

„Sehnsucht nach Weite“

Religion im Werk von Hermann Schulz (Außensicht)

Claudia Jahnel

Um die Art und Weise, wie Hermann Schulz Religion in seinen Kinder- und Jugendbüchern thematisiert, zu reflektieren, ist es hilfreich, zwei methodische und theoretische Zugänge zu berücksichtigen: Die Befreiungstheologie, die Schulz schon als Leiter des Peter-Hammer-Verlags geprägt hat, und die Postkoloniale Theorie, die sich in den Werken von Schulz in der dekolonisierenden Darstellung „des anderen“, meistens „des Afrikaners“ und afrikanischer Kultur und Religion, sowie in der Vermittlung von kolonial- und missionsgeschichtlichem Wissen niederschlägt. In Verbindung mit seinen Impulsen zur Identitätsentwicklung geben diese beiden Perspektiven der Konzeptionalisierung von Religion bei Schulz ihr besonderes Gepräge.

Ich werde mich im Wesentlichen auf Kinder- und Jugendbücher von Schulz beziehen, die einen Afrika- oder Lateinamerikabezug haben, insbesondere auf: *Wenn dich ein Löwe nach der Uhrzeit fragt*¹, *Zurück nach Kilimatinde*², *Auf dem Strom*³, *Leg nieder dein Herz*⁴, *Die schlaue Mama Sambonda*⁵, *Lady Happy und der Zauberer von Ukerewe*⁶ und *Die Reise nach Ägypten*⁷.

1. Schulz' befreiungstheologische Perspektiven auf Religion

1.1 Orthopraxie: ganzheitliche Befreiung vs. das Korsett der Orthodoxie

In einem der fünf nächtlichen Gespräche, die in *Zurück nach Kilimatinde* der junge Journalist Nick und sein Vater, Missionar Geldermann, in dem Dorf Kilimatinde im Zentrum Tansanias führen, fragt Nick, der seit seiner frühesten Kindheit keinen Kontakt zu seinem Vater hatte, warum dieser Missionar geworden sei. Geldermann antwortet:

„Ich hatte eine starke Sehnsucht nach Weite und Größe, wie vielleicht alle leidenschaftlichen jungen Männer, nach wichtigen Begegnungen, nach der Freiheit des Christenmenschen, wie Luther es gesagt und ich es verstanden habe. Das war dort, wo ich zu der Zeit lebte, nicht zu haben. Deshalb ging ich nach Afrika, mit Gottes Segen. Hier fand ich, was ich suchte, das Leben war stark, ursprünglich und übersichtlich, und er, der mich geschickt hatte, war immer an meiner Seite. Er führte mich auf rechter Bahn und half mir, die Fesseln hinter mir zu lassen.“⁸

Dieses Gespräch – es ist das vorletzte, das Nick und sein Vater führen, bevor sich der todkranke Geldermann das Leben nimmt – bildet so etwas wie den theologischen und pädagogischen Höhepunkt des Buches. Das Setting erinnert an die biblische Geschichte vom betenden Jesus im Garten Gethsemane, der seine Jünger bittet, in der Nacht des Zweifels, der Angst und des nahenden Todes mit ihm zu wachen. Gleichzeitig sind die Gespräche Abschiedsreden,

¹ Schulz, 2002.

² Schulz, 2003.

³ Schulz, 2005a.

⁴ Schulz, 2005b.

⁵ Schulz/Krejttschi, 2007.

⁶ Schulz, 2016a.

⁷ Schulz, 2016b.

⁸ Schulz, 2003, 194.

denn Geldermann übergibt seinem Sohn das Vermächtnis seiner gesammelten Einsichten, segnet Nick und stärkt ihn auf dem Weg seiner eigenen Identitätsentwicklung. Den zentralen Kern dieses Vermächtnisses bildet die Freiheit (des Christenmenschen) von institutionellen, gesellschaftlichen, politischen, religiösen oder persönlichen Zwängen.

