



ORIENTIERUNG

Nr. 21 73. Jahrgang Zürich, 15. November 2009

ICH ERHIELT 1976 VOM Französischen Nationalorchester und seinem Chor den Auftrag, ein Requiem zu schreiben. Dieses sollte zusammen mit den wichtigsten Werken aus der musikalischen Tradition des Requiems im Invalidendom in Paris aufgeführt werden.» Mit diesen Worten beginnt der bedeutende spanische Komponist Cristóbal Halffter einen Beitrag mit der Überschrift «A la muerte de Ignacio Ellacuría», der am 22. November 1989 in der Madrider Zeitung *ABC* veröffentlicht wurde. Des Weiteren schildert der Verfasser nicht nur die Herausforderung, die dieser Auftrag für ihn bedeutete, sondern die wachsenden Schwierigkeiten, denen er sich gegenüber sah, als er sich mit den traditionellen Texten der Totenliturgie auseinandersetzte. Er beriet sich mit dem befreundeten Philosophen Xavier Zubiri und dessen Ehefrau Carmen Castro de Zubiri. Diese vermittelten ihm den Kontakt zu Ignacio Ellacuría SJ, mit dem er dann über neue Texte für ein Requiem debattierte.

Officium defunctorum

Ignacio Ellacuría machte einen radikalen Vorschlag. Er formulierte einen Text in lateinischer Sprache, der fast ausschließlich aus neutestamentlichen Passagen besteht: aus dem 5. Kapitel des Römerbriefes die Verse 12, 18 und 21; aus dem 23. Kapitel des Lukasevangeliums die Verse 5 und 2 (in dieser Reihenfolge); aus dem 21. Kapitel der Apokalypse die Verse 1 bis 7; aus dem 15. Kapitel des Johannesevangeliums die Verse 12 und 13 und schließlich aus dem 6. Kapitel des Lukasevangeliums die Verse 20 bis 23. Diese Texte sind fünf Abschnitten zugeordnet, die folgende Überschriften tragen: «Per hominem, mors et per hominem, vita»; «Canticum poenitentiale»; «Mors historica Iesus»; «Novum coelum et nova terra»; «Canticum iubili». Der einzige direkte Rückgriff auf den traditionellen Text des Requiems findet sich im «Canticum poenitentiale», wo der dreifache Kyrie-Ruf verwendet wird. Ihm ist jeweils der Satzteil «per peccatum, mors» vorangestellt. Die mit dem Titel «Mors historica Iesus» versehene Textpassage ist eine Kurzfassung über Jesu Leben und Verkündigung: «Er wiegelt das Volk auf, indem er überall in Judäa lehrt, von Galiläa bis hierher. Wir haben festgestellt, daß dieser unser Volk verführt und es davon abhält, dem Kaiser Steuern zu zahlen, und daß er von sich behauptet, er sei der Messias, der König.» Auf diesen das Leben Jesu erinnernden Text folgt mit dem langen Zitat aus dem 21. Kapitel der Apokalypse eine christologische Kurzformel. Das darauf folgende «Canticum iubili» verweist auf das «Canticum poenitentiale», indem es an die dort aufgezählten Folgen der Sünde erinnert, leitet dann mit einem eingeschobenen Alleluja-Ruf zum Ausspruch Jesu über die größere Liebe und zu den Seligpreisungen über. Cristóbal Halffter läßt das Alleluja durch eine Knabenstimme singen: «... und wenn dann das Violoncello die Stimme des Kindes nachahmt, höre ich das wie meine eigene Stimme, wie einen Gesang des Lebens.» Im Beitrag in *ABC* beschreibt Cristóbal Halffter ausführlich die Absichten, die er mit seiner Komposition erreichen wollte: «Text und Musik dieses *Officium defunctorum* haben zum Ziel, das christliche Verständnis des Todes von der Geschichte her zu verstehen. Sie zeigen, wie Heilsgeschichte als *Rettung in der Geschichte* verstanden werden soll.» Dieser Grundgedanke findet sich auch in der Widmung, die er nach langen Gesprächen mit Ignacio Ellacuría formuliert hat: «All jenen gewidmet, die starben, damit die Menschen ein besseres Leben haben.» *Officium defunctorum* stellt von der Besetzung (Knabenstimme, 12 Chorsolisten, gemischter Chor, großes Orchester, fünf Schlagzeuge) und von der Dauer her (über eine Stunde) eine der großen Kompositionen Cristóbal Halffters dar. In diesem Werk zeigt sich, was er als der führende Vertreter der musikalischen Avantgarde in Spanien beabsichtigt: einen Beitrag zur Humanisierung der Menschen zu leisten. *Nikolaus Klein*

Hinweise: Peter Andraschke, Traditionsmomente in Kompositionen von Cristóbal Halffter, Klaus Huber und Wolfgang Rihm, in: Reinhold Brinkmann, Hrsg., Die neue Musik und die Tradition. Mainz u.a. 1978, 130-152; Emilio Casares Rodicio, Cristóbal Halffter. Universidad de Oviedo, Oviedo 1980, 171-184, 218f.; Enrique A. Ros, «Kultur ist Beunruhigung». Der spanische Komponist Cristóbal Halffter, in: Neue Zeitschrift für Musik 152 (1991) 6, 36-41; Hubert Daschner, Spanische Musik auf der Höhe der Zeit: Cristóbal Halffter. Saarbrücken 2000, 74-77.

MUSIK/THEOLOGIE

Officium defunctorum: Die Beziehung zwischen dem Komponisten Cristóbal Halffter und dem Theologen Ignacio Ellacuría SJ – Das Projekt eines Requiems – Die Suche nach einer alternativen Textvorlage – Der Vorschlag von Ignacio Ellacuría – «All jenen gewidmet, die starben, damit die Menschen ein besseres Leben haben».

Nikolaus Klein

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

«Der Gekreuzigte ist der Auferstandene»: Zu Jon Sobrinos «Der Glaube an Jesus Christus» – Eine Christologie in zwei Bänden – Die Entdeckung des historischen Jesus in Lateinamerika – Jesu Beziehung zum Reich Gottes – Der Glaube der nachösterlichen Gemeinden – Nachfolgepraxis und theologische Erkenntnis – Der «epistemologische Bruch» – Die Armen als der primäre Ort der Heilszusage – Die alte Kirche und die christologischen Formeln – Die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen – Aus der Perspektive der Opfer.

Nikolaus Klein

LITERATUR

Atemlosigkeit eines Lebens: Hilde Domin (1909-2006), gespiegelt in ihren Briefen und in einer Biographie – Die Korrespondenz mit ihrem Mann Erwin Walter Palm – Die Biographie von Marion Tauschwitz – Nähe zum Publikum – Das «Lebensgespräch» – Ein doppeltes Exil – Die Anfänge einer Autorin – Die Belastungen eines Lebens – Trauma und Erinnerung – Sich in der Gesellschaft einbringen und sich in der Gegenwart einmischen – Eine bittere Bilanz – «... nur eine Rose als Stütze».

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

«Landschaften der Heimatlosigkeit»: Der neue Roman «Atemschaukel» und das literarische Werk der Nobelpreisträgerin Herta Müller – Geboren im rumänisch-deutschen Banat – Krieg und Nachkriegszeit – Das Elend der Deportation – Literarische Chronik des Diktaturalltags – Heimat in der Fremde – Allianzen poetischer Wahrheit.

Michael Braun, St. Augustin

THEOLOGIE/PHILOSOPHIE

Erlösung und Befreiung: Zwanzig Jahre nach der Ermordung von Ignacio Ellacuría – Zur Aktualität seiner Philosophie und Theologie – Die «ellacurianische Perspektive» – Schüler und Kollege von Xavier Zubiri – Die zentralamerikanische Universität in San Salvador – Lehrer und Universitätsrektor – Die Geschichtlichkeit des christlichen Heils – Theorie und Praxis – Strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeit – Idolatrie und das Anti-Reich – Das gekreuzigte Volk – Eine interkulturelle Philosophie – Die Aktualität der Menschenrechte – Philosophie und Naturwissenschaft – Eine Universität angesichts der Option für die Armen.

Thomas Fornet-Ponse, Bonn

«Der Gekreuzigte ist der Auferstandene»

Zu Jon Sobrinos «Der Glaube an Jesus Christus»

Jon Sobrino schließt sein Buch «Christologie der Befreiung» mit der Bemerkung, seine Darstellung einer «befreienden Christologie» abrupt mit einer Reflexion über das Kreuz Jesu und über das Leiden der Menschen in der Welt (d.h. über das «gekreuzigte Volk») zu beenden, böte mehrere Vorteile. Zur Erläuterung dieses Satzes fügt er an, der Schriftsteller Xavier Alegre habe sein Buch gelesen und dann festgestellt, daß ihn dessen letztes Kapitel an das ursprüngliche Ende des Markusevangeliums erinnere, das keine Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern kenne, sondern mit dem Befehl «Geht nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen» (vgl. Mk 16,7) schließe. Jon Sobrino kommentiert diese Bemerkung seines Freundes: «Galiläa ist der Ort des Lebens Jesu, der Ort der Armen und Geringen. In den Armen dieser Welt, in Galiläa heute, trifft man den Jesus der Geschichte, und dort trifft man ihn als Befreier. In diesem Galiläa wird der Auferstandene, der seinen Jüngern erscheint, zeigen, wie er wirklich ist, nämlich wie Jesus, dem man folgen und den man in der Geschichte vergegenwärtigen muß: den historischen Jesus, den Jesus aus Nazaret, den barmherzigen und bis zum Tod am Kreuz treuen Menschen, das immerwährende Sakrament des befreienden Gottes in dieser Welt.»¹ Diese Passage enthält in Kurzform die wesentlichen Themen und methodologischen Überlegungen, welche für Jon Sobrinos christologische Arbeiten entscheidend sind. Sie soll im Folgenden bei der Vorstellung seines vor knapp einem Jahr in deutscher Übersetzung erschienenen Buches «Der Glaube an Jesus Christus», d.h. des zweiten Bandes seiner «Christologie», den Rahmen der Darstellung abgeben.²

Für Jon Sobrino ist die Entdeckung des historischen Jesus zuallererst ein Vorgang in der Geschichte der modernen europäischen Theologie. Ihre entscheidende Bestimmung hat sie aber für ihn in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gefunden, als diese in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts die wachsende Präsenz der Armen in der Geschichte zur Kenntnis nahm, darauf reagierte und sie zum Gegenstand ihrer Reflexionen machte. Aus seiner Analyse der ersten Entwürfe befreiungstheologischer Christologien und der Kontexte, in denen diese erarbeitet worden waren, gewann Jon Sobrino drei grundlegende Einsichten für seine eigenen christologischen Reflexionen.³ Einmal ging ihm auf, daß Verkündigung, Praxis und Schicksal Jesu von Nazaret nur zu verstehen sind, wenn sie in ihrer konstitutiven

Beziehung zu Jesu Bereitschaft, dem Willen «seines Vaters» zu entsprechen, der im Anbruch des Reiches Gottes sich realisiert, gesehen werden. Zweitens erkannte er, daß die unterschiedlichen Formen der Nachfolge Jesu und die Pluralität der Bekenntnisse zum Auferstandenen, wie sie in den nachösterlichen Gemeinden sich ausgebildet haben, von der jeweiligen Art und Weise, sich an die Person und an das Leben Jesu von Nazaret zu erinnern, geprägt waren. Erinnerungspraxis und Inhalt des Erinnerns stehen in einer unauflösbaren Korrelation: Näherhin zeigte die Analyse der neutestamentlichen Texte, daß die Praxis der Nachfolge Jesu das entscheidende Medium war, innerhalb dessen sich die glaubende Gemeinde ihrer Erinnerung an das Leben und an das Schicksal Jesu von Nazaret vergewisserte.

