

Von anderen Ufern, Verwundbarkeit und Utopien einer neuen Konvivenz

Literarische Räume und interkulturelle Bildungsprozesse

Von Margit Eckholt

Welt-Literatur als Seismographin einer Konvivenz in Zeiten von Krieg und Gewalt

Der peruanische Schriftsteller Daniel Alarcón, 1977 in Lima geboren, seit 1980 mit Eltern und vier Geschwistern in den USA lebend, hat mit seinem Roman „Lost City Radio“ (2007) eine Parabel auf die gegenwärtige von (Bürger-)Kriegen gezeichnete Zeit vorgelegt. Die Gewalt des Sendero Luminoso im Peru der 1980 und 1990er Jahre, die ca. 80.000 Tote und eine Unzahl von Gewaltopfern mit sich gebracht hat, wird nicht explizit benannt. So kann der Roman auch in vielen anderen der lateinamerikanischen Länder spielen, er ist „ein Roman über das Leben unter den Bedingungen von Diktatur, Krieg und Gewalt“¹. Im Zentrum des Romans steht eine sonntags ausgestrahlte Radiosendung, in der die Sprecherin Norma aus staatlich zensierten Listen die Namen von Vermissten und von Verschwundenen liest, es melden sich dann Zuhörer, und ein Mosaik aus Geschichtsfetzen entsteht. Mit den Listen der Opfer von Gewalt und Exklusion, die – so der Romanist Ottmar Ette in seiner Interpretation dieser „Literatur ohne festen Wohnsitz“² – „allein noch in ihrer Abwesenheit vergegenwärtigt werden dürfen“, symbolisiert Alarcón eine „verlorene Stadt: *Lost City*“³. Gleichzeitig wird das Radio durch die Erzählfragmente der Anrufer zu einem „City Radio“, in dem sich ein „ÜberLebensWissen“ sammelt.⁴ Mit der Figur von Norma, der Radiosprecherin, wird in der Gewalt eines repressiven Lebens unter den Bedingungen von Terror und Krieg eine „Normalität“ gespiegelt, in der sich die Zuschreibungen von Täter und Opfer verwischen und die paradoxe Gestalt einer „mitfühlenden *Matria*“ als „Gegenbild zur repressiven, alle Bereiche des gesellschaftlichen wie des individuellen Lebens

¹ Ottmar Ette, *Viellöbliche Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer trans-arealen peruanischen Literatur*, Berlin 2013, 149.

² Ebd., 149.

³ Ebd., 155.

⁴ Die Wissensformen, die literarische Texte vorlegen, bezeichnet Ottmar Ette als „LebensWissen“, „ÜberLebensWissen“ und „ZusammenLebensWissen“: Ebd., 51 f.

überwachenden *Patria*⁵ entworfen wird, eine Figur, einer Marienfigur ähnlich, in der sich „die Geschichten der Anderen und das Leben der Anderen verkörpern“.⁶

Der Roman von Daniel Alarcón steht für eine neue Welt-Literatur in Bewegung, die an vielen Orten und in wechselnden Räumen spielt, in denen, so die Theorie des Potsdamer Romanisten und Literaturwissenschaftlers Ottmar Ette⁷, „in gänzlich unterschiedlichen Areas und Sprachen vielperspektivische Landschaften einer *Theorie gelebter Globalisierung*“ entstehen, „deren polylogische Struktur und Strukturierung ein lebendiges (da auf unterschiedlichen Formen und Normen von LebensWissen, ErLebensWissen, ÜberLebensWissen und ZusammenLebensWissen beruhendes) Verstehen aus bewegungsgeschichtlicher Perspektive erlauben.“⁸

In den Erzählungen der jungen Generation zeitgenössischer lateinamerikanischer Literatur, die von den Erfahrungen von Bürgerkrieg und Militärdiktatur geprägt sind, aber auch den großen, die lateinamerikanische Literatur des 20. Jahrhunderts prägenden Romanen eines Mario Vargas Llosa und Gabriel García Márquez, die die Geschichte ihrer Länder und die politischen und sozialen Entwicklungen über einen längeren Zeitraum verfolgt haben, verbinden sich in den oft nebeneinander stehenden Erzählfragmenten verschiedenste Räume und Zeiten wie in einem Mobile und lassen in der Erzählung, oft nur über die kurze Nennung eines Namens oder eines Ortes, tiefere Schichten früherer Gewalterfahrungen durchscheinen. Im Roman „Traum des Kelten“ (2011 auf Deutsch erschienen), in dem Mario Vargas Llosa über die Annäherung an die letzten Tage im Leben des irischen Menschenrechtlers und Nationalisten Roger Casement die verschiedenen Eroberungsgeschichten der Moderne, die portugiesische und spanische Expansion mit dem englischen Empire und der irischen Geschichte von Gewalt und Freiheitskampf verzahnt, wird Casement an einer Stelle als „el Bartolomé de las Casas británico“⁹ bezeichnet, und mit dieser

⁵ Ebd., 153.

⁶ Ebd., 156.

⁷ Vgl. auch: Ottmar Ette, *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies*, Berlin 2012; ders., *ÜberLebensWissen. Die Aufgabe der Philologie*, Berlin 2004; ders., *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*, Berlin 2005; ders., *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab*, Berlin 2010. Das Konzept der „Literatur in Bewegung“ hat Ette grundgelegt in: *Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*, Weilerswist 2001; er bezieht sich u. a. auf folgende historische Globalisierungstheorien: Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis – London 1996; Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley 1982.

⁸ Ette, *Viellogische Philologie*, 131.

⁹ Ebd., 144.

Erinnerung an den „defensor de las Indias“, den vom Encomiendero zum Verteidiger der Menschenwürde der Eingeborenen auf den von den Spaniern eroberten Inseln der Karibik und des amerikanischen Festlandes bekehrten Dominikaner, auch der Kampf des irischen Volkes neu gelesen. Die „anderen Ufer“, der Amazonas, der Kongo, lassen Roger Casement die eigene koloniale und neokoloniale Situation neu verstehen, wie sie den „Prinzipien britischer Machtpolitik unterworfen und ohnmächtig ausgeliefert“ ist. „Irlands Situation wird für Roger Casement in der Tat erst im Lichte der Rohkautschukgewinnung am Putumayo und am Kongo neu lesbar, schreibbar, erlebbar – und damit transformierbar“.¹⁰

So wird in diesen literarischen Räumen die Problematik der Konvivenz „vielogisch“ vor Augen geführt, in der ästhetischen Repräsentation der Gewalt, im Weiter- und Neuerzählen der Geschichten, in der Bewegung und Transformation dieser Erzählungen sammelt sich ein „ZusammenLebens-Wissen“. Die barbarische Gewalt, die die Geschichte prägt, wird in ästhetischer Weise freigelegt, darin aber auch – so fragil, paradox und skurril es auch dargestellt sein mag – ein Kampf um Menschlichkeit, eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der „civilization“ und die Suche nach Formen einer neuen Konvivenz, die menschliches Leben in den weiteren Horizont der Natur einbetten, wie es in den Novellen des guatemaltekkischen Autors Rodrigo Rey Rosas und vielen Texten weiterer jüngerer mittelamerikanischer Autoren deutlich wird. „Dieses Lebenswissen ist uns quer zu den Kulturen, quer zu den Jahrtausenden zugänglich und wirkt in den verschiedenartigsten Filiationen in die gegenwärtigen wie die künftigen Literaturen hinein.“¹¹ Das ist, so die These von Ottmar Ette, der Beitrag der Weltliteratur zu einer „nachhaltigen“ Konvivenz. „Die Literaturen der Welt entfalten im Sinne dieser Nachhaltigkeit ein Laboratorium des Lebens (...)“¹², in ihnen sammeln sich ständig verändernde, einander überlagernde, ineinander gespiegelte „Wissenslandschaften“, und genau darin stellen sie faszinierende Seismographen der Gegenwart dar.

Die entwicklungspolitisch orientierte Bildungsarbeit des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD), vor knapp 60 Jahren im Umfeld politischer, kultureller und religiöser Umbrüche Ende der 1950er und am Beginn der 1960er Jahre entstanden, in Zeiten, in denen Unabhängigkeitsbewegungen in den Ländern des Südens ein – oft blutiges und darin bis heute nachwirkendes – Ende der Kolonien in den afrikanischen und asiatischen Ländern bedeuteten und soziologische Dependenztheorien

¹⁰ Ebd., 138.