„Gott will mir sagen“, so fährt Geldermann fort, „dass ich am Ende meines guten Weges angelangt bin. Mein Leben hat sich erfüllt, seit ich alle meine Irrtümer und Schwächen zu akzeptieren gelernt habe. Fragen nach richtig oder falsch sind jetzt lächerlich.“⁹

Im Angesicht des Todes sind Fragen des richtigen Glaubens, der Orthodoxie, nichtig. Eine vergleichbare Erfahrung und Konsequenz steht auch am Beginn der lateinamerikanischen Befreiungstheologie: Angesichts der Bedrohungen durch ausbeuterischen Imperialismus, Militärdiktaturen, ungerechtes Wirtschaftssystem und anhaltenden Rassismus hat die Konferenz lateinamerikanischer Bischöfe in Medellín, Kolumbien, im Jahr 1968 soziale und politische Fragen ins Zentrum der theologischen Überlegungen geholt und sich für die „Option für die Armen“ ausgesprochen. Seither gelten die Befreiung sämtlicher Bereiche des Lebens – auch die Befreiung von einem zu engen Korsett des „richtigen Glaubens“ – als Kernanliegen der Befreiungstheologie. Nicht die Orthodoxie, sondern die Orthopraxie, das richtige Handeln, wird zum zentralen Maßstab für Lehre, Glauben und Handeln. Theologie ist immer, so der Vater der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez, „Theologie einer bestimmten Praxis“¹⁰.

Ganz in diesem von der Last der Bemühungen um den richtigen Glauben befreiten und auf das richtige Handeln orientierten Sinn sagt Geldermann zu seinem Sohn: „An Gott glauben zu können ist eine Gnade. Entscheidender ist, so zu leben, dass *er* an *dich* [Kursivierung im Original] glaubt.“¹¹

1.2 Orthopathie: Mitsein auf Augenhöhe, Mystik und Widerstand

Neben der Orthopraxie betont die Befreiungstheologie die Orthopathie, die richtige Haltung, und die „Universalität der christlichen Liebe“¹², die sich im Mitleiden und Mitsein mit dem anderen verwirklichen. Bei Schulz leuchtet diese Orthopathie dort auf, wo seine Protagonisten sich ganz auf das Leben der Menschen vor Ort einlassen, bis zu dem Punkt, dass mitunter nicht mehr erkennbar ist, ob sie noch Europäer oder schon Afrikaner sind. Zu diesen Personen gehört der erwähnte Missionar Geldermann, der zusammen mit Abraham, seinem tansanischen Kollegen und Freund, die Gemeinde in Kilimatinde aufgebaut und sich um die geistlichen wie auch die physischen Nöte der Gemeindeglieder gekümmert hat. Ihm stellt Schulz als Kontrast die „Sektenprediger und Entwicklungsexperten“ gegenüber: Sie gehen keine nachhaltigen Beziehungen zu den Menschen vor Ort ein und wagen weder Nähe noch gar Mitleiden, sondern haben „den Leuten ihren Mist angedreht“ und damit „das Elend“ vergrößert.¹³

Was Geldermann auszeichnet, ist, dass er „geradezu verrückt vor Liebe zu Gott“ ist und für ihn „[a]lles Gute, Schöne und Sinnliche ein Zeichen Gottes“ ist.¹⁴ In der Religion Gelder-

⁹ Schulz, 2003, 196.

¹⁰ Gutiérrez, 1980, 16.

¹¹ Schulz, 2003, 189.

¹² Gutiérrez, 1980, 260.

¹³ Schulz, 2003, 211.

¹⁴ Schulz, 2003, 176.

manns entwirft Schulz eine letztlich mystisch affizierte Religion, die alle kulturellen und religiösen Unterschiede in der Liebe zu Gott und den Mitmenschen aufhebt. Mystik, Freiheit, Leidenschaft für die Menschen, Widerstand gegen das, was das Leben bedroht, und Versöhnung sind jene Kennzeichen, die Schulz wiederholt als Merkmale einer positiven und aufgeklärten Religion entwirft.

