, «der neben der Sexualangst auch starke gegen die eigene Person gelenkte Aggressionen des Mädchens gegenüber dem Vater verrät. Näherhin zeigt sich, daß die Magersucht fast immer ein Protest gegen eine gewisse Form der Überverwöhnung und Überversorgung darstellt, gegen die man sich in offener Auseinandersetzung nicht ohne schwere Schuldgefühle wehren kann ... Das Paradox dieser Erkrankung liegt darin, daß der Magersüchtige sich nach außen besonders freundlich und angepaßt gerade gegenüber demjenigen Menschen zu verhalten sucht, von dem er in Wahrheit am meisten loskommen möchte.»<sup>8</sup> Deshalb ist es «psychologisch notwendig, zur Beglaubigung des neu erwachten Lebenswillens der Jairus-Tochter zu essen zu geben; denn erst auf diese Weise zeigt sich, daß der letzte Rest von Lebenskel von ihr gewichen ist.»<sup>9</sup>

Es ist «der allergrößte Schaden, den ein Mensch einem anderen zufügen kann, wenn er ihn so wohlversorgt hält wie ein Zootier; und doch ist es nur eine verkappte Form von Egoismus und Selbstmitleid, die dem anderen seine Freiheit, seine Lust zum Abenteuer ... unter dem Gerede von Verantwortung, Treue und Pflicht aus dem Herzen zu stehlen»<sup>10</sup>. Den heimlichen Zynismus solcher Liebe offenbart das schaurige Spottgelächter, das die Trauergesellschaft Jesu Wort entgegen schleudert, das Mädchen schlafe nur. «Soeben noch schreiend vor Schmerz, bricht dieselbe Trauergesellschaft plötzlich in beißendes Lachen aus. Es ist ein Gelächter der Hölle, kalt, ohne Hoffnung, zynisch und trostlos. Weil man an der Endlichkeit der Welt so unendlich verzwei-

<sup>7</sup> E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese. Olten 1988, Band II, S. 298f.

<sup>8</sup> Ebd., S. 300.

<sup>9</sup> Ebd., S. 307.

<sup>10</sup> Ebd., S. 301f.

## Burg Rothenfels 2002

«Beglänzt von seinem Licht hält euch kein Dunkel mehr» – MUSIK UND THEOLOGIE – SINGEN – HÖREN – VERSTEHEN mit KMD **B. Wendeborg** (Albstadt) und Pfarrerin **S. Biermann-Rau** (Tübingen)

vom 3.–7. Juli 2002.

Die heilige Hintertreppe – Von Gottesnarren, Christozentrikern und Sonderlingen – Rothenfelder Herbstwoche mit **Prof. Dr. Elmar Salmann** (Rom), **Hans Conrad Zander** u.a.

vom 20.–27. September 2002

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393 – 99999, Fax 99997, Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); E-Mail: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)**