¹¹ Ebd., 52.

¹² Ebd., 53.

ungerechte politische und wirtschaftliche Strukturen und Abhängigkeiten der Länder des Südens – der „Peripherien“ – vom Norden – dem „Zentrum“ – anprangerten, wird gut daran tun, in die Schule der Welt-Literaturen und ihrer polylogischen Wissenslandschaften und Utopien einer neuen Konvivenz zu gehen. Entwicklungsarbeit wurde im katholischen Kontext auf dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Impulse der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* in der Nachkonzilszeit oftmals als Einbahnstraße im Sinne einer Hilfestellung für die „Armen“ und die Benachteiligten verstanden, verschiedenste „Dritte-Welt“-Vereine entstanden, auch über kirchliche Kontexte hinaus. Mit der Gründung des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland (*Intercambio cultural latinoamericano-alemán*) im Jahr 1968 durch den Religionsphilosophen Bernhard Welte und den Theologen Peter Hünermann wurden bereits in diesen Jahren neue Akzente gesetzt, die ab Mitte der 1980er Jahre auch die Stipendienarbeit des KAAD in Afrika, Asien, Lateinamerika, dem Nahen Osten und Osteuropa prägen wird. Seit den 1970er Jahren entstand mit der Gründung von Partnergremien des Stipendienwerkes in verschiedenen Ländern Lateinamerikas ein lebendiges Netz von wissenschaftlichen Partnerschaften zwischen lateinamerikanischen staatlichen und katholischen Universitäten und deutschen Hochschulen – ein „intercambio“, der für die Entwicklungsarbeit der 1960er und 1970er Jahre höchst „progressiv“ war und das vorweggenommen hat, was heute, in globalen Zeiten, zum Modell weltweiter Partnerschaften wird.¹³ Seit den 1980er Jahren entstanden dann KAAD-Partnergremien in Ländern Afrikas, Asiens, Lateinamerikas, des Nahen Ostens und Osteuropas.

In den letzten Jahren haben entwicklungspolitisch ausgerichtete Förderwerke wie der DAAD verschiedene Alumni-Förderprogramme eingerichtet; die Arbeit mit ehemaligen Studierenden und Doktoranden, vor allem auch ausländischen Studierenden, wird für deutsche Hochschulen immer wichtiger, es werden Lehrangebote deutscher Wissenschaftler an Hochschulen der ehemaligen ausländischen Studierenden gefördert ebenso wie Partnerschaften zwischen Hochschulen weltweit, es entstehen neue internationale Studiengänge, und diese Entwicklungen stehen dafür, dass

¹³ Vgl. dazu: Margit Eckholt, Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland e.V., in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt a.M. 2006, 239–257; dies., *Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Weltkirchlich-wissenschaftliche Stipendienarbeit und ihr Dienst an der universitären Kultur*, in: Margit Eckholt (Hg.), *Prophetic and Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT*, Berlin 2011, 13–29.

sich ein neues Feld internationaler und entwicklungspolitischer Verantwortung der Hochschulen aufgetan hat. Zu wünschen ist, dass diese Internationalisierung der Hochschulen dazu beiträgt, dass sich die „scientific community“ und die Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden als neue Subjekte entwicklungspolitischen Engagements entdecken und in der Begegnung und Auseinandersetzung mit den Geschichten der internationalen Studierenden, mit den Welten, die sie an die deutschen Universitäten und in gesellschaftliche und kirchliche Kontexte tragen, neue Formen der Solidarität wachsen können, im Dienst einer Konvivenz in Frieden und der Anerkennung der kulturellen und religiösen Pluralitäten.

Das kann aber nur dann Realität werden, wenn dieser Prozess durch eine entsprechende Bildungsarbeit begleitet wird – und genau hier liegen die Chance des KAAD und das Potential der langjährigen Bildungsarbeit der verschiedenen Länderreferate des KAAD, in Zeiten der fragilen und bedrohten „Konvivenz“ Avantgarde einer neuen Friedensarbeit im internationalen Hochschulkontext und in diesem Sinn auf Ebene einer interkulturellen Bildung zu sein. Mehr als zuvor sind die vielschichtigen Geschichten der Stipendiatinnen und Stipendiaten in den Blick zu nehmen, ihre „bewegten“ und „mobilen“ Biographien als Bildungsmigranten, und die Geschichten dieser Eliten sind unter Berücksichtigung der vielen anderen, die sich auf den Weg machen, zu erschließen, der Menschen auf der Flucht, gezeichnet von (Bürger-)Krieg, Gewalt, Vertreibung, so dass ein Lernprozess einsetzen kann, die eigene und die fremde Vulnerabilität mit Namen benennen zu können; und – vielleicht – können dann Utopien einer neuen Konvivenz formuliert werden, erwachsen aus den kreativen Momenten der Bildungsveranstaltungen des KAAD, der Akademien, Fachseminare, geistlichen Wochenenden usw.

In diesen drei Schritten, die der Hermeneutik interkultureller Begegnung im Anschluss an den französischen Philosophen Paul Ricoeur angelehnt sind,¹⁴ sollen im folgenden Kapitel einige – wenige – Wissenslandschaften und literarische Räume eines ÜberLebens bzw. ZusammenLebens – im Sinn der polylogischen Literaturtheorie des Romanisten Ottmar Ette – skizziert werden, angeregt von der – wohl eher zufällig gewählten – Lektüre einiger Werke der jüngeren mittelamerikanischen Literatur. Ricoeur spricht vom Über-setzen hin zum Anderen, vom Austausch der Erinnerungen bzw. des kulturellen Gedächtnisses und vom Verzeihen, das sich auf diesem Weg – so die philosophische Hoffnungsperspektive seines Denkens – ereignen kann.

¹⁴ Vgl. z. B. Margit Eckholt, *Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen 2007.

In einer religiösen und christlichen Perspektive, die die Tiefe der motivationalen Kraft der Arbeit des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes darstellt, ist dies das Vertrauen in die heilende, befreiende und schöpferische Kraft Gottes, die sich in Jesus von Nazareth, der als Christus geglaubt wird, als der Auferstehungs- und LebensRaum der ganzen Schöpfung „ein für allemal“ (Hebr 10,10) erwiesen hat.

Literarische Räume der Konvivenz – die Wissenslandschaften der lateinamerikanischen Gegenwartsliteratur entdecken

Die jüngere lateinamerikanische Literatur ist – sicher wie alle Welt-Literatur – Seismographin für die Zeichen der gegenwärtigen Zeit, die Zunahme von Gewalt in unterschiedlichsten Formen, die extreme Verwundbarkeit und die Gefährdung des Menschen in seiner Menschlichkeit. Wie kaum einer hat der 2003 verstorbene chilenische Autor Roberto Bolaño in seinem letzten großen Werk „2666“ (veröffentlicht posthum 2007) den Nerv dieser Zeit getroffen; es sind die Erfahrungen von Gewalt, Flucht, von Feminiziden im norman's-land der mexikanisch-US-amerikanischen Grenzregionen, in Sonora, am Río Bravo, in Ciudad Juárez. Auch die Erzählungen und Novellen der jungen Generation der zentralamerikanischen Literatur, so z. B. „La orilla africana“ des guatemaltekischen Autors Rodrigo Rey Rosa, zeichnen diese düsteren Bilder, es scheint aber auch eine – zwar höchst fragile und oft skurile – Suche nach neuen Räumen einer Konvivenz durch, die menschliches Leben und das Ringen um den Humanismus in den Raum der Natur – bzw. in einer theologischen Perspektive der weiten Schöpfung Gottes – stellt und so in den Dienst eines umfassenden Friedens.

