



ORIENTIERUNG

Nr. 3 73. Jahrgang Zürich, 15. Februar 2009

EINMAL BRACHTE KAIN von seinem Ernteertrag dem Herrn ein Opfer dar, Abel tat es ihm gleich: er nahm die Erstgeborenen unter seinen Lämmern, schlachtete sie und brachte die besten Stücke davon Gott als Opfer dar. Der Herr blickte freundlich auf Abel und sein Opfer, aber Kain und sein Opfer schaute er nicht an. Kain stieg das Blut in den Kopf, und er starrte verbittert vor sich hin.»¹ Kein biblisches Motiv wurde in der Literatur des 20. Jahrhunderts so oft aufgegriffen wie der Brudermord von Kain und Abel (Gen 4,1-16): Konkurrenz, Rivalität und Gewalt haben bis heute nichts an Aktualität verloren. Nicht zufällig waren es Autoren jüdischer Herkunft, die, zumeist nur knapp den Gaskammern der Nazis entronnen, auf den Urmord der Genesis zurückgriffen.² In Lateinamerika ist das Interesse an der biblischen Erzählung von Kain und Abel darin begründet, daß der Antagonismus des Brüderpaares als symbolisches Muster für ungerechte Strukturen in den Ländern Südamerikas ausgestaltet werden kann. Gleichzeitig ist der Rekurs auf die biblische Geschichte die alle Nationen Südamerikas verbindende Symbolik.³ Carlos Fuentes, der bekannteste mexikanische Schriftsteller, greift in seinem neuesten Roman *La voluntad y la fortuna*⁴ (Der Wille und das Glück) auf diesen biblischen Archetyp zurück, wechselt aber die Perspektive: Abel ist der Erzähler der Geschichte.

Kain und Abel in Mexiko

«Wenn die aufgehende Sonne und die sterbende Nacht nicht für mich sprechen, werde ich keine Geschichte haben. (...) Ich sehe, ohne zu sehen und habe Angst, gesehen zu werden. Ich bin kein schöner Anblick, sondern der tausendste abgeschlagene Kopf dieses Jahres in Mexiko. Ich war Körper. Ich hatte einen Körper. Werde ich eine Seele haben?»⁵ «Getötet wie ein Tier», betitelt *Der Spiegel* seine neuste Reportage über Mexiko⁶ und berichtet von einer Greuelthat an den Ufern des Pazifiks, in Culiacán, einer modernen Metropole im Staat Sinaloa, der einst für seine Tomaten und sein frisches Gemüse berühmt war, nun aber nur noch Mohn und Marihuana produziert. Dem Drogenkrieg in Mexiko sind seit Anfang 2007 in Mexiko über 4000 Menschen zum Opfer gefallen. Der Staat hat sein Gewaltmonopol verloren, das Land steht an der Schwelle zum Narko-Terrorismus und für Journalisten ist Mexiko nach dem Irak das gefährlichste Land der Welt geworden, wie die Interamerikanische Pressegesellschaft IPS in ihrem jüngsten Bericht festgestellt hat. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Carlos Fuentes die Geschichte von Kain und Abel wieder aufnimmt: Josué und Jericó begegnen sich auf dem Schulhof im Gymnasium Jalisco und werden bald so unzertrennlich, daß die Kameraden sie spöttisch Castor und Pollux nennen. Beide wachsen weitgehend auf sich selbst gestellt in der chaotischen Metropole Mexiko City auf. Während Jericó aus der Stadt verschwindet und eigene Wege geht, studiert Josué, der Erzähler der Geschichte, Jurisprudenz an der Universität, wobei er diskret von Antonio Sanginés, einem angesehenen Strafrechtler, gefördert wird. Unter der Anleitung seines Mentors steigt er ab in die Hölle unter der Hauptstadt, in das Gefängnis *San Juan de Aragón* und setzt anschließend zum Höhenflug in das Unternehmen des Magnaten Max Monroy an. Als Antonio Sanginés ihm eröffnet, daß sie beide, Josué und Jericó, denselben Vater haben, kommt es zur Katastrophe: beide verlieben sich in dieselbe Frau und werden zu Feinden. Jericó verheddert sich in den Fallstricken der Politik und Josué wird von seinen Verfolgern am Strand von Guerrero geköpft: «[Er] versetzte mir den Schlag in den Nacken, sodaß mein blutiger Kopf in das wasserlose Schwimmbecken rollte, wo er zwischen leeren Flaschen, Unkraut und den Rissen im Zement liegenblieb.»⁷

Die biblische Geschichte von Kain und Abel kann als Fortsetzung des Sündenfalls betrachtet werden, denn in der Bibel folgt sie unmittelbar auf die Vertreibung aus dem Paradies und stellt einen horizontalen Bruch zwischen zwei Brüdern dar, logische Konsequenz des vertikalen Bruchs von Adam und Eva mit Gott. Wohl sind Brüder dazu verpflichtet, sich zu lieben und zu beschützen, doch zugleich sind sie Rivalen und ringen um soziale Anerkennung, Erfolg und die Gunst des anderen Geschlechts. Der

LITERATUR

Kain und Abel in Mexiko: Zu *Carlos Fuentes* und seinem neuen Roman «*La voluntad y la fortuna*» – Der Antagonismus des Brüderpaares und die lateinamerikanische Literatur – Die Jugendfreundschaft der Protagonisten – Die Entdeckung des gemeinsamen Vaters – José als Erzähler der Geschichte – Niccolò Machiavelli und die Pyramide der Macht – Die Unterwelt der Stadt Mexiko – Die Stadt als imaginäres Gefängnis – Die Last der Vergangenheit – Schiffbruch einer Revolution? *Albert von Brunn, Zürich*

THEOLOGIE

Für eine nützliche Religion: Gott denken in postpatriarchaler Perspektive – Was ist eigentlich eine gute Religion? – Die verstörende Frage nach der Funktion von Religion – Gott als der «ganz Andere» – Zwei Thesen – Gott und die Sinnfrage angesichts des Alltags – Das Ende des patriarchalen Zeitalters – Der Vorrang des Allgemeinen vor dem Konkreten – Eine hierarchisch-dualistische Konzeption der Geschlechterdifferenz – Vom patriarchal geprägten Mythos zur Philosophie des Vorrangs des Mannes – Aktuelle Präsenz dualistischen Denkens – Der patriarchal gedachte Gott und die Tradition der Theologie – Gott postpatriarchal denken – Die Frage nach dem Sinn des Ganzen – Anknüpfungspunkte in der Tradition – Grundzüge eines dynamischen Weltverständnisses – Die befreiende Dimension des biblischen Gottesnamens – Jesu befreiende Praxis und Predigt – Die Wiederentdeckung der biblischen Tradition in der Reformation – Grammatik einer postpatriarchalen Gottesrede.

Ina Praetorius, Wattwil

CHINA/CHRISTENTUM

Zhalan – ein christlicher Friedhof in Beijing: Von Matteo Ricci SJ bis zur Gegenwart – Modernisierungsprozesse in Beijing – Der Umgang mit den Toten in China – Eine Stadt mit wenig Friedhöfen – Die Jesuiten suchen nach einer Grabstätte – Der Tod von Matteo Ricci SJ – Das Engagement des Kaisers – Von der Wanli-Ära bis zum Boxeraufstand – Der Ritenstreit und die Aufhebung des Jesuitenordens – Die Entwicklungen im 19. Jahrhundert – Vom Boxeraufstand bis zur Kulturrevolution – Restauration und aktuelle Situation. *Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg*

THEOLOGIEGESCHICHTE

«Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden»: Zu *Stephen Greenblatts* Studie über Shakespeares «Hamlet» – Der Geist des ermordeten Königs und Vaters – Die Aufforderung zur Rache und die Bitte um das Gedenken – Ein Ort der Erinnerungspraxis – Die Lehre vom Fegefeuer und der Umgang mit den Toten – Die reformatorische Kritik und der Einwand von Thomas Morus – Das Echo der theologischen Kontroversen im Drama um den Prinzen Hamlet – Das Theater und das Erinnerungsgebot. *Nikolaus Klein*

Liebesbetrug ist eine der häufigsten Episoden in der modernen Geschichte von Kain und Abel.⁸ Alle diese Elemente der Kain und Abel-Geschichte finden sich im Roman von Carlos Fuentes: Jericó beschützt seinen jüngeren Bruder Josué auf dem Schulhof und nimmt ihn zu sich nach Hause. Später jedoch wird sie alles trennen: Jericó geht auf Reisen, Josué bleibt zu Hause. Jericó erliegt der Illusion der Macht, Josué wird in die Geheimnisse des väterlichen Unternehmens eingeführt, bis die Rivalität um die gemeinsam umworbene Frau die Brüder zu Feinden macht.

Niccolò Machiavelli und die Pyramide der Macht

«Die Macht ist nur die Erfüllung einer Notwendigkeit, die Maske der Tugend und das Roulett des Glücks (...). Um mich aufzumuntern, kehre ich manchmal von meinen Ländereien zurück und ziehe mich zu Hause um. Angetan mit Toga und Medaillen, Sandalen und Lorbeerkränzen führe ich Gespräche mit Griechen und Römern, meinen ebenbürtigen Vorfahren.»⁹ Gedankenverloren sitzt der Erzähler Josué Nadal vor seinen Notizen, Büchern und Heften im siebten Stock seiner Wohnung im Stadtzentrum von Mexiko City. Er soll eine Doktorarbeit zum Thema *Niccolò Machiavelli und der moderne Staat* schreiben. Doch ihm fällt nichts ein, nur die üblichen Plattitüden über Old Nick, den teuflischen Ratgeber, den die Inquisition jahrhundertlang auf den Index gesetzt hatte und der doch von allen gelesen wurde, die die Funktionsweise der Macht verstehen wollten. Er blättert im Briefwechsel des florentinischen Staatssekretärs und stößt auf den berühmten Brief an Francesco Vettori vom 10. Dezember 1513, in dem Machiavelli sein Exil beschreibt, weit entfernt von der Macht der Medici in Florenz, bei denen er in Ungnade gefallen ist. Als eine Ersatzhandlung für die verlorenen Insignien seines Amtes hüllt er sich in die klassische Toga: «An der Schwelle werfe ich die Bauertracht ab, voll Schmutz und Koth, ich lege prächtige Hofgewänder an, und angemessen gekleidet, begebe ich mich an die alten Höfe der großen Alten (...). Vier Stunden lang fühle ich keinen Kummer, vergesse alle Leiden, fürchte nicht die Armuth, es schreckt mich nicht der Tod; ganz versetze ich mich in sie.»¹⁰ Alles nur Illusionen kommentiert Machiavelli im Roman seinen Brief an Francesco Vettori. Er liebe die Stadt, ihre Bauten, ihre Plätze, Märkte und Freudenhäuser. Josué blickt aus dem Fenster und läßt seinen Blick über die Stadt schweifen. Auch er hat keine Zukunft jenseits dieses Labyrinths von Gassen und Plätzen, dessen Oberfläche nur dazu dient, das darunterliegende zu verstecken. Seine Stadt besteht aus einem vertikalen Schnitt, der von der bizarren Moderne der Gegenwart in das neunzehnte Jahrhundert der Boulevards und Herrenhäuser führt, von einem üppigen Kolonialbarock in die spanische Stadt, die auf den Ruinen des aztekischen Tenochtitlán errichtet wurde. Alle Personen des Romans werden mit einem bestimmten Gebäude assoziiert, dem sie wie in einer barocken Allegorie zugeordnet sind. Der

Anwalt Antonio Sanginés wohnt in Coyoacán, in einem alten, weitläufigen, einstöckigen Haus im Kolonialstil, vollgestopft mit Büchern, die das Gebäude seines Wissens tragen. Josués geliebter Lehrer Filopáter, Bewunderer von Baruch Spinoza, wohnt in einer Werkstatt mit Tischen, die dazu dienen, Linsen zu schleifen, wie beim holländischen Philosophen. Max Monroy, der leibliche Vater der beiden Brüder, haust in einem modernen Glaspalast am Stadtrand, benannt nach Vasco de Quiroga, dem ersten Bischof von Michoacán. Sie alle sind Teil einer Pyramide der Macht, die mit der klassischen Toga des europäischen Kulturerbes die inneren Widersprüche einer Gesellschaft bemäntelt, ohne sie überwinden zu können.

Imaginäres Gefängnis Mexiko

«Niemand kann an meinen guten Absichten zweifeln (...). Ich wollte Architekt werden, ein kreativer Mensch (...) Ich reiste von Venedig nach Rom (...) und betrachtete die Ewigkeit seiner Ruinen, die Vergänglichkeit Roms und seiner Päpste. Rom flehte mich an: Ich werde Dein Mäzen sein mit meinen Ruinen, stinkenden Müllkippen und zerstörten Sarkophagen. Ich biete mich Dir an, Piranesi, wenn Du meine Geheimnisse nicht verrätst und mich nicht bei Tageslicht zeigst, sondern im Dunkel des Rätsels (...). Meine Gefängnisse sind voller Maschinen und Ketten, Seilen und Treppen, Türmen und Bannern, morschen Balken und rachitischen Palmen. Ist die Welt ein Gefängnis oder das Gefängnis die Welt? Du selbst bist der Gefangene.»¹¹

Das Werk von Giovanni Battista Piranesi (1720-1778) hat in den letzten Jahrzehnten in der spanischsprachigen Welt immer mehr an Bedeutung gewonnen, nicht nur als ästhetisches Vorbild, sondern als Metapher für Seelenzustände. In seinen imaginären Gefängnissen stellte Piranesi die klostrophoben Tendenzen der modernen Welt und die Beschränktheit des menschlichen Lebensraumes dar. Wenn Dante an die Hölle erinnert und Goyas Kapriolen an die Satire, Kafka an das Absurde, dann ist G.B. Piranesi gleichbedeutend mit der bedrückenden Angst, die uns befällt, wenn wir feststellen, wie unangepaßt unser Bewußtsein einer gefährlichen und verwirrenden Welt gegenübersteht.¹² Piranesi hat die Antike nicht idealisiert. Sein Rom ist die gewaltsame Konfrontation der antiken Zivilisation mit dem Zahn der Zeit. Das große Interesse an seinem Werk gründet dabei vor allem auf seinen *Carceri d'Invenzione*, einer Abfolge von 14 bzw. 16 Tafeln.¹³ Ausgangspunkt dieser Kerkervisionen sind die *Piombi* in Venedig, vermischt mit Einblicken in die Römer Unterwelt der *Cloaca Maxima*, die Katakomben und die Thermen von Diokletian oder Caracalla. Piranesi entwirft ein künstliches Universum, durchkreuzt von Treppen und Wegen, die ins Nirgendwo führen, beherrscht von Maschinen, Katapulten, Flaschenzügen oder Sägeböcken. Die Verbannung in Piranesis Hölle verweist nicht mehr auf eine göttliche Gerechtigkeit, sondern auf ein von der Technik beherrschtes Diesseits.