felt ist, deshalb darf es nur diese kleine, begrenzte Welt geben. Krasser kann man im Grunde nicht sagen, daß die ganze Trauer vorher nichts war als billiges Selbstmitleid ... Es ist ein Gegensatz von solch lärmender Aggressivität, daß selbst Jesus nicht anders darauf zu antworten vermag, als indem er das ganze Gesindel zur Tür hinauswirft. Fürchtbar genug – aber selbst Jesus hat dieser obstinaten Mischung aus Selbstgefälligkeit, Selbstmitleid, Selbstbetäubung und Selbstverdummung nichts mehr zu sagen. Die Leute, die ihn auslachen, sind Verzweifelte, aber sie genießen ihre Verzweiflung so gekonnt und stimmungsvoll, daß es kein Gespräch gibt, nur noch den Hinauswurf. Erst in der Stille und Abgeschiedenheit kann sich das Wunder eines neu beginnenden Lebens ereignen.»<sup>11</sup> – «Worauf es hier indessen besonders ankommt, ist der Unterschied in der Art der Berührung: während die Hand des Jairus bis zum Ersticken schwer auf seiner Tochter lag, richtet die Berührung Jesu auf; während des Jairus Hand sich ebenso beschirmend wie bestimmend über das Mädchen stülpte, nimmt Jesus ihre Hand wie ein Begleiter auf dem Weg ins Leben; während die Hand des Jairus seinem «Töchterlein» jede Selbständigkeit raubte, schenkt die Berührung Jesu dem Mädchen einen eigenen Standpunkt im Leben – «es war ja zwölf Jahre alt.»<sup>12</sup> Der Unterschied in der Art der Berührung ... Haben wir den Ton gehört? Drewermanns Sprache, ihr sanfter Takt, ihr Schwung, die farbigen Bilder: Stimmungsvoll Verzweifelte – eine großartige Predigtidee! Hier spricht einer in der Tradition der großen Seelenzeichner, eines Dostojewski und Thomas Mann. Seine größte Stärke ist, daß er Gefühle als unmittelbare Wirklichkeit ernst nehmen und ausdrücken kann. Ein staunenswert menschlicher Ton. Was sagt Drewermann über seine Methode? Er fragt selbst, «ob die Totenaufweckung hier nicht unstatthafterweise «nur» als Symbol verstanden werde. Die Antwort kann nur lauten, daß die erzählte Begebenheit in Mk 5, 35–43 gewiß *nur* als Symbol zu verstehen ist – bereits in historisch-kritischer Betrachtung besteht kein Grund, irgendein äußeres Ereignis in Raum und Zeit hinter der Erzählung dingfest machen zu wollen.»<sup>13</sup> Als Kriterium sieht Drewermann so etwas wie die Kontinuität und Schlüssigkeit der Darstellung als Ganzer – nicht zufällig ein literarisches, künstlerisches Kriterium: «Indem wir so getreu wie möglich den einzelnen Gefühlsbedeutungen und (psychosomatischen) Symbolen in den Erzählungen nachgegangen sind, ergibt sich ... eine überraschende Geschlossenheit und innere Folgerichtigkeit der einzelnen Mitteilungen.»<sup>14</sup> Drewermann bekämpft eine Universitätsexegese, die nur wahrnehmen will, was objektiv nachweisbar ist. Sein berechtigtes Argument: Religiöse Auslegung müsse den Hörer zum Gleichzeitigen machen, ihn bei seiner religiösen Erfahrung packen. «Religiös ist eine Auslegung religiöser Texte nur legitim, wenn sie innerlich ist; alles Historische aber ist äußerlich ... Man kann es nicht klar genug sagen: die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung ist eine durchaus unreligiöse Methode, und wenn

<sup>11</sup> Ebd., S. 305f.

<sup>12</sup> Ebd., S. 307.

<sup>13</sup> Ebd., S. 307.

<sup>14</sup> Ebd., S. 308.

es als ihr Ziel ausgegeben wird, eine religiöse Aussage auszulegen, so erreicht sie dieses Ziel als *Methode* wissentlich und absichtlich niemals.»<sup>15</sup> Die darauffolgende Debatte mit der exegetischen Wissenschaft und besonders mit G. Lohfink und R. Pesch verlor sich in Polemik.<sup>16</sup> Die Exegeten begaben sich angesichts der Schärfe der Angriffe in Verteidigungsstellungen: die meisten wollten lieber weiterhin dem naturwissenschaftlichen Objektivitätsideal dienen, als mit Drewermanns Anliegen ins Gespräch kommen. Drewermanns Werk hingegen war wissenschaftlichen Ansprüchen in wesentlichen Punkten nicht gewachsen; sein Konfliktverhalten förderte die Annäherung nicht. Das geistliche Leben der Kirche hätte eine differenzierte Auseinandersetzung dringend gefordert.

### Geistliche Lektüre

Der Benediktiner Anselm Grün denkt von der geistlichen Tradition her; ihm geht es um die Begegnung mit Gott durch den Text. *Wie kann ich heute die Schrift so lesen, daß sie mein geistliches Leben befruchtet?* Grün schreibt nicht als Wissenschaftler; er will nicht das Wissen über die Bibel ausweiten. Drewermanns Werk sieht Grün positiv, weil es seine geistliche Begegnung mit dem Text bereichert.