Auch Geldermanns Sohn Nick, die jugendliche Identitätsfigur des Romans, macht im Verlauf des Buches Erfahrungen mit dieser Haltung des Mitseins, die sich nicht über „den anderen“ stellt, sondern die koloniale Hierarchie zwischen Europäer und Afrikaner ablegt. Sein Wegbegleiter ist der junge Tansanier Moses, mit dem Nick vieles gemeinsam hat. Gleichzeitig hilft Moses Nick dabei, mit „seinen eigenen Geistern zurechtzukommen“ und sich mit sich und dem Vater zu versöhnen, und repräsentiert darin die für postkoloniale Jugendliteratur charakteristische Figur des Freundes aus einem anderen kulturellen Hintergrund.¹⁵ Beiden Freunden, Abraham und Moses, hat Schulz Namen gegeben, die für Aufbruch, Befreiung und Zukunft und zugleich für Menschen stehen, die andere auf dem Weg in diese Freiheit begleiten. Die Orthopathie, das Mitsein Geldermanns und Nicks mit Tansaniern, ist also keinesfalls ein assistenzialistischer Akt, der das Gefälle zwischen den europäischen und den afrikanischen Protagonisten verstärkt. Das Verhältnis ist vielmehr überaus ausgewogen und gleichberechtigt.

1.3 Befreiung und Konversion des Missionars

Eine befreiungstheologische Wende vollzieht auch Missionar Ganse, Schulz' Hauptprotagonist in *Auf dem Strom*. Ähnlich wie bei Geldermann mutet diese Wende jedoch eher als Widerfahrnis und Konversion an als als aktiv gesteuerter Prozess. Es sind Begegnungen mit Menschen und die Erfahrung von Hilfe und Zuwendung, die in Ganse die Wende vom Missionar, der andere vom „richtigen Glauben“ überzeugen, dazu bekehren und taufen will, zum mit sich und anderen versöhnten Mitmenschen und Vater bewirken. Auf der fünftägigen Flussfahrt, zu der Ganse mit seiner todkranken Tochter Gertrud aufbricht mit dem Ziel, das nächste europäische Hospital zu erreichen, werden die beiden nachts jeweils von den Bewohnern der am Flusslauf befindlichen Dörfer aufgenommen und versorgt. Es ist bezeichnenderweise „das Wort“ oder vielmehr die „Wortlosigkeit“, die Unfähigkeit, mit den Dorfbewohnern zu kommunizieren, die Ganse ein „Gefühl der Hilflosigkeit“¹⁶ gibt. Ohne Worte wird ihm seine Verletzlichkeit bewusst. Ohne Worte kann er den Dorfbewohnern sein ebenfalls auf Worten beruhendes „richtiges Wissen“ nicht entgegenhalten und entgegenpredigen, als diese seine Tochter mit in Ganses Augen heidnischen Heilungspraktiken behandeln. Das „richtige Wissen“ wird unbrauchbar, ist aber auch, so erkennt Ganse im Verlauf der Fahrt, nicht mehr nötig. Symbolisch verdichtet erzählt Schulz diese Wende von Ganses Festhalten an Orthodoxie und christlichen „Richtigkeiten“ in einer Szene am zweiten Tag der Bootsfahrt, als Ganse feststellt, dass er seine Bibel vergessen hat:

„Hektisch kramte er zwischen den Schachteln und Gläsern, aber es war vergeblich. [...] Ihn durchfuhr ein Schreck, als habe er eine wichtige Pflicht nicht erfüllt. Oder als sei ihm eine Waffe aus der Hand geschlagen worden.“¹⁷

¹⁵ Vgl. Albertazzi, 2006, 147.

¹⁶ Schulz, 2005a, 49.

¹⁷ Schulz, 2005a, 52.