Stipendiaten und Stipendiatinnen des KAAD – und auch anderer deutscher Stipendienwerke – gehören als Bildungsmigranten zu einer „Elite“ und stehen auf der einen Seite des Ufers, es ist aber oft nur die berühmte „Messers Schneide“, die ihnen dies ermöglicht hat, nicht am „afrikanischen Ufer“, auf das im folgenden ersten Blick in einen literarischen Raum geschaut wird, bleiben zu müssen, sondern „andere Ufer“ zu erreichen. Sie dafür sensibel zu machen und sie auch das „afrikanische Ufer“, das sich in viele Biographien eingegraben hat und das vielleicht auch wieder zu ihrer Zukunft gehört, bewusst werden und aussprechen zu lassen, ist ein wichtiges Moment einer Bildungsarbeit. Das wird dann bedeuten, wie der zweite Blick in literarische Räume deutlich machen wird, offen sein zu können für die Vulnerabilität, die Verwundungen der Welt, um dann – was im dritten Blick in die literarischen Räume erschlossen werden soll – die Kreativität und den Mut zu finden, Utopien einer neuen Konvivenz zu entwickeln.

Afrikanische und andere Ufer

„Andere Ufer“, das sind die, die vom „afrikanischen Ufer“, so der Titel eines Romans – vielleicht besser einer längeren Novelle – des 1958 in Guatemala geborenen Autors Rodrigo Rey Rosa, aus zu sehen sind: Spanien, Gibraltar, leicht erreichbar mit Flugzeug oder Tragflügelboot für Touristen, Kaufleute, Politiker, Stipendiatinnen. Sie sind unerreichbar für die, die zu den Armen gehören, Hirten, Tagelöhner, Jugendliche ohne Arbeit, die sich das tägliche Brot mit Nichtstun, Glücksspiel oder Verkauf von Drogen an Touristen verdienen, und ebenso wenig für die, die wie der Protagonist des Romans, ein aus Kolumbien stammender junger Mann, nicht auf der Gewinnerseite des Lebens stehen – einer der vielen, die zwar das Lebensnotwendigste, Arbeit und Freundin haben, aber doch nicht so genau wissen, wo es lang gehen soll, wie viele junge Menschen aus den weiten Randzonen (und nicht nur dort) der lateinamerikanischen Großstädte. Warum er in Tanger gestrandet ist, macht Rodrigo Rey Rosa nicht klar, es ist auch nicht von Bedeutung; die Geschichten der Menschen, die sich in dieser Novelle verweben, setzen unvermittelt an, ohne einen wirklichen Beginn und ein Ende zu haben, sie werden ein- und wieder ausgeblendet und doch so ineinander verwoben, dass sie ein Mosaik der „Literatur ohne Wohnsitz“ bilden, von der Ette spricht, in der sich eine „transareale Polylogik“¹⁵ zum Bild der fragilen und bedrohten Konvivenz in Zeiten von Gewalt und Flucht fügt.

Rodrigo Rey Rosa hat in New York und Tanger gelebt, stand in Marokko in Kontakt mit Paul Bowles, dessen Erzählungen er ins Spanische übersetzt hat; er hat verschiedene Literaturpreise erhalten, in Guatemala 2004 den Premio Nacional de Literatura de Guatemala Miguel Ángel Asturias und 2015 den Premio Iberoamericano de Letras José Donoso. Mit „La orilla africana“ (1999) hat er einen vielschichtigen Roman vorgelegt, der 2016 mit zwei weiteren kürzeren Romanen, oder vielleicht besser Novellen, unter dem Titel „Tres novelas exóticas“ veröffentlicht wurde. Rey Rosa führt die verschiedenen Zeiten und Kulturen vor Augen, die in Tanger nebeneinander stehen, übereinander gelagert sind oder miteinander verschmelzen: die muslimische Medina, die Villenhügel der (ehemals) Reichen, Relikte der französischen Kolonialzeit, die – in eine Urzeit reichenden – Hütten und Felder, auf denen maghrebinische Hirten Schafe zwischen archäologischen Resten der Römerzeit weiden. Die scheinbare Zeitlosigkeit und urtümlichen Praktiken der Hirten kollidieren mit den präzisen Zeitmomenten, die abgepasst werden müssen, damit eine illegale Flüchtlingsfracht in See stechen kann zum anderen Ufer. Der junge Kolumbianer ist gestrandet in Tanger; in

¹⁵ Ette, *Viellogische Philologie*, 131.

einer mit Sex, Alkohol und Drogen verbrachten Nacht wird sein Reisepass entwendet, einen neuen zu erhalten, stellt sich als kompliziert heraus, ein längerer Aufenthalt wird notwendig, er sucht eine billige Bleibe in der Altstadt, kauft in der Medina eine Eule, die zu seiner Begleiterin im Umherirren durch die Stadt wird, lernt die junge und engagierte Französin Julie kennen, eine Archäologiestudentin, die im Haus von Madame Choiseul, einer Bekannten ihrer Mutter, in der alten kolonialen Villengegend lebt, stößt aber auch in der Altstadt auf eine Gruppe von jungen Schleppern, denen er verspricht – wenn er seinen Pass wieder erhält –, für die Drogen, die er bei ihnen erstehen kann, einen Gefälligkeitsdienst in Spanien zu erweisen. Als er im Besitz seines Passes ist, wird er in den engen Gassen auf einem der Hügel von Tanger überfallen, und genau hier verdichtet sich die Novelle, deren Erzählfäden eher zufällig zusammengefügt scheinen. Das Gegenteil verlangt den Pass, stellt sich mit Namen vor, der in der Novelle bislang namenlose Kolumbianer erstarrt, es ist sein Name, Ángel Tejedor, und es kommt zum Kampf auf Leben und Tod. „Se abalanzó contra su cuerpo y cayeron al suelo, confundiendo en un abrazo. Un olor desagradable, desconocido. Pero había algo de liberatorio y aun de placentero en aquella lucha elemental: la disolución del miedo.“¹⁶ Im Zweikampf kann er den anderen, der ihm seine Identität nehmen will, mit dem Kopf auf den Boden stoßen, seinen Pass wieder an sich nehmen, der dem anderen aus der Hand fällt, er läuft weg und sieht noch bei einem kurzen Umdrehen, dass der andere sich zu bewegen scheint. Der Name, der nur an dieser Stelle fällt, ist bewusst gewählt: „ángel“, der Engel, der hier die losen und fragilen Fäden der Geschichte zusammenwebt, „tejedor“ ist der Weber. Im dichtesten Punkt der Novelle führt Rey Rosas die Gewalt, die das Leben des Protagonisten und vieler anderer kennzeichnet, auf die Spitze, es ist die Reduktion auf eine Ursprünglichkeit von Leben, in der der Protagonist – und sei es nur in diesem kurzen Moment des Kampfes – erfährt, was Leben wirklich ist: die „Auflösung der Angst“. Er selbst verschwindet dann aus der Geschichte, was aus ihm wird, bleibt offen, aber die Geschichte der Eule, die er gekauft hat und die ihn in seinem Umherstreunen und allen Absteigen in der Altstadt von Tanger begleitet hat, die auch Julie, die junge Französin, kennenlernt, wird weiter geführt. Die Eule, Symbol für die Weisheit am Ursprung der Wiege Europas, der „Zivilisation“, ist verletzt, kuriert wird sie von den noch in einer Urzeit lebenden Hirten, und die junge Französin, die nach einem Jahr in Paris wieder nach Tanger kommt, macht sich auf die Suche nach der Eule, findet sie bei den Hirten, und der Erzählfaden bricht ab, als die Eule

¹⁶ Rodrigo Rey Rosa, *La orilla africana*, in: ders., *Tres novelas exóticas*, Mexiko 2016, 111–212, hier 202 f.

wieder ihren Weg in die Freiheit finden kann und ihr Zuhause in einer der Ruinen, einer Niststätte vieler anderer Vögel.

Damit hat Rey Rosa die Novelle zu einer viellogischen Parabel auf die Zivilisation werden lassen und einem Speicher eines „ÜberLebensWissens“ in einer aus den Fugen geratenen Welt, am „afrikanischen Ufer“, auf das, wie in einem Spiegel, aber auch das „andere Ufer“ schaut, und in dem sich die Geschichten der vielen „Ufer“ der Welt verdichten. Das eine ist nicht ohne das andere, das „afrikanische“ Ufer bündelt die Geschichten der Gestrandeten, der Armutsflüchtlinge, Schlepper und Dealer, der Bildungsmigrantinnen und Praktikantinnen wie Julie. Mit der Eule wird die Weisheit eingespielt als ein paradoxes Hoffnungsbild, das die beiden Ufer verbindet und – sicher auf je unterschiedliche Weise – für alle Figuren der Novelle Bedeutung hat: den Kolumbianer, die Französin, die muslimischen Hirten; die Eule findet am Schluss ihre Freiheit und Heimat in von Menschen verlassenen Ruinen und der nicht-menschlichen Natur. Offen bleibt die Zukunft, der literarische Raum ist ein viellogischer Wissensspeicher, die Figuren verlassen den gemeinsamen Raum, den das Weben der Geschichte geschaffen hat.