Grün vertritt eine bildhafte, symbolische Auslegung der Bibel. Ähnlich Dolto geht er von der Sehnsucht aus; er nennt sie die prägende Grundkraft der menschlichen Seele. Es gilt «den Menschen an die tief in seinem Herzen wurzelnde Sehnsucht zu erinnern und sie wieder wach zu rufen». Die biblischen Geschichten sind Bilder, in denen sich die Sehnsucht finden kann. «Die Heilige Schrift beschreibt uns in vielen Bildern das Geheimnis unserer Erlösung.» «Bilder deuten unser Tun und geben ihm so eine Bedeutung, die auch für andere verständlich wird. Ohne Bilder wird unser Tun leer und sinnlos. Erst Bilder eröffnen die eigentliche Bedeutung unseres Tuns. Und erst Bilder lassen in unserem Tun etwas vom Geheimnis unseres Lebens und letztlich vom Geheimnis Gottes aufleuchten. Das bloß äußere Tun etwa in einer Eucharistiefeier wirkt leer, wenn es nicht vom Bild des Heiligen Mahles oder vom Bild von Kreuz und Auferstehung Jesu her durchdrungen ist.» Bilder sind keine konkreten Handlungsanweisungen, keine moralischen Appelle, Ideale oder Utopien, die uns unter Druck setzen. Sie laden uns ein zu einer anderen Sichtweise, neuen Freiheitsmöglichkeiten, sie machen Mut, Neues zu wagen. Sie wollen «ein Fenster öffnen, damit neues Licht in alte Vollzüge unseres Lebens hineinströmt». Sie «bringen uns in Berührung mit den Möglichkeiten, die in uns bereit liegen, die aber oft genug verschüttet sind». Und «eine Theologie, die in Bildern denkt, verrennt sich nicht in unnötige Streitereien um Worte und Begriffe. Eine bildhafte Theologie ist immer noch die offenste und aktuellste. Denn Bilder veralten nie. Sprache kann sich sehr schnell überleben.»<sup>17</sup>

«Ziel der bildhaften Auslegung ist immer die Begegnung mit Gott und die Verwandlung meiner eigenen Existenz durch Jesus Christus, das Aufgebrochenwerden für den heilenden und heiligen Geist Gottes, der mich im Wort und durch das Wort heilen und verwandeln will.» Die symbolische Auslegung findet sich schon im Umgang der Schrift mit sich selbst: «So können wir schon innerhalb des Alten Testaments beobachten, daß die Propheten die geschichtlichen Tatsachen symbolisch auslegen, daß das Geschehene Symbol für etwas Tieferes ist, und zugleich Typus für das Zukünftige.» Heilungsgeschichten deuten das Geschehene so, «daß es für uns eine heilende und befreiende Bedeutung hat ... Ich muß immer davon ausgehen, daß die Geschichte – etwa vom Seewandel Jesu – ... eine Erfahrung der Jünger berichtet.» Wichtig ist zunächst einmal, daß mir eine Geschichte erzählt wird, die mein Leben in ein neues Licht stellt

und an der ich wachsen kann. Wer fragt, ob das (in der Außenwelt) geschehen sein könne, verbaut sich den unmittelbaren religiösen Zugang.

Der erste Zugang für Heilungsgeschichten liegt nicht in der Frage, ob Jesus Kranke geheilt hat. Die erste Frage ist, «ob wir Jesus heute zutrauen, daß er uns zu heilen vermag. Eine heilende Bedeutung bekommen die Heilungsgeschichten der Bibel erst dann, wenn wir uns in den Kranken wiederfinden können und wenn wir als diese Kranken Jesus begegnen und uns mit unseren Wunden und Verletzungen ihm hinhalten ... Auch wenn wir körperlich gesund erscheinen, können wir die Haltungen in uns wahrnehmen, die die biblischen Krankheiten beschreiben. Wir brauchen nur ... auf die Sprache des Volksmundes hören, die unseren Zustand in den Bildern der Krankheiten beschreibt, die Jesus heilt: Wir fühlen uns oft gelähmt, blockiert. Wir können nicht aus uns heraus. Wir sind gehemmt, die Lähmung fesselt uns. Oder wir sind blind, wir haben blinde Flecken, die wir einfach nicht wahrnehmen: Oder wir verschließen die Augen vor der eigenen Wahrheit und vor der Wahrheit unserer Welt, vor den Notleidenden, vor den Armen und Kranken um uns herum. Wir sind taub, wir wollen nicht hören, wir halten uns die Ohren zu vor dem Lärm um uns herum, aber auch vor Kritik und Zurechtweisung ... Wir sind wie besessen, hin- und hergezerrt von verschiedenen Wünschen und Bedürfnissen, wir richten unsere Aggressionen gegen uns selbst, wie der Besessenen von Gerasa, der sich mit Steinen schlägt. Wir hausen in den Grabhöhlen, wir ziehen uns zurück und warten doch darauf, daß jemand kommt, um zu sehen, wie es uns geht. Wir sind wie tot, vieles ist in uns abgestorben, starr und leblos geworden. Die Heilungsgeschichten beschreiben uns unseren Zustand, wie er unter der Oberfläche eines erfolgreichen Lebens schamhaft verborgen ist. Sie wollen uns ermutigen, ehrlich anzuschauen, wie es uns wirklich geht ... In den Heilungsgeschichten treffen wir auf Menschen, die genauso krank und verwundet sind wie wir. Und sie werden in der Begegnung mit Jesus geheilt. Nur von der Heilung ihrer Krankheiten her können wir es wagen, auch die eigenen Wunden zu betrachten und sie im Gebet und in der Meditation Christus hinzuhalten, damit er sie heile.»<sup>18</sup>