Der «epistemologische Bruch»

Schon die zuletzt genannte Beobachtung Jon Sobrinos enthielt unausgesprochen die hermeneutische Anweisung, daß sich der Zugang zum historischen Jesus nur in der Praxis, d.h. in der Entscheidung, in seine Nachfolge einzutreten, erschließt. Verknüpft man sie mit der zuerst genannten Erkenntnis über den konstitutiven Charakter der Beziehung Jesu zum kommenden Reich Gottes – und diese Verbindung ist unabdingbar, weil nur auf diese Weise Jesus von Nazaret angemessen verstanden werden kann – so zeigt sich die erkenntniskritische Tragweite einer Hermeneutik der Nachfolge. Jon Sobrino spricht in diesem Zusammenhang von einem «epistemologischen Bruch».⁴ Er meint damit nicht nur, daß in dem mit dem Nachfolge-Begriff vorausgesetzten Theorie-Praxis-Zusammenhang das Handeln zwar auf Einsicht angewiesen, nicht aber aus ihr ableitbar ist und aufgrund seiner (gewollten und nicht gewollten) Folgen neue Erkenntnisse erschließt, sondern er möchte damit herausstellen, daß der epistemologische Bruch Folge eines Ortswechsels ist, den eine Hermeneutik der Nachfolge für die Christologie mit sich bringt. Es ist die Welt der Armen, die zum «Ort» der Theologie wird. Damit ist nicht ein «räumliches Wo» gemeint, sondern ein «Was», d.h. eine «substantielle Wirklichkeit, von der sich die Christologie anziehen, anrühren, in Frage stellen und erleuchten läßt».⁵ Damit möchte Jon Sobrino nicht nur zum Ausdruck bringen, daß die Armen in vielen Teilen der Welt die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, sondern es geht ihm um die Erkenntnis, daß sich in den «Armen der Welt» offenbart, was die Wirklichkeit der Welt ausmacht, auch wenn sie dies vor sich zu verbergen trachtet. Allein durch die Tatsache, daß es sie gibt, fällen die Armen ein Urteil über den realen Zustand der Welt. Gleichzeitig machen sie darauf aufmerksam, wie dieser Zustand überwunden werden kann. In der Nachfolge Jesu sieht sich der Christ angesichts der Armen demnach dreifach in Anspruch genommen: Er sieht sich zum Nachdenken bewegt, zum Denken befähigt und schließlich zum Handeln herausgefordert. Verknüpft man diese drei Dimensionen mit der Option für die Armen, so ergeben sich für den Begriff der Nachfolge drei miteinander verknüpfte Aspekte: Nachfolge bedeutet dann, die Wirklichkeit aus der Perspektive der Armen wahrzunehmen. Sie verpflichtet, für die Verteidigung der Armen einzutreten und die Institutionen und Personen anzuklagen, die für die Unterdrückung und Entwürdigung der Menschen verantwortlich sind. Sie führt schließlich dazu, das Schicksal der Armen solidarisch bis zur letzten Konsequenz zu teilen. Jon Sobrino verweist immer wieder auf Erzbischof Oscar A. Romero, auf seinen Mitbruder Ignacio Ellacuría SJ und auf viele

¹ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*. Band 1. Mainz 1998, 2. Aufl. Ostfildern 2008, 370 (zitiert wird nach der ersten Auflage).

² Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Trotta, Madrid 1991; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Trotta, Madrid 1999; deutsch: *Christologie der Befreiung*. Band 1. (vgl. Anm. 1); *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*. Hrsg. und mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel. Ostfildern 2008. Beide Bücher sind von Ludger Weckel (Münster/Westf.) übersetzt worden. Nachweise der Zitate aus «Der Glaube an Jesus Christus» erfolgen im Text durch Seitenangaben in Klammern. – Nicht eingegangen wird auf die von der Glaubenskongregation am 14. März 2007 veröffentlichte *Notificatio* zu Jon Sobrinos zwei Bänden der Christologie. Vgl. Nikolaus Klein, *Der Glaube Jesu von Nazaret. Zur römischen Notificatio über Jon Sobrinos Christologie*, in: *Orientierung* 71 (2007), 77-81; ausführliche Dokumentationen der durch die *Notificatio* ausgelösten Kontroversen: Knut Wenzel, Hrsg., *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*. Ostfildern 2008; *Cristianisme i Justicia, Commentario a la «notificación» sobre Jon Sobrino*. (Cij, vol. 148) *Cristianisme i Justicia*, Barcelona 2007; *EATWOT/ASETT*, Hrsg., *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*. 2007 (elektronische Buchpublikation zugänglich unter: www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales); Stephen J. Pope, Hrsg., *Hope & Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. Orbis, New York 2008;

³ Vgl. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del siglo veinte del Jesús histórico*. CRT, México/D.F. 1976; Ders., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Sal Terrae, Santander 1982; zur theologisch-politischen Biographie Jon Sobrinos: Jon Sobrino, *Despertar del sueño de la cruel inhumanidad*, in: Ders., *El principio misericordia*. UCA Editores, San Salvador 1992, 11-28.

⁴ Vgl. Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (vgl. Anm. 1), 54, 57; eine ausführliche wissenschaftstheoretische Reflexion des «epistemologischen Bruches»: Jon Sobrino, *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie*, in: K. Rahner u.a., Hrsg., *Befreiende Theologie*. Stuttgart 1977, 123-143, 170f.

⁵ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (vgl. Anm. 1), 47.

namentlich nicht bekannte Christen, die dieses Engagement auf sich genommen und dafür mit ihrem Leben bezahlt haben. Diese Überlegungen geben den Rahmen ab für Jon Sobrinos christologische Reflexionen: «Sie bieten sicher nicht automatisch Lösungen für das Verstehen christologischer Texte an, aber sie tragen zu diesem Verstehen bei, da durch Verdacht, Fragen, bestimmte Blickwinkel die Texte über Jesus Christus mehr hergeben. Zum Beispiel werden wir aus dieser Perspektive das Problem formulieren, dass das Gottesreich heute nur geringe bis gar keine Bedeutung mehr hat. Da das Reich nicht gekommen ist, wohl aber der Mittler, haben sich die Christologien ganz auf die Person Christi konzentriert und die Sache Jesu, das Reich Gottes für die Armen, mehr oder weniger ignoriert. Das Reich blieb auf die Person Jesu oder seine Auferstehung reduziert. Es wurde fälschlicherweise und manchmal sogar sündhaft durch die Kirche ersetzt. Und der Kreis der Adressaten wurde ausgeweitet, universalisiert, sodass den Armen als Adressaten sowohl historisch wie auch theologal ihre zentrale Bedeutung genommen wurde.» (33) Was er hier kritisch über Christologien und über Tendenzen im Selbstverständnis der Kirche zum Ausdruck bringt, hat er wenige Seiten vorher positiv formuliert: «Die Texte, die von Jesus Christus sprechen, führen uns hinein in seine Wirklichkeit, aber diese seine Wirklichkeit stellt uns in ein ganzes Gefüge von Wirklichkeiten. Von daher besteht der Glaube an Jesus Christus nicht nur darin, eine Haltung gegenüber seiner Realität einzunehmen (sei sie göttlich oder nicht, sei sie menschlich oder nicht), sondern darin, (durch ihn) eine Haltung gegenüber der Wirklichkeit als Ganzer einzunehmen.» (17) In dieser Perspektive behandelt Jon Sobrino in «Der Glaube an Jesus Christus» die Auferstehung Jesu, die christologischen Hoheitstitel im Neuen Testament und die christologischen Aussagen der Konzilien der Alten Kirche. Diese Themenbereiche stellen ohne Zweifel klassische Fragestellungen zeitgenössischer Christologien dar, Jon Sobrino führt aber eine grundlegende Brechung in den Begriff der «Klassizität» ein: Einerseits anerkennt er die grundlegende Bedeutung und die Wirkungsgeschichte der mit den genannten Titeln bezeichneten Phänomene, andererseits unterstellt er deren Wirkungsgeschichte einer kritischen Prüfung, indem er sie unter der Perspektive der Armen betrachtet. Darum trägt der Band «Der Glaube an Jesus Christus» zu Recht den Untertitel «Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer».

Aus der Perspektive der Opfer

Diese Aufgabenstellung löst Jon Sobrino ein, indem er hermeneutische Überlegungen zu Aussagen über die Auferstehung vorlegt, die er dann mit den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung über die neutestamentlichen Auferstehungsberichte konfrontiert. In diesem Zusammenhang erwähnt er mehrfach, es gehe ihm nicht darum, neue exegetische und dogmengeschichtliche Einsichten vorzulegen, sondern sein Interesse sei es, ob diese nicht eine neue und radikale Bedeutung erhalten würden, wenn sie aus der Perspektive der Armen gelesen würden. Er beginnt den Teil über die Auferstehung Jesu mit einer Beschreibung, die wie eine Definition klingt: «Die Auferstehung Jesu ist ein eschatologisches Ereignis, das Hereinbrechen des Letzten in die Geschichte.» (58) Unmittelbar im Anschluß daran reflektiert er, unter welchen Bedingungen eine solche Aussage überhaupt verstehbar sein kann. Da sie eine alles umfassende Bestimmung zum Ausdruck bringe, sei sie nicht direkt, sondern nur aus einer bestimmten Perspektive zugänglich. Diese habe sich im Verlaufe der Geschichte immer wieder verändert. Ihm gehe es im folgenden darum, die «Wirklichkeit der Dritten Welt» als die heute gültige Perspektive in die Debatte einzuführen. In dieser Verfahrensweise Jon Sobrinos läßt sich eine formale und eine inhaltliche Seite unterscheiden. Auf der formalen Ebene geht er davon aus, daß sich hermeneutische Fragestellung und historisch-kritische Forschung zwar unterscheiden, aber nicht trennen lassen. So zieht er aus der durch die historisch-kritische Exegese festgestellte Tatsache, daß in den neutestamentlichen Schriften

Paul Hoffmann

Jesus von Nazaret und die Kirche

Spurensicherung im Neuen Testament

Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2009
206 Seiten. ISBN 978-3-460-30023-1

Mit dem Ziel, Perspektiven für eine Kirche der Zukunft zu finden, unternimmt der Neutestamentler Paul Hoffmann eine «Spurensicherung im Neuen Testament». Er stellt dabei drei Fragen: Was waren die Kernthemen der Verkündigung Jesu? Welche Deutungen erfahren sie in der ersten Christengemeinschaft? Wie spricht das Neue Testament über Kirche?

nirgendwo die Auferstehung Jesu beschrieben wird, den Schluß: Um zu erkennen, was mit Jesus von Nazaret geschehen ist, sind wir auf das angewiesen, von dem wir feststellen können, was mit den Jüngern geschah. Analysiert man von dieser Voraussetzung her die neutestamentlichen Erscheinungsberichte über den Auferstandenen, so lassen sich drei Beobachtungen machen. Erstens einmal identifizierten die Jünger Jesu das, was mit ihnen geschah, mit dem, was ihnen in den Begegnungen mit Jesus, den sie den Auferstandenen nennen, widerfuhr. Zweitens läßt sich im Verhalten der Jünger vor und nach Ostern eine radikale Veränderung feststellen. Drittens schließlich lassen sich diese Verhaltensveränderungen nicht auf Einflüsse des irdischen Jesus, sondern auf die Erfahrungen der Jünger mit dem Auferstandenen zurückführen. «Historisch und real ist der Glaube der Jünger an die Auferstehung Jesu, und es ist historisch und real, dass es für sie keinen Zweifel gab, dass diesem subjektiven Glauben eine Jesus geschehene objektive Wirklichkeit entspricht. Aus historischer Sicht, so meinen wir, ist es nicht notwendig, über diese Feststellung hinauszugehen.» (117) Diese formalen Überlegungen machen es Jon Sobrino möglich, eine inhaltliche Annäherung zu versuchen an das, was die Auferstehung Jesu als eschatologisches Ereignis bedeutet. Für die neutestamentlichen Zeugnisse ist es charakteristisch, daß sie die Auferstehung Jesu auf grundlegende anthropologische Dimensionen beziehen. So zeigen sie, wie die Lebenswelt der ersten Jünger betroffen ist. Jon Sobrino schlägt vor, eine Annäherung an eine solche anthropologische Bestimmung mit Hilfe der drei Fragen Immanuel Kants zu versuchen: Was kann ich wissen? Was kann ich tun? Was darf ich hoffen? «Die Auferstehung Jesu zeigt sich dann als eine Realität, die auf all diese Fragen eine Antwort gibt; diese Fragen werden von der Auferstehung her konkreter: Wenn wir uns fragen, was wir wissen können, lautet die Antwort: «Der Herr ist wirklich auferstanden» (Lk 24,34). Wenn wir uns fragen, was wir hoffen dürfen, ist die Antwort: «Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen» (1Kor 15,20). Und wenn wir uns fragen, was wir tun sollen, dann ist die Antwort: «Sie aber zogen aus und verkündeten (den Auferstandenen) überall» (Mk 16,20).» (75) Wenn man diesen Text Jon Sobrinos genauer liest, so zeigen sich die Bibelzitate, die er als Antwort auf die drei Fragen I. Kants anführt, weniger als Antworten – denn sie erweisen sich ja als erläuterungsbedürftig, wenn man sich in Erinnerung ruft, daß die drei Fragen eingeführt worden sind, um eine Annäherung an die Rede von der Auferstehung Jesu zu versuchen. Vielmehr präzisieren sie die Fragen, auf die sie angeblich eine Antwort darstellen. Jon Sobrino geht es eigentlich um die Fragen, «welches Wissen, welche Praxis und welche Hoffnung sind heute notwendig, um verstehen zu können, wovon die Rede ist, wenn wir hören, daß Jesus von den Toten auferstanden ist?» (75) Diese dreifache Fragestellung trägt Jon Sobrino in die Perspektive der Opfer ein. Demgemäß hält der Glaube an die Auferstehung die Frage nach der Gerechtigkeit für die Opfer offen; sie ermöglicht ein solidarisches Handeln für die Opfer und setzt darauf, daß noch nicht das letzte Wort über die Geschichte der Menschen gesprochen ist. Christologisch findet dieser Glaube seinen Ausdruck in der neutestamentlichen Bekenntnisformel vom Gekreuzigten als dem Auferstandenen. Blickt man auf die Darstellung der neutestamentlichen Auferstehungszeugnisse,

wie es Jon Sobrino in «Der Glaube an Jesus Christus» vorlegt, so ist plausibel, warum er in «Christologie der Befreiung» vom abrupten Ende dieses Buches spricht. Es rekonstruiert zwar Leben, Verkündigung und Tod Jesu nicht, aber es bringt eine Darstellung der neutestamentlichen Auferstehungszeugnisse. Gleichzeitig bietet aber die Tatsache, daß er in jenem Band, der seine kritische Darstellung der christologischen Hoheitstitel und der Entwicklung der christologischen Dogmen der Alten Kirche enthält, mit einer Analyse des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens beginnt, die Möglichkeit, zu zeigen, wie eng die beiden Bände zusammengehören. Die Darstellungen im ersten Band erschließen

sich erst vom zweiten Band her, und die Rekonstruktionen des zweiten Bandes bleiben auf die Ergebnisse des ersten angewiesen. Diese Verschränkung ist kein Ergebnis einer akademischen Debatte, sondern findet ihren Grund in der gelebten Praxis der Armen. Diese Haltung beschreibt Jon Sobrino mit dem Satz «mit Gott durch die Geschichte gehen». Er erinnert damit nicht nur an den Propheten Micha, sondern an all jene, die in ihrem Leben und ihrem Tod Jesus so ähnlich sind: «Er ist der Weg Gottes in die Welt der Opfer und der Märtyrer, er ist der Weg zum Vater und zu den Menschen, vor allen Dingen zu den Armen und den Opfern dieser Welt.» (506)