Aus diesem Schock heraus verursacht Ganse einen Bootsunfall, der seine Tochter in Gefahr bringt. Das verändert Ganses Sicht für das, was wichtig ist: Und das sind die Menschen, das Leben und Beziehungen, nicht mehr schriftlich fixiertes religiöses Wissen – der Kontrast zum heilenden oralen Wissen afrikanischer Kulturen ist hier offensichtlich. Die Bibel als Waffe ist ebenso wie das Gewehr, das Ganse in einer späteren Szene vergisst, nicht mehr nötig, sobald Ganse nicht mehr meint, seinen Glauben verteidigen und sich selbst rechtfertigen zu müssen. Die Freiheit und die Versöhnung mit sich selbst, die er in den fünf Tagen mit Hilfe der Dorfbewohner und der Beziehung zu seiner Tochter gewinnt, kulminieren am Ende in der Freiheit gegenüber dem letzten scheinbar orthodox-richtigen Ziel von Mission, der Taufe:

„Taufen“, fuhr er verlegen fort, „taufen ist vielleicht nicht so wichtig, wie ich immer gedacht habe. Das kommt schon ganz von alleine, wenn alles seine Richtigkeit hat. Anderes ist wichtiger.“¹⁸

Weitere Protagonisten ähnlicher Konversionsprozesse sind Reverend William in *Wenn dich ein Löwe nach der Uhrzeit fragt* oder Missionar Mario Kindermann in *Leg nieder dein Herz*. Auch sie sind weniger an der Wahrheit der christlichen Lehre als an der Wahrheit des christlichen Glaubens als christliche Praxis interessiert, die in der Nähe zu anderen, im Zweifel und in der Versöhnung mit sich und anderen zum Ausdruck kommt.

1.4 Die Bibel weiterschreiben

Ein zentraler Baustein der Befreiungstheologie ist die Re-Lektüre biblischer Texte und das kontextbezogene Weiterschreiben biblischer Geschichten. Eindrucksvolle Beispiele dafür, wie Geschichten erfahrener Unterdrückung und erlebten Leids mit dem biblischen Zeugnis verflochten werden und unterdrückte und marginalisierte Menschen letztlich zu Autoren der Heilsgeschichte werden, sind Ernesto Cardenales *Evangelium der Bauern von Solentiname*¹⁹, Milton Schwantes' *Am Anfang war die Hoffnung*²⁰, Tshenuwani Simon Farisanis *...in der Hölle, siehe, so bist du auch da*²¹ und viele mehr.

In dieser Tradition des Weiterschreibens des Evangeliums steht auch Schulz' *Die Reise nach Ägypten*, eine Weitererzählung der biblischen Weihnachtsgeschichte. In ihr findet sich der erwachsene Hauptprotagonist, der liebe- und humorvolle Doktor Fernando, der den Patienten seines Kinderkrankenhauses jedes Jahr die Weihnachtsgeschichte kontextualisierend weitererzählt, auf einmal in der Weihnachtsgeschichte der schwerkranken kindlichen Hauptfigur, des Straßenjungen Filmón, wieder. Eine im Blick auf das Weiterschreiben biblischer Geschichten zentrale Szene ist ein Gespräch zwischen dem Kinderarzt und der Krankenschwester mit dem bezeichnenden Namen Salvadora:

„Ich erzähle nicht *irgendwelche* lustigen Geschichten, Schwester Salvadora! Sondern die Weihnachtsgeschichte [...] Ich mach das immer auf meine Art, ohne feierlichen Klimbim [...]“ Da lachte die Krankenschwester. „[...] Hoffentlich hört das Christkind nicht zu! Ich bin mir nicht sicher, ob es von Ihrer Art und Weise, von seiner Geburt zu erzählen, begeistert wäre...“ „Aber das Christkind hat doch richtig viel Humor“, sagte Doktor Fernando und lachte, „haben Sie das vergessen?“ „Da habe ich wohl in der falschen Bibel gelesen! Wo geht es denn in der Weihnachtsgeschichte humorvoll oder lustig zu?“

¹⁸ Schulz, 2005a, 128.

¹⁹ Cardenale, 1991.

²⁰ Schwantes, 1992.

²¹ Farisanis, 1985.