Giambattista Piranesi, Kupferstecher aus Venedig, greift ein in die Handlung des Romans und verfolgt mit seinen imaginären Kerkern den Erzähler Josué auf seinem Weg durch die Großstadt Mexiko: Unter dem Boden des Stadtzentrums liegt ein weitläufiges Gefängnis, genannt *San Juan de Aragón*, das wie Dantes Hölle in mehrere Kreise aufgeteilt ist. Dieses nach einem spanischen Heiligen benannte Gefängnis ist im Roman stellvertretend für die ganze Stadt, deren starre Strukturen der Vergangenheit verhaftet sind. Kain und Abel bleiben nur zwei Möglichkeiten: Auswanderung oder Tod. Jericó (Kain) versucht zu fliehen, Josué (Abel) bleibt zurück und wird ermordet: «Als ich zwanzig Jahre alt war, gab es großes Vertrauen in die Zukunft des Landes. Wohl

¹ Die Gute Nachricht. Altes und Neues Testament. Hrsg. von den Bibelgesellschaften und Bibelwerken im deutschsprachigen Raum. Stuttgart 1978, 1 Genesis 4,1-5.

² Christoph Gellner, Wer machte dem Menschen das böse Blut? Kain und Abel in der Gegenwartsliteratur, in: Stimmen der Zeit 224 (2006) 6, 407-422; Magda Motté, Brudermord als abendländische Tradition. Kain und Abel – Urmuster zwischenmenschlicher Konflikte, in: Heinrich Schmidinger, Hrsg., Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Band 2: Personen und Figuren. Mainz 1999, 64-79.

³ Dieter Janik, Das Kains-Motiv in spanisch-amerikanischen Romanen des 20. Jahrhunderts, in: Franz Link, Hrsg., Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. Band 2, Berlin 1989, 577-589.

⁴ Carlos Fuentes, *La voluntad y la fortuna*. Alfaguara, Madrid 2008.

⁵ Ebd., 12-14.

⁶ Jens Glüsing, Getötet wie ein Tier, in: Der Spiegel Nr. 38 (2008), 142ff.

⁷ Carlos Fuentes, *La voluntad y la fortuna* (vgl. Anm. 4), 537.

⁸ Robert Doak, Am I My Nation's Keeper? The Cain and Abel Myth and the Reluctant Spy, in: Clues. A Journal of Detection 20 (1999) 2, 13-25.

⁹ Carlos Fuentes, *La voluntad y la fortuna* (vgl. Anm. 4), 451.

¹⁰ Niccolò Machiavelli, *Sämtliche Werke*. Aus dem Italienischen übersetzt von J. Ziegler. Bd. 8, Freundschaftliche Briefe. Machiavelli's Leben. Florentinische Geschichte vom Jahr 1492-1512 von Carl Ziegler. Karlsruhe 1841, 74-78 (Sechs und zwanzigster Brief).

¹¹ Carlos Fuentes, *La voluntad y la fortuna* (vgl. Anm. 4), 223ff.

¹² Rafael Argullol, *La pérdida del centro*. Piranesi y Baudelaire, in: *Revista de Occidente* 115 (1990), 27-40.

¹³ Hart L. Wegner, *Scientific Reproduction and the Terrain of Terror*. Metaphysical Prisons from Giambattista Piranesi to Franz Kafka, in: *West Virginia University Philological Papers* 49 (2002-2003), 12-20. Die erste Serie von 1745 hat 14, die zweite von 1761 16 Tafeln.

gab es keine Demokratie, aber es gab Fortschritt», erklärt Carlos Fuentes zu seinem neuen Buch. «Heute ist die Lage schwieriger und gefährlicher, es gibt Morde, Entführungen und den Ruf nach mehr Sicherheit. Sicherheit mit Demokratie – das ist die große Herausforderung für Mexiko, dessen Zukunft ich nicht mehr so optimistisch einschätze wie in meiner Jugend.»¹⁴

Carlos Fuentes wurde am 11. November 1928 in Panama geboren. Seine Jugend war geprägt von permanenter Wanderschaft zwischen den Hauptstädten des Kontinents (Montevideo, Santiago de Chile, Buenos Aires, Washington). In den sechziger Jahren ließ er sich in Paris nieder, wo er drei Jahre lang als Botschafter seines Landes tätig war und mehrere seiner Romane und Erzählungen

¹⁴ Juan Cruz, *El tiempo de Fuentes*, in: *El País* 4.10.2008, Suplemento Babelia, 1.

FÜR EINE NÜTZLICHE RELIGION

GOTT denken in postpatriarchaler Perspektive¹

Kürzlich habe ich an einem Podiumsgespräch zum interreligiösen Dialog teilgenommen. Unter kundiger Leitung diskutierten eine Rabbinerin, eine muslimische Gelehrte und ich als christliche Theologin über die Bedeutung unserer jeweiligen religiösen Anbindungen. Angeregt durch eine Artikelserie, die im Jahr 2006 in der «Neuen Zürcher Zeitung» erschienen war², stellte gegen Ende der Debatte eine ZuhörerIn uns allen eine interessante Frage: «Was ist eigentlich eine gute Religion?»

Auch ich hatte die Serie in der NZZ gelesen. Am 16. Juni 2006 zum Beispiel hatte dort der Soziologe Gerhard Schulze geschrieben: «Früher sollte das Weltliche dem Religiösen dienen, heute neigen viele Zeitbeobachter dazu, das Verhältnis umzukehren. Religion wird als Mittel zu guten Zwecken in dieser Welt gesehen. Der moderne Staat braucht die vopolitischen Grundlagen der Moral, sagt nicht nur der Papst. Wer glaubt, fühlt sich besser, sagt die Psychotherapie. Wir müssen uns, um wieder Orientierung und soziale Integration zu gewinnen, auf den Wertekanon des christlichen Abendlands zurückbesinnen, sagen konservative Kulturkritiker. Ohne Religion kein Begriff für Menschenwürde, sagen Kirchenführer, um ihrer Institution politische Geltung zu verschaffen. An all dem lässt sich zweifeln – aber der entscheidende Einwand lautet anders: Ist es nicht ein Kategorienfehler, gute Religion gleichzusetzen mit nützlicher Religion?»³

Als ich nun selbst die Frage nach der «guten Religion» beantworten sollte, hatte ich ein starkes Bedürfnis, diesem – nicht nur in der NZZ-Serie häufig anzutreffenden – theologischen Allgemeinplatz entgegenzutreten, wahre Religion sei per Definition über jegliche Funktionalität erhaben. Deshalb sagte ich ungefähr dies: «Eine gute Religion ist eine nützliche Religion in dem Sinne, daß sie uns Menschen hilft, dem Leben einen Sinn zu geben und uns friedliche und fruchtbare Beziehungen zu nahen und fernen Mitmenschen ermöglicht.»

Mir war bewußt: So oft, jedenfalls laut Gerhard Schulze, das Religiöse auf seine Nützlichkeit reduziert wird, so ungewöhnlich ist es, daß eine christliche Theologin diesen Aspekt der Religion, auch der eigenen, in den Vordergrund rückt. Denn wir TheologInnen lernen an der Universität und in unseren kirchlichen Ämtern eben dies: Der christliche Glaube ist an eine

schrieb, darunter *La muerte de Artemio Cruz* (1962), *Aura* (1962) und *Cambio de piel* (1967), die fast alle ins Deutsche übersetzt wurden¹⁵: «Auf Mexiko lastet die Vergangenheit wie ein Stein», sagte er 1973 zu Luis Harss.¹⁶ «Mexiko ist ein Land, in dem man sich Helden nur tot vorstellen kann – tot, weil sie geopfert wurden». In *La voluntad y la fortuna* sind Kain und Abel Anti-Helden in einem Land, das ihnen nichts zu bieten hat, es sei denn Opfer einer Gesellschaft zu werden, die hundert Jahre nach der mexikanischen Revolution ihre inneren Widersprüche nicht überwunden und Schiffbruch erlitten hat.

Albert von Brunn, Zürich

¹⁵ Gustav Siebenmann, Donatella Casetti, Bibliographie der aus dem Spanischen, Portugiesischen und Katalanischen ins Deutsche übersetzten Literatur. (Beihefte zur Iberoromania; 3). Tübingen 1985, 56-57.

¹⁶ Luis Harss, *Carlos Fuentes o la nueva herejía*, in: *Los nuestros*. Sudamericana, Buenos Aires 1973, 338-380.

geoffenbarte Wahrheit gebunden und kann deshalb niemals in einer Funktion für die Welt aufgehen, mehr noch: er ist gar keine Religion im gängigen Verständnis, sondern etwas ganz Anderes.⁴ Da GOTT sich in Jesus Christus ein- für allemal offenbart hat, kann unsere Aufgabe nicht darin bestehen, IHN für unsere Zwecke zu benutzen und geoffenbarte Wahrheit anzuzweifeln, wenn sie uns im Alltag nicht nach Wunsch weiterhilft. Unsere einzige Aufgabe ist es vielmehr, zu glauben. Und das bedeutet: uns dem GANZ ANDEREN anbetend zu unterstellen, was auch immer geschieht.

Im Wissen um diese ehrenwerte und vielfach ausführlich begründete Position habe ich auf jenem Podium dennoch gesagt, daß eine Religion dann gut ist, wenn sie uns hilft, gut zusammen zu leben. Und ich hatte das angenehme Gefühl, meine GesprächspartnerInnen seien ob dieser Aussage erleichtert gewesen. Sie eröffnete uns nämlich die Möglichkeit, über die Alltagstauglichkeit unserer Religionen in einen Austausch zu treten, statt, jede für sich, in Ehrfurcht vor der je eigenen absoluten Wahrheit zu erstarren.

Ermutigt von diesem Gefühl einer gesprächsfördernden Entspannung möchte ich mich der Frage, ob Religion für die Alltagsbewältigung nützlich sein «dürfe», noch einmal zuwenden. Ich beschränke mich dabei vorerst auf den sogenannten monotheistischen Zugang, dem die Frage nach der religiösen Anbindung mehr oder weniger gleichbedeutend ist mit der Frage nach GOTT, und beginne mit zwei Thesen:

Erstens: Nach GOTT zu fragen bedeutet, nach dem Sinn der eigenen Existenz und dem Sinn des Ganzen zu fragen, in dem ich mich – ungefragt – vorfinde.

Zweitens: Heute, in der Zeit des ausgehenden Patriarchats⁵, verändert sich die Qualität der Gottesfrage. Denn sie wird in eine neue (alte?) Matrix, ein verändertes Referenzsystem gestellt. Dadurch erscheint auch die Frage, ob GOTT nützlich oder vielmehr von allen Nützlichkeitsabwägungen freizuhalten sei, in einem erneuerten Licht.

Die patriarchale symbolische Ordnung

Ich beginne mit Erläuterungen zur zweiten These: Das Problem im Kern der symbolischen Ordnung, die ich – in Anlehnung an

¹ Überarbeitete Version eines Vortrags «Die Gottesfrage als Sinnfrage», gehalten am 11. Februar 2008 im Katharinenaal in St. Gallen (Evangelisch-reformiertes Forum).

² Vgl. NZZ vom 23.3.2006 (Friedrich Wilhelm Graf, 43), 27.3.2006 (Bischof Wolfgang Huber, 23), 31.3.2006 (Karl Kardinal Lehmann, 43), 12.4.2006 (Christoph Türcke, 43), 27.4.2006 (Michael von Brück, 43), 28.4.2006 (Jan Assmann, 23), 27.5.2006 (Hermann Lübbe, 47), 16.6.2006 (Gerhard Schulze, 57), 5.7.2006 (Navid Kermani, 49), 27.8.2006 (Susanne Heine, 21).

³ Gerhard Schulze, *Grenzgang mit Humor. Eine Erörterung der Frage: Was ist eine gute Religion?* NZZ vom 16.6.2006, 57.

⁴ So der bis heute (allzu?) einflußreiche Karl Barth, z.B. in: *Ders. Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich 1962, 1977, 61ff. u.ö.