Nikolaus Klein

Atemlosigkeit eines Lebens

Hilde Domin (1909-2006), gespiegelt in ihren Briefen und in einer Biographie

Was ist sie nicht ein Leben lang geeilt, atemlos und hastig, was wollte sie nicht alles gleichzeitig erledigen. Seltsam folgerichtig stürzt sie an einem Februartag des Jahres 2006. Die Operation verläuft zwar gut, aber auf dem Weg zum Wachraum versagt das Herz kurzzeitig. Hilde Domin stirbt am Abend des 22. Februars. Damit endet das Leben einer der bedeutendsten deutschsprachigen Dichterinnen der Nachkriegszeit.

Zum 100. Geburtstag Hilde Domins sind mehrere Publikationen erschienen, unter denen vor allem zwei herausragen: einerseits der Briefband «Die Liebe im Exil», andererseits die Biographie von Marion Tauschwitz «Dass ich sein kann, wie ich bin». Zwar präsentiert bereits die Korrespondenzsammlung, welche Domins Briefe an ihren Mann *Erwin Walter Palm* aus den Jahren 1931 bis 1959 enthält, eine faktenreiche Lebensdarstellung, denn jedes Briefkapitel wird durch biographische Erläuterungen eingeleitet. Aber im Idealfall entschließt man sich für eine Lektüre auf doppelter Spur, das heißt: Man vertieft sich sowohl in die Briefe wie auch in die Lebensbeschreibung, die Marion Tauschwitz, welche als Dozentin für Deutsch und Englisch in Heidelberg lebt, nun vorlegt. Als engste Mitarbeiterin und Freundin rückte sie während der letzten fünf Lebensjahre Hilde Domins in ein enges Vertrauensverhältnis zur Dichterin, was der biographischen Arbeit eine Fülle an Informationen zugeführt hat und den Menschen Hilde Domin facettenreich, mit hellen und dunklen Seiten, erstehen läßt. Die angesprochene Nähe, die sich sonst einer sogenannten objektiven Lebensdarstellung hinderlich entgegen stellen kann, stellt sich hier als Gewinn dar. Durch die Erschließung bislang unveröffentlichter Quellen und die erstmalige Auswertung von über tausend Briefen im Literaturarchiv Marbach (unter ihnen die Korrespondenzen mit Hermann Hesse, Heinrich Böll, Ingeborg Bachmann, Erich Fried, Hans Magnus Enzensberger, Nelly Sachs, Marcel Reich-Ranicki, Hans-Georg Gadamer und Erwin Walter Palm) gelangt Marion Tauschwitz zu neuen Erkenntnissen über Hilde Domins Leben. Dadurch rücken auch ihre dichterischen Aussagen in ein anderes Licht.

Nähe zum Publikum

Man kann indessen einwenden, daß sich Marion Tauschwitz' Augenmerk vor allem auf die Beziehungsproblematik zwischen Hilde Domin und Erwin Walter Palm richtet, aber da sich diese als zentral für die relativ späte Geburt als Dichterin erweist und den Schlüssel für eine umfänglichere Interpretation ihrer Werke liefert, rechtfertigt sich eine solche Konzentration. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß gerade die Erörterung der Beziehungsproblematik, die nicht ohne Wiederholungen auskommt, auch bisweilen ermüdet (zwangsläufig rückt auch in der Rekapitulation bzw. Würdigung dieser Biographie der Paar-Aspekt in den Vordergrund). Gleichfalls vermißt man eine eingehende Erörterung zu Hilde Domins Judentum. Die Dichterin habe zwar «ihr Jüdischsein nur als Schicksalsgemeinschaft» empfunden, heißt es an einer Stelle. Ausführlicher hat Hilde Domin selbst im Essay

«Hineingeboren» und im «Offenen Brief an Nelly Sachs» (Gesammelte autobiographische Schriften) Stellung genommen. Die Feststellung indessen, wie sie in Marion Tauschwitz' Biographie nachzulesen ist, deckt sich mit der entsprechenden Äußerung in einem der Briefe, die Hilde Domin an die Verfasserin dieses Beitrags geschrieben hat. Im Schreiben vom 28. Juli 1982 (Poststempel) hält sie fest: «... Die Vertreibbarkeit der Juden habe ich stets als ein Exempel der *conditio humana* genommen. Insofern kann ich von «meinem Volke» kaum anders als von den Menschen sprechen. Denn Judesein ist ein Hineingeborenwerden in eine Art Sekte: eine Schicksalsgemeinschaft. Ich habe es nie als «Volk» empfunden und tue es bis heute nicht (...). Das Exil ist heute – leider – eine der Grunderfahrungen des Jahrhunderts. Mit Entsetzen sehe ich Ströme und Ströme von Menschen heimatlos werden. Ich glaube, das ist eine Erfahrung, in der man keinerlei Übung bekommt, sie ist immer neu, neu. Ja, gern wäre ich, als es mir zustieß, ein «richtiger» Jude geworden. Ich konnte es aber nicht schaffen ...»

Auf jeden Fall aber ist Marion Tauschwitz' opulente Darstellung überaus leserfreundlich, anschaulich und locker geschrieben, dabei von einem leichten Duktus getragen, so daß die Lektüre, wäre denn der Stoff nicht immer wieder bedrückend, reinen Genuß versprechen könnte. Doch eigentlich darf es gar nicht anders sein, denn nur mit einer solch wohltuend unambitiösen Schreibart wird man in der Nachzeichnung einer Dichterin gerecht, die mit ihren Worten gehört und verstanden werden wollte und daher die Nähe des Publikums unablässig suchte. Weit entfernt von jeder Hermetik, aber modern in ihrem sprachlichen Ausdruck behielt sie stets den Adressaten im Auge, handelte es sich nun um Gedichte oder Briefe.

Das «Lebensgespräch»

Gerade auch aus den Briefen springt den Lesenden die ungestüme Lebendigkeit der Dichterin an. Ihr quirliges Temperament, welches sie von der frühesten Jugend bis ins hohe Alter beibehalten hat, äußert sich unverstellt in der Korrespondenz mit Erwin Walter Palm (1910-1988). Die vorliegende Edition, von *Jan Bürger* und *Frank Druffner* sorgfältig und umsichtig gestaltet, präsentiert ein knappes Zehntel der überlieferten Dokumente. Es handelt sich also um eine subjektive Auswahl aus dem Konvolut im Deutschen Literaturarchiv Marbach, wo sich 844 Briefe, Postkarten und Telegramme finden, die Hilde Domin ihrem Mann zwischen 1931 und 1959 geschrieben hat; dazu kommen Palms Antworten, die jedoch – aus nicht ganz ersichtlichen Gründen – nicht in den nun vorliegenden Korrespondenzband aufgenommen worden sind. Die Anordnung der Briefe hält sich an die Stationen des Paares: an die Studienzeit in Heidelberg (1931/32), die Jahre in Rom und Florenz (1932-1939), das Intermezzo in England (1939/40), das lange Exil in der Dominikanischen Republik (1940-1953) sowie an die Aufenthalte in Deutschland, Spanien und im Tessin, bis sich das Paar endgültig in Heidelberg niedergelassen

hat. Eine Zeittafel und ein ausführlicher, aber nicht überladener Anmerkungsapparat erleichtern die Orientierung.

Hilde Domin's Briefstil entspricht ihrem Wesen, wie es sich allen eingeprägt hat, die ihr begegnet sind. Munter dahinplaudernd, unbefangen kommentierend und kritisierend (manchmal mit scharfen Seitenhieben auf andere Dichter und Dichterinnen), frisch und spontan, amüsant selbst in klischeehaften Urteilen – etwa über die Eidgenossen – dann auch wieder tieftraurig und verzweifelt – so präsentieren sich diese Briefe. Zur Knappheit von Hilde Domin's Gedichten bilden sie ein extremes Gegenstück, denn sie ufern gerne aus, wuchern nach allen Seiten hin und wachsen sich daher oft zu umfangreichen Episteln aus. Alltägliches findet darin ebenso Platz wie Bedeutendes und eminent Bedrückendes.

Wären auch die Antworten des Empfängers aufgenommen worden, so würde der Gegensatz zu dessen Briefen wohl ins Auge springen, denn Hilde Domin klagt immer wieder über seine «dürren Worte». Trotz der Fülle klaffen jedoch immer wieder Lücken in der Korrespondenz, die man vor allem nach wichtigen Fragen, welche Hilde Domin an ihren Mann richtet, empfindlich spürt. Wie ging es weiter, wie hat er reagiert, wie hat sie seine Antwort aufgenommen, wie ist sie damit umgegangen? Solche Fragen bleiben unbeantwortet oder erlauben höchstens Mutmaßungen. Man muß sich daher lesend mit der Annahme begnügen, daß eine Fortsetzung des Gesprächs oftmals mündlich stattgefunden hat, wie überhaupt die Biographin wiederholt betont, daß das Gespräch zwischen den beiden ein «Lebensgespräch» geblieben sei.

Ein doppeltes Exil

Was aber stellt sich angesichts der beiden Publikationen neu und deutlicher dar? Natürlich zieht nochmals das bewegte Leben der Dichterin an unseren Augen vorbei, wie wir es zu kennen glauben. In Marion Tauschwitz' Darstellung gewinnen vor allem auch die Kölner Kindheitsjahre an Farbe, ebenso die Studienzeit in Heidelberg und Berlin, bevor das Paar – trotz der massiven Einwände von Hilde Domin's Familienclan – nach Italien zieht: nicht einzig aus politischen Gründen angesichts wachsender Bedrohung in Deutschland, sondern auch aus Rücksicht auf Palms Studien der Klassischen Philologie, der Archäologie und Kunstgeschichte, für die sich dieser hier weit mehr Anregungen erhofft. Sowohl im Briefband wie auch in der Biographie rückt aber vor allem das Bild des Paares ins Blickfeld. Schon die Titel beider Publikationen sind beredt genug. «Dass ich sein kann, wie ich bin» – darum hat Hilde Domin an der Seite Erwin Walter Palms über fünfzig Jahre lang kämpfen müssen. Daß «die Liebe im Exil» weilte, nicht in ihrer Paar-Wirklichkeit, sondern anderswo, hat sie ebensolange schmerzlich genug empfunden. Daher ist der Titel des Briefbands nebst seiner konkreten Implikation auch metaphorisch zu verstehen.

All dies aus den Briefen und der Biographie zu erfahren, mutet die Lesenden schmerzlich an, haben doch wohl die meisten von der tragischen Ambivalenz dieser Beziehung zwischen Hilde Domin und Erwin Walter Palm kaum oder gar nichts gewußt. Die Dichterin vermittelte bis zuletzt der größeren Öffentlichkeit das Bild einer geglückten Partnerschaft. Sie erhielt mit allen Kräften eine ideale Konstruktion aufrecht und stellte sich damit auf der Lebensebene in einen – menschlich gesehen: verständlichen – Widerspruch zu ihrem Credo auf der poetischen Ebene, wonach die Worte genau und wahr sein müßten. Viele ihrer Gedichte erlauben nun aber – im neugewonnenen Wissen um den schwierigen Hintergrund – auch noch eine ganz andere Lesart. Das Exil stellt sich nun als ein zweifaches heraus: als geographisch-politisches und als emotionales. Hilde Domin widerfuhr nicht die Liebe, die sie sich ersehnt hatte. Aber sie glaubte ein Leben lang mit dem ihr eigenen «Dennoch»-Gestus an die Liebe; sie hielt am Ideal der Liebe durch alle Stürme hindurch fest. Vielleicht kann man zugespitzt auch sagen: Sie liebte die Idee ihrer Liebe, die sie dank ihrer dichterischen Einbildungskraft bis zur idealtypischen Verkörperung ausgestaltete.