In der Jairusperikope heilt Jesus das Mädchen, «das sich immer mehr reduziert, bis es starr und tot auf dem Bett liegt, indem er es an der Hand faßt und ihm befiehlt, aufzustehen. Er hält es nicht weiter an der Hand, sondern läßt es herumgehen, den eigenen Weg finden. Und er läßt dem Mädchen zu essen geben. Essen ist einmal ein Zeichen von Gemeinschaft. Dann aber kann das Essen auch Stärkung der Vitalität sein. Und falls man mit Drewermann hier das Phänomen der Magersucht sieht, dann ist die Sorge um das Essen die Heilung für die sich selbst zerstörende Haltung der Verweigerung.»<sup>19</sup>

Was wird für den Leser anders, wenn er die Erweckung der Jairustochter hört als einmaliges Ereignis, als Machterweis eines Gottes, der im eigenen Dasein nicht durch vergleichbare Machtzeichen auffällt? Bekommt das Erzählen seinen Sinn nicht erst dadurch, daß solche Taten immer wieder geschehen und eine Welt, seine Welt erlösen können? Der Jüngling von Nain fragt Grün: «Was ist der Jüngling in mir, der leben möchte und nicht leben kann? Was will in mir zum Leben kommen, was will aufblühen? Warum kann es nicht leben, warum ist der Jüngling in mir gestorben? Kann er nicht leben, weil er der einzige Sohn seiner Mutter ist? Wenn ich solche Fragen stelle, reduziere ich die Geschichte von der Totenerweckung nicht auf etwas rein Bildhaftes. Persönlich habe ich keine Schwierigkeiten, an die tatsächliche Erweckung toter Menschen durch Jesus zu glauben. Aber wenn ich nur beim Faktum stehenbleibe, ohne mich selbst in der Geschichte wieder zu finden, bleiben mir die Geschichten fremd. Deshalb ist es legitim, die Totenerweckungen auch bildhaft zu verstehen, damit sie mich hier und heute angehen.»<sup>20</sup>

<sup>15</sup> E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*. Olten 1984, Band I, S. 13f.

<sup>16</sup> R. Pesch, G. Lohfink, *Tiefenpsychologie und keine Exegese*. SBS 129, Stuttgart 1987; E. Drewermann, «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen». Olten 1988.

<sup>17</sup> A. Grün, *Bilder von Seelsorge*. Mainz 1991, S. 7–10, 16.

<sup>18</sup> Ders. *Tiefenpsychologische Schriftauslegung*. Münsterschwarzach 1992, S. 8f., 24–30.

<sup>19</sup> Ebd., S. 35.

<sup>20</sup> Ebd., S. 31.

Der Beitrag Grüns ist wichtig, weil er die Wissenschaftlichkeit der Schriftauslegung entschlossen relativiert und sie in einen weiteren, spirituellen Horizont stellt. Damit wirkt er der Austrocknung entgegen, mit der sich die Theologie der Gegenwart immer heftiger peingt: Immer geringer werden die Bezüge zur lebendigen Erfahrung, immer seltener sind die Professoren auch geistliche Meister, wie ein K. Rahner, B. Welte oder Y. Congar, oder wenigstens existentiell und philosophisch profilierte Gestalten wie ein R. Bultmann oder P. Tillich. Da wirkt Grün erfrischend, der Auslegung nicht als immer erfahrungsferneren Selbstzweck betreibt, sondern als Hilfe zur Bereicherung des bildhaften, des religiösen Lebens. Das Eigentliche, Lebendige der Begegnung mit der Heiligen Schrift ist vorwissenschaftlich. Die Exegese kann nicht lebendiger und relevanter sein als das religiöse Leben dessen, der sie betreibt. Ihre Qualitätsanforderungen sind sinnvoll, aber die Lebendigkeit unseres Umgangs mit der Schrift kommt woanders her.

