

O ORIENTIERUNG

Nr. 19 69. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 2005

ALS HAROLD CRUSE IM JAHRE 1967 seine umfangreiche Studie *The Crisis of the Negro Intellectual* veröffentlichte, traf er mit dieser Publikation auf eine Leserschaft, die durch die Stagnation der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung beunruhigt und in der Frage, was nun zu tun sei, gespalten war.¹ Mit dem «Marsch nach Washington» im August 1963, mit der Verabschiedung des «Civil Rights Act» im Jahre 1964 und des «Voting Rights Act» im Jahre 1965 hatte die Bürgerrechtsbewegung entscheidende politische Ziele erreicht. Zur gleichen Zeit wurde aber immer deutlicher erkennbar, daß es ihren Protagonisten nicht gelungen war, den Kampf um die Bürgerrechte mit der Forderung nach einer Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Lage der armen schwarzen Bevölkerung zu verbinden. 1964 kam es in den schwarzen Armenvierteln von Harlem (New York) zu einem Aufstand. 1965 folgte eine Revolte in Watts (Los Angeles), 1967 in Newark und Detroit. In der amerikanischen Öffentlichkeit drängte sich neben das Bild des aus dem Süden stammenden, von kirchlichen Traditionen geprägten und gewaltfrei demonstrierenden Aktivisten für die Bürgerrechte das gespenstische Konterfei des die Ruhe und die Ordnung störenden, vor Gewalt nicht zurückschreckenden Militanten. Während die Regierung von Präsident Lyndon B. Johnson nicht nur die neuen Gesetze für die Bürger- und Wahlrechte verabschiedete und zusätzlich mit einem Programm zur Armutsbekämpfung (*War on Poverty*) auf diese Herausforderung reagierte, verschärfte die Wirtschafts- und Innenpolitik seines Nachfolgers Richard Nixon die Lage der schwarzen Bevölkerung.

Krise und Kritik

Auf diese veränderte Lage reagierte die Bürgerrechtsbewegung unter Martin Luther King mit einer Erweiterung ihres Engagements: Neben Demonstrationen und Aktionen für die Bürgerrechte, vornehmlich in den Südstaaten, gewann der Einsatz zur Verbesserung der Lage der schwarzen Bevölkerung auch in den nördlichen Bundesstaaten der USA immer mehr an Gewicht. Mit dieser Strategie gelang ihr aber nicht der angestrebte, entscheidende nationale Durchbruch, denn in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre konzentrierte sich die innenpolitische Auseinandersetzung immer mehr auf den Vietnamkrieg, so daß der Marsch nach Washington vom August 1963 nicht nur eine erfolgreiche nationale Aktion, sondern gleichzeitig den Höhepunkt im Kampf um die Bürgerrechte darstellen sollte.

Die Protagonisten der Bürgerrechtsbewegung waren sich außerdem klar bewußt, daß ihre Reaktion auf die Revolten in den urbanen Zentren im Norden und Westen nicht ausreichen würde, wenn sie nur als eine Frage nach einer bisher nicht ausreichenden Taktik verstanden wurde. Zur Debatte stand vielmehr das Ziel der Bürgerrechtsbewegung überhaupt. Für sie stellte sich die Frage, ob sie weiterhin davon ausgehen konnten, die Vereinigten Staaten hätten genügend moralische und gesellschaftliche Ressourcen für eine gleichzeitig multiethnische und egalitäre Gesellschaft. Während für die überwiegende Mehrheit innerhalb der Bürgerrechtsbewegung dieses Ideal weiterhin der einzig gangbare Weg und das einzig anzustrebende Ziel darstellte, artikulierten sich unter den Führern der «Black Power» und der «Black Nationalist» immer stärker isolationistische Positionen. Sie interpretierten den Sachverhalt, daß es in den Revolten von 1964 bis 1967 zu zahlreichen Plünderungen und zu gewalttätigen Angriffen gegen staatliche Organe, die zum Schutz von Eigentum im Einsatz waren, gekommen war, als Hinweis darauf, daß in den amerikanischen Städten eine *vorrevolutionäre* Lage herrsche.

In dieser Lage wirkte die Veröffentlichung von Harold Cruses *The Crisis of the Negro Intellectual* als ein Fanal und als ein Katalysator zugleich. Einerseits markierte sein Buch einen wortgewaltigen Einspruch gegen das Ideal einer integrativen Gesellschaft, wie sie von der Mehrheit der Bürgerrechtsbewegung vertreten wurde, andererseits widersprach es der Deutung der separatistischen «Black Power» und «Black Nationalist», in den amerikanischen Städte herrsche eine «vorrevolutionäre Lage». In minutiösen historischen Rekonstruktionen von Positionen schwarzer Intellektueller im zwanzigsten Jahrhundert

USA

Krise und Kritik: Harold Cruse (1916-2005) und sein epochales Werk *The Crisis of the Negro Intellectual* – Stagnation der Bürgerrechtsbewegung – Die Revolten von Harlem, Watts, Newark und Detroit – Zwischen dem Ideal der Integration und separatistischen Tendenzen – Das Dilemma des «internen Kolonialismus» – Analyse der kulturellen Dimension. *Nikolaus Klein*

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Achtung der kontextuell-theologischen Perspektive: Zwanzig Jahre «Theologie interkulturell» – «Gaudium et spes» und die Frage der Kultur – Die Ortskirchen und die plurale Situation der Gläubigen – 1985 wurde das Forschungs- und Lehrprojekt «Theologie interkulturell» gegründet – In einer Welt wechselseitiger Interdependenzen – Von einer hegemonialen Struktur zu plural-kommunikativen Situationen – Fremde Kulturen und eigene Tradition – Wahrheitsfrage und Wahrheitsanspruch – Der Beitrag der Gastdozenten – Erfahrungen und Erträge – Zum Jubiläumsprogramm.

Thomas Schreijäck, Frankfurt/M.

RUMÄNIEN

Mein Vater Lucian Blaga (1895-1961): Erinnerungen von *Dorli Blaga* an ihren Vater – Eine Rekonstruktion der Verfolgung und eines Überlebensversuchs – Geschichte der Rezeption.

Albert von Brunn, Zürich

LITERATUR/BIOGRAPHIE

Ein Freundschaftsbund in schwieriger Zeit: Der Briefwechsel zwischen *Paul Celan* (1920-1970) und *Peter Szondi* (1929-1971) – Anfang und Ende zweier bestürzender Lebensgeschichten – Der «20. Jänner» als Schicksalsdatum – Sensorium für die Wellenbewegungen – Suche nach dem behutsamen, herzlichen Wort – Literarkritisches Engagement für den Freund – Im Schatten der Goll-Affäre – Beredtes Sprechen im Schweigen – Szondis verhüllte Depression – Wissenschaftsgeschichte im Blick auf die NS-Zeit – Das unauslotbare Geheimnis einer Freundschaft.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

MODERNE/ROMAN

Moby-Dick und die Neuzeit: *Hermann Melvilles* Roman und die Dialektik der Aufklärung (*Zweiter Teil*) – Die Allianz von Gewinnstreben und Naturbeherrschung – Die Aufmerksamkeit des Erzählers für den «technischen Vorgang» des Walfangs – Die Person des Kapitän Ahab – Zwischen neuzeitlicher Profitgier und archaischer Blutrache – Konflikte mit dem ersten Offizier – Der Erfolg des Schiffes wird gefährdet – Tragische Helden – Der Denkstrang Mythos und der Denkstrang Aufklärung – Feier des Fortschritts – Jäger und gejagter Wal als Protagonisten – Dem Zauber der Natur verfallen – Der Mythos trägt den Sieg davon – Der Überlebende als Erzähler. *Thilo Rissing, Münster/Westf.*

versuchte Harold Cruse nachzuweisen, daß es diesen nicht gelungen war, eine eigenständige Denkform zu entwickeln, welche die historischen und kulturellen Lebensformen der schwarzen Bevölkerung mit der individualistischen Denktradition der USA zu verknüpfen vermochte. Während er seine Analysen darauf konzentrierte, wie von schwarzen Intellektuellen Rassenbeziehungen und Rassenkonflikte beschrieben worden sind, war seine These von Bedeutung für das Verständnis, wie schwarze Intellektuelle ihre Rolle verstanden haben. (347-381) Dies formulierte er in dem Urteil, daß jene ihrer Verantwortung nicht gerecht geworden seien, weil sie nicht die Vision einer ethnischen Autonomie der schwarzen Bevölkerung vertreten hätten. Aus diesem Grunde seien die Traditionen schwarzer kultureller Traditionen im Ringen um eine amerikanische Kultur nicht zum Zuge gekommen: «Die schwarze Bevölkerung in den USA lebt unter dem dominierenden Einfluß des *Großen Amerikanischen Traumes*, und aus diesem Grunde sind die kulturellen Traditionen der schwarzen Bevölkerung nicht als eine «eigenständige Deutung der Wirklichkeit» respektiert worden. Trotzdem hat bis heute so etwas wie ein *Afro-Amerikanisches Bewußtsein* in einer unausdrücklichen Weise als autonome Weltansicht innerhalb einer Gesellschaft existiert, deren Verfassung zwar die Rechte, Privilegien und die Hoffnungen des einzelnen Menschen anerkennt, deren politische Institutionen aber die Realität von ethnischen Gruppen nur in Wahlzeiten zur Kenntnis nimmt.» (6) Darum konnte er Martin Luther Kings Ideal der Integration als eine Mißachtung der kulturellen Traditionen der schwarzen Bevölkerung kritisieren. Was er dabei nicht berücksichtigte, war die Tatsache, daß der basisorientierte Einsatz der Bürgerrechtsbewegung für die rechtliche Anerkennung der schwarzen Bevölkerung den beteiligten Menschen die Erfahrung erschloß, aus eigener Kraft und mit den Mitteln der eigenen kulturellen Tradition politische Erfolge erringen zu können. Das dadurch errungene neue Selbstverständnis umfaßte deshalb auch Elemente der eigenen Tradition und gab ihnen eine neue Bedeutung.

¹ Harold Cruse, *The Crisis of the Negro Intellectual. A Historical Analysis of the Failure of Black Leadership*. Morrow, New York 1967; New Edition with an Introduction by Stanley Crouch. New York Review Books, New York 2005; vgl. William Jelani Cobb, Hrsg., *The Essential Harold Cruse. A Reader*. Palgrave, New York 2002. Harold Cruse wurde am 8. März 1916 in Petersburg (Virginia) geboren, kam als Jugendlicher nach New York und diente im Zweiten Weltkrieg in der amerikanischen Armee. Nach einem abgebrochenen Studium am City College (New York) arbeitete er als freier Autor, gründete mit LeRoi Jones (Amiri Baraka) das «Black Arts Theater and School» in Harlem. Nach der Veröffentlichung von *The Crisis of the Negro Intellectual* wurde er als Professor für «African-American Studies» an die University of Michigan berufen. Er veröffentlichte u.a. noch *Rebellion or Revolution?* (Morrow, New York 1968) und *Plural but Equal. A Critical Study of Blacks and Minorities and America's Plural Society* (Morrow, New York 1987). Harold Cruse starb am 26. März 2005 in Ann Arbor (Michigan).

Harold Cruses Buch wirkte nicht nur als ein Fanal, das ein Schlaglicht auf eine unübersichtliche Situation zu werfen vermochte. Es wirkte auch als ein Katalysator, denn mit seinen Analysen und Thesen löste er Debatten aus, die bis heute sowohl die Abteilungen für «Black Studies» an amerikanischen Universitäten wie auch die politische Öffentlichkeit der USA bestimmt haben.² Seine These von der Dominanz der weißen angelsächsischen Kultur wurde von ihm und anderen Vertretern eines «Black Nationalismus» in weiteren Analysen unter dem Stichwort «interner Kolonialismus» (*Internal Colonialism*) entfaltet. Dieser umfaßt drei Ebenen. Einmal beschreibt er die Beziehungen der schwarzen Bevölkerung zum amerikanischen Staat als eine «koloniale», und er stellt damit die Frage, ob der Kampf für die Bürgerrechte nicht in sich widersprüchlich bleiben muß, solange die weiße Hegemonie bestimmt. Zweitens erinnert er daran, daß der Kampf um die Bürgerrechte als eine *nationale Befreiungsbewegung* reformuliert werden muß. Drittens beschreibt er den Kampf gegen den Rassismus in den USA im Kontext weltweiter Auseinandersetzungen um Befreiung und Emanzipation der Menschen.