Belastungen eines Lebens

Früh zwar hatte sie die Egomane und dandyhafte Eitelkeit des mütterlosen Studenten aus Frankfurt, Erwin Walter Palm, mit dem ihr eigenen Scharfsinn erkannt. Er appellierte wohl unbeußt an ihre mütterlichen Instinkte und erwartete von ihr ein Leben lang den Halt, den er früh verloren hatte; gleichzeitig mußte er aber auch immer wieder vor der Halt gebenden Frau fliehen. In ihrem Brief vom 10. Oktober 1932, kurz vor der Abreise nach Italien, stellt sie ihm eine entscheidende Frage: «Sag mir, ohne Ausflüchte und ganz deutlich, ob Dir ernsthaft daran gelegen ist, daß ich mit Dir fahre, oder ob Du ebenso gerne alleine fährst ...». Palms Antwort fällt zweischneidig aus, und Hilde Domin schließt daraus, «daß Du am liebsten mit mir ohne mich fahren möchtest, was ja nicht wohl zu machen ist. So wählst Du das kleinere Übel und sagst: mit Dir, mit dem nicht ausgesprochenen, aber sehr deutlichen Zusatz: aber hüte Dich, mich zu stören ...». So sind die Rollen früh festgelegt: Er geht seinen Studien als Kunsthistoriker und Archäologe, als Erforscher der iberischen Kultur und vor allem als (erfolgloser) Literat nach; sie dagegen sorgt für die intakte Infrastruktur, stellt Übersetzungen einschlägiger Forschungsliteratur für ihn her, besorgt Bücher aus Bibliotheken und Antiquariaten, erledigt seine Korrespondenz, wirbt um einflußreiche Verbindungen, die seine Karriere fördern könnten. Seinetwegen läßt sie sich in Fotografie ausbilden, damit sie die Forschungsobjekte für ihn mit der Kamera festhalten kann. Ebenso gerät sie ganz selbstverständlich in die Rolle jener, die durch Kunst- und Sprachstunden für den Lebensunterhalt im Exil sorgt. Er aber nennt die unermüdliche, oft bis zur völligen körperlichen Erschöpfung für ihn tätige Partnerin lapidar «eine großartige Sekretärin». Weiter reicht seine Anerkennung nicht. Seinen Briefen liegt stets eine lange «Aufgabenliste» bei, deren einzelne Punkte sie unverzüglich abarbeiten soll.

Viel ist er unterwegs, wobei er auch einem Fluchtimpuls folgt, um ihrer oftmals bedrückenden Fürsorge zu entinnen. An auswärtige Vortragsverpflichtungen hängt er gern noch einige Tage verschwenderischer Muße an, während sie atemlos die ihr auferlegten Pflichten erledigt und stets mit drückenden Geldsorgen lebt. Immer mehr aber melden Körper und Seele ihr Recht an: Wiederholt spricht Hilde Domin in den Briefen von gesundheitlichen Problemen, von Trauer und Verzweiflung, ja mehrmals von Selbstmordabsichten. Denn die Verwerfungen ihrer Ehe treten immer mehr zutage. Nicht nur unterhält Palm etliche Affären, sondern er stellt sich auch strikt ihrem dringlichen Wunsch nach Kindern entgegen, weil diese ihn «stören» würden. Unter einer Abtreibung, die 1940 – kurz nach der Einreise in Santo Domingo – erfolgte, hat Hilde Domin ein Leben lang gelitten und die traumatische Erfahrung nie mehr aus ihrem Gedächtnis tilgen können.

Das Dienstverhältnis

Warum aber hat sie dies alles ertragen, warum hat sie immer wieder einen Neubeginn vorgeschlagen und die Liebe beschworen, die sie später in hinreißend schönen, erotisch getönten Gedichten feiern wird, die sie aber vorerst in den Briefen oft und besonders in ihren dunkelsten Momenten forciert zärtlich herbeiruft? Zahlreiche Briefstellen lassen eine Demuthaltung aufscheinen, die heutige Leserinnen, aufgewachsen mit den Ideen der emanzipatorischen Frauenbewegungen, sehr befremden wird. Sie will alle eigenen Absichten zurückstellen, um völlig in den Dienst des geliebten Mannes zu treten und ihm uneingeschränkt «dienen» zu können. Damit folgt sie einer weiblichen Rollenvorstellung, die noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerade für Frauen ehrgeiziger Männer Richtschnur, ja Ideal gewesen ist, seien diese Politiker, Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler gewesen. Gattinnen wie Ninon Hesse oder Katja Mann haben diese Maxime umgesetzt und dadurch ihren Männern einen großen Handlungsspielraum ermöglicht, der heute – in einer Zeit weiblicher Eigentwürfe und partnerschaftlicher Konzepte – nicht mehr denkbar und vor allem auch nicht wünschenswert wäre.

Doch auch sie selbst irritiert ihr Hang zur Unterwerfung (der an eine vergleichbare Haltung der Dichterin Marieluise Fleisser gegenüber Bertolt Brecht erinnert), «dieser kontinuierliche Wunsch mich Dir zu Füßen zu werfen, Dich um Verzeihung zu bitten, ja auf dem Boden vor Deiner Tür zu schlafen? Will ich Dich rühren damit? Nein, es ist kein geeignetes Mittel. Ich die Gekränkte, warum bitte ich Dich um Verzeihung? (Brief vom 28. September 1952)». «Wie Wachs» fühlt sie sich in seiner Hand, aber woher diese Demutsgestik rührt, weiß sie so wenig wie der beunruhigte Leser. Es bleiben Mutmaßungen, daß hier «eine symbiotische Abhängigkeit» (Marion Tauschwitz) vorliegt, aber worin diese wiederum gründet, wäre ein Gegenstand psychologischer Forschung; der Respekt vor der Dichterin verbietet an dieser Stelle Hypothesen. «Möge mir gegeben sein Dir in Demut zu dienen – wie ein Mensch einem Menschen dienen darf»: So schließt Hilde Domin ihren Brief vom 27. Juli 1954, und die einschränkende Formulierung trägt Züge der Selbstkorrektur.

Auch nach ihrer erneuten Niederlassung in Europa wird die Beziehung immer wieder durch «Verträge» geregelt, einseitige Übereinkünfte zu Lasten Hilde Domins, in denen sie verspricht, ihm zu dienen und alles Ungemach aus dem Weg zu räumen, damit er seine Karriere vorantreiben kann. Allerdings gerät das Bild Erwin Walter Palms vor dem Hintergrund dieser durch Marion Tauschwitz ausführlich geschilderten Paarproblematik einseitig. Denn seine Leistungen als Kulturwissenschaftler rücken dabei in den Hintergrund. Mit dem ihm eigenen Brio hat der stets interdisziplinär denkende Palm neue Erfahrungsfelder erschlossen, sich in die Bereiche der präkolumbischen Kunst und der spanischen und portugiesischen Kolonialkunst eingearbeitet und abseits einer eurozentrischen Betrachtung die großen Zusammenhänge im Blick behalten. In seinem Nekrolog rühmte der Heidelberger Kunsthistoriker *Peter Anselm Riedl* («Frankfurter Allgemeine Zeitung», 12. Juli 1988) vor allem auch Palms großartige Vermittlertätigkeit zwischen den Kontinenten.

Sich einbringen, sich einmischen

Daß Hilde Domin mit ihrer Hyperaktivität auch auf Befremden stieß, steht auf einem anderen Blatt. Oft hat sie dabei unabsichtlich Barrieren zwischen sich und der Umwelt errichtet, anfänglich herzliche Beziehungen erstickt, weil die Energie ihrer Vereinnahmung für das Gegenüber nur schwer erträglich war.

Auch ihre eigene Karriere als Dichterin im Nachkriegsdeutschland hat sie mit unerträglicher Energie vorangetrieben. Weil ihr Palms Zustimmung zu ihrem dichterischen Schaffen versagt blieb, suchte sie Anerkennung beim Publikum, bei den Juroren und Literaturkritikern. Während Jahren vertrat sie allerdings die Ansicht, daß ihrem Werk noch nicht die gebührende Anerkennung zuteil geworden sei. Sie leidet unter der Tatsache, daß zwar ihr Publikum stetig wächst, daß sie aber andererseits von gewissen Blättern und Rezensenten gemieden wird und in wichtigen Anthologien nicht Aufnahme findet. In riskanter Metaphorik bezeichnet sie sich als «Juden» der Literaturszene. Wellen wirft auch ihre Beziehung zu Rudolf Hirsch, Geschäftsführer und Lektor des S. Fischer-Verlags, der ihren einzigen Roman «Das zweite Paradies» (1961 entstanden) auf keinen Fall in seinem Verlag herausgeben will, da Hilde Domin in diesem Prosatext kaum verschlüsselt ihre Liebe zu ihm thematisiert. Marion Tauschwitz stellt die Dichterin gerade auch in solch delikaten Momenten aus naher Kenntnis dar, ohne Beschönigung, aber auch ohne verletzende Bemerkung. Dadurch gewinnt ihr Porträt an Authentizität. Was unter den Händen anderer Biographen leicht zur Demontage ausarten könnte, gerät hier zu einem wahrhaftigen Bild.

Dezidiert arbeitet Marion Tauschwitz indessen auch die Züge jener Frau heraus, die sich immer wieder mit ihrer Zivilcourage in politischen Debatten eingemischt und kein Blatt vor den Mund genommen hat: «mit kleiner Stimme», aber unmißverständlich, wie sie in ihrem Gedicht «Salva nos» aus dem Zyklus «Hier» (1964) geschrieben hat:

Dies ist unsere Freiheit
die richtigen Namen nennend
furchtlos
mit der kleinen Stimme

einander rufend
mit der kleinen Stimme
das Verschlingende beim Namen nennen
mit nichts als unserm Atem

salva nos ex ore leonis
den Rachen offen halten
in dem zu wohnen
nicht unsere Wahl ist.

Daher war Hilde Domin wiederholt neonazistischen Bedrohungen ausgesetzt, weshalb die Palms 1969 ihr bisheriges Heidelberger Domizil gegen eine neue Adresse eintauschten.

Bittere Bilanz

Blenden wir nochmals in eine der Wendezeiten dieser Biographie zurück, zu jenem Moment, da sich Hilde Domin eine entscheidende Frage stellt, nämlich: Hat ihre Ehe überhaupt eine Zukunft? 1954 ist dies, als sie in Santo Domingo Bücher und Hausrat verpackt, um mit Erwin Walter Palm nach Deutschland zurückzufahren. Tatsächlich mindern sich die Spannungen auch in den Folgejahren nicht. Ruhe kehrt nach den Aussagen von Marion Tauschwitz erst Ende der Sechzigerjahre ein. Doch die entscheidenden Gründe für diesen jahrzehntelangen «Rosenkrieg» (Marion Tauschwitz) reichen in die Jahre 1951/52 zurück. Bis anhin hat man den Tod von Hilde Domins Mutter – Paula Löwenstein stirbt am 2. September 1951 in Karlsruhe – als Auslöser für ihr dichterisches Schaffen bezeichnet, das indessen bereits etwas früher, im Jahr 1950, eingesetzt hat. Tatsächlich erreicht Hilde Domins Verzweiflung angesichts der Nachricht vom Tod ihrer Mutter einen absoluten Tiefpunkt. Sie bricht zusammen, erkrankt außerdem an einer Lungenentzündung. 1952 erleidet sie zudem eine Fehlgeburt – Palm aber reist nach Haiti und überläßt sie ihrer Einsamkeit. In einem vermutlich nie abgeschickten Brief an ihren jüngeren Bruder Hans wird sie 1958 eine bittere Bilanz ihres Ehelebens ziehen und von ihrem dringlichen Wunsch nach einem Kind sprechen, der nach dem Tod der Mutter sich wieder heftig gemeldet habe, weil sie im Kind den Garant für ein «Weiterleben» über sich selbst hinaus erblicke. «Erwin wollte kein Kind, nie. Er empfand das als einen Verzicht. Auf mich und auf seine ewige Jugend ...», schreibt sie in schonungsloser Offenheit. «Ich sagte: «gib mir ein Kind und geh». Er wollte nicht. Ich bekam das Kind, trotzdem. Ich verlor das Kind, weil er so wütend war ...». Hilde Domin beginnt ein neues Leben – mit den Gedichten. Sie sind fortan ihre Kinder, welche die Poesie ihr geschenkt hat. Aber die Geburt zur Dichterin vollzieht sich unter größten Schmerzen. Nicht weil Hilde Domin um die Sprache ringen mußte – im Gegenteil: Diese fällt ihr in wundersamer Leichtigkeit zu. Das Hemmnis ist wiederum Erwin Walter Palm, der seit langem eigene Ambitionen als Dichter in Stefan Georges Nachfolge hegt, aber mit seinen Gedichten nicht zum Publikum findet. Er will in seiner Eifersucht der Gattin das Dichten schlichtweg verbieten. Er kann es nicht begreifen, daß ihr so leicht zufällt, was ihn während Wochen ohne Findegelück herumtreibt. Er erträgt es nicht, daß seine Frau Gedichte schreibt – «als ob die Katze auf einmal Eier legte», wie sich Hilde Domin mokiert. Auch glaubt er, sie ziehe ihm seine eigene kreative Energie ab – «Musenabzug» nennt er das. Ihr Wunsch zu schreiben gilt ihm als «unrein», denn die Dichtkunst soll Männerdomäne bleiben, und er selbst rät ihr, in einer «Menstruationshütte» zu schreiben. Nun aber beginnt die wahre und ureigene Emanzipation einer Frau, die sich von der Hilde Palm zur Hilde Domin wandelt und viel später gestehen wird, daß es für sie immer einfacher gewesen sei, als Hilde Palm denn als Hilde Domin zu leben.