[...]‘ Aber Doktor Fernando war nie um eine Antwort verlegen. ‚Die Bibel ist sowieso schon zu dick, da kann nicht alles drinstehen, was wichtig ist!‘“

Im Weiterschreiben biblischer Geschichten übernehmen „Autorinnen und Autoren“ wie Filmón und andere Kinder im Krankenhaus die Rolle der Handelnden. Sie sind nicht mehr nur Opfer von Unterdrückung und Gewalt. Sie sind vielmehr selbst mit Handlungs- und Deutungsmustern ausgestattet. Diese Anerkennung von Agency, Handlungsmacht, sowie das Thema Bildung – beide Themen spielen besonders in *Lady Happy* eine zentrale Rolle – sind Bindeglieder zwischen der Befreiungstheologie und Befreiungspädagogik auf der einen Seite und Postkolonialer Theorie und der Postkolonialen Kinder- und Jugendliteratur auf der anderen.

2. Schulz’ Postkoloniale Perspektiven auf Religion

2.1 Postkoloniale Theorie und das postkoloniale Kind

Die Postkoloniale Theorie und Kritik ist eine disziplinenübergreifende geistige Bewegung, die in der Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus und seinen Folgen Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden ist.²² Als ein Gründungstext gilt Edward Saids Veröffentlichung „Orientalism“, die eine intensive „Orientalismusdebatte“ anstieß. Mit ihrem Bündel an Schwerpunktsetzungen – auf Fragen der Repräsentation und Agency, auf Machtkonstellationen, Othering-Prozesse, die „den anderen“ als anderen konstituieren und Differenz festschreiben, auf koloniale-postkoloniale Kontinuitäten sowie auf Identitätskonstruktionen – zielt postkoloniale Theorie darauf, koloniale Macht-Wissen-Komplexe zu hinterfragen. Nichtsdestotrotz wird auch ihr der Vorwurf gemacht, mit der reinen „Erklärung verschiedener Formen der Unterdrückung“ eine „letzte Meistererzählung“ entworfen zu haben, die nicht wirklich zur strukturellen Transformationen und zu einer veränderten Zukunft beiträgt, sondern koloniales Wissen fortschreibt.²³

Diese Ambivalenz kommt in Studien zum „postkolonialen Kind“ in besonderer Weise zum Ausdruck. Denn einerseits analysieren diese, wie die koloniale Rhetorik Vergleiche zwischen Kolonisierten und „dem Kind“ konstruierte und diese infantilisierende Konzeptionalisierung „der Afrikaner“ oder „der Asiaten“ etc. gezielt dazu einsetzte, die Unterlegenheit „der anderen“ gegenüber den Europäern zu erfinden. Diese Unterlegenheit diene der Legitimierung sowohl der Ausbeutung „der anderen“ als auch der sogenannten „civilizing mission“, der „Zivilisierung“ des „Wilden“. Das Kind mit seinen ambivalenten Konnotationen eines noch ungeformten, sowohl zum Guten wie zum Bösen neigenden ebenfalls ontologisch „anderen“ Wesens bot sich hier als ideale Vergleichs- und Projektionsfläche.²⁴ Diese Analysen haben mitunter eher erklärend-festschreibenden als reformierenden und verändernden Charakter. Andererseits wurde mit „dem Kind“ schon sehr bald ein individueller und nationaler Widerstand verbunden. Dieser konkretisierte sich in Appellen und Maßnahmen für die Entwicklung einer selbstständigen Zukunft der entkolonisierten Nationen. Beispielhaft hierfür sind die Schriften des algerischen Widerstandskämpfers Franz Fanon, der eine emanzipative schulische Bildung und die Entwicklung von Büchern fordert, die afrikanischen Kindern befreiende

²² Vgl. Castro Varela/Dhawani, 2015.

²³ Vgl. Ashcroft, 2001, 1.