Auch die 1994 veröffentlichte Novelle „Lo que soñó Sebastián“, eine weitere der drei „novelas exóticas“, verbindet – scheinbare – „Zivilisation“ und Natur, das eine und das andere Ufer. Sie spielt im guatemaltekischen Regenwald, an einer kleinen Bucht, wo sich Sebastián, ein Europäer, einen Rückzugsort geschaffen und es gelernt hat, Außen und Innen, die Ursprünglichkeit des Regenwaldes und sein Haus, das mit seinen Büchern für die Zivilisation des Europäers steht, zu verbinden. „Aquí estaba dentro, era cierto, ya que la selva era como una inmensa caverna; dentro y fuera eran conceptos relativos, y dentro de su casa – como él lo había querido – uno se sentía fuera.“¹⁷ Sein neuer Lebensraum, eine „Heimat“ in Einheit mit der Natur, ist fragil; es gibt die Unternehmen, die den Regenwald abholzen wollen, es gibt die „Raubritter“ auf der Suche nach den Schätzen der Mayas, in den alten Ruinen, die der Regenwald unter sich begraben hat, es gibt die Gemeinschaft der Indígenas, die nach ihren eigenen „alten“ Regeln leben, auf der Jagd, die auch vor den Weißen, die hier leben, nicht Halt macht. Falsch beschuldigt von den Indígenas, den Tod eines anderen Weißen verursacht zu haben, kämpft Sebastián für Gerechtigkeit, und die Novelle – die hier nicht in ihrer Vielschichtigkeit vorgestellt werden kann – endet mit dem sicher ambigen Hoffnungsbild einer Freude Sebastián's, der nach einer Zeit des Rückzugs in die Einsamkeit seines Hauses die Gemeinschaft der anderen, die an der Bucht leben, wieder aufsucht, den Restaurantbesitzer und

¹⁷ Rodrigo Rey Rosa, *Lo que soñó Sebastián*, in: ders., *Tres novelas exóticas*, 11–110, hier 47.

seine Frau, die Gruppe der Archäologen, die nach der Entdeckung des Grabfundes kommen, um die alte Mayastätte freizulegen und damit das Vordringen der Unternehmen stoppen können.¹⁸ Es ist eine Parabel der Suche nach einer neuen Konvivenz, nicht im Sinne der „Zivilisation“ der Europäer, sondern im Horizont einer Humanität, die eingebettet ist in die größere Weite der Natur und ihrer Weisheit. Die Freude Sebastiáns ist fragil, nicht eindeutig, das Zusammenführen der vielen Logiken kann nicht ein „Resultat“ bringen, aber genau dieses Zusammen„führen“ ist die Gestalt der neuen Konvivenz. Der literarische Raum weitet auch hier die Wissenslandschaften, die europäische Zivilisation und ihr Wissen, ihre Kenntnisse, sind präsent, so wie die Indígenas, die weiter der Jagd nachgehen, und die jungen Archäologen wollen die Lebensräume der alten Maya-Kultur freilegen.

Die literarischen Räume, die Rey Rosa vorstellt, öffnen den Blick für „andere Ufer“, für die Vielschichtigkeit des Zusammenlebens, das Fragile, das Oberflächliche und Vorüberhuschende, aber auch für das, was es zu wahren gilt, eine Humanität, die sich an Gerechtigkeit orientiert und das, was anderen Leben nimmt – in der Novelle ist es der Mord an einem der weißen Siedler, der Sebastián untergeschoben wird und den einer der Indígenas auf der Jagd begangen hatte –, beim Namen nennt, eine Humanität, die aber die Orte europäischer Zivilisation verlassen hat und in einer Einbettung in die Weite der Natur neue Formen der Weisheit sucht. Es gibt verschiedene Ufer, und auch das „andere“ ist Teil der eigenen Geschichte, es gibt wie bei einem „Bimbo“ – der spanischen Wand – Vorder- und Rückseite, und je nach Position dieses mobilen Möbelstücks im Raum verändern sich die Perspektiven und die Einsichten.¹⁹

Verwundbarkeit/Vulnerabilität

In den literarischen Räumen der jüngeren lateinamerikanischen Literatur wird auf eine besondere – auch erschreckende – Weise die Verwundbarkeit, Fragilität, Gewalt und Unsicherheit der gegenwärtigen beschleunigten

¹⁸ Ebd., 106.

¹⁹ Zur Interpretation des Bimbo bei Ette, *Viellogische Philologie*, 90–108. Ette weist hier die weltweiten Vernetzungen in der frühen Moderne auf; der Bimbo ist ein aus dem asiatischen Raum stammendes mobiles Möbelstück, das über Neuspanien nach Europa kam. Mexikanische Bimbos zeichnen auf der einen Seite die Stadt der Neuzeit, auf der anderen das von den Spaniern eroberte Tenochtitlán. Der Bimbo symbolisiert das „Mobile“ einer Literatur in Bewegung, einer Welt-Literatur. Jeder Raum wird auch durch die Geschichten der anderen konstituiert.

Globalisierung greifbar. Der chilenische Autor Roberto Bolaño hat in seinem Jahrhundertwerk 2666 die Gewalt denen gegenüber mit klaren Worten benannt, die in ihrem Körper und ihrer Seele aufs Tiefste verletzbar sind, vor allem die seit der Jahrtausendwende in den lateinamerikanischen Ländern immer mehr zum Opfer von Feminiziden werdenden jüngeren Frauen. Nüchtern – in Manier von Polizeinachrichten und Zeitungsnotizen – notiert er die Geschichten von Frauen, die im Grenzgebiet zwischen den USA und Mexiko ums Leben kommen. Was in Ciudad Juárez (Chihuahua, Mexiko) passiert, ist der bislang am besten dokumentierte Feminizid, der 1993 begann, aber auch in den anderen lateinamerikanischen Ländern zu finden ist. In Argentinien und in Peru fanden in den letzten Jahren große Protestmärsche statt, die unter dem Stichwort „Ni una menos“ auf den um sich greifenden Feminizid aufmerksam machen. Unter diesem neuen Begriff werden verschiedenste Formen von Gewalt gegen Frauen gefasst, als „Höhepunkt eines Systems von Gewalt, das Frauen im Laufe der Geschichte erlitten haben: Vergewaltigungen, häusliche Gewalt, Frauenverstümmelung, Menschenhandel etc.“, so die US-amerikanische Theologin Nancy Pineda-Madrid, die sich mit diesem Phänomen aus einer systematisch-theologischen Perspektive auseinandersetzt.²⁰ Sie benennt den Feminizid „als zeitgenössische Kreuzigung, die den zerrissenen Körper Christi sichtbar macht“²¹, und die aus einer christlichen Perspektive eine entsprechende Anklage und Aktion fordern – bezeichnenderweise haben sich zwar Christinnen und Christen den Protestmärschen „Ni una menos“ angeschlossen, nicht aber offizielle Kirchenvertreter. Verletzt wird der Körper Jesu Christi, in ihm Gott selbst, seine Wunden liegen offen. In den Sozial- und Kulturwissenschaften ist „Vulnerabilität“ zu einem zentralen Stichwort geworden, die radikale Verletzbarkeit menschlichen Lebens wird damit benannt, und genau dies spiegeln die neuen literarischen Räume lateinamerikanischer Literatur wider und führen so die zerbrechende und zerbrochene Konvivenz vor Augen.