Kaum ein Halt

«Nur eine Rose als Stütze» wird ihr künftig bleiben. Der Titel ihres ersten Gedichtbandes, 1959 erschienen, gewinnt vor dem Hintergrund dieser privaten Tragödie noch eine ganz andere Farbe, hat man ihn doch bis anhin mit Hilde Domin's Exilsituation in Verbindung gebracht, einer sprachlichen und soziokulturellen Außenseitersituation, nicht aber mit einer persönlichen, die sie in haltlose Verzweiflung stürzte, in einsame Nächte mit Selbstmordgedanken. «Vielleicht, mein Herz, ist es das Beste, ich nehme das Veramon in Deinem Schreibtisch – denn so zu leben ist schlimmer als Tod», schreibt sie am 4. Februar 1954 und greift selbst hier noch, fast wie unter Zwang, zu ihren Zärtlichkeitsformeln. Indessen ist der Titel ihres literarischen Débuts unter all den prägnanten Überschriften ihrer Werke derjenige geblieben, der sich am tiefsten ins allgemeine Bewußtsein eingegraben hat. Er wirkt seither wie ein poetischer Aufruf, wie eine Metapher für eine allgemeine Befindlichkeit in einer Zeit wachsender Haltlosigkeit. Und auch Hilde Domin selbst hat die Rose wie keine andere Blume geliebt. Bei ihren Lesungen pflegte fast immer eine Vase mit einer Rose auf dem Tisch zu stehen. Oft haben die Interpretationen darauf verwiesen, daß Hilde Domin mit ihrer «Rose als Stütze» die deutsche Sprache meine, die ihr Zuflucht bedeutet habe. Ist aber die Rose nicht seit jeher das Symbol der Liebe? Hält hier die Dichterin nicht ihre Idee der Liebe hoch, die ihr einzig bleibt, nachdem der Mensch, dem ihre Liebe galt, sie aus dem gemeinsamen Haus der Liebe vertrieben hat?

NUR EINE ROSE ALS STÜTZE

Ich richte mir ein Zimmer ein in der Luft
unter den Akrobaten und Vögeln:
mein Bett auf dem Trapez des Gefühls
wie ein Nest im Wind
auf der äußersten Spitze des Zweigs.

Ich kaufe mir eine Decke aus der zartesten Wolle
der sanftgescheitelten Schafe die
im Mondlicht
wie schimmernde Wolken
über die feste Erde ziehn.

Ich schließe die Augen und hülle mich ein
in das Vlies der verlässlichen Tiere.
Ich will den Sand unter den kleinen Hufen spüren
und das Klicken des Riegels hören,
der die Stalltür am Abend schließt.

Aber ich liege in Vogelfedern, hoch ins Leere gewiegt.
Mir schwindelt. Ich schlafe nicht ein.
Meine Hand
greift nach einem Halt und findet
nur eine Rose als Stütze.

Hilde Domin hat der Nachwelt mit ihrer Dichtung ein unschätzbares Geschenk hinterlassen – aus Schmerzen erwachsen, durch die «Wolkenbürgschaft» gesichert. Wie heißt doch der Satz, den sie dem Zyklus «Nur eine Rose als Stütze» vorangestellt hat? «Ich setzte den Fuß in die Luft, / und sie trug».

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Literatur: Hilde Domin, *Sämtliche Gedichte*. Herausgegeben von Nikola Herweg und Melanie Reinhold. Mit einem Nachwort von Ruth Klüger. S. Fischer, Frankfurt/M. 2009; dies., *Die Liebe im Exil. Briefe an Erwin Walter Palm aus den Jahren 1931-1959*, S. Fischer, Frankfurt/M. 2009; dies., *Das zweite Paradies. Roman in Segmenten* (ursprüngliche Fassung des 1961 entstandenen Romans), 2. überarbeitete Auflage. Piper Verlag, München-Zürich 1986, (erstmalig 1968 bei Piper erschienen); dies., *Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf*. Piper, München-Zürich 1992; Marion Tauschwitz, *Dass ich sein kann, wie ich bin. Hilde Domin. Die Biografie*. Mit einem Vorwort von Beate Weber. Palmyra Verlag, Heidelberg 2009; dies., Hrsg., *Unerhört nah. Erinnerungen an Hilde Domin*. Kurpfälzischer Verlag, Heidelberg 2009.

«Landschaften der Heimatlosigkeit»

Der neue Roman «Atemschaukel» und das literarische Werk der Nobelpreisträgerin Herta Müller

Herta Müller zeichne «mittels der Verdichtung der Poesie und der Sachlichkeit der Prosa Landschaften der Heimatlosigkeit». So lautete die bemerkenswert knappe Begründung der Schwedischen Akademie, die Herta Müller mit dem Literaturnobelpreis 2009 auszeichnet. Die internationale Öffentlichkeit hat diese Nachricht mit Überraschung, aber in fast allen Ländern mit großer Zustimmung, in Deutschland und Rumänien mit ausdrücklicher Freude aufgenommen.

Heimat als Fremde

Im Dorf ihrer Kindheit, im rumäniendeutschen Banat, hat sich die 1953 geborene Herta Müller nie heimisch gefühlt. In Berlin ist sie nach ihrer Flucht aus der Ceauşescu-Diktatur im Jahr 1987 glücklich angekommen, doch nicht zuhause.¹ Die Fremde wird ihr nicht zur Heimat, die Heimat bleibt die Fremde. Herta Müllers Werk, das wahrlich ein großes genannt werden kann mit vier Romanen, zahlreichen Erzählungen, drei Essaybänden und drei Gedichtbänden, ist in der Tat ein Dokument der Nichtzugehörigkeiten, ein Werk, das – mit den Worten Jorge Semprúns – Heimat nicht in der Sprache, sondern im «Gesprochenen» sucht. Ihr Thema ist das Schreiben über die erst national-, dann realsozialistische Diktatur in Rumänien und, damit untrennbar verbunden, die strenge Verteidigung der Freiheit des Wortes. Man kann mit

einigem Recht vermuten, daß mit der höchsten Auszeichnung, welche die literarische Welt zu vergeben hat, neben der ästhetischen Qualität des Werkes eben auch Herta Müllers politischer Mut gewürdigt wird. Unerschrocken, aber mit punktgenauem Blick für die Schrecken der Diktatur bekennt sie sich zur unverfügbaren Freiheit des gesprochenen Wortes. Ihr jüngstes Buch, das auch auf der Shortlist für den Deutschen Buchpreis 2009 stand, ist dafür der beste Beweis. Der Roman *Atemschaukel* (2009) ist mehr als ein Zeugnis vom Elend der Deportation. Er ist ein «Manifest der Erinnerung und der Sprache»², ein dem Schweigen und Verschweigen abgerungenes Sprachkunstwerk. Wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gibt ihm die Dichtung zu sagen, was er leidet.

In einem ihrer Essays, die als konzentrierte Kommentare zu den Romanen gar nicht aufmerksam genug gelesen werden können, schreibt Herta Müller: «Bücher über schlimme Zeiten werden oft als Zeugnisse gelesen. Auch in meinen Büchern geht es notgedrungen um schlimme Zeiten, um das amputierte Leben in der Diktatur, um den nach außen geduckten, nach innen selbstherrlichen Alltag einer deutschen Minderheit und um deren späteres Verschwinden durch die Auswanderung nach Deutschland. Ich aber empfinde mich im Schreiben nicht als Zeugin. Ich habe das Schreiben gelernt vom Schweigen und Verschweigen.»³

² Michael Lentz, *Wo Sprache die letzte Nahrung ist*, in: FAZ, 5.9.2009.

³ Herta Müller, *Wenn wir schweigen, werden wir unangenehm – wenn wir reden, werden wir lächerlich*, in: Birgit Lermen, Milan Tvrđić, Hrsg., *Literatur, Werte und Europäische Identität*. Prag 2002, 283.

¹ Vgl. Lothar Müller, «Ich bin jetzt ganz stoisch». Gespräch mit Herta Müller, in: *Süddeutsche Zeitung*, 9.10.2009.

Literarische Chronik des Diktaturalltags

Die Bücher, denen Herta Müller ihren Ruhm verdankt und für die sie vielfach geehrt worden ist (u.a. mit dem Europäischen Literaturpreis «Aristeion» 1995 und dem IMPAC Dublin Literary Award 1998), bilden eine Chronik dieses Alltagslebens in der Diktatur. Ihre Erfahrungen mit der Tätergeneration der Eltern (der Vater war SS-Soldat), mit der deutschen Minderheit in Rumänien und den Funktionären, Spitzeln, Mitläufern der Ceaușescu-Diktatur hat sie vor und nach ihrer Ausreise in die Bundesrepublik mit unnachgiebiger Konsequenz protokolliert. Man erschrickt mit ihr, wenn man liest, unter welchen Umständen sie als Übersetzerin entlassen wurde wegen ihrer Weigerung, mit der Securitate zusammenzuarbeiten; wenn man von den Schikanen hört, denen sie als Kindergärtnerin und Lehrerin in Rumänien ausgesetzt war, von den demütigenden Verhören, von der Bespitzelung durch ihre beste Freundin, von der bis zum Selbstmordgedanken reichenden Angstherrschaft⁴, von Verleumdungen und Beschattungen auch nach dem Fall des Eisernen Vorhangs. In Rumänien wurden ihre frühen literarischen Arbeiten zensiert und behindert. Noch in Deutschland, wohin die schlimme Verunglimpfung drang, sie sei eine Agentin der Staatssicherheit, verfolgte sie der lange Arm der Securitate.

Der Themenkreis der banatschwäbischen Dorfwelt hat die ersten Werke bestimmt, von den Kurzgeschichten des Debütbandes *Niederungen* (1982) bis zu dem Prosaband *Der Mensch ist ein großer Fasan auf der Welt* (1986). Es geht um das Leiden an der repressiven Normalität des Dorfes, an kollektivem Anpassungsdruck, an Denkverhärtung, Aberglauben, Nationalismus und Geschichtsblindheit. Die formale Konsequenz sind literarische Anti-Idyllen, kritische und satirische Dorfchroniken, widerständig in Sprache und Form.

Heimat in der Fremde

Die zweite Phase des Werkes, eigentlich eine Übergangsphase, ist geprägt von der Auswanderung nach Deutschland, der Erfahrung der Heimat in der Fremde und der Fremde der Heimat. Der historische Horizont wird erweitert: In den Prosaskizzen *Barfüßiger Februar* (1987) und in dem Band *Reisende auf einem Bein* (1989) kommt nicht nur die politische Situation in Rumänien stärker zum Ausdruck (Personenkult, Korruption, Psychoterror), sondern auch die Erinnerung an den Holocaust.

Nach Sturz und Tod des rumänischen Diktators Ceaușescu im Dezember 1989 ist Herta Müller zu ihrem ursprünglichen Thema zurückgekehrt: «der vergangenen, rechten Diktatur, die in der Biographie des Vaters sitzt, und der bestehenden linken Diktatur, in der das eigene Leben läuft». Sie findet dabei zu neuen Formen der Darstellung: der literarischen Reportage (Ende 1989 war sie für deutschsprachige Zeitungen in Rumänien unterwegs) und dem Roman. Ihr erster Roman *Der Fuchs war damals schon der Jäger* (1992) behandelt die Endzeit einer totalitären Diktatur, der zweite Roman *Herztier* (1994) führt in die 1970er und 1980er Jahre zurück und beschreibt die Kindheit in einem banatschwäbischen Dorf, das Universitätsstudium und die ersten Berufsjahre, immer in Angesicht von Angst und Verrat. Auch der dritte Roman *Heute wär ich mir lieber nicht begegnet* (1997) kreist um die Traumatisierungen der Diktaturerfahrung und den Lebenshungrer der «Angstmenschen».⁵

Rumäniendeutsche Deportationsgeschichte

Der Roman *Atemschaukel* schlägt ein bislang vernachlässigtes Kapitel der europäischen Diktaturgeschichte auf. Nach dem Ende des rumänischen Faschismus und der Kapitulation Rumäniens

wurden im Namen Stalins alle in Rumänien lebenden Deutschen – es waren etwa 80000 – zum «Wiederaufbau» der im Krieg zerstörten Sowjetunion zur Zwangsarbeit in russische Lager deportiert. Einer dieser Deportierten war der aus Hermannstadt stammende Oskar Pastior (1927-2006). Eine andere die Mutter von Herta Müller, die als Neunzehnjährige in ein Zwangsarbeitslager im Donetzbecken der heutigen Ukraine kam und ihre Tochter Herta nannte, weil ihre «beste Freundin im Lager so hieß und verhungert ist».⁶ Im Jahr 2001 hat Herta Müller damit begonnen, Gespräche mit ehemals Deportierten aus ihrem Dorf und dann vor allem Oskar Pastiors Erinnerungen aufzuzeichnen, welche die Sprache anders «rafften» als die verstorbenen Hinweise der Mutter. Der Tod Pastiors, kurz vor seiner Büchnerpreisverleihung, machte den Plan eines gemeinsamen Buches zunichte. Herta Müller hat nun die Erinnerungen anderer zu einem Roman gemacht. Ein Siebzehnjähriger, eine fiktive Figur namens Leopold Auerberg, wird im Januar 1945 in Hermannstadt abgeholt und nach wochenlangem Zugtransport in ein russisches Arbeitslager gebracht. Herta Müller beschreibt das Elend der Lagerjahre nicht im realistischen Stil eines historischen Romans, sondern mit der bildhaft-genauen Absicht poetischer Wahrheit. So bringt sie die Erinnerung an die rumäniendeutsche Deportation auf kunstvolle Weise ins kulturelle Gedächtnis.