²⁴ Vgl. Ashcroft, 2001, 3.

und verantwortungsbewusste Identifikationsfiguren vor Augen stellen und sie nicht von sich selbst entfremden.²⁵

Die kindlichen und jugendlichen Protagonisten in Schulz' Büchern sind deutlich von vergleichbaren postkolonialen Interessen markiert. Zwar ist Schulz kein postkolonialer Autor in dem Sinn, dass er Bücher für afrikanische Kinder oder Kinder mit Migrationshintergrund und ihre Identitätsentwicklung schreibt. Seine Zielgruppe sind deutschsprachige Kinder und Jugendliche, aber genau diesen vermittelt er ein Bild „afrikanischer Kindheit“, das nicht von Andersheit, Exotik, Unterentwicklung und Ethnizität geprägt ist. Vielmehr unterlaufen die Charaktere und Geschichten die stereotypen Vorstellungen subversiv und zeichnen kreativ ein Szenario, das Transformation und eine andere, gemeinsame Zukunft denkbar macht. Besonders deutlich wird dies in der Art und Weise, wie Schulz Religion thematisiert.

2.2 Ein Geheimnis, kein Fetisch

Immer wieder finden sich bei Schulz Praktiken, die herkömmlich als „Zauberei“ und „Fetischismus“ bezeichnet wurden, und entsprechende Repräsentanten. Zu ihnen gehört etwa der „Zauberer und Heiler von Bujora“ in *Auf dem Strom*, der mit seinem Leopardenfell als Kleidung zunächst einen exotischen Eindruck macht und von Missionar Ganse aggressiv der Verhexung der Tochter bezichtigt wird: „Was habt ihr mit ihr gemacht? Wer hat euch erlaubt, mit eurem verfluchten Zauber- und Teufelskram hier ins Haus einzudringen?“²⁶

Der Zauberer entpuppt sich jedoch als derjenige, der einen kühlen Kopf behält, alle lebensretten Maßnahmen schon vorbereitet hat und anders als der Missionar keinen Gegensatz zwischen traditioneller und westlicher Medizin sieht. Auch der von Ganse als heidnischer Fetisch verurteilte getrocknete Fuß eines Hahns, den die Dorfbewohner seiner Tochter an einer Kette um den Hals binden und in den in jedem Dorf neue Kerben und Markierungen eingeritzt werden, entpuppt sich am Ende als „ärztlicher Bericht“, den ein Dorf dem anderen mitteilt.²⁷

Das bedeutet nicht, dass traditionelle afrikanische Praktiken in die westliche Wissenslogik als letztlich doch „vernünftig“ eingeordnet und Differenzen gänzlich aufgehoben werden. Schulz lässt Raum für Unterschiede, für ein breites Bedeutungsspektrum wie auch dafür, dass manches sich nicht im klassischen Sinn erklären, wohl aber interkulturell und intersubjektiv erfahren lässt. So antwortet beispielsweise die Tansanierin Anima, die Ganse die Bedeutung der Hahnenkrallen erklärt, auf Ganses Einsicht, er habe in der Beurteilung der Krallen als Zauberkram unrecht gehabt, mit den Worten: „Na, vielleicht hat es ja mit Zauberei zu tun, wer weiß. In Afrika haben die Dinge immer mehrere Bedeutungen, das sollten Sie nach so vielen Jahren Afrika eigentlich wissen.“²⁸

Ein weiteres Beispiel für Schulz' Kritik an der kolonial-ethnographischen Praxis, afrikanische Religion als Fetischreligion abzuwerten und rational zu erklären, ist das Geschenk, das Missionar Geldermann seinem Sohn Nick in der letzten Nacht überreicht:

„Siehst du das hier? [...] Es ist ein Fetisch. Wir Europäer lachen darüber, weil es in unseren Augen Aberglaube ist. Trotzdem schenke ich es dir [...]“, Was soll ich damit?, fragte Nick [...] Geldermann

²⁵ Vgl. Burmann, 2016.

²⁶ Schulz, 2005a, 33.

²⁷ Schulz, 2005a, 118.