Jessica Sánchez, eine 1974 in Honduras geborene Autorin, Mitglied eines Netzwerkes zentralamerikanischer Autorinnen, hat 2010 den Band „Infinito cercano“ veröffentlicht. Die darin aufgenommene Erzählung „Margarita“ nähert sich einer in der Widerstandsbewegung engagierten Frau an – Land, Zeit und Ort werden nicht genannt, die Geschichte könnte aber in fast jedem der zentralamerikanischen Länder spielen, Honduras, Guatemala, El Sal-

²⁰ Nancy Pineda-Madrid, *Feminizid: Befragung des zerrissenen Leibs Christi*, in: Virginia Azcuy – Margit Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Ostfildern 2018, 71–82; vgl. Dies. – L. Fregoso – C. Bejarano (Hg.), *Terrorizing Women: Femicide in the Americas*, Durham 2010.

²¹ Pineda-Madrid, *Feminizid*, 72.

vador, Nicaragua. Die kurze und dichte Erzählung ist aus Perspektive einer mit Margarita befreundeten Frau erzählt, beide haben sich in einer Frauengruppe kennengelernt. Das Gespräch zwischen den beiden Frauen verdichtet sich, als Margarita ihre Verhaftung, Folter, Vergewaltigung erinnert. Es sind nur wenige Sätze, das Widerfahrene wird nicht entfaltet, aber gerade in der Kürze und Dichte ist es präsent, und vor allem im Schluchzen und Weinen von Margarita, als sie dies – vielleicht das erste Mal – ausgesprochen hat. Die Leserin nimmt Anteil, so wie die Freundin von Margarita, an den Verwundungen Margaritas, an „mit blutendem Herz“, wie Jessica Sánchez schreibt. „Sie bricht zusammen, wie eine Blume auf einem zu dünnen Stängel. Vornüber gebeugt weint sie, wird vom Schluchzen geschüttelt, während ich als stumme Zeugin zu ihr gehe und sie sanft umarme, nur damit sie weiß, dass ich da bin, mit blutendem Herzen, da bin in diesem Moment.“²² Margarita schläft dann ein, und wenn die Kinder aus der Schule kommen werden, will die Freundin sagen: „Lasst eure Mutter schlafen..., lasst sie träumen, weil dieser, vielleicht genau dieser Moment einer der wenigen sein könnte, in denen das Leben seine Arme ausbreitet und sich von ihr umfassen lässt.“²³ Im Erzählraum verdichtet sich die Gewalt; die Vernichtung der Frau in der erlittenen körperlichen und psychischen Gewalt wird erfahrbar für andere, wird ausgesprochen. Aber es zeichnet sich in diesem Erzählraum, wie er von Jessica Sánchez eröffnet wird, auch das ab, was Nancy Pineda-Madrid aus einer theologischen Perspektive als Wiederherstellung der Hoffnung „durch das Handeln der vom Feminizid Viktimisierten“ bezeichnet, in der der „mystische Leib Christi“ auf neue Weise in der Welt sichtbar wird.²⁴

Lateinamerikanische Theologinnen haben in den letzten Jahren in Zusammenarbeit mit Psychologinnen und Sozialarbeiterinnen und neuen biographisch orientierten Forschungsprojekten vielen Frauen Räume des Erzählens eröffnet, in denen über die ausgesprochenen Gewalterfahrungen Heilungsprozesse angestoßen werden konnten. Oft waren dies, wie die kolumbianische Theologin Olga Consuelo Vélez Caro deutlich macht, Räume „am Rande“ von staatlichen und kirchlichen Institutionen, weil die Gewalt, die gerade Frauen – aber auch Männer – in ihrem Körper erfahren, „tabu“ ist.²⁵ Die Theologin Geraldina Céspedes, als Ordensfrau in der be-

²² Jessica Sánchez, Margarita, in: Sergio Ramírez (Hg.), *Zwischen Süd und Nord. Neue Erzähler aus Mittelamerika*, Zürich 2014, 69–75, hier 74.

²³ Ebd., 75.

²⁴ Pineda-Madrid, *Feminizid*, 79.

²⁵ Vgl. Olga Consuelo Vélez Caro, *Stadt und Frau. Setzen auf Evangelisierung*, in: Margit Eckholt – Stefan Silber (Hg.), *Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern 2014, 142–158; vgl.

rüchtigten Zona 18 in Guatemala-Stadt tätig, und die in San Salvador tätige österreichische Theologin Martha Zechmeister haben ähnliche Gewalterfahrungen von Frauen benannt und die Überlebenskräfte aufgedeckt, die – sicher in aller Fragilität und Vulnerabilität – aus einem gemeinsamen Unterwegs-Sein und dem Vertrauen in die Lebenskraft der Auferstehung Jesu Christi erwachsen.²⁶ Verwundbarkeit zu benennen und anzunehmen, setzt eine „Macht“ frei, die in der „Fleischwerdung“ Gottes in Jesus Christus gründet, in der Gott selbst sich freiwillig verwundbar gemacht hat.²⁷

Deutlich wird in den literarischen Texten und theologischen Reflexionen, dass Vulnerabilität und Unsicherheit ein Leben in Zeiten einer beschleunigten Globalisierung zeichnen, sie sind allgegenwärtig, mitten in den Cafés am Flughafen, der Metro und der Warteschlange am Fahrkartenschalter, am Blumenstand auf einem der belebten Plätze der Touristenzentren kann eine Bombe hochgehen. Es gibt das plötzliche Einbrechen der Gewalt, das die Fragilität, die Unsicherheit und Vulnerabilität des Lebens vor Augen führt. Leben wird zerstört, von einem Moment auf den anderen, aber lange zuvor ist der Wert dieses Lebens vernichtet worden in den Köpfen und Aktionen von Terroristen und anderen Gewalttätern, und dazu gehören auch die – wenigstens bislang – nicht Auffälligen, die eine Partnerin oder eine Arbeitskollegin um das Leben bringen; gefasst oder strafbar gemacht werden sie nicht, so die nüchternen Notizen in Roberto Bolaños Roman 2666.

Auch wenn nicht alle Stipendiatinnen und Stipendiaten, die als Bildungsmigrantinnen in Deutschland leben, diese Erfahrungen der extremen Vulnerabilität am eigenen Leib erfahren haben, so bringen sie doch diese Geschichten mit, und eine Bildungsarbeit, die die Geschichte ihrer Herkunftsländer in den Blick nimmt, wird die transarealen Verknüpfungen deutlich machen, die die Literaturen erschließen helfen. Auch in die Biographien der Stipendiatinnen und Stipendiaten des KAAD haben sich die vielfältigen Geschichten der Conquistas in vergangenen Zeiten und der Gewalt und Unsicherheit der Gegenwart eingeschrieben. Vielleicht kann die Erkenntnis der eigenen Vulnerabilität und der der Fremden, das „blutende

auch: Susanna Becerra Melo, Die Pastoral der Barmherzigkeit im Dienste der Großstadt, in: Eckholt – Silber (Hg.), Glauben in Mega-Citys, 409–419.

²⁶ Vgl. die Beiträge von Geraldina Céspedes und Martha Zechmeister in: Virginia Azcuy – Margit Eckholt (Hg.), Friedens-Räume. Interkulturelle Friedentheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven, Ostfildern 2018, 95–112, 339–354.

²⁷ Vgl. dazu: Hildegund Keul, Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 647–651; dies., Vulnerabilität und Resilienz. Christlich-theologische Perspektiven, in: Münchner theologische Zeitung 67 (2016) 224–233; Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M. 2005.

Herz“, von dem Jessica Sánchez schreibt, die Welt neu lesen lernen helfen und Utopien einer neuen Konvivenz wachsen lassen.

Utopien einer neuen Konvivenz

Die Reaktion auf diese Erfahrungen von Vulnerabilität und Unsicherheit kann der Rückzug in das Private sein, der Bau von Mauern und das Aufziehen von Stacheldraht, die Eigenes vom Fremden und Anderen abgrenzen. So zeigt es die nüchterne Analyse der beiden Berater des Präsidenten Alfaro – ein Oberhaupt irgendeines der mittelamerikanischen Staaten –, die am Beginn der Erzählung „Häuptling Alfaro“ dem Präsidenten wenige Monate nach seinem Amtsantritt für ihn wenig erfreuliche Fakten auf den Tisch legen. Die aus Costa Rica stammende, 1969 geborene Autorin Jessica Clark Cohen, die bereits mehrere Erzählbände in Costa Rica, Guatemala und Spanien vorgelegt hat, hat mit „Häuptling Alfaro“ eine skurrile Kurzgeschichte vorgelegt, eine Parabel auf einen „verrückten“ Präsidenten, dessen mit Tatkraft umgesetzte Vision die Utopie einer möglichen neuen Konvivenz zeichnet.