⁵ Vgl. dazu *Libreria delle donne di Milano*, *Das Patriarchat ist zu Ende*. Es ist passiert – nicht aus Zufall. Rüsselsheim 1996; Michaela Moser, Ina Praetorius, Hrsg., *Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat*. Königstein/Taunus 2003; Antje Schrupp, *Zukunft der Frauenbewegung*. Rüsselsheim 2004; Ina Praetorius, *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*. Gütersloh 2005.

die Frauenbewegung und ihr zu Ehren – «Patriarchat» nenne⁶, war nicht, wie häufig angenommen, die Unterdrückung von Frauen. Das wesentliche Problem dieser Weltsicht, die sich heute allmählich auflöst, besteht vielmehr darin, daß notorisch Zweit-rangiges mit Erstrangigem verwechselt wurde⁷. Zum Beispiel galt im Patriarchat nicht die Natur, aus der wir alle bestehen und von der wir alle abhängig sind und bleiben, als das Erste und Wesentliche, dem wir als intelligente Naturwesen Sorge zu tragen haben, sondern die menschliche Kultur, also das, was Menschen aus der Natur gemacht haben: Maschinen, Autobahnen, Kirchen, Bücher, Bilder, Wissenschaft, Philosophie usw. Oder: Nicht die Geburt wird als Anfang eines menschlichen Lebens gedacht, sondern der Schöpfungsakt eines jenseitigen, überlegenen, unsichtbaren Wesens «Gott».⁸ Nicht menschliche Bedürfnisse bilden die Mitte, um die sich die Ökonomie organisiert, sondern das generalisierte Tauschmittel Geld. Nicht aus Herkommen, Tradition und Erziehung entsteht menschliche Moral, sondern aus weltlosen «Werten und Normen» – und aus einer Vernunft, die sich, spätestens seit Kants Kritiken, für «transzendental», allgemeinverbindlich und unbestechlich hält, und interessanterweise gleichzeitig: für männlich.⁹

Diese Reihe von Verwechslungen mag auf Antriebe unzusammenhängend erscheinen. Wer mit der Tradition der Patriarchatskritik nicht vertraut ist, versteht zunächst nicht, was sie mit der Vorrangstellung des Vaters zu tun haben soll. – Der Zusammenhang besteht nun eben darin, daß sich das Patriarchat, jedenfalls in der Gestalt, die im Westen dominant geworden ist, nicht darin erschöpft, Menschen biologisch weiblichen Geschlechts von wesentlichen Teilhabemöglichkeiten auszuschließen. Vielmehr handelt es sich um eine umfassende symbolische Ordnung, die zwar an die hierarchisch-dualistische Konzeption der Geschlechterdifferenz anschließt, aber weit über die Geschlechterfrage hinaus wirksam ist, also auch dann, wenn die Beziehungen zwischen den Geschlechtern gar nicht ausdrücklich zur Debatte stehen.

Wann und wo die im Westen bis heute wirksame Form des Patriarchats entstanden ist, läßt sich nicht genau datieren. Auch die Frage, ob es davor matriachale Gesellschaftsformationen gegeben hat, muß wohl endgültig offen bleiben, auch wenn sich immer wieder Forscher und Forscherinnen bemühen, solche Gesellschaften zu rekonstruieren.¹⁰ Manifest ist hingegen, daß sich in den frühesten schriftlichen Zeugnissen dessen, was wir heute «die westliche Kultur» nennen, also zum Beispiel in Homers Epen, im Pentateuch oder in der Philosophie der Vorsokratiker die Vorstellung findet, Männer seien wichtigere Menschen als Frauen. Die Transformation dieses wie auch immer begründeten Gedankens in eine umfassende symbolische Ordnung wird dann exemplarisch in der Philosophie des Aristoteles vollzogen, also im Athen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Im aristotelischen Denken, das man bekanntlich spätestens seit dem Mittelalter auch zur Matrix für die Auslegung der biblischen Schriften machte, zeigt sich, wie die Abwertung des weiblichen Geschlechts in eine systematische Zweiteilung der Welt und die lange, immer wieder variierte Reihe von analogen Gegenüberverhältnissen mündet, die ich gerade als typisch für die patriarchale symbolische Ordnung bezeichnet habe.

⁶ Vgl. z.B. Art. Patriarchat in: Elisabeth Gössmann u.a. Hrsg., Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2. vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002; Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. München-Mainz 1988, Teil I.

⁷ Ausführlicher dazu: Ina Praetorius, Handeln aus der Fülle (Anm. 5), 59-80; vgl. auch: Ina Praetorius, Postpatriachales Denken und der Klimawandel: <http://www.bzw-weiterdenken.de/artikel-2-40.htm>

⁸ Vgl. dazu neuerdings: Christina Schües, Philosophie des Geborensseins. Freiburg-München 2008 (hier weitere Literatur).

⁹ Vgl. dazu z.B. Ursula Pia Jauch, Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtervorrang. Wien 1988.

¹⁰ Vgl. z.B. Heide Göttner-Abendroth, Das Matriarchat. Bde I, II/1, II/2. Stuttgart 1989-2000. Vgl. zu einer kritischen Sicht der vorpatriachalen Zeit z.B.: Othmar Keel, Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes. Gütersloh 2008.

Aristoteles schreibt in seiner «Politik»¹¹, nachdem er sich Gedanken über das Verhältnis von Herren und Sklaven, Seele und Leib, Mensch und Tier gemacht hat: «Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, daß das eine besser, das andere geringer ist, und das eine regiert und das andere regiert wird.»¹²

Aristoteles beginnt hier ersichtlich, Analogien herzustellen zwischen verschiedenen dualen Verhältnissen: Herr und Sklave, Herrschen und Dienen, Seele und Körper, Mensch und Tier, Eltern und Kinder, Mann und Frau, Staat (Polis) und Haushalt (Oikos) verhalten sich ihm zufolge zueinander wie Höheres zu Niedrigem. Er teilt also die Welt schon recht konsequent in zwei ungleiche Hälften, von denen jeweils die eine, die männliche, geistige, freie als «höher» bewertet ist als die andere, die er als abhängig, schwach, weiblich und funktional beschreibt. Zwar gibt es durchaus Unterschiede zwischen den in Analogie gesetzten Verhältnissen: So wird aus einem männlichen Kind mit der Zeit ein Mann, es wechselt also von der Sphäre der Abhängigkeit in die der Freiheit. Dagegen wird laut Aristoteles aus einer Frau nie ein Mann und aus einem Sklaven nie ein Herr. Ihm zufolge gibt es Angehörige der Gattung Mensch, die «von Natur» Sklaven sind¹³, also anderen Menschen *nützen müssen* und gehören, und ähnlich verhält es sich mit den Frauen.

Für das Verständnis der hier entstehenden Ordnung ist nun die hierarchisierende Zweiteilung als solche mindestens ebenso entscheidend wie die Frage, wer oder was im einzelnen mit welchen Argumenten für minderwertig erklärt wird. In immer neuen Varianten hat sich diese Zweiteilung bis heute gehalten, und sie ist verantwortlich dafür, daß man, vor allem im Westen, systematisch bestimmte Bereiche des Wirklichen anderen vorordnet. Deutlich erkennbar sind die Folgen der Verwechslung von primären und sekundären Wirklichkeiten heute etwa im Bereich der ökologischen Problematik: Wer, einer Jahrhunderte alten Tradition folgend, die Natur für einen blinden, «niedrigen» Mechanismus hält, der fraglos – «wie eine Frau» – funktioniert und seine Reichtümer gratis «dem Menschen» zur Verfügung stellt¹⁴, also in seiner *Nützlichkeit* für die menschliche Kultur aufgeht, sollte sich nicht wundern, wenn schließlich das Klima sich verändert, Pole abschmelzen und Wirbelstürme ganze Landstriche verwüsten.

Um zu überprüfen, inwiefern sich die zweigeteilte Weltsicht bis heute gehalten hat, ist es hilfreich, mir selbst die Frage zu stellen, mit welchen Begriffen ich die Welt beschreibe. Wer die eigene Wahrnehmung ehrlich überprüft, wird mit Sicherheit auf etliche der gängigen begrifflichen Ehepaare stoßen: So ist es zum Beispiel üblich, zu unterscheiden zwischen gefühlsbetonten und eher intellektuellen Menschen, und bis vor wenigen Jahrzehnten war auch selbstverständlich, wem Gott oder die Natur mehr Gefühl und wem mehr Verstand verliehen hat und welche der beiden Eigenschaften dominant ist: Frauen galten als gefühlsvoll, Männer als vom Verstand geleitet, und Verstand galt unbestritten als die kontrollberechtigte Tugend. Diese Zuordnung findet sich bei so verschiedenen Denkern wie Kant, Marx, Nietzsche oder Freud. Heute löst sie sich allmählich auf. – Oder: wer den Begriff «Wirtschaft» gebraucht, meint fast immer nur einen Teil der «Gesamtheit derjenigen Maßnahmen und Einrichtungen innerhalb des Kulturganzes ..., die der materiellen Erhaltung, Sicherung und Förderung des menschlichen Lebens dient»¹⁵, nämlich diejenigen Wirtschaftszweige, die über das Tauschmittel Geld abgewickelt werden. Die «Maßnahmen zur Bedarfsdeckung»¹⁶, die gratis, zum Beispiel in Familienhaushalten, erbracht werden, bilden nach neueren

¹¹ Aristoteles, Politik. Übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon. München 1973.

¹² Ebd., 53.

¹³ Ebd., 52.

¹⁴ Vgl. dazu z.B.: Evelyn Fox Keller, Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft? München-Wien 1986; Sandra Harding, Das Geschlecht des Wissens. Frankfurt-New York 1994.

¹⁵ Arthur Rich, Wirtschaftsethik II. Gütersloh 1990, 44.

¹⁶ Art. Wirtschaft in: Der Volks-Brockhaus. Wiesbaden 1965.

Untersuchungen¹⁷ zwar annähernd die Hälfte oder gar mehr als die Hälfte des Wirtschaftsvolumens, sind aber im gängigen Gebrauch des Wortes «Wirtschaft» bis heute nur selten mitgemeint, gelten gewissermaßen als naturwüchsig *funktionierend*.

Schließlich, um zum Thema zurückzukehren: GOTT stellte man sich viele Jahrhunderte lang als ein höheres, absolut unabhängiges männliches Wesen vor, das «oben» im Himmel, also in einer «höheren» Sphäre wohnt und von dort aus souverän über das Schicksal der Menschen bestimmt. GOTT wurde stilisiert zum Inbegriff der Freiheit, während Theologen den Menschen im Wesentlichen auf seine Abhängigkeit reduzierten, wobei dem definierenden männlichen Theologen stets der Ausweg blieb, in weltlichen Dingen seine Freiheit zu retten, indem er sich selbst, den Mann, als gott-näher, also freier definierte als das *andere*, das *funktionierende* Geschlecht. – Und genau aus diesem Grund, weil man GOTT mit weltloser Un-Bezogenheit gleichsetzte, stellt es für den klassischen Theologen nun eben eine Erniedrigung, eine Entehrung GOTTES, einen «Kategorienfehler»¹⁸ dar, ihm eine *Funktion* innerhalb menschlicher Bezugsgewebe zuzuweisen, eine gute Religion also als eine nützliche Religion zu definieren. Denn für andere *nützlich* zu sein, gilt als «niedrig» und «weiblich».

GOTT postpatriarchal denken

GOTT im ausgehenden Patriarchat zu denken, bedeutet nun konsequenterweise, diesseits der zweigeteilten Ordnung und der entsprechenden Verwechslungen neu nach dem SINN DES GANZEN¹⁹ zu fragen. Dabei ist es wichtig, sich darüber klar zu sein, daß die Zweiteilung der Welt, so fest sie sich in Sprache und Bewußtsein westlicher Menschen etabliert haben mag, nicht die Wirklichkeit abbildet, «wie sie ist», daß es sich vielmehr um ein Konstrukt handelt, das in historischer Zeit entstanden ist²⁰, sich folglich auch wieder aus den Angeln heben läßt. Auch wenn sich nicht exakt rekonstruieren läßt, wie Menschen einander vor der Entstehung der patriarchalen Ordnung die Welt, in der sie sich vorfinden, erklärt haben²¹, so ist es doch von entscheidender Wichtigkeit, sich bewußt zu halten, daß es andere, nicht zweigeteilte Zugänge zur Wirklichkeit gegeben hat und gibt, die sich als Erinnerungsspuren auch in den uns zugänglichen Bild- und Textwelten und damit in unserem eigenen Bewußtsein auffinden lassen.²² Wer sich dem Neudenken von Transzendenz diesseits der zweigeteilten Ordnung zuwendet, steht also keineswegs im Nichts, sondern kann in vielfältiger Weise an Tradition anknüpfen. Ich greife nur einige der möglichen Anknüpfungspunkte auf:

Erstens: Die Heiligen Texte, auf die Christinnen und Christen sich beziehen, sind uns in verschiedenen Sprachen überliefert. Das Neue Testament ist in griechischer Sprache verfaßt, das Erste Testament in hebräischer. Nun läßt sich zwar keineswegs eine klare Trennlinie ziehen zwischen nichtpatriarchalen hebräischen Anfängen und einem Hellenismus, der die Zweiteilung der Welt in die Bibel eingeschleppt habe.²³ Dennoch bestehen zwischen

¹⁷ Vgl. z.B. Christof Arn, HausArbeitsEthik. Strukturelle Probleme und Handlungsmöglichkeiten rund um die Haus- und Familienarbeit in sozial-ethischer Perspektive. Chur-Zürich 2000.

¹⁸ Vgl. Anm. 3.

¹⁹ Vgl. oben These 1.

²⁰ Zur Entstehung des patriarchalen Monotheismus, der dem aristotelischen Denken vorausgeht und es stützt, gibt es unterschiedliche, teilweise kontroverse Hypothesen. Soeben erschienen ist eine umfangreiche Studie, die der Debatte eine neue Richtung gibt: Othmar Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Göttingen 2007.

²¹ Vgl. Anm. 10.

²² Im Sinne eines eindringlichen, wenn auch allzu ideologisch aufgeladenen Hinweises auf solche verlorenen, nur noch bruchstückhaft auffindbaren Bildwelten hat die feministische Matriarchatsforschung wichtige Entwicklungen in Gang gesetzt, die heute kritisch weitergeführt werden. Vgl. z.B. Gerda Weiler, Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament. München 1983.