Harold Cruse verknüpfte seinen Vorschlag, die Situation der schwarzen Bevölkerung in den USA in Analogie zu einem kolonisierten Volk zu sehen, schon in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts mit einem resignativen Unterton, wenn er mehrfach formulierte, der Unterschied zwischen einer Kolonie und der schwarzen Bevölkerung in den USA liege darin, daß jene ihren Befreiungskampf erfolgreich führen könnten, dies aber für die schwarze Bevölkerung in den USA nicht möglich sei. Damit schien er sein Konzept des «internen Kolonialismus» nicht weiter aufrechterhalten zu können. Viel wichtiger war für ihn, daß diese These ihm den Rahmen bot, die politische, soziale und kulturelle Ebene im Leben der schwarzen Bevölkerung als unauflösbar miteinander verknüpft zu denken. Damit verband er die Forderung, daß zu ihrer Gleichstellung die Verfügungsmacht über alle drei Ebenen unverzichtbar sei. In der Tat legte er sein Hauptgewicht auf die Analyse der kulturellen Dimension: «Solange eine schwarze Identität nicht gesichert oder einem Selbstzweifel ausgesetzt ist, kann es keine positive Identifikation mit den notwendigen Forderungen auf der politischen und ökonomischen Ebene geben. Außerdem kann sich die schwarze Bevölkerung ohne selbstbestimmte kulturelle Identität nicht mit der amerikanischen Nation als ganzer identifizieren.» (12f. und 64-111) Mit dieser Forderung erbrachte er eine Pionierleistung, denn als erster schwarzer Intellektueller rückte er damit den Zusammenhang zwischen Massenkultur, Ökonomie und Politik in die Agenda des Kampfes um die Bürgerrechte.³ *Nikolaus Klein*

²Vgl. James Weinstein, David W. Eakings, Hrsg., *For a New America*. Vintage, New York 1970; Rachel Donadio, *The Cultural Revolutionary*, in: *The New York Times Magazine* vom 29. Mai 2005.

³Zur politologischen Debatte vgl. Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin 1992, 140-170, 197-226.

Achtung der kontextuell-theologischen Perspektive

Zwanzig Jahre «Theologie interkulturell»

«Vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur. [...] Zugleich ist die Kirche wohl zu allen Völkern, welcher Zeit und welchen Landes auch immer, gesandt, jedoch an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden. Sie läßt zwar den Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft nicht abreißen, ist sich aber zugleich der Universalität ihrer Sendung bewußt und vermag so mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen.» (GS 58)

Im Jahr 1965 wurde das Konzilsdokument «Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute», «Gaudium et

spes», feierlich verkündet. Die darin formulierte Entdeckung des Zusammenhangs von Evangelium und Kultur, das Bewußtsein einer nicht selbstzufriedenen, sondern selbstverpflichtenden Katholizität, bzw. die Rede von einer «Weltkirche», die keinen gesicherten Bestand bedeutet und nicht von einer reibungslosen Integration bzw. kolonialistischen Subordination aller Ortskirchen und einer Nivellierung kontextuell-theologischer Zugänge ausgeht, vielmehr im weltkirchlichen Anspruch einen immer wieder herausfordernden dialogischen Prozeß erkennt, war 1985, dem Gründungsjahr von «Theologie interkulturell», längst nicht mehr neu. Doch auch wenn bereits zwanzig Jahre vorher der Paradigmenwechsel im kirchlichen und theologischen Selbstverständnis grundgelegt worden war, und im Anschluß an das Konzil

Ortskirchen sich zu einer Anverwandlung des Aufrufs, sich zur Welt und so zum je eigenen Kontext zu öffnen, anschickten, um dann die Inkulturation des Evangeliums dem jeweiligen Kontext angemessen zu gestalten, schien der Weg zu einer «gegenseitigen Bereicherung» von Teil- und Gesamtkirche bzw. zu einer Weltkirche in differenzierter Konvivenz (Zusammen- anstelle von Nebeneinander-Leben) noch wenig beschritten. Ein Forum der konkreten, persönlichen Begegnung, des Kulturdialogs, des wissenschaftlichen Diskurses und des Austauschs auf universitärer Ebene in Forschung und Lehre zu schaffen, war daher auch zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanum ein neuer Aufbruch, womöglich ein prophetisches Projekt, zumindest jedoch eine Umsetzung des Anliegens, einen Beitrag zu dieser bislang kaum eingelösten Selbstverpflichtung zu leisten.

In diesem Jahr feiert das Forschungs- und Lehrprojekt «Theologie interkulturell» am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt a.M. sein zwanzigjähriges Bestehen. Die Rückschau auf diese zwei Jahrzehnte und der Blick auf die aktuell anstehenden weltweiten Aufgaben, die auch Theologie und Kirche tangieren, geben Anlaß, von einem Traditionsprojekt mit Zukunft zu sprechen.

Zum Anliegen von «Theologie interkulturell»

Wie gesagt, im Gründungsjahr von «Theologie interkulturell» 1985 klangen sowohl Titel als auch Anliegen dieses alle theologischen Fächer einbeziehenden Forschungsschwerpunkts noch exotisch und im theologischen Diskurs vielleicht sogar riskant. Die Öffnung der wissenschaftlichen Theologie für Ansätze aus dem nicht-westlichen Kontext und für theologische Verfahren, die situations- und erfahrungsbezogen ansetzen und ihre Forschung interdisziplinär betreiben, war damals noch wenig erprobt. Ein Bewußtsein für weltweite Interdependenzen, den weltkirchlichen Anspruch der Kirche, das damit verbundene kulturelle und theologische Potential sowie das nicht auszuschließende Konfliktpotential und eine angemessene Einschätzung der eigenen kulturellen Prägung und deren Auswirkungen auf das eigene Selbstverständnis im Bereich von Theologie und Kirche sowie der daraus resultierenden jeweiligen Begrenztheit galt es noch zu entwickeln. Das Interesse für fremde Kulturen, ihre Geschichte und die Religiosität der Menschen außerhalb des christlichen Abendlandes fand noch zu wenig Eingang in die theologische Wissenschaft.

Ebenso schlicht wie begründet formulierten vor diesem Hintergrund die Initiatoren von «Theologie interkulturell» in Frankfurt a.M. damals die bis heute gültige Arbeitshypothese – gleichsam als Option für den interkulturellen Dialog im theologischen Kontext – folgendermaßen: «Theologie auf interkulturelle Weise treiben heißt einerseits, das zu denken, was fremde Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mit zu bedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.»¹ Ganz bewußt wählten sie den Projektnamen «Theologie interkulturell», um von Anfang an sicherzustellen, daß damit weder das Anliegen einer alle Kulturen übergreifenden noch das einer von allen Kulturen angereicherten Theologie verbunden sein sollte, wie es die Formulierung «interkulturelle Theologie» unterstellen könnte. Es erscheint lohnend, die damalige Situationsanalyse und die daraus folgenden Überlegungen zur Aufgabenstellung des Projekts noch einmal anzuschauen: «Wir haben Theologie in einer Welt zu treiben, in der längst eine weitgehende Interdependenz herrscht. Technologische Entwicklungen, wirtschafts- und finanzpolitische Entscheidungen, technische und politische Katastrophen, Prozesse von Ausbeutung und Unterdrückung, aber auch von Solidarität, Versöhnung und Frieden verursachen Verschiebungen in

¹ H. Kessler, H.P. Siller, Vorwort zur Reihe «Theologie interkulturell», in: B. Bujo, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext. (Theologie interkulturell Bd. 1), Düsseldorf 1986, 12.

den unterschiedlichsten Bereichen und entlegensten Regionen. Außer der Erzeugung materieller Abhängigkeit und Ungerechtigkeit bringt das aggressive Wachstum unseres Wirtschaftssystems auch die Negation kultureller Identitäten mit sich. Soziale Lebenszusammenhänge, die bisher selbst katastrophische Brüche auffangen konnten, werden aufgelöst. Identität gewährende kulturelle und religiöse Traditionen werden beschädigt oder gar zerstört. Damit schwindet die Widerstandskraft der Subjekte und die Tragfähigkeit ihrer sozialen Beziehungen.»²

Aus der Perspektive des Theologietreibens darf, ja muß man fragen, ob die Analyse der Gegenwart und der erwartbaren zukünftigen Herausforderungen nicht noch einmal eine Verschärfung der beschriebenen Ausgangssituation bedeutet. Mit anderen Worten ausgedrückt: Sind nicht die Bedrohungen angesichts komplexer werdender Strukturen und Zusammenhänge durch Globalisierung und neoliberale politische und ökonomische Systeme noch radikaler geworden? Haben sich nicht angesichts verstärkter Migrationsbewegungen im globalen Kontext aus ökonomischen, politischen, sozialen ebenso wie aus religiösen und kulturellen Gründen, die zum Aufeinandertreffen von Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen führten, religiös sowie kulturell motivierte Konflikte noch zugespitzt? Im Zeichen der Globalisierung und ihren Homogenisierungsversuchen ist die Betonung kultureller Besonderheit eine wichtige Form der Abgrenzung. Scheinbar vergessene Traditionen und bislang weniger entscheidende Weisen kulturell bedingter Ausdrucksgestalten sowie antimodernistische Positionen werden im Zeichen des Widerstands mobilisiert³ und führen nicht selten zu harten Konfrontationen. Schließlich ist die zugegebene rhetorische Frage zu stellen: Ist die Bedeutung und Dringlichkeit des interkulturellen und interreligiösen Dialogs angesichts fortschreitender Globalisierungsprozesse und weltweiter Verstöße gegen die grundlegenden Gebote von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung überhaupt noch bestreitbar?

Fremde Kulturen und eigene Tradition

Vor dem beschriebenen aktuellen Hintergrund erscheint die Sinnfälligkeit des Projekts «Theologie interkulturell» jedenfalls unstrittig, seine Fortführung und (nicht zuletzt interdisziplinäre) Ausweitung sogar dringlicher denn je. Deshalb sind die damals formulierten Herausforderungen und die damit verbundenen Fragen und Aufgaben an eine Theologie erneut zu bedenken. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Rolle und Funktion der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer politischen Strukturen im globalen Horizont. Noch einmal im Rückgriff auf die damalige Programmskizze heißt dann die hochaktuelle Frage: «Müssen nicht insbesondere die Theoreme mit globalem Erklärungsanspruch und mit normativen Implikationen, wie etwa das einer universalen Rationalität und einer unumkehrbaren Entwicklungslogik, von der Theologie nochmals einer besonders gründlichen Überprüfung unterzogen werden, weil sie möglicherweise gerade nicht zu gegenseitiger Anerkennung unterschiedlicher Kulturen beitragen, sondern ihren Reichtum einebnen und verschütten?»⁴

«Theologie interkulturell» steht nach wie vor dafür ein, daß religiöser Glaube, theologisches Denken und solidarisches Handeln aus einer religiösen Grundüberzeugung heraus nicht auf ein Christentum westlich-europäischen Zuschnitts begrenzt sind. Erst der «Abschied vom Gott der Europäer», wie es einer der Gastprofessoren von «Theologie interkulturell» im Horizont einer «neuen Katholizität» auf den Punkt gebracht hat (R. Schreier) veranlaßt zu einer Öffnung für die Spiritualität, Religiosität und für die Art und Weise des Theologietreibens von Frauen und Männern in anderen kulturellen Kontexten und zur Erprobung der rezipierten

² Ebd., 10.

³ Vgl. R. Schreier, Theologie interkulturell in the Twenty-First Century, in: Th. Schreijäck, Hrsg., Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit. Freiburg i.B. 2004, 367.

⁴ H. Kessler, H.P. Siller, Vorwort (Anm. 1), 16.

Perspektivenübernahme. Es geht nämlich keineswegs um das Verwerfen eigener Traditionen, vielmehr können diese gerade in der Begegnung mit anderen Traditionen erst deutlich bewußt werden. Das Wissen um die eigene religiöse und kulturelle Tradition und die verantwortete Positionierung darin ist eine Grundbedingung des interreligiösen und interkulturellen Dialogs. Daher kann eine bloß vergleichende Theologie auf der Metaebene nicht zielführend sein. Interkulturelle Kommunikations- und Handlungskompetenz ermöglicht dagegen einen Dialog im Modus gegenseitiger Wahrnehmung und Wertschätzung, der Kritik und Konflikt nicht ausklammert.⁵ Gerade die entschiedene Verwahrung gegenüber fundamentalistischen und liberalistischen Tendenzen ist Sache interkultureller Kompetenz.⁶ «Theologie interkulturell» versteht sich daher als ein Forum für den Austausch und als ein Beitrag zum Lernprozeß gelingender Kommunikation und Interaktion im globalen Horizont.

Wahrheitsfrage und Wahrheitsanspruch

Damit korrespondiert ein Kirchenverständnis als Weltkirche mit dem Ethos universaler Solidarität und differenzierungskompetenter Konvivenz, d.h. die Kirche macht es sich zur Aufgabe, über den eigenen eng begrenzten Rahmen des religiösen, kulturellen, gesellschaftlichen oder nationalen Eigeninteresses hinauszugehen. Sie berücksichtigt die Bedürfnisse der Anderen und des Anderen, ergreift für die Armen und Unterdrückten Partei und realisiert die Verbundenheit aller Ortskirchen als Dienst an Gott und am Menschen. Dem Paradigma folgend, Gottesdienst als Dienst am Nächsten zu verstehen, wird dadurch weltweite Geltung verschafft.