Alfaro wurde mit sehr knapper Mehrheit gewählt, und die in den ersten Monaten seiner Präsidentschaft angestrebten sozialen Programme verlaufen im Sande. Die Umfrage, die zwei Berater in seinem Auftrag unter der Bevölkerung erstellt haben, hatte das Ziel zu verstehen, „warum keines seiner Programme zur sozialen Erneuerung und wirtschaftlichen Umstrukturierung in den fast acht Monaten seiner Amtszeit auch nur die geringste Wirkung gezeigt hatte“.²⁸ Die Menschen setzen sich zwar für die „Sauberkeit und Verschönerung des eigenen Heims“²⁹ ein, es fehlt jedoch jedes soziale und politische Engagement, Politiker werden als korrupt angesehen, auch der Präsident. „Für vierundneunzig Prozent besteht das größte Problem in der Kriminalität, und sie denken daran, sich zu bewaffnen, um ihre Familien zu schützen, weil sie nicht glauben, dass jemand kommt und sie beschützt, wenn sie die Polizei rufen.“³⁰ So beweist die Studie, „dass die Leute ihre Nachbarn nicht mehr als Teil der Gesellschaft ansehen“³¹, und die Politik werde auch nichts an ihren Lebensumständen ändern. Alfaro nimmt die Studie zur Kenntnis, auf seiner Heimfahrt nach Dienstschluss entlässt er die Polizeieskorte, zum Leidwesen seines Fahrers,

²⁸ Jessica Clark Cohen, *Häuptling Alfaro*, in: Sergio Ramírez (Hg.), *Zwischen Süd und Nord. Neue Erzähler aus Mittelamerika*, Zürich 2014, 135–145, hier 136.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., 138.

³¹ Ebd., 136 f.

der nun wie alle anderen Autos mitten in den Staus der Großstadt steht; Alfaro beobachtet die anderen Fahrer, die Gewalt der Straße, fährt an den abgeschlossenen Wohnvierteln vorbei, beobachtet junge Leute, die zwar beieinander stehen, aber nur mit ihren Telefonen spielen, nicht in wirklicher Kommunikation stehen. Der Präsident zieht für sich die Konsequenz: Er bleibt zuhause, arbeitet nicht mehr im Präsidentenpalast, auch seine Mitarbeiter müssen dies nicht mehr tun, ebenso wenig wie andere, vorausgesetzt, dass dafür geeignete Kommunikationsstrukturen geschaffen werden; unternehmerische Effizienz könne es auch vom Eigenheim aus geben. Er selbst ist kreativ, legt auf seiner Dachterrasse einen Garten an, mit Blumenbeeten, Sträuchern, Bäumchen und einer Hängematte. Die Bevölkerung macht es ihm nach, und langsam verändert sich die Hauptstadt, auf den Dächern entstehen Grünanlagen, es wird Gemüse angebaut, und in ehemaligen Bürogebäuden werden Restaurants und Tanzbars eröffnet. Auf ehemaligen Parkplätzen entstehen Gemüsegärten, eine Selbstversorgerwirtschaft bildet sich aus, die auch die Touristen interessiert, das Land erschließt auch darüber neue Einnahmequellen. Nur ein Gesetz erlässt Alfaro, Korruption wird zum Vaterlandsverrat erklärt und mit einer Deportation über die Landesgrenzen hinaus geahndet. Die verrückten Ideen des Präsidenten fruchten, auch wenn er selbst vollständig aus dem Bewusstsein der Öffentlichkeit verschwunden ist.³² Manche haben Angst, das Schwellenland werde den Weg in die Dritte Welt zurück gehen, so einer der beiden Berater, der mit dem Präsidenten weiterhin zusammenarbeitet. Er fragt am Ende der Novelle den Präsidenten: „Und den Schritt in Richtung Erste Welt vergessen wir?“ Das Lächeln des Präsidenten wurde breiter. ‚Wir waren noch nicht bereit für die Erste Welt‘. ‚Also überspringen wir ihn.‘³³ Beide, Berater und Präsident, sind sich einig, und einige Zeit später, als der Berater im Flugzeug sitzt und die verwandelte Stadt sieht, das Grün, die neuen Wege, die kleinen Gemeinden, die entstanden sind, sagt er: „Es war eine neu erschaffene Welt“, und, so schließt Jessica Clark Cohen die Erzählung, er begriff, „dass er die gewaltige Vision seines Präsidenten erst ansatzweise zu ahnen begann.“³⁴

Mit „Häuptling Alfaro“ hat Jessica Clark Cohen einen literarischen Raum vorgelegt, der die Utopie einer neuen Konvivenz zeichnet. Der Präsident lässt nach allen Regeln der Kunst die Situation analysieren, und er reagiert auf eine visionäre Weise. Wenn Jessica Clark Cohen den Präsidenten im Titel – an keiner anderen Stelle nimmt sie darauf Bezug – als „Häuptling“ bezeichnet, so öffnet sie den Erzählraum der Gegenwart auf die Vergan-

³² Ebd., 144.

³³ Ebd., 145.

³⁴ Ebd., 145.

genheit dieses mittelamerikanischen Landes, auf die indigenen Kulturen und auf das Grün des Regenwaldes, der von der Stadtdlandschaft zerstört worden ist, mit den auf den Dachterrassen und auf Parkplätzen neu entstehenden Gärten aber wiederhergestellt werden kann – ohne die Stadt als solche zu zerstören. Eine neue Form gemeinschaftlichen und ökologischen Wirtschaften entsteht, wie es auch der chilenische Soziologe und Philosoph Luis Razeto Migliaro in seinem 2015 vorgelegten Roman „Los cuadernos de Juan Solojuán“³⁵ entworfen hat. Die Zivilisation hat sich selbst überholt, menschenwürdiges Leben ist in den vom Verkehrskollaps geprägten Städten nicht mehr möglich, die neuen Kommunikationsmedien führen zur Vereinzelung und einem nicht zukunftsfähigen Individualismus; ein neuer Humanismus setzt bei einer Einbettung des Menschen in die Natur und einem gemeinschaftlichen Miteinander an.

In den literarischen Räumen, die Jessica Clark Cohen und Rodrigo Rey Rosa vorlegen, wird ein ÜberLebensWissen gezeichnet, das an das Wissen der europäischen Moderne anknüpft, Wissenschaft und zivilisatorische Errungenschaften werden nicht radikal negiert – aus den Texten tritt die Bedeutung soziologischer Umfragen oder archäologischer Kenntnisse, auch die Orientierung an den Prinzipien von Menschenwürde und Gerechtigkeit hervor –, aber dies ist nur eine Gestalt der Logik, das Wissen der einheimischen Kulturen oder früherer Zeiten, in denen Mensch und Natur in einer anderen Symbiose standen, wird ebenso eingespielt, und so bildet sich, wie Ottmar Ette es für die gegenwärtige Welt-Literatur herausarbeitet, eine „transareale Polylogik“³⁶ heraus, in der Utopien einer neuen Konvivenz wachsen können. Das sind neue Versuche, die vielen „afrikanischen“ und „anderen“ Ufer wahrzunehmen, der Gewalt ins Auge zu sehen, sie zu analysieren, und neue Utopien zu träumen. Und dazu braucht es Menschen, wie Häuptling Alfaro, die Visionen mit Mut und Kreativität umsetzen. „Es war eine neue erschaffene Welt“, so schließt Jessica Clark Cohen ihre Erzählung, „und Quirós [so der Berater des Präsidenten, M. E.] wandte sich an Alfaro, um ihm seine Bewunderung auszudrücken, doch der Präsident nahm ihn gar nicht wahr, starrte gedankenverloren in die Ferne, in visionäre Welten, die nur er allein durchmessen konnte.“³⁷

Ottmar Ettes literaturwissenschaftliche Theoriebildung beinhaltet eine Kritik der Moderne und des aufklärerischen Geistes und eine Suche nach neuen Formen einer Konvivenz, aber sie ist nicht eine von den Ideen der Aufklärung abgekoppelte Suche, sondern in den Spuren Alexander von

³⁵ Santiago de Chile 2015.