²⁸ Schulz, 2005a, 118.

ging nicht auf die Frage ein. ‚Wir wissen nicht, was drin ist. Wir werden es nie erfahren. Es sei denn, wir öffnen es, aber damit zerstören wir es. Es ist auch völlig gleichgültig, was drinsteckt, und es sollte ein Geheimnis bleiben. Es ist die *Erinnerung* an das Geheimnis, mein Sohn. Mehr nicht.‘²⁹

Das Geheimnis, wie es Schulz in deutlicher Nähe zu Levinas' Gebrauch des Begriffs „Geheimnis“ darstellt,³⁰ lässt dem anderen – sei es eine kulturell-religiöse Praxis oder ein Mensch – seine Andersheit. Die Differenz wird weder auf- oder abwertend benutzt, noch essentialisiert, noch – wie etwa in afrikanischen Kinderbüchern, die afrikanische Mythen ins Zentrum rücken³¹ – als authentische Stimme sakralisiert.

2.3 Kinder und Jugendliche im interreligiösen Dialog

Auch hinsichtlich der Darstellung des interreligiösen Miteinanders unterlaufen Schulz' Erzählungen stereotype und essentialisierende Wissensformationen. Temeo, der Hauptprotagonist von *Wenn dich ein Löwe nach der Uhrzeit fragt* wächst in einer interreligiösen und interkonfessionellen Ehe auf. Die Frage, welcher Religion oder Konfession er beitreten will, diskutiert er mit Ernst und gleichzeitig Humor, aber nie verbissen oder in Abwertung bestimmter Religionen. Äußerst humor- und gleichzeitig respektvoll ist eine Dialog-Szene: Temeo ist in der Klemme, weil er von Reverend Wilhelm Schweinefleisch geschenkt bekommen hat. Da seine Mutter Muslima ist, muss er das Fleisch auf dem Heimweg durch einen Zauber in Ziegenfleisch verwandeln lassen. Als Reverend Wilhelm vorschlägt, Temeo solle seiner Mutter sagen, es *wäre* Ziegenfleisch, antwortet Temeo: „Das hat keinen Zweck. So blöd ist sie nicht.“³²

Auch gegenseitige Unterstellungen werden von Schulz thematisiert. In *Lady Happy* gibt es einen humorvollen Schlagabtausch zwischen dem christlichen Hauptprotagonisten Sam und seinem muslimischen Freund Papis. Auf Papis' Frage mit Blick auf den lokalen katholischen Priester „Kann man ihm vertrauen? Priester sind alle falsch, habe ich mal gehört“ antwortet Sam: „Das sagen unsere Leute von euren Ober-Muslims auch! Pater Msonge ist in Ordnung! Es gibt ja sogar Bullen, die nicht korrupt sind, habe ich gehört.“³³

Schulz lädt dazu ein, religiösen Gefühlen und Besonderheiten mit Respekt zu begegnen und religiöse Fragen ernst zu nehmen. Die humorvolle Note, die er gerade den ernstesten Szenen immer wieder gibt, zieht diese Fragen und Gefühle keineswegs ins Lächerliche, sondern bewahrt vor fundamentalistisch-essentialistischer Engstirnigkeit. Indem er oft Kinder und Jugendliche zu Akteuren des interreligiösen Dialogs macht, ermutigt er seine jugendliche Leserschaft, interreligiöse Fragen nicht zu tabuisieren, sondern zum Teil des Alltagsgesprächs zu machen.

3. Tod, wo ist dein Stachel? Religion mit Lachen, Humor und Respekt

Am Ende des Romans *Zurück nach Kilimatinde* hält Nick, von seinem Vater in dessen Abschiedsbrief dazu aufgefordert, die Predigt anlässlich der Beerdigung seines Vaters. Er spricht auf Deutsch, gibt seiner Beziehung zu seinem Vater Worte und verschafft seinem Verlust emo-

²⁹ Schulz, 2003, 213.

³⁰ Vgl. Levinas, 2003.

³¹ Vgl. Khorana, 1998, 5.

³² Schulz, 2002, 77.

³³ Schulz, 2016a, 172.

tional Luft. „Seine Tränen liefen, ohne dass er im Sprechen innehielt.“³⁴ Am Schluss muss er plötzlich lachen und das Lachen breitet sich in der ganzen versammelten Gemeinde kaskadenartig aus.