²³ In den Kreisen um die «Bibel in gerechter Sprache» (vgl. Anm. 26) besteht zuweilen die Tendenz, eine solche Trennlinie vorauszusetzen, die Verantwortung für die Patriarchalisierung JHWHs also einseitig dem Hellenismus zuzuschreiben. So setzt z.B. Frank Crüsemann die altorientalische

dem eher dynamischen, bewegten Weltverständnis der ursprünglich nomadischen hebräischen Sprache und dem eher städtischen Griechisch des Hellenismus, das zur Festschreibung unveränderlicher Wahrheiten neigt, wesentliche Unterschiede. In seiner Einführung ins althebräische Denken²⁴ schreibt Heinz Rothenbühler: «Das Neue Testament ist uns zwar griechisch überliefert, aber gedacht ist es hebräisch. Und weil es im Neuen Testament um Befreiung, Aufbruch, Umkehr, Erneuerung geht, ist es nicht irgendein hebräisches Denken, sondern ein Denken in ganz besonderen hebräischen Kategorien: nämlich in den Kategorien der Bewegung, des Geschehens, der Tat ...»²⁵

Wer das Christentum aus seinen semitischen Ursprüngen heraus als eine auf Zukunft offene, dynamische, prophetische Bewegung versteht, die verfälscht wird, wenn man sie in fixe Bekenntnisformeln, Hierarchien und geschlossene Lehr- und Ritualsysteme sperrt, gewinnt überraschende Einsichten. So ist es, von diesem Zugang zur christlichen Tradition her gesehen, kein Zufall, daß die «Bibel in gerechter Sprache»²⁶ die Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit und des jüdisch-christlichen Dialogs in sich vereint. Denn es handelt sich dabei nicht um zwei isolierte politische Anliegen, sondern um zwei Dimensionen der Re-Dynamisierung des biblischen Erbes. Im erneuerten Zugang zur ursprünglichen Lebendigkeit der biblischen Tradition liegt die Chance, die immer wieder überraschende *Beweglichkeit* GOTTES im Heute aufzunehmen und postpatriarchal, über die Mauern der hierarchisierenden Zweiteilung hinaus, weiter zu schreiben.

Zweitens: GOTT stellt sich in der bekannten Geschichte vom brennenden Dornbusch (Ex 3-4,17) dem Mose keineswegs als «Herr» vor, sondern als ICH BIN DA (Ex 3,14 nach Buber/Rosenzweig und «Bibel in gerechter Sprache») oder, wie es bei Luther heißt: ICH WERDE SEIN, DER ICH SEIN WERDE. Zwar haben Luther und Zwingli den Gottesnamen JHWH in ihren Übersetzungen dennoch mehr als sechstausendmal mit «Der Herr» übersetzt, und diese Engführung hat sich gehalten bis in die neuesten Revisionen der Luther- und der Zürcher Bibel. Das ändert nichts daran, daß der GOTT der Bibel etwas anderes ist als ein «Herr oben im Himmel». Im 1. Johannesbrief zum Beispiel, also ganz am Ende der christlichen Bibel, heißt es, GOTT sei die LIEBE. (1 Joh 4,8). Und ganz am Anfang der Bibel, im ersten Schöpfungsbericht steht, GOTT habe die Menschen nach seinem Bild geschaffen: «männlich und weiblich» (Gen 1,27 nach BigS). Wie aber sollte ein Gott, der die Menschen nach seinem Bild männlich und weiblich schafft, nur ein Mann sein? – Wer sich einmal befreit hat von der konventionellen Vorstellung, «Herr» sei der angemessene Name für das unaussprechliche GEHEIMNIS, entdeckt die Lebendigkeit und Beweglichkeit des biblischen Gottesbildes wieder. In 1 Kön 19 wird zum Beispiel eine Gottesbegegnung des Propheten Elia geschildert. Elia steht auf einem Berg, und an ihm zieht zuerst ein starker Sturm, dann ein Erdbeben, dann ein Feuer vorüber. In alldem ist GOTT nicht. Schließlich ereignet sich ein «leises Wehen» (1 Kön 19,12), und da verhüllt Elia sein Gesicht, denn jetzt erkennt er GOTT. Eine so anrührend poetische Geschichte ist sicher nicht angemessen übersetzt, wenn es heißt, «der Herr» sei im leisen Wehen anwesend gewesen. Das Wissen um die Dynamik der hebräischen Bibel, die GOTT nicht in ein einziges Bild einsperrt, die uns sogar ausdrücklich ermahnt, uns von GOTT kein Bild zu machen (Ex 20,4), ist gleichzeitig ein entschiedenes Ja zur Befreiung GOTTES aus dem patriarchalen Gefängnis.

Drittens: Der Gedanke, daß GOTT in Jesus Christus MENSCH, also von einer Frau geboren wurde, durchkreuzt das statische «Oben» und «Unten» der patriarchalen Ordnung. GOTT hat, so

Umgebung Israels als Negativfolie, wenn er die Tora als heilvollen Einbruch des Rechts in rechtlose Zustände interpretiert, wie sie seiner Meinung nach «vorher» geherrscht haben. (Frank Crüsemann, Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik. Gütersloh 2003, 41).

²⁴ Vor allem: Heinz Rothenbühler, Abraham Inkognito. Einführung in das althebräische Denken. Rothenburg 1998.

²⁵ Ebd., 15.

²⁶ Ulrike Bail u.a., Hrsg., Bibel in gerechter Sprache. Gütersloh 2006 (BigS).

deute ich mir das christliche Bekenntnis vom geborenen GOTT, gezeigt, daß er nicht unbezogen als Herr im Himmel thronet. ER, SIE, ES ist vielmehr «mitten unter uns» (Mt 18,20), lebt und webt nicht (nur) über, sondern *zwischen* den Menschen. Dadurch ist GOTT nicht *weniger* frei, aber frei in *Bezogenheit*²⁷, wie schon im Ersten Testament, das ja Freiheit kaum als unbezogene Souveränität, sondern jederzeit als INTER-ESSE, als Einbezogensein ins «Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten»²⁸ versteht. Die christliche Tradition hat nun einerseits diesen Gedanken der bezogenen Freiheit GOTTES bewahrt. Er vermittelt sich zum Beispiel im Lehrsatz von der Dreifaltigkeit, der sich als Einsicht in die Beziehunghaftigkeit oder Geselligkeit GOTTES auffassen läßt, oder in der Lehre vom HEILIGEN GEIST als einer dynamischen, nicht festlegbaren Erscheinungsweise des Göttlichen. Allerdings lassen sich auch solche Ansätze, die von der Lebendigkeit des Göttlichen erzählen, jederzeit in statische Dogmatik einsperren, und das ist hinsichtlich der Trinitätslehre und der Pneumatologie tatsächlich immer wieder geschehen. Die Dogmen warten heute auf Wiederbelebung, zum Beispiel von der so genannten, allzu oft abgewerteten «Volksfrömmigkeit» her, die das biblische Erbe oft unverfälschter bewahrt hat als die hohe Dogmatik. So ist es zum Beispiel bezeichnend, daß, zumindest im deutschsprachigen Raum, das christliche Fest der Geburtlichkeit – Weihnachten – erheblich intensiver gefeiert wird als Karfreitag und Ostern, woraus sich schließen läßt, daß die Menschen den GEBORENEN GOTT lieben und verstehen und sich wenig darum kümmern, daß die offiziellen Transzendenzverwalter GOTTES Geburtlichkeit tendenziell peinlich finden und daher hinter dem hochgestochenen Fachbegriff «Inkarnation» verbergen.²⁹ Oder: die bekannte Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublev ist inzwischen auch in zahllosen westlichen Kirchen zu finden. Der menschliche, gesellige GOTT, mit dem ich mich an einen runden Tisch setzen kann, scheint uns unmittelbar anzusprechen und in den Unwägbarkeiten unserer Alltage zu helfen.³⁰

Viertens: Die Reformation hat die Zweiteilung der Welt in höhere geistige «männliche» und niedere körperliche kontrollbedürftige «weibliche» Sphären im Rückgriff auf die ursprüngliche Dynamik der Heiligen Schriften ansatzweise aufgelöst. Die Reformatorinnen und Reformatoren haben erkannt, daß sich der LEBENDIGE GOTT nicht als exklusives Heil von geweihten Priestern den Menschen austeilen läßt. Allerdings haben auch die protestantischen Kirchen noch vierhundert Jahre gebraucht, um zu begreifen, daß der Bruch mit der zweigeteilten Ordnung auch bedeutet, Frauen, das vermeintlich «niedrige» Geschlecht, zum Priesteramt zuzulassen. Heute gibt es in fast allen protestantischen Kirchen Pfarrerinnen und auch schon etliche Bischöfinnen. Wer diese Entwicklung unter den säkularen Begriff der «Gleichstellung» subsumiert, greift zu kurz. Nicht daß Frauen jetzt auch tun dürfen, was bisher Männern vorbehalten war, ist der Kern dieser Entwicklung. Die Zulassung der Frauen zum priesterlichen Amt bedeutet vielmehr einen weiteren wichtigen Schritt in Richtung auf eine symbolische und reale Ordnung zu, die die Welt nicht mehr zweiteilt in kontrollierende und kontrollbedürftige, sprechende und besprochene Sphären, und damit auch auf eine Theologie und eine Frömmigkeit zu, die nicht mehr befangen ist in dem Glauben, GOTT sei ein von Männern verwalteter Mann und sitze irgendwo oben. Allerdings scheint der offizielle Protestantismus die Tragweite seiner Entscheidung noch nicht begriffen zu haben, denn eine angemessene theologische Reflexion findet kaum statt.³¹ Protestantinnen und Protestanten sind zwar meist stolz auf den eigenen Liberalismus, der sie von der konservativen katholischen Hierarchie abhebt. Aber sie denken bis

²⁷ Ina Praetorius, Hrsg., *Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit*. Königstein 2005.

²⁸ Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. (1958), München 1981, 171ff. u.ö.

²⁹ Vgl. dazu: Ina Praetorius, *In Abhängigkeit zur Welt gekommen. Warum es gut ist, die Geburt Gottes gebührend zu feiern* (<http://www.bzw-weiterdenken.de/artikel-8-100.htm>).

³⁰ Vgl. dazu Ina Praetorius, *Gott dazwischen. Eine unfertige Theologie*. Ostfildern 2008.

heute kaum darüber nach, welche Auswirkungen der ausdrücklich vollzogene Abschied von der zweigeteilten Ordnung auf den Glauben, das Gottesbild, die christliche Ethik usw. hat, weshalb Ernst Troeltsch Recht hatte, als er schon im Jahr 1906 feststellte, der Protestantismus sei voller «Prinzipienlosigkeiten und Haltlosigkeiten», die sich «bis zum heutigen Tage» fortsetzen.³² Der Gedanke, daß die Reformation kein zu konservierendes Endprodukt ist, sondern lediglich den Anfang des Abschieds von der zweigeteilten symbolischen Ordnung bildet, findet sich bis heute fast ausschließlich in der Feministischen Theologie, die, wie die Debatte um die «Bibel in gerechter Sprache» deutlich gezeigt hat, in weiten Teilen des offiziellen Protestantismus nach wie vor als Rand-, manchmal sogar als vergängliche Modeerscheinung gehandelt wird. Daß die «BigS» auch vom etablierten Protestantismus vorerst abgelehnt wird, ist ein deutliches Zeichen dafür, daß dieser Protestantismus sich als historisches Endprodukt mißversteht und aus den Augen verloren hat, daß die Kirche auf Zukunft offen ist, sich also ständig transformiert und selbst überschreitet. Zum Glück gibt es aber Menschen aus anderen Religionen, zum Beispiel Muslime, die uns darauf hinweisen, daß Religionen nie in sich abgeschlossen, daß sie immer offen und in Bewegung sind. Ich zitiere zum Abschluß meiner unvollständigen Aufzählung möglicher Anknüpfungspunkte für postpatriarchales Gott-Denken die muslimische Gelehrte Angelika Hassani: Viele Leute glauben, «dass es ein Konstrukt Islam gibt, quasi ein vom Himmel gefallenes Etwas mit festen Grenzen, in sich abgeschlossen, unveränderbar. Dass es ein solches Konstrukt in den Köpfen mancher Menschen gibt, ist richtig: Fundamentalisten und solche, die den Fundamentalisten tragischerweise auch noch recht geben, indem sie «den Islam» als «das Problem» ausmachen. Allerdings zerbricht dieses Kopfkonstrukt an der pluralen und dynamischen Lebenswirklichkeit der Menschen. Fundamentalisten reagieren darauf mit Wut, Hass, Feindbildern und Gewalt. Andere ... behandeln es als das, was es ist: eine Ideologie, die Gott auf ein steinernes, kriegerisches Standbild reduziert, im Gegensatz zu dem, was die meisten religiösen, spirituellen Menschen empfinden: Gott, der/die/das Lebendige, Fremde, immer auch Andere, uns Irritierende, uns und unsere Gewissheiten in Frage Stellende, und schließlich den Gott der Liebe ...»³³

GOTT, wer ist das eigentlich?

Es wär schon immer einfacher zu sagen, was GOTT nicht ist als was GOTT ist. Aus dieser Erkenntnis hat sich eine ganze theologische Schule entwickelt, die sogenannte «Negative Theologie».³⁴

³¹ Die heftige Debatte um die im Oktober 2006 erschienene «Bibel in gerechter Sprache» (vgl. Anm. 26) enthüllt, wie wenig sich die etablierte akademische Theologie bisher mit den seit Jahrzehnten diskutierten Anfragen der Feministischen Theorie und Theologie auseinandergesetzt hat. Vgl. z.B. Ingolf Dalferth, *Der Ewige und die Ewige. Die «Bibel in gerechter Sprache» – weder richtig noch gerecht, sondern konfus*, in: NZZ vom 18./19. November 2006, 65; Ulrich Wilckens, *Theologisches Gutachten über die «Bibel in gerechter Sprache»*, in: Elisabeth Gössmann u.a., Hrsg., *Der Teufel blieb männlich. Kritische Diskussion zur «Bibel in gerechter Sprache»*. Feministische, historische und systematische Beiträge. Neukirchen-Vluyn 2007, 153-180. Daß die «BigS» auch in feministisch-theologischen Kreisen umstritten ist, verweist darauf, daß «das Weibliche» eben nicht, wie jahrhundertlang vermutet, eine «einheitliche Essenz» ist, sondern plural. Insofern trägt auch der innerfeministische Streit zur heilsamen Auflösung der statischen (Geschlechter-)Ordnung bei.

³² Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: Ders., *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, Volker Drehsen, Gangolf Hübinger, Trutz Rendtorff. Berlin-New York 2001, 200-316, hier: 256. Vgl. auch: Ina Praetorius, *Das vernachlässigte «Grundelement aller Gesittung». Überlegungen zur Familie in Ernst Troeltschs Schrift «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt» (1906/11)*, in: Georg Pfeleiderer, Alexander Heit, Hrsg., *Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zur Aktualität von Ernst Troeltschs Protestantismusschrift*. Zürich 2008, 79-91.

³³ Angelika Hassani, *Gott hat viele schöne Namen*, <http://www.bzw-weiterdenken.de/artikel-8-92.htm>

³⁴ Vgl. dazu neuerdings: Andreas Benk, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart*. Düsseldorf 2008.

Sie beschränkt sich bewußt darauf, alle möglichen Festlegungen des Göttlichen zurückzuweisen, um GOTTES Lebendigkeit nicht durch menschliche Definitionen einzuengen. Ausgehend von dieser Einsicht ist es für Theologinnen und Theologen zur Selbstverständlichkeit geworden, (sprachliche) Bilder für GOTT nur unter der Voraussetzung zu gebrauchen, daß mit ihnen jeweils nicht alles gesagt ist. Auch Angelika Hassani schränkt ihre Aussagen über GOTT ein, indem sie sagt, GOTT sei «immer auch (das) Andere, uns Irritierende, unsere Gewissheiten in Frage Stellende».³⁵ Und doch sagt sie schließlich, was GOTT für sie als Muslima vor allem ist: LIEBE. Auch ich möchte von der Voraussetzung her, daß GOTT letztlich ein unaussprechliches GEHEIMNIS bleibt, sagen, als wen oder was ich GOTT, neu gedacht in postpatriarchaler Perspektive, heute erkenne:

In der bekannten Geschichte vom «reichen jungen Mann» (Mk 10,17-22) sagt Jesus von Nazaret: «Niemand ist gut außer GOTT allein.» (Mk 10,18b). Diese Aussage ist für mich zum Angelpunkt geworden, von dem aus ich als christliche Theologin sagen kann: GOTT ist nicht einfach ein undurchschaubares «Alles in Allem», der Verursacher von Kriegen ebenso wie von menschlichem Glück, einer, der uns nach Gutdünken tanzen läßt wie Marionetten. GOTT ist vielmehr GUT, und GOTT will Gutes. Wenn ich diese Aussage in Beziehung setze zum Gedanken der Geburtlichkeit GOTTES, dann kann ich weitergehen: GOTT ist nicht einfach ein fernes unverständliches GUT weit über mir, auch wenn SIE immer größer und weiter ist als meine Vernunft. GOTT ist vielmehr durch einen weiblichen Körper eingegangen ins menschliche Bezugsgewebe, wie wir alle. ER-SIE-ES lebt

³⁵ Vgl. Anm. 33.

und webt zwischen Menschen, zwischen all den Milliarden Würdenträgerinnen und Würdenträgern, die in immer neuen Generationen zusammen mit unzähligen anderen Lebewesen die eine Erde bewohnen, die einzige Erde, die wir haben. GOTT ist der SINN DES GANZEN, die LIEBE, das INTER-ESSE, das uns alle, die wir aus ganz verschiedenen Lebenszusammenhängen kommen, verbindet. Die US-amerikanische Theologin Carter Heyward sagt, GOTT sei MACHT IN BEZIEHUNG³⁶, eine hilfreiche Macht, die uns das Leben erleichtern will.

Mit diesem Versuch, GOTTES «Wesen» diesseits der zweigeteilten Ordnung zu beschreiben, bin ich wieder nahe an meine anfängliche Aussage gerückt, GOTT wolle uns Menschen nützlich sein. Eine gute Religion ist eine nützliche Religion, ist eine Religion, die nicht zerstört, sondern aufrichtet, die gutes Leben für alle will. GOTT, wie SIE sich schon lange vor den Anfängen der Bibel, wie ES sich in biblischer Weisheit, in Prophetenworten, in Jesus dem Gesalbten, in vielen mystischen Visionen bis heute zeigt, ist gesellig, heilsam, zugänglich, bezogen und frei, transzendiert den vermeintlichen Gegensatz von Oben und Unten, Mann und Frau, Freiheit und Funktionalität. Damit sage ich ebenso wenig wie Carter Heyward, daß GOTT mir jederzeit verständlich und nahe, gar vereinnahmbar ist. Aber ich sage, daß ich als frommer Mensch wissen kann: GOTT ist vertrauenswürdig. Ich muß keine Angst vor IHR haben. Weshalb sonst sollte der Engel den Hirten bei Betlehem in der Nacht der Geburt des Gotteskindes zugerufen haben: *Fürchtet Euch nicht?* (Lk 2,10)

Ina Praetorius, *Wattwil*

³⁶ Carter Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung.* Stuttgart 1986, passim.

Zhalan – ein christlicher Friedhof in Beijing

Von Matteo Ricci SJ bis zur Gegenwart

*Ce don, ce poème
tout d'un coup s'écroulera de ta pierre morte,
oh! précaire et provisoire,
pour abandonner la vie.*

Victor Segalen, «Stèles»

Im supermodernen Beijing aus Beton, Glas und Marmor gibt es nur wenige friedliche Ecken. Die *Hutong*, die Gassen der nördlichen Altstadt, waren früher ruhig und verträumt. Sie waren ein Labyrinth für Kenner und Liebhaber des alten Peking. Heute stören die bezahlten *Hutong tours* die Ruhe, die modischen Restaurants und Cafés in den luxuriös renovierten Hofhäusern ziehen die Touristen – zu Fuß oder in den auferstandenen *Pedicabs* – jeden Tag an. Und da, wo die Aufgabe der alten Substanz zugunsten des Betons, des Glases und des Marmors mit einem Federstrich beschlossen wurde, rattern und lärmern ohnehin die Baumaschinen.

Auch in den einst romantischen Parks und Palästen des alten Peking tummeln sich heute nicht nur Einwohner der Hauptstadt, sondern auch unzählige Touristen. Nicht so sehr ausländische – die gibt es schon lange, und so zahlreich sind sie eigentlich nicht –, sondern noch viel mehr chinesische Touristen aus den vielen Provinzen des riesigen Imperiums. Früher, unter Mao, war das Reisen im eigenen Land für Chinesen praktisch unmöglich. Im einundzwanzigsten Jahrhundert bewegen sich dagegen riesige Massen von Einheimischen kreuz und quer durch das Reich der Mitte. Schön für die Söhne der Han, sicher! Aber die Ruhe ist weg. Endgültig weg. Überall weg. Eben: Beijing ist nicht mehr Peking. Die Besinnlichkeit ist allenthalben hektik geworden.

Diese allgemeine, in allen Ecken herrschende Unruhe hat natürlich in gewissen Fällen auch ihre guten, sogar sehr guten Seiten, zum Beispiel in den Tempeln und Kirchen. Denn die dort unter Mao herrschende Stille war die Ruhe des Todes der Religion, die

Stille der totalen Unterdrückung des öffentlichen Gebets: Eintreten und beten war nur unter Gefahr des Verhörs oder der Verhaftung möglich! Heute wird gebetet, wahrgesagt, geopfert – den ganzen Tag, so daß jetzt auch da die Stille weg ist. Die Stille ist vor allem zwischen den Zeremonien und den Gottesdiensten weg, weil die Tempel und die Kirchen von Beijing inzwischen ebenfalls intensiv besichtigte Touristenziele geworden sind!

Muß man also in einen Friedhof gehen, um in dieser nervösen Stadt endlich Ruhe zu finden? Nun, man muß wohl nicht, aber man darf. Es ist sogar ein lohnender Besuch: eine Reise durch Raum und Zeit und durch Krieg und Frieden. Aber gibt es überhaupt Friedhöfe in Beijing?

Eine Stadt mit wenig Friedhöfen

In Sachen Friedhöfe ist Beijing eine relativ arme Stadt. Die Chinesen kennen den Friedhof als kirchliche Institution nicht. Als Bauernvolk begraben sie ihre Toten traditionell auf dem eigenen Land, und nur aus der Konzentration solcher Gräber von großen Sippen ergibt sich so etwas wie Friedhöfe auf einem gemeinsamen, unfruchtbaren Hügel. Gäbe es nicht die aus einem ganz besonderen Anlaß (die Missionierung und die Halbkolonisierung Chinas) entstandenen *Zhalan*¹, *Zhengfusi*- und *Xitang*-Missions- und Ausländerfriedhöfe einerseits, und den aus einem anderen besonderen Anlaß (die Revolution) entstandenen *Babashan* Friedhof für die Granden der Revolution und der kommunistischen Partei andererseits, so wäre Beijing zwar eine Stadt mit Gräbern, allerdings nur außerhalb der alten Stadtmauer, aber – fast – ohne Friedhöfe. Früher haben sich nämlich die Kaiser

¹ Je nach Sprache (Portugiesisch, Französisch, Deutsch), findet man in der alten Literatur für den Namen Zhalan die Umschrift Shala, Chala oder Schala.

Chinas, wie die Pharaonen Ägyptens, in riesigen Anlagen weit außerhalb der Stadt begraben lassen: Die berühmten, auf einem gewaltigen Areal verteilten Minggräber befinden sich im Norden Beijings, gut dreißig Kilometer von der Metropole entfernt, während die ebenfalls monumentalen Grabanlagen der Qing-Kaiser noch weiter entfernt im Osten bzw. im Westen der Hauptstadt liegen. Die gewöhnlichen und weniger gewöhnlichen Bürger der Stadt wurden meist nicht so weit weg wie ihre Herrscher begraben, aber ihre letzte Ruhe fanden auch sie nicht in zentraler, urbaner Umgebung. Viele (meistens die weniger gewöhnlichen) ließen ihr Grab – wie gesagt außerhalb der Stadtmauer – auf eigenen Grundstücken, oft besonders in den «wohlriechenden Hügeln» im noch relativ nahen Westen Pekings, anlegen. Die meisten aber erhielten ein Grab am Rand eines Feldes jener unzähligen Dörfer der Provinz Hebei, d.h. der Provinz, die Beijing umgibt, dort wo ihre Ahnen ihre Wurzeln hatten oder wo sie noch Verwandte besaßen. Nach der Kaiserzeit jedoch, und nach der nationalen Republik, in anderen Worten unter Mao Zedong, wurden die Millionen, zwischen den Feldern verteilten kleinen Grabtumuli der gewöhnlichen Söhne der Han zugunsten der Landwirtschaft abrasiert, was die chinesische Bevölkerung damals übrigens tief schockierte, ja zum Teil traumatisierte – eine vom zynischen Herrscher wahrscheinlich gewünschte Nebenwirkung. Heute findet man deshalb in der Umgebung Beijings, insbesondere in den Westhügeln, nur noch wenige Gräber, oder, um genauer zu sein, nur noch die Ruinen oder Stelenresten von Gräbern von einst wichtigen Menschen, die unter Mao, aus welchen Gründen auch immer, zerstört aber unvollständig «entsorgt» wurden ... Man findet jedoch wieder einzelne frische, kleine Tumuli, besonders um die Dörfer herum. Diese Grabtumuli sind alle neu: Sie wurden alle in den letzten zwanzig Jahren angelegt – oder manchmal wiederangelegt. Unter Mao gab es, wie gesagt, keinen einzigen mehr.

1611: Ein Missionar wird vor der Stadtmauer begraben

Matteo Ricci wurde als erster Jesuit vor der Stadtmauer begraben. Wie ein Chinese versuchte er bereits lange vor seinem Tode, die Umstände seines zukünftigen Begräbnisses zu regeln, das heißt vor allem, ein Grundstück für sein zukünftiges Grab und für die Gräber seiner vier Mitbrüder zu erwerben. Dieser Versuch war jedoch nicht von Erfolg gekrönt. Nach seinem Tode am 10. Mai 1610 lag es deshalb an diesen Mitbrüdern, eine Lösung zu finden. Die Hilfe von befreundeten Beamten und Gelehrten brachte Bewegung in die Angelegenheit. Schließlich wurde ein Grundstück, das ursprünglich einem untreuen, zum Tode verurteilten Eunuchen namens *Yang* gehört hatte, per kaiserlichem Dekret enteignet und den Jesuiten geschenkt.

Diese nahmen am 19. Oktober 1610 Besitz vom Grundstück und vom Haus, das sich darauf befand. Der buddhistische Mönch, der bisher als Hausmeister gedient hatte, wurde durch einen chinesischen Jesuitenbruder und einige Diener ersetzt. Im Prunkraum des Hauses mit dem Ahnenaltar wurden die «Götzenbilder» entfernt. Dieser Raum wurde nun zur Kapelle der *Madonna di Santa Maria Maggiore* umgewandelt. Der Gouverneur der Hauptstadt und der Ritenminister ließen Tafeln kalligraphieren, die am Hauseingang aufgestellt wurden. Darin wurde erklärt, daß die Großzügigkeit des Kaisers auch für Ausländer gelte, weshalb er ein Grab für Matteo Ricci und eine permanente Residenz für seine Gefährten ermöglicht habe. Dort sollten die Patres nach ihrem Ritus für das Wohl und für die Gesundheit des Kaisers und seiner Mutter sowie für den Frieden und den Wohlstand des Reiches beten.