Die damalige Entscheidung, ein solches Projekt in die Tat umzusetzen, erwies sich als ebenso innovativ wie weitsichtig. «Theologie interkulturell» konnte sich zu einem die theologischen Disziplinen umgreifenden und durchdringenden Programm in Forschung und Lehre entwickeln, das an der J.W. Goethe-Universität in Frankfurt a.M. inzwischen längst fest installiert ist. Darüber hinaus heißt «Theologie interkulturell» zu betreiben, einen Beitrag zur Verwirklichung der kirchlich-theologischen *communio* zu leisten, da die Gemeinschaft des Glaubens nicht nur ein wechselseitiges Glaubenszeugnis einschließt, sondern im Zusammenhang damit zur wechselseitigen Auseinandersetzung mit dem je kulturell bestimmten Lebens- und Glaubenszeugnis herausfordert.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Problematik interkultureller Kompetenz von Anfang an nicht nur auf strategischer, sondern stets auch auf hermeneutischer Ebene behandelt wurde. Das bedeutet, daß Wahrheitsfrage und Wahrheitsanspruch der Kulturen und Religionen im Rahmen von «Theologie interkulturell» von Anfang an eine Rolle spielten und als Frage nach der Vermittlung zwischen universalistischen und partikularistischen Ansätzen und Perspektiven reflektiert wurden.

Bei aller Betonung des partikulären Charakters einer jeden Kultur und einer strikten Zurückweisung falscher Absolutheitsansprüche einer einzelnen Kultur, Gesellschaft oder Religion hält «Theologie interkulturell» gegen jede zeitgeistige Versuchung an der Einheit des Menschseins, an der Einheit der Wahrheit und Gerechtigkeit und an der Einheit des Glaubens fest. «Theologie interkulturell» hat daher auch den Charakter einer wechselseitigen Kritik und eines engagierten Ringens, um auch auf diesem Weg der größeren Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes einen Raum in dieser heutigen Welt zu geben.⁷

⁵ Vgl. Th. Schreijäck, B.-I. Hämel, Religiöses Lernen. Kommunizieren und Handeln im Kulturwandel, in: Th. Schreijäck, Hrsg., Religionsdialog im Kulturwandel. Interkulturelle und interreligiöse Kommunikations- und Handlungskompetenzen auf dem Weg in die Weltgesellschaft. Münster u.a. 2003, 299-319.

⁶ Vgl. S. Wiedenhofer, Theologie interkulturell und interkulturelle Kompetenz, in: Th. Schreijäck, Hrsg., Werkstatt Zukunft (Anm. 3), 357.

⁷ Vgl. zum Kontext ebd., 351-364.

Erfahrungen und Erträge

Mit Stolz können wir das Jubiläum einer in ihrem Umfang und ihrer ungebrochenen Kontinuität in der deutschen Universitätslandschaft einmaligen Einrichtung begehen, die der wissenschaftlichen Theologie an der J.W. Goethe-Universität ein besonderes Profil verleiht. Eindrucksvolle Forschungsergebnisse, zahlreiche Publikationen, Kooperationsverträge mit Universitäten und wissenschaftlich-theologischen Einrichtungen auf der ganzen Welt zeugen von einem Erfolgsprojekt, dessen Bedeutung gerade im Hinblick auf weltgesellschaftliche Veränderungen und ihre vor zwanzig Jahren noch ungeahnten Herausforderungen hinsichtlich der Rolle der Religion und der Religionen auch für die Zukunft unstrittig sein dürfte. Im Laufe von zwei Jahrzehnten entwickelten sich zahlreiche und intensive Kontakte und Kooperationen mit theologischen Forschungs- und Lehreinrichtungen und es entstanden wertvolle Freundschaften mit Kolleginnen und Kollegen weltweit, die wie wir in Frankfurt daran interessiert sind, Theologie in weltkirchlicher Perspektive zu betreiben.⁸

Seit den Anfängen von «Theologie interkulturell» waren im Rahmen der Gastprofessur sowie als Referenten im Rahmen der Forschungssymposien und als Gastdozenten über zweihundert Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus allen Kontinenten und zahlreichen Kultur- und Lebenswelten als Gäste an den Fachbereich Katholische Theologie der J.W. Goethe-Universität eingeladen, um ihre Forschungsergebnisse in den fachwissenschaftlichen Diskurs und in die Lehre einzubringen. Jede neue Begegnung mit unvertrauten Kontexten, außereuropäischen Theologien, Kirchen, Kulturen und Religionen wurde zu einer ebenso kostbaren Erfahrung wie zur persönlichen Herausforderung. Immer wieder wurden wir in unserem Selbstverständnis als Theologinnen und Theologen befragt, immer wieder wurde die Notwendigkeit deutlich, sich auf andere kulturelle und religiöse Kontexte einzulassen, sich um ein Verstehen bis hin zum Perspektivenwechsel zu bemühen und eine angemessene Form der Kommunikation zu erproben, dabei jedoch auch die eigene Position zu artikulieren und so in den Diskurs und Dialog einzusteigen.

«Theologie interkulturell» hat die am Fachbereich Katholische Theologie betriebene Fachwissenschaft durchaus verändert. Lehrende haben ihre Perspektive auf das je eigene Fach geweitet und neue Fragestellungen entwickelt, die sich auch in ihrem Lehrangebot und in ihren Publikationen niederschlagen. Dazu tragen insbesondere die persönlichen Begegnungen mit den Gastprofessorinnen und Gastprofessoren, aber auch der regelmäßige Austausch mit Kolleginnen und Kollegen, der durch die zahlreichen Kooperationen weltweit gegeben ist, bei.

Im Laufe der Jahre sind Kooperationsverträge mit Universitäten und Hochschulen in verschiedenen Ländern der Kontinente Afrika, Asien und Lateinamerika abgeschlossen worden. Im Kontext Afrikas bestehen Kooperationen mit Universitäten in Nigeria, Kenia und Kamerun, im Kontext Asiens mit Universitäten in Madras und Poona in Indien sowie Kwangju in Südkorea, Hiroshima in Japan und in China mit der Renmin Universität in Peking. Im Kontext Lateinamerikas wurden Verträge mit Universitäten in Bolivien, Brasilien, Chile, Ekuador und Peru abgeschlossen.⁹

Integration in den Lehrbetrieb

Über Jahre hinweg kommen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus anderen kulturellen und religiösen Kontexten zu Gastvorträgen und Forschungsaufenthalten an den Fachbereich und bringen sich in verschiedene Projekte und in die Graduiertenbetreuung ein. Umgekehrt pflegen Vertreterinnen und Vertreter von «Theologie interkulturell» den persönlichen Austausch mit den Kooperationspartnern vor Ort. Die Kooperationen werden auch durch die Teilnahme und die organisatorische und inhaltliche Mitgestaltung von Kongressen und Symposien in

⁸ Vgl. <http://www.theologie-interkulturell.de>

⁹ Vgl. <http://www.kaththeol.uni-frankfurt.de/kooperationen/index.html>

Nigeria, Indien, Japan, China, Taiwan und in den USA und allen genannten kooperierenden lateinamerikanischen Ländern sowie Mexiko und Paraguay intensiviert. Darüber hinaus werden vor Ort Projektkooperationen realisiert und die Betreuung von Postgraduierten gemeinsam übernommen.

Auch bei den Studierenden am Fachbereich ist eine erhöhte Aufmerksamkeit für Themen aus dem Bereich der kontextuellen Theologien sowie der interkulturellen und interreligiösen Bildung festzustellen. Über die persönlichen Begegnungen mit den Lehrenden im Rahmen von «Theologie interkulturell» in Frankfurt a.M. wurden bereits Exkursionen, z.B. nach Ecuador, Peru und Bolivien, unternommen. Zudem nutzen die Studierenden und insbesondere die Postgraduierten die vielfältigen Möglichkeiten der Vermittlung von Auslandsstudien und Auslandspraktika. Der Besuch von Lehrveranstaltungen im Rahmen von «Theologie interkulturell» ist in den Studienordnungen und als Bestandteil der Abschlussprüfungen in den Prüfungsordnungen festgeschrieben. Es ist auch möglich, einen eigenen Studienschwerpunkt in «Theologie interkulturell» zu wählen. Bei der Modularisierung der Studiengänge findet dieser Aspekt in noch höherem Maß Berücksichtigung als bisher.

«Theologie interkulturell» hat mit Beginn des Projekts eine Schriftenreihe eingerichtet, in der unter dem gleichlautenden Namen die Vorlesungsreihen erscheinen. Darüber hinaus sind die Forschungsergebnisse der Symposien in deutschen und internationalen Verlagen publiziert worden. Insgesamt liegen Ende 2005 bereits 27 Bücher im Rahmen dieses Projekts vor.

Gastprofessor «Theologie interkulturell»

In jedem Wintersemester folgt eine Theologin bzw. ein Theologe aus einem außereuropäischen Kulturkreis dem Ruf auf die Gastprofessur «Theologie interkulturell», die der gleichnamige Verein eingerichtet hat und seit zwanzig Jahren durch Eigenmittel und die Einwerbung von Drittmitteln finanziert. Die Gastprofessorin bzw. der Gastprofessor übernimmt es, in den jeweilig kulturellen Kontext unter Berücksichtigung der historischen und soziokulturellen Entwicklung einzuführen und die Inkulturation von Christentum, Theologie und Kirche ebenso zu thematisieren wie das Problem der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation im globalen Kontext. Zu den vorrangigen Aufgaben im Rahmen der Gastprofessur gehört im Einzelnen eine öffentliche Vorlesungsreihe in deutscher Sprache, ein begleitendes Seminar mit Lehrenden des Fachbereichs für die Studierenden und ein Oberseminar für Doktorandinnen und Doktoranden (in deutscher bzw. englischer Sprache oder in einer anderen Welt-sprache).

Die Besetzungsliste der Gastprofessuren von «Theologie interkulturell» dokumentiert eindrucksvoll die Präsenz der Kontinente Afrika, Asien und Rußland, Australien, dem Pazifik, Nord-, Mittel- und Südamerika. Kolleginnen und Kollegen aus Kinshasa-Zaire/Kongo, Yaoundé/Kamerun, Enugu/Nigeria, Poona und Madras/Indien, Jaffna/Sri Lanka, Karachi/Pakistan, Tokyo/Japan, Manila/Philippinen, Taipei/Taiwan, Papua-Neuguinea, Moskau/Rußland, Chicago/USA, Mexiko D.F./Mexiko, Buenos Aires/Argentinien, Sao Paulo/Brasilien und Santiago de Chile/Chile haben den Ruf nach Frankfurt a.M. angenommen und über zwei Dekaden zu einem lebendigen theologischen Austausch im weltkirchlichen Horizont beigetragen und authentische Zeugnisse ihrer Lebenswelt, Kultur und Religion in den Dialog eingebracht.

Mit der Berufung der diesjährigen Gastprofessorin konnte erneut das Anliegen der Frauenförderung im Kontext von «Theologie interkulturell» am Fachbereich Katholische Theologie realisiert werden. Auch für die kommenden Studienjahre 2006 und 2007 sind die Berufungsverhandlungen mit Kolleginnen aus Indien und aus China bereits erfolgreich abgeschlossen. Die Gastprofessur übernimmt in diesem Jahr Frau Prof. Dr. Danielle Palmyre aus Mauritius. Unter dem Titel «Kreolische Kultur und Religion in Mauritius» wird sie aus anthropologisch-theologischer Perspektive in die «Mauritianität» und das «Kreolisch-Sein» einführen.

Aus Anlaß des zwanzigjährigen Jubiläums von «Theologie interkulturell» findet zu Beginn des Wintersemesters 2005/2006 am 26. Oktober 2005 ein akademischer Festakt statt. Dazu haben der Bischof von Limburg, Dr. Franz Kamphaus, und der Präsident der J.W. Goethe-Universität (Frankfurt/M.), Prof. Dr. Rudolf Steinberg, ihre Teilnahme als Festredner zugesagt. Auszüge aus der indigenen Messe «Missa de Chiapas» sowie Miniaturen aus Otomi-Texten und eine Uraufführung der Vertonung von rituellen Texten aus der Kultur der Tojolabales des mexikanischen Komponisten Ignacio Olivares rahmen den Festakt musikalisch ein.

Im Anschluß daran wird die diesjährige Gastprofessorin von «Theologie interkulturell» Frau Prof. Dr. Danielle Palmyre-Florigny (Mauritius) ihre Vorlesungsreihe «Kreolische Kultur und Religion in Mauritius» mit dem Thema «Mauritius: Bevölkerung, Geschichte und Kontext» beginnen.

Der akademische Festakt beginnt um 16.00 Uhr und findet wie die anschließende Vorlesung im Hörsaal 1.741b (Campus Westend, Grüneburgplatz 1, Nebengebäude) statt.

Weiter Informationen: Sekretariat des Fachbereichs Katholische Theologie, Grüneburgplatz 1, Raum 2.717/1.716, D-60323 Frankfurt/M., Tel. (069) 798-33340 / -33348, E-Mail: Beate.Müller@em.uni-frankfurt.de.

Im Frühjahr 2006 wird aus Anlaß des Jubiläums ein interdisziplinäres, internationales und interkulturelles Symposium mit dem Titel «Aufbruch in eine Welt für alle. Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen» unter Teilnahme aller bisherigen Gastprofessorinnen und Gastprofessoren stattfinden.