### Historisch-kritische Auslegung und das Problem der Aneignung

Angesichts der unterschiedlichen Methoden sind die Gemeinsamkeiten der drei Autoren erstaunlich. Offenbar neigen psychologische Auslegungen nicht dazu, in blinder Willkür auseinanderzustieben. Der Schwerpunkt verlagert sich von der Heilung, die als objektives Wunder erlebt wird, zu einer interaktiven Entwicklung, die etwas Großes fördert vom Menschen, der sich verändern lassen will. Alle drei deuten den Tod symbolisch, sind an der eigenständigen Freiheit des Mädchens interessiert, schauen auf Details wie das Essen, das Spottgelächter, das Alter des Mädchens, die sich in symbolischer Deutung fruchtbar machen lassen – und mit denen die historisch-kritische Exegese wenig anzufangen weiß. Gnilkas Kommentar etwa fällt das Problem des Alters gar nicht auf. «Die Angabe ihres Alters, die formgemäß ist, zeigt, daß sie noch ein Kind ist. Erst mit zwölf-einhalb Jahren war das Mädchen heiratsfähig.»<sup>21</sup> Der differenzierte Sprachgebrauch des Textes wird übersehen: Bevor Jesus das Mädchen anspricht, übernimmt er die Sprache des Vaters: das kleine Kind (*paidion*, Diminutiv von *pais*) schläft nur. Woher sollte er es auch besser wissen? Auch als er ihre Hand nimmt, ist sie noch ein *paidion*. Doch als Jesus sie anspricht, heißt er sie in bezeichnendem Wechsel *korasion* – Mädchen. Auch das ist ein Diminutiv, nun aber mit erotischer Konnotation, nämlich von *kore* Aupapfel!

Jesus heißt dem Mädchen zu essen zu geben – das Detail verdeutlicht den Gewinn, den psychologische Auslegung beisteuern kann. An wen nämlich richtet sich der Text? «Wenn man weiß, wie sehr der Wortschatz der Auferstehung in der Urgemeinde für die Beschreibung der christlichen Existenz verwandt worden ist, dann darf man in der Jairustochter die Erfahrung junger Christinnen sehen.»<sup>22</sup> Bovons Kommentar denkt an die Aufnahme junger Frauen in die Gemeinde – ich möchte den schönen Satz auf die Erfahrung junger Frauen mit dem heilenden Christus beziehen. Dann ist von vornherein vom Konfliktpotential einer werdenden Frau her zu denken. Ich lese unseren Text als Identifikationstext für junge Christinnen: Er spielt mit der Möglichkeit der werdenden Frau, die Reifung ihres Körpers zu bekämpfen, indem sie die Nahrung verweigert und sich an ein asexuelles Körperideal anzugleichen sucht – bis auf den Tod; heute enden zwischen 8 und 12 Prozent der Krankheitsfälle tödlich. «Auslösend für die Erkrankung sind offenbar keine massiven Schicksalsereignisse oder Traumata. Es sind vielmehr die mit der körperlichen Reifung und der psychosozialen Entwicklung aufkommenden neuen Aufgaben. Es sind Schwellensituationen, die von den jungen Frauen erwarten, daß sie ihre kindlichen Beziehungen an die Eltern und deren Haus lösen, mit anderen Menschen ihres Alters Beziehungen aufnehmen und dabei gefühlsmäßig in ihre Rolle als Frau, d.h. als erwachsenes sexuelles