Trotz diesem offiziellen Wohlwollen der Behörden zugunsten der Patres gab es seitens der Eunuchen Opposition gegen diese Landschenkung. Dem Rat des Statthalters von Peking folgend, trennten sich deshalb die Jesuiten zugunsten der Eunuchen von einer Parzelle, die von ihrem Hauptgrundstück ohnehin durch eine Straße getrennt war. Diese Geste schuf Zufriedenheit bei den Eunuchen und bei den Behörden. Der Bürgermeister ließ

nun folgende Tafel am Grundstückseingang anbringen: «Seit dem Tod von *Li Madou* (Matteo Ricci) am 23. Tag des 4. Monats im 38. Jahr der *Wanli*-Ära, haben sich hohe Hofbeamte bemüht, einen Begräbnis-Standort für die Jesuiten zu finden. Diego de Pantoja und Sabatino de Ursis haben den Kaiser gebeten, dazu das Stück Land in staatlichem Besitz am Ort *Tenggong Zha[lan]* («Mauer des Herrn Tenggong») jenseits des *Fucheng*-Stadttors (früher *Pingze*-Tor) als Geschenk an den Jesuitenorden benutzen zu dürfen (sic). Diese Immobilie besteht aus 20 Mu Landfläche und dreißig Räumen. Die Jesuiten wollen Gräber anlegen und das Haus als Kirche benutzen. Im 10. Monat schickte der Kaiser seinen Bevollmächtigten zum Begräbnis Matteo Riccis. Ich, Wang Yingling, Bürgermeister der Hauptstadt Peking und alter Freund von Matteo, habe diese Tafel als Denkschrift verfaßt.»² Daneben stand eine kaiserliche Inschrift mit den Ideogrammen *Qin ci* («Kaiserliches Geschenk»). Diese Inschrift existiert nicht mehr. Wahrscheinlich wurde sie unter dem Mandschukaiser *Shunzhi*, der das Grundstück der Jesuiten durch Zugabe einer anderen Parzelle vergrößern ließ, durch eine andere Platte ersetzt, die neben den zwei genannten chinesischen Schriftzeichen die Angabe «Kaiserliches Geschenk» ebenfalls in Mandschuschrift trug. Diese spätere Inschrift steht heute auf dem Tor, das im restaurierten Zhalan-Friedhof Zugang zur Gruppe der Gräber der Patres Matteo Ricci, Adam Schall von Bell und Ferdinand Verbiest gibt. Während den langen Verhandlungen zur Erlangung des Grundstücks von Zhalan war Matteo Riccis Sarg viele Monate neben dem Altar der Kapelle der ersten Jesuitenresidenz gestanden. Die Verlegung der Leiche nach Zhalan fand erst am 22. April 1611 statt: Man hatte eigentlich auf die Ankunft von Niccolò Longobardo, Superior der Mission, warten wollen. Als sich das Warten in die Länge zog, fürchtete man aber, daß die Landschenkung wegen Nichtverwendung des Grundstücks von der Behörde wieder in Frage gestellt werden könnte. Man beschloß deshalb, die feierliche Verlegung der Leiche nach Zhalan ohne Niccolò Longobardo vorzunehmen.

Zhalan – von der Wanli-Ära bis zum Boxer-Aufstand

Im Anschluß an diese Verlegung wurde der Sarg in einem Raum neben der neuen Kapelle aufgestellt. Nach der Ankunft Niccolò Longobardos am 3. Mai 1611 wurde die Fläche des ersten christlichen Friedhofs der «Neuzeit» festgelegt, vier Zypressen gepflanzt und die Grube für Matteo Riccis Sarg ausgehoben. Die Kapelle erhielt einen neuen Altar. Ein Bild des lehrenden Jesus wurde aufgehängt. Am Allerheiligenfest (1. November 1611) wurde die Kirche von Niccolò Longobardo geweiht und Matteo Ricci wurde endlich bestattet. *Xu Guangxi*, der erste Konvertit, Ritenminister und persönlicher Freund Matteo Riccis, hielt in seinen Händen ein Ende des Seils, als der Sarg langsam in die Grube gelassen wurde. Später wurde eine große Steinstele zu Ehren Matteo Riccis vor dem Grab aufgestellt. Ihr Kopf trägt vier Drachen und ein Kreuz. Darunter befinden sich seine Lebensdaten, links auf Latein, rechts auf Chinesisch. Getrennt sind diese zwei Inschriften von acht großen Schriftzeichen, die sich so lesen lassen: *Yesu huishi Ligong zhi mu*, das heißt «Grab des ehrbaren Li (Ricci), gelehrtes [Mitglied] der Gesellschaft Jesu.»³ Gott sei Dank hat diese Stele die zwei Zhalanzerstörungen überlebt und hält heute noch, wie in den vergangenen Jahrhunderten, den Ehrenplatz im schönen Friedhof.

Nach Matteo Ricci wurden die Jesuiten Johann Schreck (1630), Giacomo Rho (1638) und Niccolò Longobardo (1654) in Zhalan begraben. Inzwischen war die Mingdynastie gefallen (1644)

² 20 Mu sind ca. 1,3 Hektar Land. Der Plan von Haus und Friedhof wurde 1615 in N. Trigaults «De Christiana Expeditione apud Sinas» zum ersten Mal veröffentlicht. Über die ganze Geschichte des Zhalan-Friedhofs bis zur zweiten Restaurierung nach der Kulturrevolution wurde 1995 die Monographie «Departed, Yet Present – Zhalan, the Oldest Christian Cemetery in Beijing. Hrsg. v. Edward J. Malatesta u. Gao Zhiyo» veröffentlicht.

³ Wortwörtlich, für diejenigen Leser, die ein Gefühl für chinesische Syntax gewinnen möchten: «Jesu-Gesellschaft-Gelehrter Li-ehrbare sein Grab».

und eine neue, fremde Dynastie an die Macht gekommen, die der Mandschu. Sie nahm den chinesischen Herrschaftstitel *Qing* (hell, glänzend) an. Dem großen Missionar und Astronomen Adam Schall von Bell gelang es, die Mission in diese Dynastie hinüberzuzureiten. Er wurde sogar zum persönlichen Freund des ersten Herrschers der neuen Linie, des jungen Shunzhi-Kaisers. 1655 schenkte dieser den Jesuiten wie gesagt eine zusätzliche Parzelle, so daß Zhalan westlicherseits um zwölf Mu Land wuchs. Später wurde Adam Schall schwer angefeindet. Nach seiner Rehabilitation durch den Kangxi-Kaiser ließ dieser ein herrliches Grab mit einer «Geisterallee» auf dem neuen Stück Land für ihn bauen. Links und rechts der Allee standen, wie bei einem Fürstengrab, Statuen und Säulen: zwei Pferde, zwei Hofbeamte, vier Schafe und zwei Prunksäulen. Davon ist heute nur noch ein Schaf, Symbol des Friedens, erhalten (zwei ähnliche Marmorschafe befinden sich im Wutasi-Museum. Waren sie ursprünglich in Zhalan?) Später wurde jedenfalls die Allee geopfert, um Platz für zusätzliche Gräber (Xaver Ernbert Fridelli, Tomas Pereira, Ignaz Kögler, usw.) zu schaffen. 1730 wurde der Friedhof restauriert und 1739 eine dreisprachige Marmorinschrift an die Kirche angebracht. Der Grund war ein freudiger Anlaß: Genau 150 Jahre früher, im Jahre 1589, hatten zum ersten Mal Jesuiten – Matteo Ricci und Michele Ruggieri – das chinesische Reich betreten.⁴ Das mußte gefeiert werden.

Die Feierstimmung sollte leider nicht lange währen. Der Ritenstreit spitzte sich zu. Schon 1759 wurde der Jesuitenorden in Portugal offiziell verboten. In China wurde dieses Verbot im Jahre 1775 vollzogen. Der neue Bischof von Peking, Alexandre de Gouvea, OFM, bat 1784 den König von Portugal um Ersatzkräfte für die Chinamission. Patres und Brüder der Lazaristen aus Frankreich und Portugal wurden geschickt. Die Franzosen übernahmen die Verwaltung des französischen Jesuitenfriedhofs von Zhengfusi, während die portugiesischen Lazaristen die Verwaltung des Zhalanfriedhofs wahrnahmen.⁵

Im 19. Jahrhundert wurde der Druck des westlichen Imperialismus auch in China spürbar (starke Zunahme des Opiumverkaufs ab den zwanziger Jahren, erste Bombardierung eines chinesischen Hafens durch englische Schiffe im Jahre 1834). Es entstand natürlich ein chinesischer Gegendruck, der sich nicht nur mit dem Widerstand gegen die englischen und französischen Militärkräfte (sog. Opiumkriege) manifestierte, sondern sich auch in antichristlicher Stimmung und in Verfolgungen⁶ von Missionaren artikuliert. Deshalb übergaben die Lazaristen 1834 die Verantwortung über Zhalan an den russischen Archimandriten, der gute Beziehungen zur chinesischen Regierung aufrechterhielt. Nach dem zweiten Sieg über China im Jahre 1860 übernahmen die Katholiken wieder Zhalan. Sechs der in diesem zweiten Opiumkrieg verstorbenen französischen Soldaten wurden dort am 28. Oktober 1860 begraben und ein diesbezügliches Denkmal wurde errichtet (es ist klar, daß dieses soldatische Wahrzeichen im Sommer 1900 von den chinesischen «Boxer»-Aufständischen als erstes gesprengt wird).

In den vier Jahrzehnten bis zum Boxeraufstand wurden aber noch verschiedene Hilfswerke in Zhalan errichtet, z.B. ein Waisenhaus, ein Spital (Filles de la Charité) und eine Apotheke. Im Jahre 1873 wird sogar eine Landwirtschaftsschule und 1878 eine

⁴ Die Inschrift spricht vom 150. Jahrestag des Eintritts des Ordens in Peking, was natürlich nicht stimmt: 1589 hatten sich Matteo Ricci und Michele Ruggieri – übrigens damals noch in buddhistische Mönchskutte gekleidet – erst in Zhaoqing, in Südchina niedergelassen. Matteo Ricci ist erst 1601 nach Peking gekommen! Handelt es sich um einen Fehler des Inschrifttextes oder hat man den Namen der Hauptstadt als Symbol des ganzen Landes betrachtet? Das Buch *Departed, yet present* überspringt diese Frage kommentarlos.

⁵ Deshalb der manchmal verwendete Name «Portugiesenfriedhof» anstelle von Zhalan-Friedhof.

⁶ Es ist schade, daß das Buch *Departed, yet present*, nur von den Christenverfolgungen spricht, ohne aber den Imperialismus und die Opiumkriege auch nur mit einem Wort zu erwähnen, wie wenn die Verfolgungen keinen Grund gehabt hätten. Diese Anmerkung gilt auch für den Boxeraufstand selbst.

Was nützt die Entwicklungshilfe?

Witiker Gespräche zum Kampf gegen die globale Armut

An drei Themenabenden geben namhafte Fachleute Einblick in die Aufgaben und Probleme staatlicher und nicht-staatlicher Entwicklungstätigkeit. Sie stellen ihre Projekte und Strategien vor, diskutieren aber auch kritische Aspekte ihrer Arbeit. Die evangelisch-reformierte Kirchgemeinde Witikon und ihr Brot-für-alle-Komitee, die römisch-katholische Kirchgemeinde Witikon sowie die Paulus-Akademie Zürich laden Sie dazu herzlich ein.

Dienstag, 3. März 2009, 19.30–21.00 Uhr

Im Kampf gegen die globale Armut

Referierende: Ueli Locher, HEKS, Peter Niggli, Alliance Sud. Interventionen: Anne-Marie Hostenstein. Moderation: Paul Leuzinger.

Dienstag, 10. März 2009, 19.30–21.00 Uhr

Was nützt Entwicklungshilfe vor Ort? Referierende: Hansjürg Ambrühl, DEZA, Albrecht Hieber, Mission 21, Felix Wertli, Fastenopfer. Moderation: Bernd Siemes.

Dienstag, 24. März 2009, 19.30–21.00 Uhr

Schweizerische Entwicklungspolitik im Kreuzfeuer

Podiumsdiskussion mit: Martin Dahinden, DEZA, Hugo Fasel, Caritas Schweiz, Peter Niggli, Alliance Sud, und anderen. Moderation: Hans-Peter von Däniken.

Leitung: Paul Leuzinger, Pfarrer, evangelisch-reformierte Kirchgemeinde Witikon; Bernd Siemes, Pastoralassistent, römisch-katholische Kirchgemeinde Witikon; Hans-Peter von Däniken, Direktor Paulus-Akademie Zürich

Ort: Röm.-kath. Pfarreizentrum Maria Krönung, Carl Spitteler-Str. 44, 8053 Zürich (neben Paulus-Akademie Zürich)

Die Veranstaltungen sind kostenlos.

Information: Elisabeth Studer, Paulus-Akademie Zürich, Carl-Spitteler-Str. 38, 8053 Zürich, Tel.: 043 336 70 41, elisabeth.studer@paulus-akademie.ch, www.paulus-akademie.ch

Druckerei (die berühmte *Imprimerie des Lazaristes*) installiert. Wie soll sich aber ein Volk über diese Geschenke freuen, wenn es gleichzeitig militärisch und wirtschaftlich erniedrigt wird? Immer mehr chinesische Priester übernahmen immerhin nach und nach die Verantwortung in Zhalan. Im Mai und Juni 1900, kurz vor dem Ausbruch des Boxeraufstandes, floh das Personal samt den übrigen Christen rechtzeitig vom nicht zu verteidigenden Bezirk Zhalan zur Nordkirche (*Beitang*), wo Bischof Pierre-Marie Alphonse Favier, CM, mit Hilfe einer kleinen Einheit französischer Marineinfanteristen unter Fähnrich Paul Henry die Selbstverteidigung organisiert hatte.⁷ Dort haben viele hundert Christen den Aufstand überlebt.