Dabei wird sie sowohl den historischen Kontext und seine Auswirkungen auf die heutige kreolische Kultur und christlich-kreolische Religiosität reflektieren als auch Überlegungen anstellen, welcher Beitrag aus diesem kreolischen Kontext zum interreligiösen und interkulturellen Dialog im globalen Horizont geleistet werden kann.¹⁰

Interdisziplinäres Symposium «Theologie interkulturell»

Das in der Regel jährlich stattfindende internationale und interdisziplinäre Symposium dient dem Forschungsanliegen, Theologie in interkultureller Perspektive zu profilieren. Es wird jeweils von einem Mitglied des Fachbereichs im Zusammenhang mit dessen Forschungsschwerpunkten organisiert. Dazu werden neben der amtierenden Gastprofessorin bzw. dem Gastprofessor ein interdisziplinärer, internationaler und interkultureller Kreis von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, Vertreterinnen und Vertretern aus anderen Bereichen (Menschenrechtsarbeit, Entwicklungszusammenarbeit, Nicht-Regierungs-Organisationen) eingeladen. Die bisherigen Symposien beschäftigten sich mit den folgenden Themen: Das Phänomen Synkretismus in der

¹⁰ Die diesjährige Vorlesungsreihe von «Theologie interkulturell» von Professorin Dr. Danielle Palmyre-Florigny (Mauritius) unter dem Titel «Kreolische Kultur und Religion in Mauritius» beginnt am 26. Oktober nach dem akademischen Festakt. Die einzelnen Vorlesungen (mit Diskussion) finden jeweils mittwochs um 16.15 Uhr in Raum 1.741 auf dem Campus Westend (Grüneburgplatz 1, Nebengebäude) statt.

26.10.2005 Mauritius: Bevölkerung, Geschichte und Kontext

02.11.2005 Anthropologische Ansätze zur kreolischen Kultur

09.11.2005 Kreolische Kultur, Kommunalismus, «Mauritianität» und Moderne

16.11.2005 Kreolische Religiosität I: Das Böse und der Leib – zwei kreolische Paradigmen

23.11.2005 Kreolische Religiosität II: Die Geister, die Heiligen und der «gute Gott»

30.11.2005 Die kosmische Dimension kreolischer Volksreligion

07.12.2005 «Maroon-spirit» und seine ethischen Implikationen

14.12.2005 Inkulturation des Christentums in der kreolischen Welt von Mauritius

21.12.2005 Anmerkungen zum interkulturellen Dialog aus kreolischer Perspektive.

Begegnung zwischen den Kulturen; Menschenrechte und die Vielfalt der Kulturen und Lebensformen; die planetarischen ökologischen Herausforderungen und die Frage nach einem ökologischen Weltethos; Grundfragen religiöser und kultureller Traditionsprozesse; Bedrohungen und Herausforderungen der Identitäten im Aufeinandertreffen und Wandel der Kulturen, Initiationen und ihre Inkulturationsprozesse; der Beitrag religiöser Bildung im Horizont interkultureller Handlungskompetenz; interkulturelle Vergleichbarkeit der ethischen Bewertung von Unternehmen nach Kriterien der Kulturverträglichkeit, Sozialverträglichkeit und der Naturverträglichkeit; interkulturelle und interreligiöse Kommunikations- und Handlungskompetenzen auf dem Weg in die Weltgesellschaft; 35 Jahre Befreiungstheologie in Lateinamerika, Herausforderungen und Impulse für die Weltkirche.

Im Laufe der Jahre haben auch zahlreiche Kolleginnen und Kollegen aus anderen Fachbereichen der J.W. Goethe-Universität Beiträge aus ihren jeweiligen Forschungsgebieten im Kontext der Symposien geleistet. Das aktuelle Forschungsprojekt beschäftigt sich aus Anlaß des zwanzigjährigen Jubiläums mit der Zukunftsperspektive kontextuell-theologischer Ansätze angesichts der Herausforderungen eines globalen Kultur- und Religionsdialogs im 21. Jahrhundert. Das dazugehörige Symposium findet unter Beteiligung aller bisherigen Gastprofessorinnen und Gastprofessoren statt.

Internationales Promotionsprojekt «Religion im Dialog»

Die langjährigen Erfahrungen und intensiven Kontakte von «Theologie interkulturell» trugen maßgeblich dazu bei, daß im Oktober 2001 an der J.W. Goethe-Universität das internationale Promotionsprogramm «Religion im Dialog» eingerichtet werden konnte. «Religion im Dialog» ist ein vom Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) und der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) aufgelegtes Programm zur Förderung der Promotionsstudien (PhD) und bildet einen der gesamtuniversitären Schwerpunkte in Frankfurt a.M. Es wird für

Graduierte der Fachrichtungen Katholische Theologie, Evangelische Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Religionssoziologie, Judaistik, Philosophie und Japanologie angeboten. Durch eine maßgeschneiderte Infrastruktur und intensive Betreuung wird eine Promotion auch für ausländische Studierende innerhalb von drei Jahren ermöglicht. Gemeinsame Promotionen mit ausländischen Universitäten im Rahmen der bestehenden Kooperationsverträge konnten bereits abgeschlossen werden.¹¹

Die Sache von «Theologie interkulturell» bleibt spannend und die Aufgabe erneuter Anläufe zu einer interkulturellen Hermeneutik ist nicht abgeschlossen. Darauf hat mit Recht einer der Protagonisten des Projekts jüngst erneut hingewiesen.¹² Für eine solche interkulturelle Hermeneutik ergibt sich hinsichtlich des Zusammentreffens mit dem Fremden in unserer Lebenswelt unter dem Anspruch einer wechselseitigen Inklusion und damit verbundenen reziproken Anerkennung, daß erstens die Interpretation der Kulturen und Traditionen wechselseitig ist, sie zweitens begrenzt ist, d.h. der Interpret wahrt die Freiheit des Fremden und bemächtigt sich seiner nicht, drittens ist die wechselseitige «Zumutung» unvermeidlich und unverzichtbar und schließlich gilt viertens: «Die Interpretation ist unabschließbar. Auf der Differenz ist zu bestehen. Der Fremde hält die Lebenswelt bleibend offen. Er vertritt in ihr das Geheimnis, unsere Endlichkeit.»¹³ «Theologie interkulturell» ist durch zwanzig Jahre hindurch gereift und konnte sich in seinem Modellcharakter bewähren. Dies verdankt sich nicht zuletzt dem kontinuierlichen Engagement derjenigen, die am Fachbereich Katholische Theologie in Frankfurt a.M. in das Forschungs- und Lehrprojekt eingebunden sind. Trotz des inzwischen eingetretenen Generationenwechsels geht die gemeinsame Arbeit an «Theologie interkulturell» ungebrochen weiter.

Thomas Schreijäck, Frankfurt

¹¹Vgl. <http://www.religion-in-dialogue.net>

¹²Vgl. H.P. Siller, Erneuter Anlauf zu einer interkulturellen Hermeneutik (unveröffentlichtes Manuskript), 2005.

¹³Ebd.

Mein Vater Lucian Blaga (1895-1961)

«Der Frühlingsbeginn fiel zusammen mit dem Chaos, das über das Land hereinbrach. Das Kalenderblatt an der Wand zeigte uns, den friedlichen Bürgern eines Vaterlandes am Scheideweg, den Tag dieses Frühlingsbeginns und den Anfang des Chaos: es war der 15. April 1944. Ohrenbetäubend heulten die Sirenen alle zwei Stunden und zerrissen jeden Gedanken. Wir wohnten damals am Rand von Sibiu (Hermannstadt), einem schattigen Plätzchen und Zufluchtsort, wo wir uns bis zu einem gewissen Grad vor den Wechselfällen jener Zeit in Sicherheit wähten.» Mit diesen Worten beginnt Lucian Blagas¹ nachgelassener Roman, *Luntrea lui Caron* (Charons Nachen) über die letzten Jahre des Siebenbürger Dichters und Philosophen, von seiner Rückkehr in die Heimat (1939) bis zu seinem Tod im Mai 1961.

Fünfzehn Jahre nach der Wende in Rumänien erscheint in der *Biblioteca Apostrof* in Klausenburg das Erinnerungsbuch von Dorli Blaga, der Tochter des Dichters: *Tatăl meu, Lucian Blaga*², bestehend aus persönlichen Erinnerungen an den Vater, an die Verfolgung und an dessen Tod nach dem Zweiten Weltkrieg in Rumänien, gleichzeitig die Geschichte der Rezeption seines Werkes in einem feindlichen Umfeld, das einem freien, von Dogmen, Denkschulen und Ideologien unabhängigen Geist so viele Steine in den Weg legte wie nur irgend möglich: 1958 wurde Lucian Blaga seines Lehrstuhls für Philosophie beraubt und an die Klausenburger Filiale der Akademie versetzt. Das Regime unternahm alles, um seine Kandidatur für den Nobelpreis (1956) zu hintertreiben.

¹Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*. Humanitas, Bukarest 1990, 5.

²Dorli Blaga, *Tatăl meu, Lucian Blaga*. Biblioteca Apostrof, Cluj 2004.

Blaga schrieb nur noch für die Schublade. Einzig für die rumänische Übersetzung von Goethes *Faust* erhielt er noch einen Vertrag vom staatlichen Literaturverlag ESPLA. Zwischen 1947 und 1961 war er *de facto* ein verbotener Schriftsteller, dessen Beerdigung aus den letzten Geldreserven der Familie finanziert wurde.

In ihrem Buch rekonstruiert Dorli Blaga (*Fragmente de jurnal*) den mühseligen, jahrelangen Kampf um die Rehabilitierung ihres Vaters und die Publikation seiner Werke. Der wichtigste Sieg war pikanterweise das Erscheinen der ungarischen Übersetzung seiner Gedichte (1965).³ Erst danach war das rumänische Regime bereit, zuerst eine kleine Anthologie und später, Schritt für Schritt, die Edition von Lucian Blagas Werken in bescheidenen Auflagen zuzulassen. Im Kapitel «Freundschaften» (*Prieteni*) schildert Dorli Blaga ihre Reisen in die Schweiz (1978-1989), ihre Wiederbegegnung mit den Jugendfreunden aus den Jahren 1930-1937 und mit Bern, ihrer Geburtsstadt, schließlich die Rückkehr in eine Heimat, die immer mehr in der Nacht der Tyrannei versank, bis zum historischen 22. Dezember 1989, dem Tag des Volksaufstandes.

In zwei Jahren wird Rumänien Mitglied der Europäischen Union. Gleichzeitig wird Sibiu (Hermannstadt) Kulturhauptstadt Europas – ein idealer Zeitpunkt, um nicht nur den autobiographischen Roman Lucian Blagas ins Deutsche zu übersetzen, sondern auch die Geschichte seines Werkes und seiner mühseligen Rehabilitation bekanntzumachen. Dies ist das große Verdienst seiner Tochter.

Albert von Brunn, Zürich

³Lucian Blaga, *Mágikus Virradat: válogatott versek*. Europa Könyvkiadó, Budapest 1965.

Ein Freundschaftsbund in schwieriger Zeit

Der Briefwechsel zwischen Paul Celan (1920-1970) und Peter Szondi (1929-1971)

«... man möchte die Freunde von einem Lichthof des Glücks umgeben wissen ...». Diesen Wunsch schreibt *Gisèle Celan-Lestrange* am 13. Februar 1971 in einem Brief an den Freund ihres Mannes, Peter Szondi, den bedeutenden Vertreter der vergleichenden Literaturwissenschaft. Aber da ist Paul Celan bereits seit fast einem Jahr ein Abwesender. Am 20. April 1970 hat er den Tod in der Seine gesucht. «Ich hoffe, daß bei Ihnen alles gut geht, ich hoffe, daß Sie unter einem günstigen Himmel leben ...», hat die Briefschreiberin hinzugefügt. Es scheint zwar von außen besehen, daß ihre Wünsche an den Adressaten glückhafte Gestalt annehmen: Szondi wird im Juli 1971 zum Ordinarius für vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Zürich gewählt (Nachfolge Paul de Man), und er soll die begehrte Stelle zum Sommersemester 1972 antreten. Doch im Oktober dieses Jahres, vermutlich am 18., entschließt auch er sich für den Suizid, wählt auch er das verschlingende Wasser. Am 9. November wird seine Leiche im Berliner Halensee gefunden. Man könnte an dieser Stelle über die Daten – 20. April und 9. November – ins Sinnieren geraten: über Hitlers Geburtsdatum als Todestag für Celan und das Datum der Reichskristallnacht für den Zeitpunkt, da Szondis toter Körper geborgen wird. Wie weit man in diesen Erörterungen auch gehen mag: Es ist «der 20. Jänner», der gemäß Celans Büchner-Preisrede «Der Meridian» (am 22. Oktober 1960 in Darmstadt) nicht nur jedem Gedicht, sondern auch diesen beiden Biographien in ganz besonders schmerzlichem Ausmaß eingeschrieben worden ist.