Wesen eintreten.»<sup>23</sup> Indem Jesus die junge Frau essen heißt, sendet er sie in das Ja zu ihrem Leib, in das Ja zum Frauwerden. Damit gewinnt der Text viel mehr Aussage als mit dem dürren Hinweis, die Aufforderung zu essen bestätige das Wunder.<sup>24</sup> Den psychologischen Autoren fällt es ungleich leichter als historisch-kritischen Auslegern, die Erzählung für das Erleben des Lesers fruchtbar zu machen. Deren Deutung bleibt abstrakt und blaß – ich zitiere wieder Gnilka: «Da die Erzählform bis in die Details hinein vorgeprägten Strukturen und Motiven entspricht, werden wir anzunehmen haben, daß beide Geschichten nicht konkrete Erinnerungen aufbewahrten, sondern die allgemeine Erinnerung an Jesu Wundertätigkeit konkretisierten.» Die Form lege nahe, daß sich die Geschichte an der Elia/Elischa-Tradition entzündet habe. Jesus überbiete alle bisherigen Propheten, weil er als erster vom Tod zum Leben hinübergewandert und damit für alle das Tor zum Leben geworden sei.<sup>25</sup> Nach U. Luz ist die Erweckung ein Machterweis; die Sinnspitze ist die Botschaft: «So wird es dir, Gläubiger, mit deinem Tod auch ergehen.» Luz sieht immerhin das Problem: «daß uns heute Wunder als erfahrbare Hinweise auf die viel umfassendere Lebensmacht Christi weniger oder nicht zur Verfügung stehen, wie diese Totenaufweckung besonders deutlich machen kann. Dann wird unsere symbolische Deutung der matthäischen Wundergeschichten leicht zu einer nur symbolischen und ihr Hinweis auf die Leben schaffende Kraft des Glaubens zur Spiritualisierung. Matthäus geht demgegenüber davon aus, daß die von ihm erzählten Jesuswunder wirklich geschehen sind: Hier besteht – mindestens bei einer Totenaufweckung – für heutige Deutung eine prinzipielle Schwierigkeit. Da m.E. die Erfahrung einer Totenaufweckung für uns nach wie vor undenkbar ist, sehe ich dafür keine Lösung.»<sup>26</sup> In einem Wort: Der Kontakt zu Erfahrung ist abgerissen. Ja mehr noch: die historisch-kritische Auslegung kann gar nicht erklären, warum dieser Text überhaupt noch erzählt wird, wenn mit drei knappen Sätzen alles Wesentliche, nämlich die Osterbotschaft, schon gesagt ist. Die objektivistische, einseitig begriffliche Sprache zerstört geradezu ihr Gegenüber, den Text! Sie macht ihn überflüssig. Geistliche und psychoanalytische Auslegung kann die entleerende Abstraktion vermeiden, indem sie mit dem Text in Beziehung tritt, ihm die Lebensnot öffnet und die Atmosphäre wahrnimmt, in die der Text die Frage stellt. Dann kann die Totenerweckung für den Leser Gegenwart werden. (Zweiter Teil folgt.)

Thomas Philipp, Bern

<sup>21</sup> Vgl. W. Bräutigam, u.a., Psychosomatische Medizin. Stuttgart und New York 1992, S. 77f., S. 283; «Die Magersucht (anorexia nervosa) ist eine der Krankheiten, die in der westlichen Zivilisation der letzten Jahrzehnte stark zugenommen hat. Doch die Krankheit selbst gibt es schon lange; zumindest in der europäischen Geschichte hat es Magerstüchtige seit langem gegeben, wenn sie auch nicht als Kranke angesehen wurden. Bis ins frühe Mittelalter hinein findet man Beschreibungen von hungernden Frauen, die dann in religiöser Deutung als heiligenmäßig lebende Frauen angesprochen wurden» (S. 275f.).

<sup>24</sup> Vgl. J. Gnilka (vgl. Anm. 21), S. 218; F. Bovon (vgl. Anm. 22), S. 452.

<sup>25</sup> Vgl. J. Gnilka (vgl. Anm. 21), S. 219.

<sup>26</sup> U. Luz, Matthäus. EKK I/2, Zürich 1996, S. 56f., 54; J. Gnilka (vgl. Anm. 21), S. 217f.

## Das Land am Hindukusch

«Nuristans relative Neutralität, Disengagement, Abseitsstehen haben dazu geführt, daß Land und Menschen unversehrt dastehen, daß niemand flüchten mußte vor dem Angreifer – wer ging, tat es aus «freien» Stücken. Aus politischen und ökonomischen Gründen.» Das las ich in den Unterlagen über ein medizinisches Nuristan-Projekt, das wir 1987 in der Zeit des harten heißen Krieges der afghanischen Mujaheddin gegen die Sowjetunion durchführten.