Zhalan vom Boxeraufstand bis zur Kulturrevolution

Gegen Mitte Juni 1900 kamen also die aufständischen Boxer nach Zhalan und warfen alle Grabstelen um. Sie öffneten die Gräber, verbrannten oder zerstreuten die sterblichen Reste und zerstörten viele Gebäude. Nach der brutalen Niederschlagung des Aufstandes durch westliche und japanische Eingreifkräfte wurden die auffindbaren sterblichen Reste unter der Leitung von Mgr. Favier und Mgr. Jarlin eingesammelt und in einem Grabhügel mit Kapelle, dem sog. *Beinhaus der Märtyrer*, neu zur letzten Ruhe gebettet. Beim Bau einer neuen Kirche *zu Allerheiligen* wurden 1903 die meisten umgeworfenen alten Grabstelen und Grabsteine an den Außenwänden dieser Kirche befestigt. Allein die Stelen von Matteo Ricci, Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest, Tomas Pereira, Joaquin de Souza Saravia, Niccolò Longobardo und Paul Liu wurden gesondert wieder aufgestellt. Später kauften die Lazaristen das alte Pfarrhaus von Zhalan und machten daraus ein Priesterseminar. Im Jahre 1909 wurde die Lazaristenprovinz China umorganisiert. Zhalan wurde

⁷ Der Widerstand im Beitang ist detailliert erzählt im Buch von René Bazin, *L'enseigne de vaisseau Paul Henry*. Verlag Mame, Tours 1903.

Provinzialresidenz für die Nordprovinz und es wurden zusätzliche Grundstücke gekauft. Von 1920 bis 1936 bildete das Seminar 380 Studenten zu Priestern und Ordensmännern aus. Mit dem Anfang des sino-japanischen Kriegs und später des Bürgerkriegs nach 1945 fing aber für das Seminar eine schwierige und unsichere Zeit an, die erst in den fünfziger Jahren mit der endgültigen Schließung enden sollte. 1948 wurde das Seminar zunächst von Guomindang-Truppen besetzt und befestigt. Da aber Beijing fast ohne Kampf kapitulierte, blieb das Seminar intakt, obwohl einige Rote-Armee-Kanonen mit Zielrichtung Zhalan in Stellung gebracht worden waren. Danach wurde der Unterricht bald wieder aufgenommen, aber ab 1950 wurden sechzig Mitglieder der roten Militärpolizei permanent im Seminar untergebracht. 1951 erklärte die Polizei die Anwesenheit von ausländischen Priestern als unerwünscht. Fünf Professoren kehrten dann nach Europa zurück. Der verbliebene Pater Joseph Hippolyte Tichit, sein Assistent Pater Jacques Huysmans und drei chinesische Priester wurden im Juli 1951 verhaftet. Das Seminar arbeitete jedoch weiter und wurde erst 1954 ganz geschlossen.

Auch die Maristenbrüder führten eine Schule in Zhalan, seit 1919 mit offizieller Anerkennung durch das chinesische Bildungsministerium, sowie ein Noviziat. Auch bei ihnen ging das Chinaabenteuer 1954 zu Ende und auch da landeten diejenigen – Europäer und Chinesen – die kein Ausreisevisum erhielten oder wünschten, in kommunistischen Gefängnissen.

Alles in allem zählten damals die verschiedenen Friedhofflächen von Zhalan nicht nur Gräber von Jesuiten, sondern auch Gräber von Mitgliedern vieler anderer Orden und Nationen sowie von einigen Seminaristen.

Zerstörungen der Kulturrevolution und Restauration

Nach der Gründung der Volksrepublik 1949 wurde das Kirchengut auf chinesischem Boden als Eigentum von in China lebenden Ausländern betrachtet und blieb zunächst unangetastet. Erst nach Schaffung einer entsprechenden Gesetzgebung wurde dieses Eigentum teilweise nach und nach ins Eigentum der sogenannten *Patriotischen Chinesischen Kirche* überführt, weil die Treue der übrigen Kirche zu Rom von der kommunistischen Partei als chinafeindliche Haltung betrachtet wurde. Wie schon gesagt, wurden 1954 alle bisherigen Missionstätigkeiten unterbunden. Einige Gebäude Zhalans wurden nun für die neue städtische Parteischule Beijings requiriert. In Sachen Friedhof beschloß Premier Zhou Enlai selber, daß die Gräber Matteo Riccis, Adam Schalls und Ferdinand Verbiests am Originalstandort bleiben sollten: Diese drei Jesuiten hätten die Bräuche des chinesischen Volkes respektiert und positiv zum Austausch zwischen Ost und West beigetragen. Drei andere Stelen – die von Niccolò Longobardo, Joaquin de Souza Saravia und Giacomo Rho – kamen in den Hinterhof der Allerheiligenkirche. Die Kirche selbst blieb noch intakt und trug weiterhin an ihren Außenmauern die Grabplatten und Grabstelen von 77 Missionaren der Ming- und Qingzeit. Viele andere nicht-jesuitische Gräber wurden samt sterblichen Überresten unter der Leitung des chinesischen Priesters *Wang Ruiji* sorgfältig nach *Wangxiang* im Nordwesten Beijings auf drei zu diesem Zweck von der Diözese Beijing gekaufte Grundstücke transportiert und umgebettet. Während einer besonders hektischen Phase der sogenannten Kulturrevolution, zwischen August und Oktober 1966, wurden dort die Grabsteine und Grabstelen umgeworfen und zerbrochen, und zwar von Priestern, Brüdern und Schwestern, die dazu von Rotgardisten zu diesem Zweck zusammengetrieben worden waren und zu dieser Arbeit unter Gewaltandrohung gezwungen wurden. Bald entwendeten herbeigeeilte Bauern und Handwerker die herumliegenden Bruchstücke als Baumaterial. Heute gibt es keine Spur dieser Friedhöfe mehr in Wangxiang.

Auch in Zhalan kamen eines Tages im Sommer 1966 Rotgardisten und fragten drohend den neuen Leiter der Parteischule, warum man die (wie gesagt offiziell unter Denkmalschutz stehenden) Ausländergräber auf dem Gelände noch nicht zerstört habe.

Geistesgegenwärtig antworteten die Schulverantwortlichen, daß das bloße Zerstören der Stelen sinnlos sei, weil die Reste und Inschriften für alle noch sichtbar blieben. Es sei sinnvoller, die Stelen tief zu vergraben, damit sie für immer aus der Sicht der Menschen verschwänden. So wurde es auch getan: Die drei wertvollsten Stelen waren damit gerettet! 1973 wurde beschlossen, die sehr heruntergekommene Allerheiligenkirche abzurechen, um an ihrer Stelle ein Refektorium zu bauen. Die in den Mauern eingebauten Stelen wurden abgenommen und auf dem Gelände unordentlich abgelegt, aber nicht zerbrochen. Bald würde man sie also auch retten können!

Die eigentliche Rettung von Zhalan nahm ihren Anfang im Jahre 1978, und zwar in der Heimat von Matteo Ricci: Eine gerade in Italien weilende chinesische Delegation der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften (CASS) wurde dort mit dem italienischen Wunsch konfrontiert, wenigstens die Stele von Matteo Ricci in Zhalan wieder aufzustellen. Die Italiener, die nicht wußten, daß Matteo Riccis Grabstele tief im Boden von Zhalan erhalten war, boten an, eine neue Stele nach einer in Rom vorhandenen Abreibung der Originalstele meißeln und gravieren zu lassen. Nach der Rückkehr nach China schrieb der Delegationsleiter Xu Duxin einen Bericht über den italienischen Wunsch. Dieser Bericht wurde vom Leiter der CASS zum Vizepräsident Li Xiannian weitergeleitet. Ein Rundschreiben ging auch an die Mitglieder des damaligen Beijinger Revolutionskomitees. So in die Sphäre der Politik gelangt, tat der Bericht seine Wirkung. Er wurde zunächst vom Vizepräsident positiv aufgenommen und mit Unterschrift weitergereicht. Zuletzt trug er die zustimmenden Unterschriften sowohl von Parteisekretär *Hua Guofeng* als auch von Premier *Deng Xiaoping*, Marschall *Ye Jianying* und Maos ehemaligem Kammerherrn *Wang Dongxing*! Bei soviel Druck von ganz oben mußte nur noch entschieden werden, wer konkret zuständig war, welche Behörde das Geld zur Verfügung stellen sollte und wer noch wußte, wo die Stele Matteo Riccis im Boden lag. So etwas braucht in China Zeit, aber die bürokratischen Probleme wurden doch nach und nach gelöst, und die alte, pensionierte Frau Wu Mengling, ehemals vom Pekinger Denkmalschutz, wußte noch wo die Stele im Boden war. Sie wußte auch, daß es in Wirklichkeit drei Stelen waren, nicht nur eine. Schließlich wurde die Aufstellung aller drei Steine bewilligt und 1980 – dank einer Ausgabe von 10000 Yuan – befanden sich endlich die drei Stelen an ihrem ursprünglichen Standort, der noch mit zusätzlichen Pinien und Rosen dekoriert wurde. 1984 beschloß zudem das Beijing City Cultural Relics Bureau alle übrigen, auf dem ganzen Areal zerstreuten Stelen und Inschriftenplatten der Ming- und Qingzeit zu sammeln und auf einem Stück Rasen östlich der Ricci-Schall-Verbiest-Stelen in regelmäßigen Reihen aufzustellen. Das Geld für diese Arbeit wurde vom städtischen Parteikomitee zur Verfügung gestellt. Auch da kamen anschließend die Gärtner mit Pinien und Blumen. Genau in jener Zeit durfte ich damals die Baustelle unter Begleitung eines Mitglieds der CASS besichtigen. Schließlich bewilligte 1992 das Kulturbüro des westlichen Bezirks von Beijing einen Kredit für den Wiederaufbau des alten Steintors am Eingang des wiederhergestellten Geländes. Der Zhalan-Friedhof war endlich restauriert: Heute strahlt er wieder, wie schöne Farbphotos im Buch *Departed, yet present – The oldest Christian Cemetery in Beijing* zeigen, eine wunderbare, besinnliche Atmosphäre aus.

Als freudigen Abschluß dieser langen, teilweise traurigen und jedenfalls ereignisreichen Geschichte eines Friedhofs in fremder Erde, kann ich wohl nichts besseres tun, als – leicht abgewandelt – den Satz zu zitieren, den *Yu Sanle* am Schluß seines Kapitels «Zhalan from 1949 until 1994» im erwähnten Buch *Departed, yet present* geschrieben hat: «Heute, da die gewaltige Flut der Öffnung und der Reform das große Land China überall erfaßt, stehen wir still in diesem ruhigen, schattigen Friedhof. Wer könnte da ohne Erleuchtung weilen, ohne Erleuchtung über den wirklichen Sinn des geheimnisvollen Flusses unserer gemeinsamen Geschichte?»
Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg

Hinweis: Das beste und einzig vollständige Buch zum Zhalan-Friedhof und zu seiner vollständigen Geschichte, bis zur und mit der Restaurierung und Neubepflanzung nach den Zerstörungen der Kulturrevolution, wurde 1995 vom Instituto Cultural de Macau und vom Ricci Institute for Chinese-Western cultural history (University of San Francisco), in Zusammenarbeit mit dem Institut für chinesisch-westlichen Kulturaustausch (Beijing Verwaltungsschule) und dem Instituto Português do Oriente, herausgegeben. Edward J. Malatesta, Gao Zhiyu, Hrsg., *Departed, Yet Present – Zhalan, the Oldest Christian Cemetery in Beijing*.

Die meisten der in der Bibliographie dieser hervorragenden Monographie aufgeführten Bücher (so von Mgr. P.-M.A. Favier, J. Bredon, H. Cordier, N. Trigault, H. Walravens usw.) stehen auch in meiner Bibliothek, so daß man mit Hilfe der darin enthaltenen alten Stahlstiche und Heliographien einen sehr schön illustrierten Artikel machen könnte. Hier müssen wir uns natürlich auf Worte beschränken, aber die exzellente Arbeit der Autoren der Monographie (vier Chinesen und vier Europäer) hat mir beim Zusammentragen der Fakten und Ereignisse die Arbeit gewaltig erleichtert. Dafür bedanke ich mich bei ihnen herzlich.

«Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden»

Zu Stephen Greenblatts Studie über Shakespeares «Hamlet»

«Adieu, adieu, Hamlet, gedenke mein.» Mit diesen Worten verabschiedet sich der Geist in Shakespeares «Hamlet, Prinz von Dänemark». Unmittelbar vorher hat er sich Hamlet gegenüber als sein vor kurzem und plötzlich verstorbener Vater zu erkennen gegeben und ihm gleichzeitig geoffenbart, wie er vom eigenen Bruder Claudius meuchlings ermordet worden ist. «Ich kann nicht ruhen, bis mein unnatürlicher Tod gerächt ist», sagt er dem Prinzen und fordert ihn damit zur Blutrache an seinem Bruder und Nachfolger auf Dänemarks Thron auf. Zugleich sind seine Abschiedsworte «Adieu, adieu, Hamlet, gedenke mein» mehr als eine Bekräftigung seines Wunsches nach Rache. Denn er beklagt nicht nur den plötzlichen Verlust seines Lebens und die Untat seines Bruders, sondern gleichzeitig beschreibt er seine gegenwärtige Situation als unerträglich: «In meiner Sünden Blüte hingerafft./ Ohn Abendmahl, ungebeichtet, ohne Ölung./ Die Rechnung nicht geschlossen, ins Gericht/ Gesandt mit all meinen Fehlern auf dem Haupt.» Und Hamlets Reaktion? Auf die unerwartete Bitte des Vaters antwortet er mit einem zweimaligen Bedenken: «Dein gedenken?» und bekräftigt dies mit einem knappen: «Ja». Daran schließt er eine lange Erörterung an, wie er es mit diesem Gedenken in Zukunft halten will.