Immer gehen die Kapitel – wie schon in Herta Müllers erstem Roman – von den Dingen aus, die den Sicherinnernden selbst fünfzig Jahre nach der Rückkehr noch heimsuchen. Der «Hungerengel», die «Herzschaukel», die «Mondsichelmadonna», die «Kalkfrauen», der «Blechkuss», das «Meldekraut»: Jedes dieser Kunstworte enthält eine Welt für sich, das Gedächtnis von Arbeitskolonne und Abendappell aus der «Hautundknochenzeit» (157), von der «nackten Wahrheit, dass der Advokat Paul Gast seiner Frau Heidrun aus dem Essgeschirr die Suppe stahl, bis sie nicht mehr aufstand und starb» (230), von der Langeweile als der «Geduld der Angst» (209), von der Sehnsuchtskrankheit und dem Heimweh als dem «Hunger nach dem Ort, wo ich früher einmal satt war» (191). Hauptwortreich, ganz ohne Attribute wird die am freiheitsberaubten Menschen ausgeübte Tyrannei beschrieben: «Kälte schneidet, Hunger betrügt, Müdigkeit lastet, Heimweh zehrt, Wanzen und Läuse beißen» (249).

Allianzen poetischer Wahrheit

Es ist eine «tröstungsfreie» Sprache⁷, die nichts verklärt und nichts verharmlost, die keine Vergeltung predigt und «falsche Verdächtigungen» verabscheut und so das ihre tut, daß «unser Geschichtsgedächtnis klaren Kopf behält».⁸ Eine Sprache, in der das freie poetische Wort, ohne Milde, über Gewalt und Unfreiheit siegt. Joachim Gauck hat diese Sprache in seiner Laudatio auf die Literaturpreisträgerin der Konrad-Adenauer-Stiftung 2004 als «imaginativen Realismus» bezeichnet.⁹ Erst in der Verbindung von Dorf- und Heimatsprache mit einer poetisch präzisen Kunstsprache ergibt sich die Botschaft ihres Werkes.

Auch in Herta Müllers lyrischen Bild-Text-Collagen hat sich diese wortgenaue Sprache bewährt. Die Texte sind aus Zeitungsausschnitten montiert, Einzelwortfragmenten von verschiedener Herkunft und mit unterschiedlichem Schriftbild, dem Ergebnis von Sammlung und Schnitt. Das Prinzip des Scherenschnitts erinnert an die Zensurpraxis. Zudem entlarven Müllers Collagen, indem sie sich des gleichen Verfahrens wie die anonymen Drohbrieffschreiber aus den osteuropäischen Ex-Diktaturen bedienen,

⁶ Herta Müller, *Der König verneigt sich und tötet*. München-Wien 2003, 146.

⁷ Jürgen Wertheimer, *Im Papierhaus wohnt die Stellungnahme*. Zu Herta Müllers Bild-Text-Collagen, in: Heinz Ludwig Arnold, Hrsg., *Herta Müller. Text und Kritik* H. 155, München 2002, 80.

⁸ Walter Hinck, *Das mitgebrachte Land*. Rede zur Verleihung des Kleist-Preises 1994 an Herta Müller, in: *Sinn und Form* 7 (1995) H. 1, 141-146.

⁹ Joachim Gauck, *Laudatio auf Herta Müller*, in: Günther Rüter, Hrsg., *Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung 2004*: Herta Müller. St. Augustin 2004, 18.

⁴ Vgl. das Hörbuch: Herta Müller, *Die Nacht ist aus Tinte gemacht*. Berlin 2009. Vorabdruck in: *Süddeutsche Zeitung*, 9.10.2009.

⁵ Herta Müller, *In der Falle*. Bonner Poetik-Vorlesung. Göttingen 1996, 19.

den Mechanismus der ideologischen Lüge. «Herausgeschnitten aus ihrem falschen Zusammenhang, fängt die Sprache an, neue Allianzen zu bilden.»¹⁰ Es sind die Allianzen poetischer Wahrheit, die auch die manipulierten Akten des Geheimdienstes Lügen strafen.¹¹ Herta Müller verwandelt die «Sprache der Unterdrückung in eine Sprache des Widerstands und der Selbstbefreiung».¹²

¹⁰ Andrea Köhler, Das Alphabet der Angst, in: Neue Zürcher Zeitung, 9.10.2009.

¹¹ Vgl. Herta Müller, Die Securitate ist noch im Dienst, in: Die Zeit, 23.7.2009.

¹² Andreas Breitenstein, Die Wahrheit der Opfer, die Trauer der Poesie, in: Neue Zürcher Zeitung, 9.10.2009.

ERLÖSUNG UND BEFREIUNG

Zwanzig Jahre nach der Ermordung von Ignacio Ellacuría

Zwanzig Jahre nach der Ermordung des bedeutenden Befreiungsphilosophen und -theologen Ignacio Ellacuría SJ (gemeinsam mit seinen Mitbrüdern Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Amando López, Joaquín López y López, Juan Ramón Moreno, ihrer Köchin Elba Julia Ramos und deren Tochter Celina Marisela Ramos) in der Universidad Centroamericana (UCA) in El Salvador am 16. November 1989 durch eine Eliteeinheit der Armee kann nach der Aktualität seines Denkens gefragt werden. Besitzt seine in der geschichtlichen Realität El Salvadors verortete Philosophie und Theologie eine Relevanz über diesen engen zeitlichen und geographischen Kontext hinaus? Sind sie oder zumindest einige Aspekte überhaupt noch aktuell? Im Folgenden sollen diese Fragen angegangen werden, indem zunächst von der Frage nach der Erlösung des Menschen und der Welt als dem zentralen Thema des Denkens und Wirkens Ignacio Ellacurias ausgehend die enge Verwobenheit seiner verschiedenen Tätigkeitsbereiche – Philosophie, Theologie, (Universitäts)politik – aufgezeigt wird. Anschließend sollen verschiedene, gegenwärtig zunehmend wichtiger werdende Einzelfragen in ihrer Bedeutung für diese Oberfrage in «ellacurianischer Perspektive» skizziert werden.¹ Die Formulierung «in ellacurianischer Perspektive» beinhaltet das Anliegen, weniger den Akzent auf die konkreten Inhalte der zahlreichen Schriften Ignacio Ellacurias, vielmehr auf die Weise seines Denkens, die Prinzipien, Methoden und Ansätze zu legen. Schon dies kann als ellacurianische Perspektive angesehen werden, denn zum einen versteht sich sein Denken auf der Grundlage der Philosophie des baskischen Philosophen Xavier Zubiri (1898-1983) als zutiefst kontextuelles, da Ignacio Ellacuría die historische Realität als eigentliches Objekt von Philosophie und Theologie betont und eine Philosophie dann als authentisch ansieht, wenn sie ihrer historischen Realität entspringt. Daher kann nicht einfach eine aus einer anderen historischen Realität stammende Philosophie (und Theologie) übernommen werden, sondern diese muß «historisiert» werden. Zum anderen kann Ignacio Ellacuría mit dieser Philosophie prinzipielle, d.h. metaphysisch-philosophische Argumente für die Kontextualität jedes Denkens anführen. Darüber hinaus hat sich sein Denken und Wirken fast ausschließlich in zahlreichen, jeweils durch konkrete Situationen, Probleme und Fragen veranlaßte Aufsätze und Vorträge und nicht in Systementwürfen oder Lehrbüchern niederschlagen.²

¹ Ein solches Vorgehen entspricht dem Vorgehen beim «I. International Colloquium on the Thought of Ignacio Ellacuría», das vom 25.-28. Juli 2009 in Berkeley stattfand und an dem Forscher aus El Salvador, Spanien, Nicaragua, Deutschland und den USA beteiligt waren. Denn dort hat sich trotz der unterschiedlichen wissenschaftlichen Hintergründe und Arbeitsperspektiven auf das Werk Ignacio Ellacurias das Thema Erlösung allen Teilnehmern als vorrangig bedeutend und aktuell aufgedrängt, weshalb der ursprüngliche Plan, nach den unterschiedlichen Disziplinen vorzugehen, aufgegeben wurde, und dieser Kernfrage breiter Raum eingeräumt wurde. Diesem Colloquium verdanke ich viele Anregungen zu diesem Beitrag; einige Punkte sind Arbeitsperspektiven von Teilnehmern.

Ihre Sprache «ist das Mikroskop, das die Wahrheiten politischer Diktaturen sichtbar macht für jeden, der lesen kann».¹³ Unsere Gegenwart wird dadurch hellhörig für das «Alphabet der Angst», wie es im Schlußgedicht ihres letzten Gedichtbandes heißt: «und nichts gerät / im Alphabet der Angst / so hunds-köpfig plump / und gleichzeitig eidechsig zart / wie die Gegenwart».¹⁴

Michael Braun, St. Augustin

¹³ Michael Naumann, Sie kann nicht vergessen. Laudatio auf Herta Müller anlässlich der Verleihung der Ehrengabe der Heinrich-Heine-Gesellschaft 2009, in: Die Zeit, 9.10.2009.

¹⁴ So lautet das Schlußgedicht: Herta Müller, Die blassen Herren mit den Mokkatassen. München-Wien 2005 (unpag.).

Die Zuspitzung des gesamten philosophischen, theologischen und politischen Wirkens Ellacurias auf Befreiung und Erlösung der Menschen und der Welt – als «integrale Befreiung» verstanden – mag die Sachlage etwas vereinfachen, nichtsdestoweniger laufen aber in diesem Thema die Konvergenzlinien zusammen. Denn obwohl eine klare Verteilung seines Werkes in Schriften zur Philosophie, zur Theologie, zur politischen Situation sowie zur Universität vorgenommen werden kann, zeigt sich bei näherer Betrachtung eine enge Beziehung dieser Bereiche.³ Beispielhaft können über seine grundlegenden Reflexionen zu deren Verhältnis zueinander genannt werden: Die philosophische Perspektive einer Philosophie der Befreiung, die zu einer (auch theologisch verstandenen) integralen Befreiung führen soll und von Ignacio Ellacuría in einer christlichen Akzentuierung, d.h. mit der vorrangigen Option für die Armen betrieben wird; die Gedanken zur Aufgabe einer christlichen Universität, die eng mit der kritischen und schöpferischen Aufgabe der Philosophie im Einsatz der Entideologisierung und der Überwindung von Unterdrückung und Mängelsituationen verbunden ist und ebenso wie Philosophie und Theologie mit einer geschichtlichen Befreiungspraxis verbunden sein soll; die Entwürfe zu einer Ekklesiologie, die Kirche als universales Befreiungssakrament versteht, die auf der Grundlage einer Philosophie der historischen Realität steht, wonach die je jeweilige historische Realität das eigentliche und primäre Objekt der Philosophie (und auch der Theologie) ist; die Analysen der und Stellungnahmen zur politischen Situation in El Salvador vor dem Hintergrund seiner Identität als Jesuit, Philosoph und Theologe.

Wie er in Ausführungen über die Geschichtlichkeit des christlichen Heils deutlich macht, reduziert er Befreiung und Erlösung keineswegs auf innerweltliche Errungenschaften, sondern es geht ihm um das Verhältnis zwischen der christlichen Erlösung und der geschichtlichen Befreiung. Ignacio Ellacuría betont sehr stark – Karl Rahners Gedanken zur Koextensivität von Heils- und Weltgeschichte weiterführend – die Einheit der «großen Geschichte Gottes», die Heils- und Profangeschichte umfaßt. Diese Position ist fundamentaltheologisch bedeutsam, weil Ignacio Ellacuría mit ihr die gegenseitige Beleuchtung von göttlicher Offenbarung und geschichtlicher Situation ausdrückt. Indem in der Geschichte präsent wird, was Gott vom Menschen will, ist Befreiung zunächst

² Davon geben die insgesamt elf Bände gesammelter Beiträge zu den verschiedenen Bereichen des Wirkens Ellacurias Rechenschaft: Vier Bände *Escritos teológicos* (UCA Editores, San Salvador 2000-2002), drei Bände *Escritos filosóficos* (San Salvador 1996-2001), drei Bände *Escritos políticos* (Haupttitel: Veinte Años de historia en El Salvador (1969-1989), San Salvador 1991) sowie ein Band *Escritos universitarios* (San Salvador 1999).