³⁶ Ette, *Viellogische Philologie*, 131.

³⁷ Clark Cohen, *Häuptling Alfaro*, 145.

Humboldts, mit dem Ette sich intensiv auseinandergesetzt hat³⁸, eine Suche nach einer Konvivenz, die die viellogischen Verortungen menschlicher Existenz ernst nimmt, die Ungleichzeitigkeiten und die Begegnungen (im Sinne von „encuentro“ und „desencuentro“) der vielen kulturellen und geschichtlichen Räume, in denen sich ein LebensWissen und ÜberLebensWissen gesammelt hat. Dass die Orientierung an der europäischen Moderne allein nicht in die Zukunft führt, sondern einengt und das hier gesammelte Wissen fruchtlos werden lässt, macht Ette in beeindruckender Weise an der Figur des afrikanischen Philosophen Anton Wilhelm Amo deutlich³⁹, der aus Axim in Guinea stammte, dem Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel Anton Ulrich von der West-Indischen Kompagnie „geschenkt“ wurde; er wurde getauft, gehörte zunächst zur schwarzen Dienerschaft des Herzogs, wird aber freigelassen, kann in Halle und Wittenberg Philosophie und Rechtswissenschaften studieren, wird 1727 promoviert und Privatdozent in Philosophie. An seinen Namen Amo hängt er selbst die Bezeichnung Afer, um seine Herkunft aus Afrika sichtbar zu machen und, wie Ette es interpretiert, sein „ZwischenWeltenDenken“ zu markieren. In einigen der von ihm vorgelegten Texte, so der Abhandlung „De iure Maurorum in Europa“, thematisiert er die „Verschiedenheit der Völker“⁴⁰ und nimmt als einer der ersten Philosophie im Plural in den Blick und ihre lokalen und kulturellen Ausprägungen ernst. Das aufklärerische Denken, das er weiter entfaltet, ist, so Ette, ein „beweglicheres Philosophieren in seiner unbedingten Prozeßhaftigkeit“.⁴¹ Weil Amo in Wittenberg auf Neid, Konkurrenz und Verunglimpfungen, auf rassistische Vorurteile stößt, kehrt er 1746/47 – paradoxerweise mit einem Sklavenschiff – in seine Heimat zurück, wird dort das Leben eines Eremiten im Fort St. Sebastian der West-Indischen Kompagnie führen; nach dreißig Jahren in Deutschland, mit einer Kenntnis der alten europäischen Sprachen, Latein, Griechisch, Hebräisch, des Deutschen, Englischen und Französischen, wird er in seiner Heimat ein Fremder bleiben. Als Sklave war er aus seiner Heimat aufgebrochen, von einem humanistisch und aufklärerisch denkenden Herzog wurde er befreit, wurden ihm Bildungswege eröffnet, als Freier kehrt er in die Heimat zurück, doch dort wird das Fort für ihn Zuflucht und Gefängnis sein.⁴²

³⁸ Ottmar Ette, *Alexander von Humboldt und die Globalisierung. Das Mobile des Wissens*, Frankfurt a.M. 2009.

³⁹ Ottmar Ette, *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*, Berlin 2014. Amo wurde ca. 1703 in Axim in Ghana geboren und starb in Ghana ca. 1759. Auf einem neuen Grabstein im Fort Shama in Ghana steht das Sterbedatum 1784. Er kehrte 1747 wieder nach Ghana zurück.

⁴⁰ Ebd., 101.

⁴¹ Ebd., 103.

⁴² Ette, *Anton Wilhelm Amo*, 150.

Auch wenn Amo in seiner Person und seinen Denkipulsen für ein „ZwischenWeltenLeben“ steht, wenn sein „Philosophieren ohne festen Wohnsitz“, so die These Ettes, „an einer prospektiven, in die Zukunft denkenden und neue Zukünfte schaffenden Verschiebung von Horizonten ausgerichtet“ sei⁴³, so wird aber auch deutlich, dass die beiden Ufer, das afrikanische und europäische, sich für Amo nicht vereinbaren lassen; die aufklärerischen Denktraditionen allein, die auch Amo sich erschlossen hat, führen nicht in diese von Ette benannte Zukunft. So wird es heute vielmehr darum gehen – und das machen die literarischen Räume der jüngeren lateinamerikanischen Literatur deutlich –, die eigenen und die anderen Ufer wahrzunehmen, die Geschichten von Gewalt und Verwundbarkeit erzählen zu lernen, um dann neue Utopien zu entwerfen, die aus dem Wissen der verschiedenen Welt-Zeiten und Welt-Räume schöpfen.

„Esprit de finesse“ und die „Sprache der Liebe“ – interkultureller Dialog in christlicher Perspektive

Literatur kann als Seismographin für gesellschaftliche und kulturelle Umbrüche verstanden werden, und mit dem Blick auf einige der literarischen Räume der jüngeren lateinamerikanischen Literatur wurden die gegenwärtigen Zeiten von (Bürger-)Krieg und Gewalt, den Verletzungen und Verwundungen, die daraus resultieren, deutlich. Es sind erschütternde Bilder einer Welt in Flammen, von Orientierungslosigkeit und Verunsicherungen geprägt, aber auch von zaghaften Versuchen, Utopien einer neuen Konvivenz zu entwerfen. Interessant ist, dass Bezüge zu religiösen Fragestellungen oder gar ein Blick auf die katholische Tradition des Kontinents fast ausfallen. Wenn Religion eine Rolle spielt, dann in Relikten einer Volksreligiosität, wie es die kleine Statue der Jungfrau von Zapopán/Mexiko ist, der „peregrina“ und „viajera“, die die Menschen auf der Flucht über die Grenze in die USA begleitet und die so auch „nach Los Angeles kam“, wie die kanadische Sozial- und Kulturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt im Titel eines Beitrags aus dem Jahr 2006 schreibt. Und diese Virgen kann auftauchen, plötzlich, „um die Monster abzusetzen“ – mit ihr mobilisieren die Migrantinnen und Migranten ihren Widerstand gegen Gewalt und Ausgrenzung.⁴⁴ 1530 entstand die Vefehrung der Marienstatue in Zapopán, die

⁴³ Ebd., 160.

⁴⁴ Mary Louise Pratt, *Wie die Jungfrau von Zapopán nach Los Angeles kam: Überlegungen zu Mobilität und Globalität*, in: Isabel Exner – Gudrun Rath (Hg.), *Lateinamerikanische Kulturtheorien. Grundlagentexte*, Konstanz 2015, 267–287, hier 287.

Wallfahrten hatten damals eher regionalen Charakter, seit den 1730er Jahren wurde die kleine Marienfigur in den Gemeinden Guadajaras herumgetragen, und diese Wege zogen immer weitere Kreise – bis nach Los Angeles und in viele andere Migrantengemeinden. „Ihre Kraft der Mobilität und des *desdoblamiento* führen sie heute in die Lebenswelt einer diasporischen Gemeinschaft. In diesem Kontext spiegelt ihre Strategie der Selbst-Verdoppelung die neuen Formen von Identität, Zugehörigkeit und Staatsbürgerschaft wider, die von mobilen Arbeitskräften und gesellschaftlichen Bewegungen rund um den Globus entwickelt werden.“⁴⁵ Moderne US-amerikanische Kunst stellt diese Maria in einem Sportwagen dar, als „viajera“ legt sie auf den vielen Autopisten dieser Welt Hoffnungsspuren aus für die Migrantinnen und Migranten.⁴⁶