Niemand konnte es glauben, daß es dieses geheimnisvolle – von Hindukuschbergen in Höhe von über 5000 m abgetrennte Ländchen mit einer eigenen Regierung (Daulat) gab, die sich frei hielt

<sup>21</sup> J. Gnilka, Markus. EKK II/1. Zürich 1998, S. 218.

<sup>22</sup> F. Bovon, Lukas. EKK III/1. Zürich 1989, S. 445.

von beiden Seiten. Das Buch von Eric Newby spielte damals in Peshawar bei der Vorbereitung der Eselkarawane mit den Impfstoffen über das pakistanische Chitral eine enorme Rolle: «A short walk in the Hindu Kush.»

Eric Newby hat aus seiner Reise ein Buch gemacht, das man sich in dieser Form nur in Großbritannien vorstellen kann. Diese heitere und genüßliche Form des *understatement*, mit der der Autor die anstrengendsten Herausforderungen eines Durchmarsches durch eine der härtesten und auch schönsten Gegenden der Welt beschreibt, kann nur britisch sein. Eric Newby versuchte herauszubekommen, weshalb die Afghanen sich stark voneinander abgrenzen, aber alle gemeinsam noch einmal von den Nuristani, die für sie «Gauner und Diebe» sind, die ganz spät zur wahren Religion gekommen sind. «It was a charming spot, like something from a painting by Claude Lorraine. We were in a natural amphitheatre of green grass shadowed by mulberries and walnuts.» Jetzt endlich liegt das Buch deutsch vor, und es hat auch durch die Übersetzung von seinem *understatement* und der Atmosphäre seines anti-heroischen Heroismus nichts verloren. Das Buch gibt eine Phänomenologie der Nuristani, wie man sie sich besser nicht wünschen kann. Keine Kommentare, die Beschreibung ist nicht dauernd durchtränkt und versetzt von kommentierenden Einschüben. Eric Newby beschreibt, was ihm aus der Rückschau auf dieses phantastische Abenteuer hängengeblieben ist.

Die fünf Dard-Sprachen (Kate, Parun, Ashkun, Waygali, Tregami), die in dem Gebiet gesprochen werden, haben bis heute ihr Geheimnis bewahrt. Der Autor hat sich einer der Dard-Sprachen bedient und hat unterwegs auch Erfolg damit. Die Briten waren natürlich die ersten Entdecker und Erforscher der Kultur dieser Nuristani oder Kafiren. Auch Newby zitiert die alte (natürlich britische) ethnographische Literatur, die es seit über 100 Jahren gibt. So lebt er von dem Standardwerk von Sir George Robertson «The Kafirs of the Hindukush». Der Autor war wie sein Vorgänger immer noch auf der Suche nach einer verschwundenen Kultur und einer ermordeten Religion. Denn vor der Zwangsislamisierung der Bergstämme durch Abdur Rahman 1896 gab es eine Religion, die sich sehr wohl mit dem Weintrinken verband. Abdur Rahman wollte christlichen Missionaren aus Indien zuvorkommen und brachte den Heiden (Kafiren) Allahs Licht, auf persisch «Nur» – daraus leitet sich der moderne Name der Landschaft oder der Provinz Afghanistans her.

Das Buch von Newby ist weit mehr als eine Expeditionsbeschreibung. Es liest sich auch als Einführung in die Schwierigkeiten, in diesem wildzerklüfteten Land so etwas wie eine Zentralregie-

rung einzurichten. *Hamid Karzai* wird erst dann der gewählte oder ernannte Herrscher des Landes sein, wenn er einmal die Nuristani gewonnen hat. Und ob ihm das gelingen wird, wenn er sich nach Puchal oder an den Müdulse mit dem Hubschrauber einschweben läßt, das möchte man nach dieser erregenden Lektüre doch bezweifeln.