Anfang und Ende der Lebensgeschichte haben in ihrer Gemeinsamkeit eine bestürzende Verbindung zwischen Celan und Szondi gestiftet. Celans Eltern entkamen allerdings nicht der Deportation der Czernowitzer Juden und starben in den Arbeitslagern Transnistriens: der Vater des Dichters an Typhus, die geliebte Mutter durch einen Genickschuß. Szondis Familie dagegen, in Budapest ansässig, rettete sich im Sommer 1944 im berühmten «Kasztner-Zug» (Reszö Kasztner, war stellvertretender Vorsitzender jenes jüdischen Komitees in Budapest, das sich dank seiner Kontakte mit Auslandstellen um die Rettung der ungarischen Juden bemühte). Dieser Rettungszug sollte mit 1684 Juden über Spanien nach Lissabon reisen. Er wurde jedoch nach Bergen-Belsen geschickt, und auch die Familie Szondi wartete dort während sechs Monaten auf die stets gefährdete Ausreise in die Schweiz. 1948 konnte dann der neunzehnjährige Peter Szondi das Studium der Germanistik, Romanistik und Philosophie an der Universität Zürich beginnen. Der Vater aber, der Endokrinologe und Psychiater *Leopold Szondi* (1893-1986), festigte in der Schweiz seinen Ruf dank einer besonderen Form der Schicksalsanalyse. 1970 wurde unter seiner Leitung das Lehr- und Forschungsinstitut für Schicksalspsychologie und Allgemeine Tiefenpsychologie in Zürich eröffnet.

Sensorium für die Wellenbewegungen

Der erste Kontakt zwischen dem älteren Dichter und dem jüngeren Literaturwissenschaftler, der 1956 mit seiner «Theorie des modernen Dramas» (Suhkamp) an die Öffentlichkeit getreten ist, reicht ins Frühjahr 1959 zurück. Durch Vermittlung des Schweizer Literaturwissenschaftlers *Bernhard Böschstein* sowie durch *Jean* und *Mayotte Bollack* lernen sich die beiden Männer kennen. Das Ehepaar Bollack wird auch künftig eine bedeutsame Rolle spielen: helfend, erklärend, vermittelnd. Denn es ist mittlerweile dank der in den letzten Jahren publizierten Briefwechsel des Dichters mit dem Ehepaar *Lenz*, mit *Franz Wurm*, *Nelly Sachs*, *Rudolf Hirsch*, *Ilana Shmueli*, *Diet Kloos-Barendregt* und vor allem mit seiner Frau *Gisèle Celan-Lestrange* hinlänglich bekannt geworden, daß jeder über kurz oder lang auf Schwierigkeiten stieß, wenn er sich mit Paul Celan in eine engere Beziehung ein-

ließ. Kein anderer als der bewährte Freund *Jean Bollack* äußert sich immerhin am 13. Mai 1961 an Peter Szondi in einer Art, die man leicht als Verrat empfinden könnte, klänge da nicht ein gutmütig-ironischer Unterton mit: «Celan ist ein boshafter Mensch, zumindest hat er ein Bedürfnis nach Bosheit, nach Spaltung und Abständen um ihn herum. Gewähren wir ihm dieses singuläre Vorrecht. Im Moment grollt er uns (...) wegen irgendwelcher bedeutsamer Pflichten, die zu erfüllen wir versäumt hätten ...».

Auch die Freundschaft mit Peter Szondi ist nicht frei von Trübungen geblieben, und beklommen liest man dessen Brief vom 23. Juli 1961: «Lieber Paul, ich denke viel und mit den alten Gefühlen der Freundschaft und Verehrung an Sie. Es schmerzt mich, daß etwas zwischen uns gekommen ist, daß die einzige Nachricht, die ich von Ihnen seit langem bekommen habe, ein Zeitungsausschnitt ist, der mir «im Auftrag von Herrn Celan, Paris» zugeschickt wurde (...). Sagen Sie mir bitte, was Sie mir vorwerfen ...». Peter Szondi, der sich in diesem Jahr 1961 mit seinem epochalen «Versuch über das Tragische» an der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin habilitierte, entwickelte rasch ein feines Sensorium für die Wellenbewegungen innerhalb dieser Beziehung und zeigte ein hohes Maß an Verständnis für den älteren Freund. In der Gesamtschau läßt sich denn auch sagen, daß die Freundschaft mit Szondi trotz zeitweiliger Wirren als eine der wenigen in Celans Leben beständig geblieben ist.

So ist auch der letzte Brief, den der Dichter am 3. März 1970, wenige Wochen vor seinem Suizid, an den Freund schickt, von einem herzlichen Ton getragen und frei von jener glatten Förmlichkeit, die andere Korrespondenzen, etwa jene mit *Nelly Sachs*, gegen deren Ende hin befremdlich zeichnet. Hier aber heißt es: «... Ich freue mich, Sie nun bald wiederzusehn. Alles, alles Gute! Ihr Paul.» Am 17. März sahen sich die beiden Freunde ein letztes Mal im berühmten Pariser Café «Les deux Magots». Paul Celan erzählte damals Szondi von einer Studie, welche die Zeitschrift «Critique» zu seinem Werk veröffentlichen wolle und bat ihn, die Autorschaft zu übernehmen. «Er (d.i. Paul Celan) war an diesem Tag so traurig, daß ich den Mut nicht aufbrachte, zu zögern, und sofort zusagte», erinnert sich Peter Szondi in einem Brief an den Germanisten *Claude David*. Nach Celans Tod sank Peter Szondi in ein unergründliches Schweigen, das sich auf den Kontakt mit *Gisèle Celan-Lestrange* bezog. Erst am 5. Februar 1971 nahm er die Verbindung mit Paris wieder auf: «Liebe Gisèle, ich breche ein langes und nicht zu entschuldigendes Schweigen. Ich werde nicht nach Ausflüchten suchen. Ich möchte Ihnen nur sagen, daß ich nur deswegen seit Pauls Tod geschwiegen habe, weil ich keine Worte fand, deren Unangemessenheit mir nicht unerträglich gewesen wäre, nach allem, was geschehen ist ...»

Im Schatten der Goll-Affäre

Nicht nur dieses Schreiben nach dem Tod Paul Celans, nein, der Briefwechsel insgesamt sucht immer wieder nach dem angemessenen, dem richtigen Wort: behutsam, bescheiden, schnörkellos. Die Korrespondenz bildet, von wenigen Ausnahmen abgesehen, geradezu ein Musterbeispiel dafür, welche knappen Raum Aussagen beanspruchen können. Wovon ist die Rede in diesen Briefen, geschrieben zwischen 1959 und 1970? Um es gleich vorweg zu nehmen: Der Schatten der Goll-Affäre, dieser für Paul Celan tödlichen Verleumdungskampagne, welche *Claire Goll* nach dem Tod ihres Mannes, des deutsch-französischen Dichters *Yvan Goll* (1891-1950), angezettelt hat, liegt schwer über dieser Korrespondenz. *Claire Goll* behauptete 1953 in einem Rundbrief an Verlage, Rundfunk- und Zeitschriftenredakteure, Celan habe das Werk ihres Mannes, als dessen Übersetzer er tätig war, in seinen eigenen Gedichten plagiiert. 1960 erschien in der Münchner Zeitschrift «Baubudenpoet» ihr Beitrag «Unbekanntes über Paul Celan»,

welcher die Presse-Phase der Goll-Affäre auslöste. Der Plagiatsvorwurf erschütterte Celan zutiefst. Bis zu seinem Tod führte er den Kampf um seine poetische Integrität, denn er empfand die Auseinandersetzung mit ihrer antisemitischen Stoßrichtung als einen Vernichtungsfeldzug, als seine persönliche Dreyfus-Affäre. Peter Szondi engagierte sich in außerordentlicher Weise auf der Seite von Celans Verteidigern und griff immer wieder mit Leserbriefen und Artikeln in die jahrelang schwelende Debatte ein, um all den Diffamierungen ein Ende zu bereiten. Am 10. Dezember 1960 schrieb er zuversichtlich an Celan: «... Lieber Paul, ich glaube wirklich, daß wir bald unser Ziel erreicht haben werden (...) Wichtig ist, auf die nackte Wahrheit so sachlich wie möglich hinzuweisen ...» Damit erklärte Szondi auch sein Credo, der hoch emotionalisierten Kampagne mit Nüchternheit zu begegnen und die ihm immer eigene ruhige Linie auch hier einzuhalten. Aber immer wieder heizten neue Vorkommnisse die schwelende Debatte, welche Paul Celan als Ausdruck des neu entflammten Antisemitismus empfand, gefährlich an. So besprach etwa der Schriftsteller *Hans Egon Holthusen* (der einst die SS-Uniform getragen hatte) am 2. Mai 1964 Celans Gedichtband «Die Niemandrose» in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» und behauptete, das Bild «Mühlen des Todes» sei bei diesem Dichter das Zeichen einer «Vorliebe für die surrealistische, in X-Beliebigkeiten schwelgende Genitivmetapher» gewesen. Szondi griff diesen Rezensenten in einem Leserbrief (am 25. Juni 1964 in der FAZ publiziert) scharf an und schadete dabei sich selbst, wie gleich noch dargelegt wird. Um Holthusens Vorwurf der Weltferne und Unverbindlichkeit zu entkräften, erinnerte er an *Adolf Eichmanns* verbürgten Ausspruch: «... wenn ich in drei Tagen nichts aus Istanbul erfahren habe, lasse ich die Mühle in Auschwitz arbeiten». Erst unlängst hat die Marbacher Ausstellung («Engführungen – Peter Szondi und die Literatur», 12. Dezember 2004 bis 27. März 2005) ein aufschlußreiches, wengleich betriebliches Protokoll der Kommission für Deutsche Philologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. vom Juli 1964 gezeigt. Die Herren dieses Gremiums hatten auf Grund des mutigen Leserbriefs beschlossen, Szondi von der Kandidatenliste für das zu besetzende Ordinariat zu streichen. *Adorno* z.B., Mitglied dieser Kommission, sprach von «einer taktischen Torheit» Szondis.

Schweigen und wieder schweigen

Celan besaß in Peter Szondi einen Gewährsmann, der gute Verbindungen zu Universitäten, Verlagshäusern und Printmedien in Deutschland besaß und seinen Einfluß als Literaturwissenschaftler zu Gunsten des Dichters einsetzen konnte. Gleichwohl gesteht Szondi im bereits erwähnten Brief an Gisèle Celan-Lestrange, dem ersten Schreiben nach der langen Schweigepause, «daß es in mir seit langem eine Art von Schweigen gab, ein Gemisch von Angst und Verehrung, das mich jahrelang davon abgehalten hat, etwas über seine Dichtung zu schreiben – was ich seit mehr als zehn Jahren vorhatte ...». Nun, Peter Szondi, der großartige Hölderlin-Interpret, hat trotz dieses Eingeständnisses in verschiedensten Texten und Universitäts-Veranstaltungen immer wieder auf Celans Lyrik hingewiesen. Allerdings liegt eine umfassende Deutung aus seiner Feder nicht vor – vermutlich ist hier seine eigene Depression dazwischengetreten. Ein Interpretationswerk in diesem Sinn wird jener andere Freund, der als Dritter im Bund zwischen Szondi und Celan gelten darf, auch erst 1999 vorlegen: Jean Bollack, der im Blick auf das Werk des toten Dichters eine «Poetik der Fremdheit» entwirft. Der 1923 in Straßburg als Sohn einer elsässisch-jüdischen Familie geborene Bollack hat an der Universität Lille das Forschungszentrum für Philologie und Hermeneutik sowie an der «Maison de Sciences de l'Homme» in Paris ein Zentrum für die Geschichte der Interpretation begründet und ist zusammen mit *Hellmut Becker* auch der Herausgeber des Nachlasses von Peter Szondi. Auf eigentümliche Weise schließen sich post mortem noch einmal die Kreise dieses Freundschaftsbundes.

Neben die zermürbende Goll-Affäre treten vielfältige Angelegenheiten zweier Menschen, die sich dem Denken und Schreiben verpflichtet haben, häufig auf Lese- und Vortragsreisen unterwegs sind, Anregungen miteinander austauschen und einander um Rat fragen. Was hingegen auffallend zurücktritt, sind Verzweiflung und Depression, die im Rücken beider Briefpartner lauern. Manchmal irritiert Celan den Briefempfänger mit scheinbar grundlosen Absagen von Lesungen, die Szondi organisiert hat. In Tat und Wahrheit aber ist der Grund gravierend genug, denn meist liegt die erneute Einweisung Celans in eine psychiatrische Klinik vor. So schreibt Jean Bollack am 1. Februar 1967 an Peter Szondi dies: «Seit ich begonnen habe, Dir diese Zeilen zu schreiben, haben wir von Gisèle erfahren, daß Paul in den bedauernswertesten Zustand zurückgefallen ist. Zur Zeit ist er im Spital. Die Parole (so wenig Wirkung sie auch haben mag) lautet stets: nicht darüber sprechen. Es mußte wohl so kommen. Es ist darum nicht weniger erschütternd; ich hatte ihn noch nie so aufgeschlossen und gescheit gekannt wie in diesen letzten Monaten. So fern von seinen Obsessionen. Dann, plötzlich, der Blitzschlag.»