In dieser Szene mit ihren Dialogen zwischen Geist und Hamlet erkennt Stephen Greenblatt in seiner Studie «Hamlet im Fegefeuer» eine für den Zuschauer fast unmerkliche und für das Drama doch entscheidende Verschiebung¹: Der Geist, der Hamlet erscheint, verlangt von seinem Sohn zwar Rache an seinem Tod, aber wichtiger ist ihm doch das Gedenken. Zwar stellt Stephen Greenblatt in diesem Zusammenhang fest, daß dieses neue Thema den Gang der Handlung nicht entscheidend verändert. Demzufolge kann der Zuschauer Hamlets Denken und Handeln über die vielfältigen Stufen der Vergewisserung über die Mordtat, der Verheimlichung seiner Racheabsicht und der Vorbereitung der rächenden Tat verfolgen. Kann der Zuschauer mit wachsender Spannung beobachten, wie Hamlet die Einlösung seines

Versprechens, die Ermordung seines Vaters zu rächen, hinauszögert, entziffert Stephen Greenblatt diese Szenenfolge als einen komplexen Erinnerungsvorgang, der die Phasen der Verdrängung, der Verschiebung, der Idealisierung bis zum Verblässen des Erinnerungtendenz kennt. Stephen Greenblatt faßt dies mit den Worten zusammen: «So ist das Erinnern der Toten sehr viel verwickelter, widersprüchlicher und schwieriger, als es zunächst den Eindruck machte. Die Tragödie endet ohne eine letzte Abrechnung, ohne den Augenblick, in dem der Rächende (...), und sei es noch so knapp, erklärt, welchem Verbrechen seine Strafe gilt. Hamlet hebt an zu einer solchen Eröffnung – beim Publikum entsteht die Erwartung, daß er dies vorhat und bei der Gelegenheit auch ein letztes Mal über seinen Vater sprechen wird –, doch er, als sei er auf dem Weg ins Gefängnis, wird davongetragen, ohne seine Verteidigungsrede halten zu können.» Damit bleibt das, was Hamlet und auf ihre Weise die Zuschauer des Dramas von den Ereignissen wissen, den andern Akteuren auf der Bühne unbekannt. Shakespeare thematisiert diese Differenz ausdrücklich, indem er in der Schlussszene des Dramas Hamlet seinen Freund Horatio bitten läßt, von seinem Schicksal zu berichten und sich nicht aus Verzweiflung über den Tod seines Freundes umzubringen: «Wenn du mich je in deinem Herzen trugst,/ Enthalt' dich noch der lös'nden Tat./ Und atm' in dieser herben Welt mit Müh'./ Um mein Geschick zu melden!» In dieser abgewandelten Form des «Gedenke mein» bleibt auch – wenn auch auf eine indirekte Weise – das Schicksal des ermordeten dänischen Königs den Nachgeborenen zugänglich.

Für Stephen Greenblatt stellt Shakespeares «Hamlet, Prinz von Dänemark» einen Ort der Erinnerungspraxis dar. Das mag nicht sonderlich überraschen, aber seine Analyse gewinnt durch sein Interesse an dem Tatbestand an Profil, daß Shakespeare die Aufforderung zur Erinnerung von einem erscheinenden Toten sprechen läßt. Stephen Greenblatt will den Geist, den Shakespeare in «Hamlet, Prinz von Dänemark» auftreten läßt, nicht als eine «Verkörperung» eines psychologischen Phänomens deuten und damit vollständig verschwinden lassen. Dem, was hinter dessen Rückgriff auf die Gestalt des Geistes auf der Bühne stehen mag, widmet er den größten Teil seiner Studie «Hamlet im Fegefeuer». Der Titel des Buches weist schon auf die These hin, die er in seiner Studie vertritt. Die Figur des Geistes lebt aus einer theologischen Tradition, die die englische Gesellschaft zum Zeitpunkt der Niederschrift des Dramas nicht mehr geprägt hat. Wenn diese Vermutung stimmt, d.h. wenn «das Psychologische in Shakespeares Tragödie fast ausschließlich aus dem Theologischen heraus konstruiert ist, und hier vor allem aus der großen Frage der Erinnerung», dann müssen die theologischen und politischen Debatten um das Fegefeuer, wie sie im 16. Jahrhundert in England ausgefochten wurden, bei Shakespeare eine entscheidende Rolle spielen. Aber welche Rolle könnte das sein?

1529 veröffentlichte der Londoner Anwalt Simon Fish anonym die Schrift «A Supplication for the Beggars». Darin stellte er dem Elend der Armen, Kranken und Mittellosen, die durch Betteln ihren Lebensunterhalt bestreiten mußten, den Reichtum und das

¹ Stephen Greenblatt, *Hamlet im Fegefeuer*. Aus dem Englischen von Klaus Binder. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2008, 429 Seiten, Euro 26,80. Stephen Greenblatt ist John Cogan University Professor of the Humanities an der Universität Harvard. Er ist Begründer des «New Historicism», der literarische Texte im Rahmen ihres jeweiligen kulturellen Kontextes analysiert. Dabei werden die verbläbten textuellen Spuren (Theologie, Rechts- und Naturwissenschaften, Zeremonien und Gesten) in den Texten sichtbar gemacht und die Verknüpfungen zwischen den literarischen Texten und den historisch-kulturellen Dokumenten rekonstruiert. Stephen Greenblatt begründete diese Methode mit seinem bahnbrechenden Werk «Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare» (1980) und gründete die Zeitschrift «Representations» (1982) als Organ des «New Historicism». Im Augenblick ist er neben seiner Lehrtätigkeit in Harvard am Wissenschaftskolleg in Berlin tätig. Vgl. Florian Welle, *Der Schamane*. Stephen Greenblatt, der New Historicism und die Mobilität der Kultur, in: *Köpfe und Ideen 2008*, hrsg. vom Wissenschaftskolleg zu Berlin, Berlin 2008, 22-26; Stephen Greenblatt, *A Mobility Studies Manifesto*, in: ebd., 27f. Stephen Greenblatt ist einer der führenden Forscher über William Shakespeare und über das Elisabethanische Zeitalter. (Vgl. u.a. Stephen Greenblatt, *The Death of Hamlet and the Making of Hamlet*, in: *The New York Review of Books* vom 21. Oktober 2004).

angenehme Leben der Kleriker gegenüber, die ihrerseits auch von Almosen lebten, die ihnen aber, weil die Gaben überreichlich flossen, ein Leben im Überfluß ermöglichten und so das Verständnis kirchlicher Bettelarmut karikierte. Simon Fish sah die Grundlagen dieser ungerechten Verteilung des Reichtums nicht in sozialen Strukturen, sondern im Glauben an das Fegefeuer. Mit seiner Kritik zielte er nicht nur auf den Sachverhalt, daß mit der Lehre vom Fegefeuer Mißbrauch getrieben werden konnte. Ihre Kraft gewann sie aus dem, was Stephen Greenblatt «das Recht auf Erinnerung» nennt. Er meint damit, daß die um einen Toten trauernden Angehörigen eine Sprache und Rituale brauchen, in denen sie mit ihrer Trauer umgehen, ihre gegenseitige Verbundenheit zum Ausdruck bringen und den Schrecken des Todes eingrenzen können. Stephen Greenblatt bringt zwei eindrucksvolle Beispiele, wie in den Polemiken des 16. und 17. Jahrhunderts mit diesem kontroversen Thema umgegangen wurde. Auf Simon Fishs Traktat von 1529 antwortete Thomas Morus kurz darauf mit der Schrift «A Supplication for the Souls». Thomas Morus' Verteidigung des Fegefeuers ging von der berechtigten Vermutung aus, daß Simon Fishs Traktat deshalb so attraktiv war, weil er eine umfassende Rechtfertigung für die Enteignung des Klerus bot. Er wußte also um die politischen Implikationen der Forderung seines Kontrahenten und gleichzeitig war er sich bewußt, daß die kirchliche Lehre vom Fegefeuer nur mit schwachen Argumenten zu begründen ist. Obwohl er mit dem Hinweis, die Lehre vom Fegefeuer sei eine starke Motivation für die Wohltätigkeit der Gläubigen und käme letztendlich den Bettlern zugute, argumentieren könnte, verwendet er eine andere Begründung: Er macht sich für die Toten *gegen* die Lebenden stark: «Seht zu, daß trübes Vergessen uns niemals aus eurer Erinnerung tilgt, denkt daran, wie ihr und wir verwandtschaftlich verbunden sind, (...) denkt an unseren Durst, wenn ihr beisammensitzt und trinkt; an unseren Hunger, wenn ihr feiert (...) So möge Gott dafür sorgen, daß eure Nachkommen sich an euch erinnern.»

Nach hundert Jahren

Legte Thomas Morus ein eindringliches Plädoyer für die Ansprüche der Toten gegenüber den Lebenden vor, so ist der zweite Text, auf den Stephen Greenblatt hinweist, knapp ein Jahrhundert später entstanden. John Donne hat in seinen «Devotions upon

Emergent Occasions» an der Verbindung zwischen Lebenden und Toten festgehalten, aber die ganze Zuordnung umgedreht. Die Toten sind nicht mehr eine besondere Gruppe, sondern die Toten sind die heute Lebenden. Dies meinte er mit seinem berühmten Satz: «... sende niemals Boten aus, um zu erfahren, für wen die Glocke schlägt – sie schlägt für dich». Dieser Satz spiegelt einen gesellschaftlichen Veränderungsprozeß wieder, der durch die Reformation in Gang gesetzt wurde. John Donne war sich der Radikalität dieses Vorganges bewußt, und er vermied es, jene lächerlich zu machen, die an das Fegefeuer geglaubt hatten. Vielmehr zeichnete er subtil die Wege nach, auf denen Erfahrungen und Ängste der Menschen beeinflußt und ausgenützt worden sind: «Weil aber die Menschen sich am meisten für die Dinge begeistern, die sie selbst geschaffen, die sie selbst gepflanzt, die sie eingekauft, die sie gebaut haben, darum sind diese Menschen auch so angetan vom Fegefeuer. (...) Menschen, die aus einem Stück Brot selbst Gott erschaffen, können ohne weiteres auch das Fegefeuer machen aus einem Traum und aus Erscheinungen und aus den Einbildungen kranker oder melancholischer Menschen.»

Stephen Greenblatt spricht im Zusammenhang von John Donnes «Meditationen» von einer «Poetik des Fegefeuers», die in den theologischen Kontroversen von den Kritikern der kirchlichen Tradition entwickelt worden sei. Damit beschreibt er die Position der reformatorischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts, für die die Lehre vom Fegefeuer erstens eine «Fiktion» und zweitens nach einem Regelsystem aufgebaut sei, das rekonstruiert werden könne. Stephen Greenblatt geht noch einen Schritt weiter, denn der Ausdruck «Poetik des Fegefeuers» zielt auf einen «Ortswechsel» der «Lehre vom Fegefeuer»: Im englischen Theater der Renaissance bilden Geister und Geistererscheinungen ein häufig verwendetes Material.

Shakespeare ist für Stephen Greenblatt ein Meister dieser Stoffe. Er unterscheidet drei Verwendungsweisen des Geister-Motivs. Einmal sind Geister Gestalten falscher Vermutungen. Sie können individuelle oder kollektive Alpträume der auf der Bühne agierenden Personen darstellen. Schließlich sind sie Ausdruck tiefgreifender emotionaler Zustände. Diesen drei Weisen fügt Stephen Greenblatt noch eine vierte hinzu: der Geist als Gestalt des Theaters. Shakespeare nämlich entwickelte ein Gespür für die Funktion von Geistern auf der Bühne, mögen sie nun im einzelnen als phantasierte Vorstellung des Protagonisten oder als reale Akteure auftreten. Sie machten es ihm möglich, einen dramatischen Plot zu gestalten, eine Gegenwelt zu inszenieren, eine alternative Position vorzustellen oder einen Vorgang zu entmystifizieren. Zwar wären diese Wirkungen auch durch andere Verfahrensweisen der dramatischen Gestaltung erreichbar. Durch die Einführung von Geistern als handelnde Personen wurde für ihn das Theater ein Ort, an dem Handlungsmöglichkeiten erprobt und Erfahrungsräume erschlossen werden, die außerhalb des Theaters nicht möglich sind. Gleichzeitig gab ihm das Theater den Raum, die von ihm entworfene Welt in ihrem fiktiven Charakter erkennbar zu machen. Erstaunlich ist die Tatsache, daß der Bitte von Hamlets Vater «Gedenke mein» eine längere Passage vorausgeht, in welcher der Geist seinen plötzlichen Tod und die Tatsache, daß er die Sterbesakramente nicht empfangen konnte, als gefährlichen Zustand beschreibt, und Hamlet dies ohne skeptische Nachfrage beantwortet: «O schauervoll! o schauervoll! höchst schauervoll!» Auf diese Reaktion Hamlets folgt im Drama ein Rückgriff auf Rituale, die dem traditionellen katholischen Umgang mit dem Tod und den Toten entsprechen. Dazu gehören die Befragung des Geistes durch Horatio nach dem klassischen Fragenkatalog der Geisterbeschwörung, die Debatte um den angemessenen Begräbnisgottesdienst für Ophelia und um die Trauer ihrer Angehörigen. Die Form des Theaters machte es Shakespeare möglich, diese inzwischen verbotenen Handlungen und Dialoge auf die Bühne zu bringen. Mit der Bitte des Geistes «Adieu, adieu Hamlet, gedenke mein» verknüpft, wirken diese Rituale und Dialoge wie ein Echo auf eine verlorengegangene Praxis der Erinnerung an die Toten.

Nikolaus Klein

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,

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

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 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

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.