Die Arbeit eines katholischen Stipendienwerkes wird sich wohl nicht darauf belaufen, „Monster abzusetzen“, aber die Stipendiatinnen und Stipendiaten, die gewiss zur Elite der Migranten gehören, auf den verschiedenen Ebenen einer Bildungsarbeit für diese „Monster“ zu sensibilisieren, sie bewusst zu machen für die Verantwortung, die Bildungseliten in gesellschaftlicher, politischer, kultureller und religiöser Hinsicht für ihre Herkunftsländer haben, sie die eigenen und die anderen Ufer wahrnehmen zu lehren, sie kreativ mit der Viellogigkeit der Welt umgehen machen und dabei den Hoffnungshorizont christlichen Glaubens immer wieder neu „einzuspielen“, wird die Arbeit eines katholischen Stipendienwerkes wie dem Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst prägen. Eine solche weltkirchliche und auf den Wissenschaftskontext bezogene Bildungsarbeit ist in diesem Sinn ein wichtiger Beitrag zur „Evangelisierung“ – oder etwas säkularer ausgedrückt: ein Beitrag, neue Perspektiven auf die Welt zu erschließen, die die eigenen und anderen Ufer ernst nehmen, die mit den Augen der Liebe sehen lernen und Compassion und Solidarität einüben. In einer Welt, die von Krieg und Gewalt geprägt ist, ist dies ein entscheidender Friedensdienst. Konvivenz, auch eine viellogische Konvivenz, ist aus

⁴⁵ Mary Louise Pratt, *Wie die Jungfrau von Zapopán nach Los Angeles kam*, 285. Zapopán ist neben dem Santuario de la Virgen de Guadalupe das zweitbedeutendste Wallfahrtszentrum in Mexiko. Die jährliche Wallfahrt im Oktober zieht ca. 2 Millionen Menschen an. Seit ca. 1995 hat sich diese Maria „vervielfältigt“, so Pratt (285), sie wird zur „viajera“, die über die mexikanische Grenze hinaus in den USA und an anderen Orten der Welt verehrt wird.

⁴⁶ Vgl. dazu den Aufsatz von Nancy Elizabeth Bedford, *Die Flucht nach Ägypten: Zu einer feministisch-protestantischen Mariologie in der Migration*, in: Virginia Azcuy – Margit Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Ostfildern 2018, 225–236. Bedford bezieht sich in ihrem Beitrag auf ein Gemälde von Charles Carillo (*Nuestra Mamá de Guadalupe – 1953 Dodge*, 2006), der oft die Jungfrau von Guadalupe und andere Heilige am Steuer von Pickups in Landschaften Neumexikos malt.

christlicher Perspektive möglich, weil es weite Räume gibt, den Schöpfungsraum, in dem diese vielen Logiken zusammenklingen können, und den Auferstehungsraum, in dem mit Jesus Christus die Hoffnung eröffnet ist, dass es im „Haus des Vaters“ viele Wohnungen gibt (vgl. Joh 14,12).

Ettens Konzept einer „viellogischen Konvivenz“ begegnet in seiner Hoffnungsperspektive den Impulsen für einen interkulturellen Dialog, wie sie bereits in den 1970er Jahren von Bernhard Welte vorgelegt worden sind.⁴⁷ Wenn zum „anderen Ufer“ übersetzt wird, dann wird an die Tiefenschichten des kulturellen Ethos gerührt, und dann wird auch dessen religiöser Kern aktiviert, in christlicher Perspektive der „Geist des Evangeliums“. Das bedeutet dann aber auch, dass das Wahrnehmen des anderen Ufers nicht mit dem Verstand allein leistbar ist, sondern eines „esprit de finesse“ bedarf, einer – wie Bernhard Welte schreibt – „Genialität des Herzens“, „des geistigen Organs der feinfühligsten Unmittelbarkeit“, eines „esprit“, der es vermag, in der interkulturellen Begegnung an die Tiefenschichten einer Kultur oder Religion zu rühren, der dabei die rechte Zeit austarieren kann, der um das Warten und Reifen weiß.⁴⁸ Dieser „esprit de finesse“ öffnet den Raum für den Geist des Evangeliums, und dieser ist es, der dazu beiträgt, dass sich ein Horizont gemeinsamen Lebens auf tun kann, in dem eine „lebendige, brüderliche und schwesterliche Liebe“ wachsen kann. Das ist „jene Liebe, die bereit ist, mit jedem ein Stück weit zu gehen und Last und Sorge ein Stück weit mitzutragen“. „Die Sprache der Liebe“, so Bernhard Welte, „die wirklich Liebe ist, wird immer verstanden werden.“⁴⁹ In seinen auch heute noch ergreifenden Texten über die christliche Nächstenliebe bzw. „Vom Sinn und Segen der Armut“⁵⁰ führt Welte in diese Tiefendimension des interkulturellen Dialogs „im Geist des Evangeliums“ ein. Gerade in der Begegnung mit dem Armen – im Arm-Werden der beiden Partner, des Armen und Reichen

⁴⁷ Vgl. dazu: Margit Eckholt, „Clash of civilizations“ oder Dialog der Kulturen? Die „Aufbrüche“ Bernhard Weltes nach Lateinamerika, in: Margit Eckholt (Hg.), *gemeinsam mit Bernhard Casper und Thomas Herkert, „Clash of civilizations“ – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, Münster 2009, 35–50.

⁴⁸ Zum „esprit de finesse“ vgl. Bernhard Welte, *Wahrheit, Sprache und Geschichte – Untersucht im Blick auf die Sprache der Kirche*, in: Karl Rahner – Heinrich Fries (Hg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, 70–95, hier 84; vgl. auch: Bernhard Welte, *Theologie im Fernkurs: Grundkurs, Lehrbrief 4: „Christentum und Weltreligionen – Im Dialog über Gott und den Menschen“*, Würzburg¹⁹1987 (1980), 26: „Das Innere, der Geist oder die Seele der Religion kann nur mit dem ‚Sprung‘, eben dem eigentlichen Übersetzen erreicht werden. Dies ist eher Sache der Genialität des Herzens, des geistigen Organs der feinfühligsten Unmittelbarkeit, als des zergliedernden Verstandes...“

⁴⁹ Bernhard Welte, *Der Christ als Zeuge*, in: *Lebendige Katechese 4* (1982) 1–3.

⁵⁰ Bernhard Welte, *Vom Sinn und Segen der Armut*, in: *Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens* 27 (1951) 211–221, hier 213.

- kann sich die Liebe Jesu Christi in ausgezeichneter Weise selbst Raum in den Herzen eröffnen und kann sich das Herz des Menschen „an der Kreuzesarmut Jesu“ bilden. Hier ist eine Tiefe des Dialogs erreicht, eine Begegnung von Herz zu Herz, in der jeder christliche Bildungsauftrag und in diesem Sinn auch der Auftrag des KAAD gründen. Die Stipendienarbeit ist „Elitenförderung“, sie hat dabei jedoch das Gesamtbild der Welt-Gesellschaften vor Augen und orientiert sich an den Optionen der Ortskirchen, wie sie im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil im Dienst von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung stehen. Insofern ist eine „entscheidende Frage“, wie Hermann Weber im Blick auf die Arbeit des KAAD formuliert hat, „wie diese Entscheidungsträger mit der Masse der Bevölkerung ihrer Länder, insbesondere mit den Armen, Marginalisierten oder ‚Ausgeschlossenen‘ in Vermittlung stehen bzw. sich selbst in Vermittlung bringen, wie also über Eliten Partizipation und Inklusion erreicht werden kann, letztlich eine integriertere Form der Gesellschaft auf nationaler und globaler Ebene entstehen kann.“⁵¹ Und so orientieren sich die Bildungsarbeit und die Förderung am „Dienstcharakter dieser Eliten für das ‚bonum commune‘ der lokalen und regionalen, letztlich der globalen Gemeinschaft“.⁵² Stipendiatinnen und Stipendiaten insofern die Augen für die anderen Ufer und für die Vulnerabilität menschlichen Lebens zu öffnen, sie zu motivieren, in kreativer Weise, wie Häuptling Alfaro, Utopien für eine neue Konvivenz zu träumen und zu gestalten, ist kein geringer Beitrag eines katholischen Stipendienwerkes wie dem Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst für eine Konvivenz in Frieden und im Dienst der „Sorge für das gemeinsame Haus“ der Schöpfung (vgl. Papst Franziskus, Enzyklika „Laudato Si“).

⁵¹ Hermann Weber, *Internationale Mobilität in Studium und Wissenschaft als Herausforderung für die Kirche*, in: *People on the move* 82 (2000) 13–27, hier 18.

⁵² Ebd.