Szondis verhüllte Depression

Noch im gleichen Jahr von Celans neuerlicher Erkrankung, am 19. November 1967, bricht der überaus diskrete Peter Szondi ebenfalls ein selbst auferlegtes Schweigen und spricht von seiner eigenen Not, ohne freilich ihren Inhalt offenzulegen: «Lieber Paul, verzeihen Sie bitte mein langes Schweigen. Jean (d.i. Jean Bollack) hat Ihnen vielleicht erzählt, daß es mir seit vielen Wochen nicht sehr gut geht. Das Kollegschreiben wird dabei zu einer so quälenden und anstrengenden Sache, daß ich zur Korrespondenz, soweit ich sie nicht diktieren kann, kaum noch die Kraft habe. Und Sie werden von mir nie einen diktierten Brief bekommen ...» Es ist nun anrührend, wie sich der ältere Freund, selbst zutiefst getroffen und betroffen, um den Jüngeren sorgt und ihm zuspricht: «... Aber verlieren Sie nicht die Zuversicht, lieber Peter! Ich weiß aus Erfahrung, wie viel Widerstand und Arbeitskraft unsereins mitbekommen hat: erstaunlich viel! Sie werden noch oft und wieder und wieder aus dem Vollen schöpfen – ich bin dessen sicher ...». Peter Szondis verkappter Hilferuf sechs Jahre zuvor, im Brief vom 13. April 1961, bleibt allerdings in der Folgekorrespondenz unerwidert (wobei jedoch nicht auszuschließen ist, daß Celan auf telefonischem Weg darauf reagiert haben könnte). Szondi nämlich gestand: «... Seit langem will ich Ihnen schreiben, habe auch mehr als einmal dazu angesetzt. Aber das Schreiben fällt mir jetzt sehr schwer; es geht mir – trotz den «Erfolgen» – seit letztem Herbst nicht so gut. Die Arbeit (Vorlesung über Hölderlins Hymnen, Seminar über Moderne Lyrik) wäre vielleicht ein Heilmittel, wenn ich ihr nur gewachsen wäre ...».

So vertieft sich die Beziehung zwischen Celan und Szondi nicht zuletzt auch durch die gemeinsame Krankheitserfahrung. Vor allem aber durch eine besondere Lebensnot, denn beide haben verlernt, zu Hause zu sein. Einmal spricht der Dichter vom alten, zwar blut- und artfremden, aber geistigen Bund zwischen ihnen. Was die Begegnungen in Paris, Sils-Maria, Zürich, Moisville (Normandie), Berlin und einmal auch in Lausanne (festzuhalten wäre dort das Buffet de la gare als Treffpunkt) ergeben, wirkt sich mittelbar auf Duktus und Tonlage der Briefe aus, enthüllt sich aber wenig im Hinblick auf Gesprächsinhalte. Um diesen engen Bund fügen sich konzentrisch die engeren und weiteren Kreise der Zeitgenossen, die sich unter den Vorzeichen der Goll-Affäre in Freunde und Feinde gliedern. Die Urteile fallen im Briefwechsel unverblümt, aber manchmal ist auch zustimmendes Schmunzeln am Platz, etwa wenn Werner Weber, der langjährige Feuilleton-Chef der «Neuen Zürcher Zeitung», von Jean Bollack lobend erwähnt wird, denn «die Reaktionen dieses aufrechten Helvetiers haben ihm (d.i. Paul Celan) sehr gefallen». Gegenstand der Erörterung war das Dossier zur Goll-Affäre, welches der Dichter anlässlich eines Zürcher Besuchs vor Werner Weber aufgeschlagen hatte.

Christoph König, Dozent für deutsche Literatur und Wissenschaftsgeschichte an der Universität Osnabrück, hat diese Korrespondenz umsichtig und sorgfältig aufbereitet; er zeichnet auch verantwortlich für die erwähnte Marbacher-Ausstellung zu Peter Szondi. Seine Edition erschließt eine Mehrdimensionalität, indem sie nämlich den eigentlichen Briefwechsel mit jenen kontextgerechten Zusatzbriefen anreichert, die Nahestehende wie Gisèle Celan-Lestrange oder Jean Bollack geschrieben haben. So ergibt sich zusammen mit dem informativen Anmerkungsapparat ein geradezu üppiger Zusatz, der zwar auf den ersten Blick nicht sehr leserfreundlich anmutet, weil er immer wieder in die Primärkorrespondenz einbricht. Lesend übt man daher neue Gewohnheiten ein, indem man sich recht ausschließend in den Anhang vertieft und dort manchmal fast zu verschwinden droht, weil hier bisweilen wahre Entdeckungen warten.

Der Herausgeber, der 2003 mit seinem «Internationalen Germanistenlexikon 1800-1950» eine heftige Diskussion ausgelöst hat, weil die darin enthaltenen Kurzbiographien manchen geschönten Lebenslauf mit wenig schmeichelhaften Fakten aus der NS-Zeit konfrontieren, bringt seine Kenntnisse auch im kommentierenden

Anmerkungsapparat ein. So zeigt sich hier im kleineren Format ein mitunter trübes Bild der deutschen Professorenschaft zur Hitlerzeit – etwa jener Germanisten, die nach 1945 aus «selbsttherapeutischen Gründen» zur unverfänglicheren Romanistik hinüber gewechselt haben. Kehrt man nach dieser streckenweise geradezu spannenden Lektüre wieder zum Briefwechsel zwischen Celan und Szondi zurück, wird man nicht nur durch die lakonische Prägnanz ihrer Äußerungen angeführt. Man sieht und versteht diese nun umso besser vor der kenntnisreichen Folie, die Königs Kommentar bietet. Dennoch: Über dieser Freundschaft liegt das Geheimnis schwieriger Lebensgeschichten, jener Paul Celans, jener Peter Szondis.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Literaturhinweis: Paul Celan, Peter Szondi, Briefwechsel. Hrsg. v. Christoph König. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005; Jean Bollack, Paul Celan. Poetik der Fremdheit. Zsolnay, Wien 2000; Paul Celan – Die Goll-Affäre. Hrsg. v. Barbara Wiedemann. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000; Peter Szondi, Briefe. Herausgegeben von Christoph König und Thomas Sparr. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993; Christoph König, Engführungen. Peter Szondi und die Literatur. Marbacher Magazin 108. Marbach 2004.

Moby-Dick und die Neuzeit

Hermann Melvilles Roman und die Dialektik der Aufklärung (Zweiter Teil)*

Zur Zeit des Erzählers hat sich der Walfang zu einem lukrativen Geschäft entwickelt, da die Industrie zur Herstellung vieler Fertigprodukte von den Rohstoffen abhängig ist, die aus getöteten Walen gewonnen werden können. Vor allem das aus Potwalen entnommene Walrat besitzt einen großen wirtschaftlichen Wert, weil es aufgrund seiner Eigenschaften und Qualität in vielen Produktionsprozessen flexibel eingesetzt werden kann. Die Expansion des Walfangs ist mithin von Anfang an durch ökonomische Interessen geprägt, die auch das Handeln der Walfänger an Bord bestimmen. Zur Gewinnmaximierung ist es vonnöten, daß möglichst viele Wale in möglichst kurzer Zeit getötet und verarbeitet werden. Zugleich müssen alle Kapazitäten der Schiffe ausgeschöpft sein. Um eine dauerhafte und platzsparende Lagerung zu gewährleisten, müssen die Walkadaver schon an Bord weiterverarbeitet werden zu Rohstoffen, die sich konservieren und verstauen lassen. Alles übrige, was sich nicht in Walöl, Tran, Walrat oder Ambra transformieren und in Fässern lagern läßt, wird als Abfall über Bord geworfen und den Haien überlassen. Dieser «Veredelungsprozeß» ist Teil einer Gewinnmaximierungsstrategie, deren Anliegen in der optimalen Ausbeutung aller technischen, natürlichen und menschlichen Ressourcen besteht. Da das Ziel der Unternehmung die baldige Rückkehr des Schiffes mit prall gefüllten Stauräumen ist, wird versucht, jede Möglichkeit zur erfolgversprechenden Jagd auf Wale zu nutzen.

Zu welchen Konsequenzen diese Allianz aus Gewinnstreben und Naturbeherrschung führt, wird besonders eingängig beschrieben, als die *Pequod* auf eine mehrere hundert Tiere umfassende Herde von Potwalen trifft. Den Reichtum an Tran und Öl vor Augen, verfallen die Besatzungsmitglieder in einen wahren Blutrausch, der jedoch keine irrationalen Züge trägt, sondern auf kalter Methodik aufbaut. Je größer die Anzahl der getöteten Tiere, desto eher füllen sich die Speicher an Bord mit den wertvollen Rohstoffen. Die Wale werden hier nicht als Lebewesen wahrgenommen, sondern bedeuten nur das verwertbare Rohmaterial, dessen maximale Ausbeutung gewinnbringend das investierte Kapital aufwiegt. Auf diesen Denkkategorien beruht das methodische

Vorgehen der Walfänger: Um die kostbare Gelegenheit nicht ungenutzt verstreichen zu lassen, muß jedes Walfängerboot so viele Wale wie möglich harpunieren, um sie an der Flucht zu hindern. Da das Abschachten eines Wals langwierig und kräftezehrend ist und alle Aufmerksamkeit der Crew erfordert, werden weitere Wale mit sogenannten Draggen harpuniert, die als Gewichte das Fortschwimmen der Meeressäuger hinreichend erschweren, so daß sie nicht fliehen können und schließlich, wenn die Besatzung sich ihnen zuwendet, keine Kraft zur Gegenwehr mehr besitzen. «Es geschieht hauptsächlich bei gegallten Walen, daß man diese Dragge gebraucht. Denn dann sind mehr Wale dicht um einen herum, als man womöglich gleichzeitig zu jagen vermag. Doch Potwalen begegnet man nicht jeden Tag; wenn man's kann, muß man also alle erlegen, die man kriegt. Und wenn man sie nicht alle zur gleichen Zeit erlegen kann, so muß man sie flügeln, so daß man sie hinterher, wenn die Gelegenheit sich bietet, erlegen kann. Daher geschieht es, daß in Momenten wie diesem die Dragge vonnöten ist. Unser Boot war mit dreien davon ausgestattet. Die erste und die zweite wurden erfolgreich geschleudert, und wir sahen die Wale taumelnd davonjagen, behindert durch den gewaltigen Widerstand der ziehenden Dragge. Sie waren gefesselt wie Missetäter mit Kette und Kugel.» (545)

Da die Wale als verwertbarer Rohstoff angesehen werden, finden die Qualen, die durch den schleichenden Tod hervorgerufen werden, kaum Beachtung oder werden als hinzunehmende Begleiterscheinung akzeptiert. Die Aufmerksamkeit des Erzählers gilt allein dem rationalen Vorgehen, das durch den Zweck, möglichst viele Wale zu erlegen, gerechtfertigt wird. Die Brutalität und Unmenschlichkeit dieses Verhaltens drückt sich in einer weiteren Szene aus, die mit derselben Jagdsituation zusammenhängt. «Es ist bisweilen Brauch, wenn man an einem über das gewöhnliche Maß hinaus kraftvollen und lebhaften Wal fest ist, ihm nach Möglichkeit sozusagen einen Flechsenchnitt beizubringen, indem man seine riesenhafte Schwanzsehne durchtrennt oder verstümmelt. Dieses wird ausgeführt durch das Schleudern eines kurzstieligen Abspeckspatens, an welchem ein Seil befestigt ist, um ihn wieder einholen zu können.» (550) Der Wal wird seiner Fluchtmöglichkeit beraubt, indem man ihm die Schwanzsehne auf grausame Weise durchtrennt. Die für das Tier damit verbundenen Schmerzen können über Stunden andauern, weil es oft lange Zeit braucht, bis die anderen Wale geschlachtet und am Schiff gesichert sind.

* Erster Teil in: Orientierung 69 (30. September 2005), 194-196. Zitate aus «Moby-Dick» werden im Text nachgewiesen und beziehen sich auf die Neuauflage, die 2004 bei Zweitausendeins erschienen ist: Hermann Melville, Moby-Dick; oder: Der Wal. Übersetzt v. Friedhelm Rathjen, mit Illustrationen von Rockwell Kent. Hrsg. v. Norbert Wehr. Frankfurt/M. 2004.

Neuzeitliche Profitgier und archaische Blutrache

Die Existenz des maritimen Raums als Gebiet mit eigenen Gesetzen und Grundsätzen gibt dem Kapitän die Befehlsgewalt an Bord, solange sich das Schiff auf hoher See befindet. Da die Walfängerschiffe aufgrund ihrer Autarkie in der Lage sind, über Jahre fern von Häfen auf offenem Meer zu fahren, obliegt dem Kapitän in Absprache mit seinen Offizieren das alleinige Kommando. Im «Moby-Dick» übernimmt Kapitän Ahab die Befehlsgewalt, sobald die beiden Schiffseigner Peleg und Bilbad ihr Schiff verlassen haben. Der Handlungsauftrag von seiten der Besitzer ist eindeutig: Die *Pequod* soll nach einer Zeit von mehreren Jahren unversehrt in den Heimathafen von Nantucket zurückkehren und im Laufe ihrer Reise alle verfügbaren Stauräume mit den Gütern erlegter Wale füllen. Die Investitionen, die mit der Verpflegung und Ausrüstung des Schiffes zusammenhängen, schlagen nur dann in Profit um, wenn möglichst viele Wale ihr Ende als Tran und Walrat in den Fässern der *Pequod* finden.