³ Die Verwobenheit zeigt sich z.B. darin, daß einige der wichtigsten philosophischen Aufsätze im ersten Band der *Escritos políticos* veröffentlicht sind und als Lesehilfe dienen können – als anderes Beispiel können die philosophischen Erwägungen zu politisch relevanten sozialemischen Fragen wie der Menschenrechte oder des Privateigentums angeführt werden.

eine geschichtliche, d.h. auch sozioökonomische und politische Aufgabe. Wenn Ignacio Ellacuría von einer Politisierung bzw. Vergeschichtlichung spricht, soll keineswegs das Heils- und Erlösungshandeln auf die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen reduziert werden. Vielmehr zeigt sich darin die Überzeugung, die Fülle von Heil und Erlösung werde nur erreicht, wenn auch die geschichtliche und gegebenenfalls politische Dimension inbegriffen ist. Materielle und geistige Befreiung bzw. Erlösung (von der Macht der Sünde bzw. des Todes) gehen Hand in Hand. Zu dieser integralen Befreiung können (und sollen) Theologie und Philosophie auf je ihre Weise beitragen: So kommt der Philosophie sowohl eine kritische als auch eine schöpferische Funktion zu, wonach sie besonders entideologisierend wirken kann, indem sie die herrschende Ideologie als strukturelles Moment eines ungerechten sozialen Systems bzw. als allgemeine theoretische Äußerungen und Meinungen, die uneingestandene Interessen verheimlichen, kritisieren kann, und zum anderen einen theoretischen Diskurs führen kann, der die Realität entbirgt, «sowohl in dem, was sie an Negativem, als auch in dem, was sie an Positivem enthält».⁴ Ihre Aufgabe geht aber über Analyse und Interpretation hinaus zur Aktion und Transformation, weil es nach Ignacio Ellacuría keine reine Praxis gibt. Wenn Philosophie in einer bestehenden Befreiungspraxis eingebunden ist, kann sie zum einen großen Nutzen aus dieser Praxis ziehen, weil diese ethisch und kreativ bedeutsam ist, zum anderen unterstützend tätig sein. Gleichwohl ist immer eine kritische Distanz gegenüber jeglicher Praxis zu behalten, um nicht die kritische Funktion zu vernachlässigen. Das Wovonher des Philosophierens ist nach Ignacio Ellacuría dort zu suchen, wo befreiende und beherrschende Kräfte und Aktionen wirken – für eine christliche Philosophie heißt das: dort, wo das Kreuz Christi als Hoffnung und Befreiung wirksam ist.

Der Beitrag der Theologie zu dieser integralen Befreiung besteht hingegen in der genauen Analyse der jeweiligen geschichtlichen Situation daraufhin, was in ihr an Gnade und was an Sünde vorliegt. Im Blick auf seinen eigenen lateinamerikanischen Kontext bestimmt Ignacio Ellacuría die Armut und Ungerechtigkeit als gegenwärtige Sünde der Welt. Elemente der Gnade sind das Selbstbewußtsein und der christlich inspirierte Einsatz der Armen für ihre eigene Befreiung.

Wenn strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeiten überwunden werden sollen, beschränkt sich eine vollständige Befreiung nicht auf die Befreiung der Armen, Leidenden und Unterdrückten, sondern ist universal zu verstehen. «Man muß den Armen von seiner Armut und den Reichen von seinem Reichtum befreien, man muß den Unterdrückten von seinem Beherrschtwerden und den Unterdrücker von seinem Herrsein befreien. Und dies ist korrelativ.»⁵ Nichtsdestoweniger gilt die *vorrangige* christliche Option den Armen und Unterdrückten. Befreiung und Erlösung sind mithin zunächst Befreiung und Erlösung von der materiellen Unterdrückung, d.h. die Befriedigung jener Bedürfnisse, die gesichert sein muß, damit man von einem menschlichen Leben sprechen kann. Zweitens Befreiung von der Repression, d.h. von den Phantasien und Wirklichkeiten, die den Menschen einschüchtern und erschrecken. Die personale und kollektive Befreiung von allen Arten der Abhängigkeit setzt diese beiden voraus, ist aber gleichzeitig mit ihnen. «Schließlich ist es die Befreiung von einem selbst, aber von einem selbst als absolut absoluter Realität, die man nicht ist, nicht aber von einem selbst als relativ absoluter Realität, die man ist.»⁶ Während die ersten beiden Arten der Befreiung gegen die Abhängigkeit von etwas gerichtet sind, das als absolut gesehen wird und somit die Idolatrie ermöglicht, besteht im Fall von einem selbst die Möglichkeit, daß sich

der Zentrismus alles Lebendigen in einen totalen Autozentrismus (gegenüber den Mitmenschen und gegenüber Gott) verwandelt, und damit zur gefährlichsten Form der Idolatrie wird.

Das gekreuzigte Volk

Diese Überlegungen Ignacio Ellacurias zum Charakter einer integralen Befreiung und zur Rolle von Theologie und Philosophie im Blick auf Befreiung und Erlösung legen den Akzent darauf, Theologie und Philosophie nicht als Selbstzweck zu betreiben, sondern – jesuitisch gesprochen – *ad maiorem dei gloriam*, d.h. als Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit. Ferner ergibt sich aus ihrer analytischen Funktion die klare Forderung, sich auch der sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Methoden zu bedienen, um die jeweilige Situation genau analysieren und schöpferisch in einer Befreiungspraxis tätig sein zu können. Solche Forderungen Ignacio Ellacurias gelten nach wie vor. Aus ekklesiologischer Sicht folgt aus einem solchen Theologie- und Philosophieverständnis ein klares Kirchenverständnis, wonach das in «Lumen gentium» (Nr. 1) genannte «Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» als universales und geschichtliches Befreiungssakrament konkretisiert werden kann – mit einer Betonung auf der Kirche der Armen. Eine andere Folgerung aus dem genannten Prinzip der einen, Heils- und Profangeschichte umfassenden, Geschichte ist die Mt 25 aufnehmende Überzeugung einer sakramentalen Präsenz Christi in den Armen, ohne dabei die eucharistische Präsenz Christi zu relativieren.

Auf dieser Basis hat Ignacio Ellacuría das Theologumenon des «gekreuzigten Volkes» (wobei das Kreuz als Metapher zu verstehen ist) entwickelt, das nach ihm besonders von Jon Sobrino vertreten wird und in einer Welt, die sich zwar in vielen Weisen in den letzten zwanzig Jahren stark verändert hat, aber immer noch – besonders in Lateinamerika – horrende Ungerechtigkeitsstrukturen aufweist, nach wie vor von großer Berechtigung ist.⁷ Von der sakramentalen Präsenz Christi ausgehend, zieht Ignacio Ellacuría eine Analogie (Jon Sobrino spricht von «Isomorphien») zwischen dem leidenden Gottesknecht und dem gekreuzigten Christus zu den Völkern Lateinamerikas und kann auf diese Weise die «gekreuzigten Völker» als «Zeichen der Zeit» verstehen, weil das geschichtlich gekreuzigte Volk als die je unterschiedliche geschichtliche Form der Kreuzigung die geschichtliche Fortdauer des Gottesknechtes ist, an dem sich die Sünde der Welt auswirkt. Im Begriff «gekreuzigtes Volk» wird die enge Verbundenheit von geschichtlicher Befreiung und transzendenter Erlösung deutlich genauso wie die soziale Dimension, da er damit jene Kollektivität bezeichnet, «die als Mehrheit der Menschheit ihre Situation der Kreuzigung einer sozialen Ordnung schuldet, die gefördert und unterhalten wird von einer Minderheit, die ihre Herrschaft in Abhängigkeit von einer Menge an Faktoren ausübt, die man als Gesamtheit und hinsichtlich ihrer konkreten historischen Wirksamkeit als Sünde einschätzen kann».⁸ Ferner zeigt sich hieran, wie hilfreich das Prinzip der gegenseitigen Beleuchtung von geschichtlicher Situation und göttlicher Offenbarung ist, weil uns die Kreuzigung des Volkes daran hindert, den Tod Jesu zu mystifizieren und der Tod Jesu daran, die bloße Tatsache der Kreuzigung des Volkes als heilbringend zu überhöhen, als ob dies ohne weiteres die Auferstehung und das Leben brächte. Allerdings sind die Armen bzw. die gekreuzigten Völker nicht ausschließlich Empfänger, d.h. Objekte der Erlösung, sondern auch ihre Subjekte – hierzu betonen Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino die Nachfolge Christi und (in Aufnahme der Meditation über die Trinität der ignatianischen Übungen sowie des altkirchlichen Gedankens

⁴ Ignacio Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, in: ders., *Escritos políticos I*. San Salvador 2005, 93-121, 102. Hier und im folgenden stammen die Übersetzungen von mir.

⁵ Ignacio Ellacuría, *Geschichtlichkeit des christlichen Heils*, in: ders., Jon Sobrino, Hrsg., *Mysterium Liberationis*. Bd. 1. Luzern 1995, 313-360, 356, vgl. 352.

⁶ Ignacio Ellacuría, *En torno al concepto y a la idea de liberación*, in: ders., *Escritos teológicos I*. San Salvador 1996, 629-657, 646.

⁷ Vgl. zu diesem Konzept: Martin Maier, *Teología del pueblo crucificado*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 25 (2008), 283-286 sowie Robert Lassalle-Klein, *Jesus of Galilee and the Crucified People. The Contextual Christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría*, in: *Theological Studies* 70 (2009), 347-376.

⁸ Ignacio Ellacuría, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, in: ders., *Escritos teológicos II*. San Salvador 2000, 137-170, 154.

der *theosis*, lebendes Zeichen des Werkes Gottes, auch der Auferstehung, zu werden) die Aufforderung an den Menschen, am Werk der Trinität, d.h. der Verwirklichung des Heilsplans Gottes, mitzuarbeiten. Am besten erfährt man den auferstandenen Christus, indem man die geschichtliche Last seiner Reich-Gottes-Botschaft trägt und die Konsequenzen zu tragen bereit ist (wie Erzbischof Oscar Romero oder Ignacio Ellacuría, die sich auch durch Morddrohungen nicht haben einschüchtern lassen). Wenn Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino der Überzeugung sind, die Erlösung finde durch die Armen statt, weisen sie zunächst darauf hin, die primären Adressaten der befreienden Reich-Gottes-Botschaft Jesu Christi seien die Armen und Unterdrückten gewesen, gleichwohl sie sich an alle richtete. Ferner soll nicht das Erlösungshandeln Christi am Kreuz relativiert, sondern vielmehr dessen Fortdauern auf Erden, die paulinische Theologie des Leibes mit Christus als Haupt sowie die Sendung des Geistes ernst genommen werden. Der Glaube an den Christus als Verkünder und Initiator des Gottesreiches kann Fatalismus überwinden und die Gläubigen dazu bringen, selber Möglichkeiten der Befreiung wahrzunehmen. Sie reagieren dann in der Nachfolge Christi (bzw. der *theosis*) auf den gnadenhaften Ruf Christi, indem sie Schritte unternehmen, um «das gekreuzigte Volk vom Kreuz zu nehmen».⁹ Auf dieser Basis kann das Konzept des gekreuzigten Volkes weiterentwickelt werden und verschiedene Fragen angehen, z.B. nach der Wirksamkeit bzw. dem «Mechanismus» der Erlösung bzw. des geschichtlichen Befreiungsprozesses; danach, was es bedeutet, die Gekreuzigten vom Kreuz zu nehmen; danach, was es für die gekreuzigten Völker bedeutet, «Zeichen der Zeit» zu sein oder auch nach dem Zusammenhang von Erlösung und Offenbarung.

Auf Befreiung und Erlösung hingeordnet

Gemäß der Forderung Ignacio Ellacurias, Theologie und Philosophie hätten je auf ihre Weise an einer konkreten Befreiungspraxis mitzuwirken, sollen einige Bereiche beispielhaft genannt werden, die neue Herausforderungen für Philosophie und Theologie beinhalten, und skizziert werden, wie diese aus ellacurianischer Perspektive bzw. im Rekurs auf Konzepte Ellacurias erfolgreich angegangen werden können.