Aus den Erzählungen in den Lehmhütten der Kafiren baut sich Newby die Geschichte der Überwältigung der Kafiren zusammen. Sie begann mit dem Einmarsch der Mongolen unter *Timur* und dessen Sohn Prinz Schah Ruch. Timur überquerte den Hindukusch und gelangte zu einem Ort, den er «Paryan» nannte – das ist das heutige Parwan. Die Nuristani bewahren in ihrem Langzeitgedächtnis noch immer den Wunsch, daß die Mongolen damals nicht gekommen wären.

Nach Nuristan hineinzukommen, war immer die große Hürde. Für Timur Soldaten gab es keine andere Möglichkeit, «als die verschneiten und vereisten Hänge auf dem Hintern hinunterzurutschen». Timur selbst hatte sich einen eigenen Bastkorb anfertigen lassen, an dessen Ecken jeweils ein 50 m langes Seil befestigt war. Die Kafiren waren die Heiden: «Da Timur diese Expedition gegen die Ungläubigen führte, nahm er in diesem Korb Platz. Die Kafiren leisteten drei Tage Widerstand, bis man sie vor die Wahl stellte: Tod durch das Schwert oder Übertritt zum Islam. Sie entschieden sich für das zweite.»

Die Expedition Newbys nimmt den Weg von Kabul aus – alles spielt sich 1953 ab, die Welt der Afghanen ist noch in Ordnung, die Universität boomt in Kabul, und König *Zahir Shah* residiert dortselbst, wo jetzt Hamid Karzai sich mit *Rabbani* die Zimmerfluchten teilt. Immer wieder sehen die Expeditionäre die Männer mit Westen über weißen Hemden und weißen oder marineblauen Turbanen; schöne aber unnahbare Frauen, die sich bei unserem Anblick das Kopftuch tief ins Gesicht zogen und sich abwandten, «so daß wir uns wie das Vorkommando eines Trupps von Triebtätern fühlten, die in dieses Paradies eindringen, um zu vergewaltigen und zu zerstören. Vielleicht einer der unangenehmsten Züge des fanatischen Islam ist der Umstand, daß er Menschen anderer Religionszugehörigkeit dazu bringen kann, sich in Gedanken, Worten und Taten unrein zu fühlen.»

Das Buch ist in seiner bezwingenden Fülle und seinem sprudelnden Reichtum nicht auszuschöpfen. Wenn ich Entwicklungshelfern vor ihrer Ausreise nach Algerien immer Albert Camus' «Hochzeit des Lichts» oder «Die Pest» mitgeben würde, so den zu erwartenden Helfer-Bataillonen in Afghanistan Newbys Buch.

Ich will Leser gewinnen unter uns Journalisten wie den Politikern für dieses Buch: «Die Sonne ging über dem Khawak-Pass unter. Um diese Uhrzeit wäre ich, nach einem Arbeitstag unter Kronleuchtern, auf die Grosvernor Street hinausgetreten. Statt dessen bereiteten wir über einem Feuer, das eher Rauch als Hitze erzeugte, ein trauriges Stück Konservenfleisch zu. Der Geruch von brennendem Mist, der heulende Wind, die unruhigen Pferde, der Gedanke an den Mitexpeditionär Abdul Ghiyas, der seine Gebete auf sagte, und vor allem der Gedanke an den Berg Mir Samir selbst, dessen Gipfel jetzt in durcheinanderwirbelnde schwarze Wolken gehüllt war – all das rief mir in Erinnerung, daß dies Zentralasien war. Ich hatte es so gewollt.»

*Evelyn Waugh* hat in seinem Vorwort dem Autor auch dieses Lob ausgesprochen. Seit mehr als 200 Jahren – sagt er – ziehen die Engländer nun durch die Welt, einzig und allein zu ihrem Vergnügen, überall als Spione verdächtigt und zum Unmut unserer offiziellen Vertreter. Neckisch fügt er hinzu, die Schotten hätten große Anstrengungen im Interesse des Handels unternommen, die Franzosen im Interesse der Ausweitung der Macht oder der Verbreitung des Evangeliums. Nur die Engländer hätten sich fast umgebracht, «einfach um in der Welt herumzukommen». Eric Newby sei der jüngste, aber hoffentlich nicht letzte in dieser Schar der Verrückten. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

Eric Newby, Ein Spaziergang im Hindukusch. Aus dem Englischen von Matthias Fienbork. (Die andere Bibliothek). Eichborn Verlag, Frankfurt/Main 2002, 356 Seiten, 27,50 Euro.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 X 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.