Welche Freude eine erfolgreiche Walfangreise beim Kapitän und der Besatzung hervorruft, wird in «Moby-Dick» anhand des Zusammentreffens der *Pequod* mit der *Bachelor* geschildert. Dieses ebenfalls aus Nantucket stammende Schiff ist kurz vor der Rückreise in heimatische Gefilde, weil das Ziel der Fahrt sogar über die Maßen erreicht worden ist. Die Besatzung ist stolz auf die erfolgreiche Beendigung einer langen und schweren Jagdexpedition und an Bord wird schon gefeiert: «Wie man späterhin in Erfahrung brachte, war die *Bachelor* vom allerüberraschendsten Erfolg überschüttet worden; um so wunderbarer, insofern als daß zahlreiche andere in den selbigen Seen kreuzende Schiffe ganze Monate zugebracht hatten, ohne sich einen einzigen Fisch zu sichern. Nicht nur waren faßweise Rindfleisch und Brot weggegeben worden, um Platz für den wertvolleren Walrat zu schaffen, sondern weitere zusätzliche Fässer waren von den Schiffen, welchen sie begegnet, eingetauscht worden; und diese waren auf dem Deck und in des Kapitäns und der Offiziere Empfangskajüten verstaut worden. Sogar der Kajüttisch selbst war zu Feuerholz zerhackt worden; und die Kajüttgesellschaft speiste von der breiteren Oberseite eines großen Ölfasses, als Mittelstück am Fußboden festgelaßt. Im Vorschiff hatten die Seeleute tatsächlich ihre Kisten kalfatert und geteert und diese dann gefüllt; es wurde spaßhaft hinzugefügt, daß der Koch einen Deckel auf seinen größten Kessel geklatscht und diesen gefüllt; daß der Stewart seine Reservekaffeekanne gestöpselt und diese gefüllt; daß die Harpuniere die Tüllen ihrer Eisen mit Deckeln versehen und diese gefüllt; daß tatsächlich alles mit Walrat gefüllt worden war außer des Kapitäns Hosentaschen, und diese habe er sich reserviert, um seine Hände hineinzustecken zum selbstgefälligen Zeichen seiner vollständigen Zufriedenheit.» (693f.)

Während so auf der *Bachelor* Feierlaune herrscht, wird hingegen auf der *Pequod* Trübsal geblasen. Der Erfolg ihrer Jagdmission ist nämlich durch einen Interessenskonflikt zwischen den Schiffseignern und Kapitän Ahab gefährdet. Während vor dem Kapital und den Investitionen alle zu tötenden Wale gleich sind und nur nach dem bewertet werden, was sie an Tran und Fleisch liefern, hat es der fanatische Kapitän der *Pequod* auf ein spezifisches Tier, auf den weißen Wal Moby-Dick abgesehen. Ahab ist bereit, den geschäftlichen Erfolg für die eigene Rache an Moby-Dick, der bei ihrem letzten Zusammentreffen dem Kapitän ein Bein abgerissen hat, zu opfern. Im Zusammentreffen der beiden Schiffe und ihrer Kapitäne wird der Gegensatz zwischen der pragmatisch-ökonomischen Einstellung der *Bachelor* und der inneren Zerrissenheit Ahabs sichtbar. «Als Herr und Meister über diese ganze Szenerie stand der Kapitän hoch aufgerichtet auf des Schiffes höherliegendem Achterdeck, so daß das gesamte freudetrunkene Schauspiel sich ganz vor seinen Augen abspielte und bloß um seiner eigenen persönlichen Zerstreuung halber eingerichtet sei. Und Ahab, welcher gleichfalls auf seinem Achterdeck stand, zottelig und schwarz, in störrischer Trübsal; und wie die beiden Schiffe einander übers Kielwasser kreuzten – das eine ein einziges Frohlocken wegen zurückliegender Dinge, das andere ganz

und gar von Vorahnungen kommender Dinge bestimmt – da personifizierten ihre beiden Kapitäne in eigener Gestalt den ganzen schlagenden Gegensatz der Szenerie.» (695) Anstatt sich auf den wirtschaftlichen Aspekt zu konzentrieren und dem Beispiel der *Bachelor* zu folgen, bleibt Ahab unbeirrt bei seinem Plan, Moby-Dick aufzuspüren und ihn im Zweikampf zu besiegen. Diesem privaten Ziel stellt der Kapitän alle anderen Belange der Walfangexpedition hintan.

Dieses irrationale Verhalten Ahabs, das dem Auftrag der Schiffseigner grundlegend widerspricht, führt zu ersten Konflikten mit dem ersten Offizier Starbuck, der das Fortbestehen der *Pequod* gefährdet sieht. Während Starbuck dafür bekannt ist, daß er ein vorsichtiger und verantwortungsbewußter Offizier ist, der in jeder Situation das Wohl des Schiffes und den erfolgreichen Abschluß des Fangauftrags vor Augen hat, konzentriert Ahab seine gesamten Kräfte auf die Verfolgung und Realisierung seines Privatinteresses. Inwiefern die unterschiedlichen Ansichten der beiden kollidieren, zeigt sich, als bekannt wird, daß einige Fässer mit Öl im Bauch des Schiffes leckgelaufen sind. Starbuck, der Ahab die Nachricht übermittelt, plädiert für eine Reparatur der Fässer, um deren kostbaren Inhalt nicht zu verlieren. Um dies aber durchzuführen, muß die *Pequod* gestoppt werden, damit in Ruhe die Ladung gelöscht werden kann. Ahab hingegen will sich in seiner Rache gegen Moby-Dick nicht aufhalten lassen und ist bereit, das durch mühsame Arbeit erworbene Walöl zu opfern, um bei der Verfolgung des weißen Wals keine Zeit zu verlieren. Mit diesem Ansinnen verstößt Ahab nicht nur gegen das Interesse der übrigen Besatzung, sondern entscheidet auch gegen den Willen der Eigner. Auf die Frage Starbucks, was die Geldgeber wohl dazu sagen, antwortet Ahab kompromißlos: «Sollen die Eigner sich an den Strand von Nantucket stellen und kreischend die Taifune übertönen. Was kümmert's Ahab? Eigner, Eigner? Du plapperst mir immer von diesen jämmerlichen Eignern, Starbuck, als wären die Eigner mein Gewissen. Aber sieh mal, der einzige richtige Eigner von irgend etwas ist der Befehlshaber davon; und hör mal gut zu, mein Gewissen sitzt im Kiel dieses Schiffes. – An Deck!» [...] Ahab griff eine geladene Muskete aus dem Gestell [...] und rief, indem er diese auf Starbuck richtete, aus: «Es gibt einen Gott, der Herr ist über die Erden, und einen Kapitän, so Herr ist über die *Pequod*. – An Deck!» (668f.) Daß Ahab schließlich doch einlenkt, erklärt sich daraus, daß er auf den Willen zur Kooperation nicht verzichten kann, um sein Ziel zu erreichen, Moby-Dick zu töten. Noch ist Ahab von den Offizieren und der Mannschaft der *Pequod* abhängig, auch wenn in dieser Szene bereits deutlich wird, daß Ahab als Einzelgänger nicht dazu bereit ist, die Meinungen, Gefühle und Absichten anderer anzuerkennen. Das archaische Prinzip der Blutrache dominiert sein ganzes Verhalten.

Tragische Helden

«Bengel, Bengel, ich sag dir, du müßtest Ahab jetzt nicht folgen. Die Stunde kommt, da Ahab dich nicht von sich scheuchen möchte, dich aber auch nicht bei sich haben möchte. Da steckt das in dir, armer Bengel, was ich als zu heilsam empfinde für meine Krankheit. Gleiches heilt Gleiches; und für diese Jagd wird meine Krankheit zu meiner meistersehnten Gesundheit. [...] Weine so, und ich werde dich hinmorden! hab gut acht, denn Ahab auch ist irr.» (751) Ahab fühlt sich vom verrückten Schiffsjungen Pip angezogen, weil er in ihm einen verwandten Charakter erahnt. Er selbst ist mittlerweile derart von Haß und Rachsucht gegen Moby-Dick getrieben, daß er ebenfalls den Verstand zu verlieren droht. Der Konflikt mit Starbuck hat die mangelnde Selbstkontrolle des Kapitäns offenbart, der sich allen vernünftigen Argumenten des ersten Offiziers verweigert und Starbuck offen Gewalt androht. Am Schluß des Streitgesprächs warnt Starbuck daher seinen Kapitän vor sich selbst: «Du habest mich beschimpft, nicht beleidigt, Sir; doch dessentwegen bitt ich dich nicht, dich vor Starbuck in acht zu nehmen; du würdest bloß lachen; aber es möge Ahab sich vor Ahab in acht nehmen; nimm dich vor dir selbst in acht, Alter.» «Er erkühnt sich, doch gehorcht nichtsdestotrotz; höchst behutsame

Tapferkeit das!» murmelte Ahab, wie Starbuck entschwand. «Was ist's, das er sagte – Ahab sich vor Ahab in acht nehmen – da ist etwas dran!» (669)

Ahab lenkt daraufhin zwar ein und befiehlt das Löschen der Ladung, aber sein besessenes Verhalten, mit dem er die Vernichtung Moby-Dicks gegen jegliche äußeren Widerstände vorantreibt, macht ihn zu einem Risikofaktor für das gesamte Walfangunternehmen. Hinzu kommt, daß Ahab von Anfang an die *Pequod* zur Realisierung seiner eigenen Pläne mißbraucht, indem er die persönlichen Rachepläne gegenüber Moby-Dick stärker wertet als seine Verantwortung als Kapitän. Sein zunehmender Fanatismus, sein introvertierter Charakter und sein von pausenloser Unruhe ergriffenes Wesen rufen bei der Besatzung der *Pequod* zurecht Mißtrauen hervor. Angefacht wird dieses noch dadurch, daß Ahab eine Gruppe zwielichtiger Gestalten unter dem Anführer Fedallah unbemerkt an Bord geschleust hat. Diese tauchen bei der ersten Waljagd plötzlich auf und erfüllen die wichtige Aufgabe, das Fangboot des Kapitäns zu rudern und zu lenken.

Starbuck ahnt die verhängnisvolle Entwicklung der weiteren Ereignisse um die *Pequod*, doch ist seine Macht an Bord zu gering, um sich gegen Ahab und seinen geheimen Berater Fedallah durchzusetzen. Er sieht, daß Ahab seine Pflichten als Kapitän nicht länger erfüllen kann und will, weshalb er selbst das Ruder an sich reißen müßte. In einer Schlüsselszene steht er schließlich vor der Wahl, den zum Despoten gewordenen Ahab zu ermorden: «Werd die Muskete wacker hochhalten, während ich nachdenk. – Ich komm her, ihm einen günstigen Wind zu melden. Aber wie günstig? Günstig für Tod und Untergang –, das ist günstig für Moby Dick. Ein günstiger Wind ist's, der günstig nur für jenen verfluchten Fisch da ist. – Genau dasjenige Rohr, das er auf mich gerichtet hat! – genau dasjenige, dieses hier – ich halt es hier; er würd mich umgebracht haben, genau mit dem Ding, was ich hier in der Hand hab. – Aye, und er würd gut und gerne seine ganze Mannschaft umbringen. Sagt er denn nicht, er würd seine Rahe vor keinem Sturmwind streichen? Hat er denn nicht seinen himmlischen Quadranten zerschmettert? und in dieser selbigen gefährlichen See, hangelt er sich da nicht seinen Weg entlang durch bloße Besteckrechnung mit seinem fehlerübersäten Lot? und geradewegs in diesem Taifun da, tat er denn nicht schwören, er wolle keine Blitzableiter haben? Doch soll man's von diesem verrückten alten Manne tatenlos dulden, daß er eine ganze Schiffsmannschaft mit sich in den Untergang zieht? – Ja, es würd ihm zum vorsätzlichen Mörder von dreißig Männern und mehr machen, käm dieses Schiff zu irgendeinem tödlichen Schaden; zu tödlichem Schaden kommen, meine Seele schwört, daß dieses Schiff das tun wird, wenn Ahab seinen Willen kriegt. Wenn er dann aber in diesem Augenblick – beseitigt würde, das Verbrechen wär nicht seines.» (722f.)