Interkulturelle Philosophie: Besonders vielversprechend scheint mir ein Rekurs auf Ignacio Ellacurias Philosophie der historischen Realität für eine interkulturelle Philosophie zu sein, der sich mit ihrer Betonung der Kontextualität und Kulturabhängigkeit jeder Philosophie u.a. das Problem des Verhältnisses von Universalität und Kontextualität in besonderer Schärfe stellt. Denn zum einen betonen interkulturelle Philosophen nicht nur die Tatsache zahlreicher kulturell verschieden geprägter Philosophien und Denkformen, sondern sie heben andererseits die universelle gesellschaftliche und philosophische Notwendigkeit interkultureller Philosophie hervor und damit auch eine universelle Bedeutung jener Philosophien, die sich bewußt sind, von ihrem Kontext abzuhängen und daher partikular zu sein. Allerdings besteht nach wie vor das Bedürfnis, prinzipielle (z.B. metaphysische) Argumente für die gleichzeitige Kontextualität und Universalität einer Philosophie (oder Theologie) anzuführen. Indem Ignacio Ellacuría selber auf beide Elemente einer Philosophie hinweist, insofern eine authentische Philosophie ihrer eigenen historischen Realität entspringt und nur als solche universelle Bedeutung haben kann, kann seine Philosophie als inhärent interkulturell angesehen werden. Zudem können seine auf Xavier Zubiri und dessen sehr komplexe Metaphysik zurückgehenden Reflexionen über die Einheit der Realität die Multidimensionalität der Realität bekräftigen, ohne dies in einen Isolationismus münden zu lassen, der die eigentliche Wurzel eines Relativismus ist. Denn zu den Kernpunkten des philosophischen Ansatzes von Xavier

Zubiri gehört die sogenannte «Respektivität», womit die allem, d.h. auch allen Beziehungen zwischen Dingen, zugrundeliegende Einheit der Realität ausgedrückt werden soll. Demzufolge gehört das respektive Offensein aller realen Dinge auf alle anderen zu ihrer Realität, weshalb nichts isoliert betrachtet werden kann. Danach gäbe es keine Universalität ohne die angemessene Würdigung der eigenen Kontextualität, aber auch die Kontextualität wäre von der Universalität, in der sie steht, zu verstehen. Damit lieferte Ignacio Ellacurias Philosophie eine fundamentalphilosophische Begründung zentraler Anliegen der interkulturellen Philosophie, u.a. der Absage an einen monologischen Stil und an die Möglichkeit, seine eigene Position zu verabsolutieren und als einzigen Ausdruck der Wahrheit zu verstehen; die Möglichkeit, das fundamentale Verhältnis der Kulturen zueinander weder relativistisch noch monolithisch zu überdenken, sondern als intrinsisch «respektiv» zueinander zu verstehen; die Forderung einer Transformation der Philosophie, die sich selbst in einer «respektiven» Pluralität (nicht in einem Pluralismus) konstituiert oder – die Erkenntnistheologie Ignacio Ellacurias und Xavier Zubiris aufnehmend – die Überwindung eines zu sehr vom Logos her entworfenen Philosophieverständnisses, die dazu beiträgt, auch oralen Traditionen und mythischen oder religiösen Erzählungen im Diskurs gerecht zu werden.

Menschenrechte und Sozialethik: Eine andere, ebenfalls hochaktuelle Frage ist diejenige nach den Menschenrechten, bei der sich gerade vor dem Hintergrund verschiedener Religionen und Kulturen die Frage stellt, wie die universellen und die kontextuellen Aspekte der unterschiedlichen Menschenrechtserklärungen voneinander unterschieden werden können, um so eine größere Verständigung zu erreichen. Hierzu kann auf Ignacio Ellacuría zum einen methodologisch zurückgegriffen werden, weil seine Methode der «Vergeschichtlichung/Historisierung» («historización») gut geeignet ist, um die Tragfähigkeit abstrakter Konzepte zu überprüfen – was er auch selber in verschiedenen Aufsätzen unternommen hat.¹⁰ Dabei wird analysiert, wie sich das untersuchte Konzept in einer je konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation auswirkt – womit z.B. überprüft werden kann, ob ein vorgeschlagenes Konzept zum Gemeinwohl wirklich das Gemeinwohl betrifft, d.h. alle Glieder erreicht, oder letztlich doch nur ein Partikularinteresse ausdrückt. Die Historisierung der Menschenrechte besteht darin, erstens zu untersuchen, ob und wie dasjenige, was abstrakt als ein Muß an Menschenrechten formuliert wird, in der konkreten geschichtlichen Situation umgesetzt wird (oder nicht), und zweitens die Bedingungen anzugeben, die für eine wirksame Verwirklichung der Menschenrechte notwendig sind. Wenn z.B. das Recht auf Arbeit als Menschenrecht verstanden wird, aber in einer konkreten Gesellschaft ein großer Teil der Bevölkerung keine dauerhafte Beschäftigung hat und dies vor allem der konkreten ökonomischen Situation geschuldet ist, die von dieser Gesellschaft getragen wird, sind diese Gesellschaft und diese ökonomische Situation umzustrukturieren.

Auch hierzu kann auf einen wichtigen Gedanken Ignacio Ellacurias verwiesen werden, den er – charakteristischerweise ausgehend von einem aktuellen Problem (hohe Arbeitslosigkeit), das als theologisches Problem behandelt wird, insofern sich darin die Sünde der Welt konstituiert und es die geschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes behindert – in die Diskussion eingebracht hat und der vor allem von Jon Sobrino weiterentwickelt wurde: Der Gedanke einer «Zivilisation der Armut» bzw. einer «Zivilisation der geteilten Genügsamkeit», die die universelle Befriedigung der Grundbedürfnisse und die Freiheit persönlicher Möglichkeiten zum Prinzip der Entwicklung und das Wachstum der gemeinsamen Solidarität zur Grundlage der Humanisierung macht – wobei eine gerechtere Aufteilung der Ressourcen und des Reichtums von den Menschen in reicheren Ländern unvermeidlich

⁹ Diese häufig von Jon Sobrino verwendete Metapher findet sich zuerst in: Ignacio Ellacuría, *Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España*, in: *Sal Terrae* 3 (1983), 219-230, 230.

¹⁰ Vgl. Ignacio Ellacuría, *Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida*, in: ders., *Escritos losócos III*. San Salvador 2001, 207-225; ders., *Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares*, in: ders., *ebd.*, 433-445.

Einschränkungen ihres Lebensstil bedeutet. Die entscheidenden Maßstäbe für ein solches neues Zivilisationsmodell sind Universalisierbarkeit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit.¹¹

Naturwissenschaft: Wie breit das philosophische und theologische Denken Ignacio Ellacurías angelegt war, zeigt sich z.B. daran, daß er auch für den Dialog von Theologie und Philosophie mit den Naturwissenschaften sowie bei ökologischen oder Umweltfragen zu Rate gezogen werden kann. Dies ist eine Folge seiner Zusammenarbeit mit Xavier Zubiri, der in den 1920er Jahren nicht nur ausführlich Theologie und Philosophie betrieb, sondern auch Naturwissenschaften mit Größen wie Erwin Schrödinger oder Louis de Broglie studiert hat. Ignacio Ellacuría übernimmt Xavier Zubiris metaphysischen und erkenntnistheoretischen Ansatz, die beide die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen aufnehmen, stellt sich z.B. der Frage nach einer biologischen Grundlegung der Ethik oder nach der Bedeutung der Biologie für das Erkenntnisvermögen und diskutiert in seinem philosophischen Hauptwerk die verschiedenen Dimensionen der historischen Realität, d.h. sowohl die geschichtlichen als auch die natürlichen (wozu neben dem biologischen Fundament der Geschichte auch der statistische Charakter der Naturgesetze gehört).¹² Im Vergleich zu theologischen Versuchen, die natürlichen Dimensionen der gegenwärtigen globalen Umweltkrise mit den kulturell-politischen dadurch miteinander zu verbinden, daß sie die Geschichte stärker von der Natur her verstehen, d.h. sie naturalisieren, läuft Ignacio Ellacurías Ansatz darauf hinaus, die Natur zu «vergeschichtlichen». Dies erfolgt, indem er die Geschichte als einen schöpferischen Prozeß von Möglichkeiten versteht und nicht als Negation der Natur; bezogen auf die Frage von Zufall und Notwendigkeit (unter Aufnahme von Jacques Monod) betont er, weder sei die Geschichte reiner Zufall noch die Natur reine Notwendigkeit, sondern vielmehr verschwinde die Notwendigkeit nicht völlig in dem, was in der Geschichte an Freiheit enthalten ist.

¹¹ Vgl. Ignacio Ellacuría, *El reino de Dios y el paro en el tercer mundo*, in: ders., *Escritos teológicos II*. San Salvador 2000, 297-305, bes. 303f.; Martin Maier, *Zivilisation geteilter Genügsamkeit*, in: *StZ* 227 (2009) 1f.

¹² Vgl. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador 1991; deutsche Übersetzung: *Philosophie der geschichtlichen Realität*. (Concordia Monographien, 50) Aachen (im Erscheinen); ders., *Biología y inteligencia*, in: ders., *Escritos filosóficos III*. San Salvador 2001, 137-201; ders., *Fundamentación biológica de la ética*, in: ders., ebd., 251-269.

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: CRESCHZ280C

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.

Damit und eingedenk der vorrangigen Option für die Armen und Ignacio Ellacurías oben genannter Methodik, diese auszuüben, kann auch vermieden werden, angesichts der verschiedenen Aspekte der Umweltkrise (Klimawandel, Verringerung der Biodiversität, Kollaps von Ökosystemen im Ozean, Verwüstung, etc.), die meist zu einer proportional noch stärkeren Benachteiligung der Armen führen, falsche Alternativen zu postulieren – entweder Option für die Armen oder für die Umwelt. Vielmehr sind auch und gerade solche ökologischen Probleme auch aus der Perspektive der Armen zu untersuchen.

Universität: Als letzter Aspekt sei kurz Ignacio Ellacurías Verständnis der Aufgabe einer christlichen Universität genannt. Konsequenz zu seinen philosophischen und theologischen Überzeugungen ist er der Meinung, eine Universität dürfe sich nicht nur mit Wissen und dem Intellekt beschäftigen, sondern müsse auch die gesellschaftliche Wirklichkeit in Angriff nehmen mit dem Auftrag, die Gesellschaft zu transformieren und aufzuklären. Damit ist die politische Dimension zentral für Ignacio Ellacurías Vorstellungen des Wirkens einer Universität, die sich im Falle einer christlichen Universität besonders im Einsatz mit der Option für die Armen zeigt. Die Option für die Armen bedeutet für eine Universität nicht, ihre wissenschaftliche Qualität einzuschränken, sondern sie zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme einzusetzen und dort präsent zu sein, wo sie gebraucht wird; eine Stimme derer zu sein, die ohne Stimme sind. Dieser Einsatz bedeutet weniger, daß die Ärmsten studieren sollen, sondern vor allem müsse die Universität «die Wissenschaft derer betreiben, die ohne Stimme sind».¹³ Theologisch gesprochen ist das Ziel einer christlich inspirierten Universität der Dienst an der Errichtung des Reiches Gottes. Ähnlich wie die Philosophie muß sich eine Universität dabei vor zwei Extremen hüten: Zum einen soll sie nicht eine wissenschaftliche und berufliche Neutralität vorgeben, die die kritisch interessierte politische Realität der Universität bestreitet und sie somit zum Instrument der herrschenden Struktur macht. Zum anderen darf sie nicht absolutisiert politisiert werden, weil dies die universitäre Autonomie bestreitet. Statt dessen geht es um eine angemessene Wechselbeziehung zwischen dem Politischen und dem Akademischen. Kontraproduktiv ist die Arbeit einer Universität – auch gemäß den oben genannten Prinzipien – dann, wenn sie nicht zur Behebung der Nöte der Bevölkerungsmehrheiten oder zu gerechteren und befreienderen Lösungen beiträgt. Wie eine Universität am besten für ein Volk eintreten kann, hängt dabei von zwei geschichtlich veränderbaren Variablen ab: der veränderbaren Universität und der veränderbaren Situation des Volkes. Daher ist die genaue Situationsanalyse eine wesentliche Aufgabe der Universität, wozu Ignacio Ellacuría als Rektor der Universidad Centroamericana 1985 einen eigenen Lehrstuhl («catedra nacional») als offenes Forum zur Diskussion der Probleme des Landes einführte.

Aktueller denn je

Nach dieser Skizze einiger Grundlagen und einzelner Aspekte des Denkens und Wirkens Ignacio Ellacurías sowie sich daraus ergebender Arbeitsperspektiven für verschiedenartigste wichtige und aktuelle Probleme und Fragen unserer Zeit zeigt sich, daß es gerade mit seiner Interdisziplinarität – indem nicht nur philosophische und theologische, sondern auch politische, naturwissenschaftliche und gesellschaftswissenschaftliche Erwägungen eine Rolle spielen – nicht nur theoretisch von hohem Interesse ist. Vielmehr steht es in seiner Gänze im Dienst an Befreiung und Erlösung und sollte als solches auch rezipiert werden. Zudem sollte deutlich geworden sein, wie gerade seine Überlegungen wegweisend sein könnten, um Lösungen für einige gegenwärtige Probleme zu entwickeln, die dazu geeignet sind, für die Gesamtheit der Menschheit befreiend und erlösend wirksam zu sein.

Thomas Fernet-Ponse, Bonn

¹³ Ignacio Ellacuría, *Discurso de graduación en la Universidad de Santa Clara*, in: ders., *Escritos universitarios*. San Salvador 1999, 221-228, 226.