Der Tod ist ein ständiger Begleiter in Schulz' Büchern. Er gehört zum Leben dazu. Er ist aber auch der ganz Andere, das allerletzte, nicht auflösbare Geheimnis und gleichzeitig der große Gleichmacher, bei dem die Unterschiede zwischen Kulturen und Religionen sich auflösen. Die geschilderte Szene enthält Anklänge an das Osterlachen oder die Passage im 1. Brief des Paulus an die Korinther 15,55: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ Am Ende siegt das Leben, ja, der Tod zieht den Kürzeren – etwa gegenüber der „schlaun Mama Sambona“ im gleichnamigen Bilderbuch von Schulz, wo es am Ende heißt: „Und weil der Tod auch Humor hatte und für sein Leben gerne tanzte, ließ er sich mitreißen [...], dass er alles andere darüber vergaß.“³⁵

Religion erscheint in den Kinder- und Jugendbüchern von Hermann Schulz als interkulturelles und intersubjektives Kunstwerk. Sie hat im Netz der Beziehungen und Erfahrungen im Alltag einen selbstverständlichen Platz, erweist sich aber auch besonders bedeutsam am Abgrund, in Erfahrungen der Verletzbarkeit und des Ausgeliefertseins. Die befreienden, versöhnenden, leidenschaftlichen und kulturverbindenden Perspektiven, die in Schulz' Religionsdarstellungen mitschwingen, bilden einen Kontrapunkt zu den düsteren und depressiven interreligiösen und interkulturellen Szenarien und identitären kulturellen Selbstverschließungen, die Kinder und Jugendliche heute oftmals über die Medien vermittelt bekommen. Schulz verlockt zu einer anderen, lebendigen und vielfältigen Zukunft.

Literaturverzeichnis

- Albertazzi, Silvia, *Sparring with Shadows*, or: Is there a Postcolonial Child? in: Mavaer, Igor (Hg.), *Critics and Writers Speak. Revisioning Post-Colonial Studies*, Lanham 2006, 143–152.
- Ashcroft, Bill, *On Post-Colonial Futures. Transformations of Colonial Culture*, London/New York 2001.
- Burmann, Erica, Fanon and the Child. Pedagogies of Subjectification and Transformation, in: *Curriculum Inquiry* 46, 3 (2016), 265–285.
- Cardinale, Ernesto, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*. Gesamtausgabe, Wuppertal 1991.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld, 2015.
- Farisani, Tshenuwani Simon, ... in der Hölle, siehe, so bist du auch da. Ein Tagebuch aus südafrikanischen Gefängnissen, Erlangen 1985.
- Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung*, München 1980.
- Khorana, Meena, *Children's Publishing in Africa. Can the Colonial Past Be Forgotten?* in: Dies. (Hg.), *Critical Perspectives on Postcolonial African Children's and Young Adult Literature*, Westport 1998, 1–13.
- Levinas, Emanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, München 2003.
- Said, Edward, *Orientalism*, Berlin 1986.
- Schulz, Hermann, *Wenn dich ein Löwe nach der Uhrzeit fragt. Eine Afrikageschichte*, Wuppertal 2002.
- Ders., *Zurück nach Kilimatinde*, Hamburg 2003.
- Ders., *Auf dem Strom*, Hamburg 2005. (2005a)
- Ders., *Leg nieder dein Herz*, Hamburg 2005. (2005b)
- Ders., *Lady Happy und der Zauberer von Ukerewe*, o.O. 2016. (2016a)
- Ders., *Die Reise nach Ägypten. Eine Geschichte für alle Jahreszeiten*, München 2016. (2016b)
- Ders./Krejtšchi, Tobias, *Die schlaue Mama Sambona*, Wuppertal 2007.
- Schwantes, Milton, *Am Anfang war die Hoffnung. Die biblische Urgeschichte aus der Sicht der Armen*, München 1992.

³⁴ Schulz, 2003, 232.

³⁵ Schulz/Krejtšchi, 2007, o. S. [20].