Starbuck wird durch das Verhalten seines Kapitäns in einen Gewissenskonflikt verstrickt. Neben Ahab wird auch er zu einer tragischen Figur, da er um den verhängnisvollen Verlauf der zukünftigen Ereignisse weiß, aber zu schwach ist, sich gegen Ahabs Pläne zur Wehr zu setzen. So wird er zerrieben zwischen der Machtposition der Schiffseigner und der des Kapitäns. In einem inneren Monolog zeigt sich, daß Starbuck nicht in der Lage ist, eigenverantwortlich Schlimmeres abzuwenden: «Ich kann dir also nicht widerstehen, alter Mann. Kein Schlußfolgern; kein Einwenden; kein Flehen kann dein offenes Ohr finden; all diesem gilt dein Hohnlachen. Platte Unterwerfung unter deine eignen platten Befehle; dieses ist alles, was du atmest. Aye, und sagest, die Männer hätten dein Gelübde gelobt; sagest, wir alle zusammen seien Ahabs. Der große Gott verhüte! [...] Ein Hebelzug, und Starbuck mag überleben, um Frau und Kinder ein neues Mal zu Herzen. [...] Wenn ich dich nicht zu Tode erwecke, alter Mann, wer weiß, zu welchen unausgeloteten Tiefen Starbucks Leib diesen Tag noch sinken mag, zusammen mit der ganzen Mannschaft!» [...] Die noch immer ausgerichtete Muskete schlenkerte wie der Arm eines Betrunknen gegen die Türfüllung; Starbuck schien mit einem Engel zu ringen; doch indem er sich von der Tür abwandte, stellte er das Todesrohr in sein Gestell und verließ den Ort.» (724)

Burg Rothenfels 2005

Weltpoesie ist Weltversöhnung. Orient und Okzident im Werk von Friedrich Rückert. Tagung in Kooperation mit der Rückert Gesellschaft e.V.

mit Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Prof. Dr. Hartmut Bobzin, Rudolf Kreutner M.A.

4. – 6. November 2005

Die Kugelgestalt der Zeit. B.A. Zimmermanns musikalische Collagen mit Prof. Dr. Ernstpeter Maurer

2. – 4. Dezember 2005

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

In seiner Gewissenlosigkeit und seinem Fanatismus ist Ahab seinem ersten Offizier überlegen. Da er weder Loyalität noch Skrupel kennt, wird sein Durchsetzungsvermögen durch keinerlei innere Bedenken geschwächt. In spezifischer Weise vermischen sich in Ahabs Charakter Rationalität und Passion. Einerseits ist er infolge der jahrzehntelangen Erfahrungen auf See in seinem Verhalten abgeklärt und durch nichts aus der Ruhe zu bringen, andererseits raubt ihm der archaische Wunsch auf Blutrache jeglichen Verstand und sorgt dafür, daß er sich mit nichts anderem mehr beschäftigen kann. Ahab wird von seinem Haß und seinen Rachegeüsten innerlich zerfressen, so daß sein Handeln eindimensional und alternativlos wird. Gerade dieser Zug macht ihn zu einer tragischen Figur, die ihrem Schicksal nicht ausweichen kann, sondern solange ihren scheinbar vorherbestimmten Weg geht, bis eine Umkehr nicht mehr möglich ist. Ahab hat sein Schicksal an das Moby-Dicks gekettet, so daß es nur konsequent ist, daß der Wal ihn schließlich mit in die Tiefe des Ozeans reißt.

Dialektik der Aufklärung

In Melvilles Roman «Moby-Dick» prallen zwei unterschiedliche Denkstränge aufeinander, die sich durch die Begriffe «Mythos» und «Aufklärung» markieren lassen. Die Grundstruktur des Romans ist die des Mythos: Wie in der *Odyssee* vorgegeben, verläßt die *Pequod* ihren Heimathafen, um über Jahre auf den Meeren der Welt gefährliche Abenteuer zu überstehen, sich mit den Mächten der Natur auseinanderzusetzen und siegreich aus diesem Zweikampf hervorzugehen, um am Ende mit eroberten Schätzen reich beladen in die Heimat zurückzukehren. Wie am Beispiel der *Bachelor* verdeutlicht, ist das der Idealverlauf einer Walfangreise. In dieser mythisch angelegten Form liegt aber selbst schon ein Element von Aufklärung. Wie gleich zu Beginn des Romans von Ishmael betont wird, lockt der Ozean durch seine Weite und Unbegrenztheit als ein utopischer Ort. Die Seefahrt ist aufklärerisch, da sie die Möglichkeit bietet, aus den engen Verhältnissen an Land auszubrechen. Der Wunsch nach Freiheit und Neuem ist zugleich das Kernelement jeglicher Aufklärung.

Aus diesem innovatorischen Freiheitswunsch heraus wird verkannt, daß der Walfang über tausend Fäden mit den zweckrational durchwobenen Verhältnissen an Land verbunden ist. Somit wird er zum Werkzeug einer instrumentellen Vernunft, die sich vom Land auf den bislang unberührten Raum des Meeres ausdehnt. Die neuzeitliche Ratio entpuppt sich als unaufgeklärte Aufklärung; denn insbesondere die Walfangszenen des Romans zeigen die Grausamkeit, die den Umgang mit Natur prägt. Liegt nach Max Horkheimer und Theodor W. Adorno gelungene Aufklärung im «Eingedenken der Natur im Subjekt», wird im «Moby-Dick» die Zweckrationalität als Mittel gefeiert, um die Herrschaft über die lebendige Natur zu erlangen und diese zum eigenen Vorteil auszubehnten. Die der neuzeitlichen Ratio inhärente Gewalt zeigt sich im Umgang mit den Walen, aber ebenfalls im Verhalten zu den anderen Menschen und sich selbst. In dieser Hinsicht ähneln die Menschen auf der *Pequod* in ihrer Perfektion, mit der sie das Töten und Verarbeiten der Wale bewerkstelligen und sich und

ihre Kameraden dabei nicht schonen, den Haien, die ebenfalls mit einer unglaublichen Unersättlichkeit weder auf sich noch auf ihr Umfeld Rücksicht nehmen. In einer Mischung aus Abscheu und Bewunderung wird in einer Szene das gierige, selbstzerstörerische Verhalten der Haie beschrieben: «[...] veranstalteten diese beiden Seemänner, indem sie ihre langen Walspaten hinabschnellen ließen, ein unablässiges Morden unter den Haifischen, indem sie den scharfen Stahl tief in ihre Schädel stießen, allem Anschein nach ihr einziger lebensnotwendiger Teil. Doch in dem schäumenden Durcheinander ihrer vermengten und kämpfenden Heerscharen vermochten die Männer ihr Ziel nicht immer zu treffen; und dieses rief neue Offenbarungen über die unglaubliche Grausamkeit des Erzfeindes hervor. Böseartig schnappten sie nicht nur nach den freigelegten Innereien der anderen, sondern wanden sich wie biegsame Bögen herum und bissen in ihre eigenen; bis diese Gedärme wieder und wieder von dem nämlichen Maul verschlungen schienen, um auf der anderen Seite aus der klaffenden Wunde aufs neue entleert zu werden.» (426f.) Wie bei den Haien wendet sich das Verhalten, mit welchem die äußere Natur unterjocht wird, auch gegen die eigene, innere Konstitution der Menschen. Und so schlägt die einseitig auf Naturbeherrschung ausgerichtete Aufklärung in Barbarei zurück. Zugleich wird verdeutlicht, daß die Expansion der neuzeitlichen Ratio in alle Lebensbereiche selbst zu einem Mythos wird, der vom Erzähler Ishmael begeistert gestützt wird. Die Eroberung der Welt, die Ausbeutung ihrer natürlichen Ressourcen und die ökonomische Durchdringung aller Beziehungen werden als Fortschritt gefeiert. Die Anfänge der Globalisierung lassen nur ansatzweise ein Bewußtsein ihrer Grenzen zu. Der Raum des Meeres und die Anzahl der in ihm lebenden Wale erscheinen unendlich, obwohl selbst schon zum Zeitpunkt des Romans nicht mehr so viele Tiere anzutreffen sind wie zuvor. Das Beispiel der Ausrottung der Bisons in Nordamerika vor Augen, reflektiert der Erzähler kurz über ein ähnlich verlaufendes, zukünftiges Schicksal der Wale, ohne aber ernsthaft in diesem Zusammenhang das eigene Denken und Handeln einer Kritik zu unterziehen. Mit unhinterfragter Selbstverständlichkeit wird der Walfang, der auf den Prinzipien von Profitgier und Expansionswillen beruht, als fortschrittlich gewertet und unterstützt. In der Verknüpfung von Naturbeherrschung und Gewinnstreben liegt nach Ansicht

Ishmaels das Heil und die Zukunft des Menschengeschlechts. So zeigt sich hier die unvollendete Moderne in schonungsloser Deutlichkeit, indem deutlich wird, daß das auf den Ideen der Aufklärung gegründete Denken noch nicht so weit entwickelt ist, über seine eigene Verfassung kritisch zu reflektieren.

Ahab und Moby-Dick

In der Figur Ahab findet die Spannung von Mythos und Aufklärung, zwischen Zweckrationalität und einem Eingedenken der Natur im Subjekt ihren konsequentesten Ausdruck. Die daraus resultierende Zerrissenheit des Subjekts wird an einer Stelle explizit in ein Bild gefaßt: «Dann schau mal her», rief Ahab, indem er erregt herantrat und sich mit beiden Händen auf Perth's Schultern stützte; «schau mal her – hierher –, könntest du einen Riß wie diesen glätten», indem er sich mit einer Hand über seine geriffelte Stirne fuhr; «so du's könntest Schmied, nur zu gern wollt ich meinen Kopf auf deinen Amboß legen und deinen schwersten Hammer zwischen meinen Augen spüren. Antworte! Könntest du diesen Riß wohl glätten? [...] Aye, Schmied, das ist der einzige; aye, Mann, der ist unglättbar; denn obschon du ihn bloß hier in meinem Fleische siehst, hat er sich tief ins Gebein meines Schädels eingegraben – der steckt voller Runzeln!» (686)

Zerrissen zwischen dem durch die Gesetze der Zweckrationalität bestimmten Walfangsektor und seinen persönlichen Erfahrungen einer so überwältigenden wie schicksalsträchtigen Natur richtet Ahab schließlich sein ganzes Bestreben auf die Vernichtung seines Rivalen Moby-Dick. Als Reaktion gegen ein fremdbestimmtes Leben flüchtet er sich in eine Remythisierung der Natur, denn indem er auf die Verehrung archaischer Kräfte zurückgreift, gewinnt er den Eigenwillen, um sich gegen die rationalen Argumente gewaltsam durchzusetzen. Durch seine Schicksalsfrömmigkeit sieht sich Ahab als Werkzeug eines höheren Gesetzes: «Was ist's, welch namenloses, unergründliches, mörderisches Ding ist's, welch betrügerischer, verborgener Herr und Meister und grausamer, unbarmherziger Herrscher befiehlt mir, daß ich mich gegen alles natürliche Lieben und Verlangen die ganze Zeit über immer weiter so treibe und dränge und presse; mich rücksichtslos dazu bereit machend, das zu tun, was ich von meinem eignen, richtigen natürlichen Herzen aus nicht einmal zu wagen wagte? Ist Ahab Ahab? Bin ich's, ist's Gott, oder wer, der diesen Arm hebt? Doch wenn die große Sonne sich nicht von sich aus bewegt; sondern wie ein Laufbursche am Himmel ist; noch irgendein einziger Stern sich drehen kann, außer durch irgendeine unsichtbare Macht; wie denn dann kann dieses kleine Herz wohl schlagen; dieses eine kleine Hirn Gedanken denken; es sei denn, Gott besorgt dies Schlagen, besorgt dies Denken, besorgt dies Leben, und nicht ich. Beim Himmel, wir werden um und um gedreht in dieser Welt wie jenes Gangspill dort drüben, und das Schicksal ist die Handspäke.» (765)

Sein archaisch-irracionales Denken bindet das Handeln an ein äußeres Gesetz namens «Moby-Dick». Anstatt sich mit Vernunft seinen Rachegefühlen und dem vermeintlich unausweichlichen Schicksal entgegenzustellen, verfällt Ahab dem Zauber der Natur. Die instrumentelle Vernunft schlägt um in ein mythisch geprägtes Denken. In der Person Ahab's wird damit das Meer zum Gegenpol, der anders als das Land von archaischen Mythen durchzogen ist, denn am Ende erweisen sich die irrationalen Kräfte als stärker. Während die neuzeitliche Wissenschaft eine Entmythologisierung der Natur betreibt, indem sie das Besondere zum Ausdruck eines wissenschaftlich erfaßbarem Allgemeinen macht, dreht Ahab dies um, indem er Moby-Dick nicht als Gattungswesen wahrnimmt, als einen Wal unter vielen, sondern als den weißen Wal, den er durch mythische Überhöhung erst in die Position des Erzrivalen bringt. So scheitert Ahab schließlich an einem Wesen seiner eigenen Phantasie. Und mit ihm muß fast die gesamte Mannschaft der *Pequod* untergehen. Am Schluß bleibt allein der Erzähler übrig, der durch Zufall den Zweikampf mit Moby-Dick überlebt, um der Nachwelt davon zu berichten.

Thilo Rissing, Münster/Westf.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 50.- / Studierende Euro 38.-

Übrige Länder: Fr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.