



ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 62. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1998

AUF DER STRASSE stieß der Schreiber eines Tages auf einen Wanderprediger. Kommen Sie in meine Kirche.

Der Schreiber – ein verirrtes Schaf – dachte an eine Wiederbegegnung mit Gott und nahm die Visitenkarte an.

Einige Tage später sprang er in der Nähe der Pferderennbahn aus dem klapprigen Bus und stand direkt vor dem Gebäude. Er suchte auf dem Giebel nach einem Kreuz – vergebens.

Ist dies hier die Kirche?

Das kleine Mädchen mit den Mandelaugen sah ihn an, als wäre er ein Ausländer, und antwortete:

Manchmal ein Kino, manchmal eine Kirche.

Im Reich des Mammon

Was? Der Schreiber ging zur Tür, benommen vor Entsetzen. Frauen und Männer im Sonntagsstaat gingen auf die Tür zu und traten ein.

Ich geh hinein. Ich geh nicht hinein. Der Schreiber zögerte auf der Türschwelle: ob hier wohl Gott zuhause war?

Eine Kirche im Kino, das ging ihm nicht in den Kopf. Als Kind hatte man ihm beigebracht, daß das Kino – das *Imperial* zum Beispiel – eine Stätte der Sünde war. Gott dort zu suchen, wo er nicht war, würde die Distanz zu Ihm nur vergrößern.

Wie er zögernd dastand, dachte der Schreiber an den Bau des Tempels von Jerusalem; er dachte an die Hände, die Felsbrocken verschoben, Steine behauten, bis sie wie Spiegel glänzten, Mauern und Säulen errichteten und zu guter Letzt, als Krönung einer Arbeit von Generationen, die Kirche *Notre Dame* in Paris errichteten.

Er dachte an die vielen Imitationen von *Notre Dame* aus Zinkblech, Rohr, Bambus oder Holz, verstreut über die ganze Welt. Die Kirche ist ein Werk von Menschenhand, keine Improvisation, sondern ein Werk, das – vielleicht grob und unbeholfen – ein Beweis war für die Liebe zu Gott.

Und nun diese Eile? Diese Konkurrenz, als ob Gott ein Geschäft wäre, ein Sportereignis oder ein Pferderennen?

Was nur Zweifel und Widerstreben war, verdichtete sich im Schreiber zur Revolte. Und er spürte bei den Eintretenden nicht den Tumult der Kinogänger, sondern innere Konflikte; die der kinderlosen Frau, der Frau ohne Zuhause, des impotenten Mannes – im Bett wie im Leben – all diese Gebrechen, die wir mit uns herumschleppen, wir, dieses Volk von Märtyrern, Habenichtsen, Viehfutter.

Aber welcher Glaube – denkt sich der Schreiber, während er ins Innere späht – ist dieses Gefühl des Mangels, das die Leute ins Innere treibt, diese Tür offenhält, welche Liebe zu Gott, welch ein Wunsch, das eigene Leben zu verändern?

Und bei sich tragen sie – so registrierte er – in einem Briefumschlag den Zehnten ihres bescheidenen Lohns. Zum Entgelt werde Gott – so glauben sie – in ihrem Leben Wunder bewirken.

Aber noch vor Gott wird jemand anderes diesen Zehnten ergattern. Wer ein Kino mietet, um daraus eine Kirche zu machen, zahlt Miete; wer Miete zahlt, erwartet eine Rendite; und schließlich – so denkt sich der Schreiber, während er fortgeht – wer herbeieilt, wer teilnimmt, geht den Weg ins Reich des Mammon.

Suleiman Cassamo, Maputo

Suleiman Cassamo, *No universo do lucro*, in: *Amor de Baobá. Crónicas*. Caminho; Lissabon 1977, S. 121f. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Albert von Brunn mit der freundlichen Genehmigung des Verlages Caminho (Lissabon) und der Literarischen Agentur Ray-Güde Mertin (Frankfurt). Eine Einführung zum Autor und ein Interview vgl. Albert von Brunn, *Liebe zum Affenbrotbaum* (in dieser Nummer).

MOÇAMBIQUE

Im Reich des Mammon: Kurzgeschichte aus dem Band *«Amor de Baobá»* («Liebe zum Affenbrotbaum»). (Vgl. Titelseite)

Suleiman Cassamo, Maputo

Liebe zum Affenbrotbaum: Moçambique nach der Nelkenrevolution (1974) – Der reiche Schatz mündlicher Literatur in Ronga – Ein Porträt des Schriftstellers *Suleiman Cassamo* – Synthese von Naturreligion, Christentum und Islam.

Albert von Brunn, Zürich

Interview mit Suleiman Cassamo: In der Tradition der amerikanischen Short story – Zur Relevanz des Portugiesischen für die Literatur.

PHILOSOPHIE/ÄSTHETIK

Die Macht der Bilder und die Grenzen von Bilderverboten: Die neuen Technologien und die Macht der Bilder – Zur ästhetischen Debatte über Bilderverbote – Die doppelte Konsequenz des biblischen Bilderverbotes – Eine negative Theologie des Christentums – Ikonoklastische Strategien in der Ästhetik und Versuche der Entgrenzung des Bildes – Widerspruch gegen eine Verfügungsmacht über Gott und Mensch – Verbot einer Legitimation und Sakralisierung gesellschaftlicher und politischer Herrschaft – Durch Bilder soll die Unverfügbarkeit Gottes zur Sprache gebracht werden.

Willi Oelmüller, Münster/Westf.

LITERATUR

Weisheit als Suche nach gelingendem Leben: Zu einer Studie von *Christoph Gellner* über fernöstliche Religion und Philosophie bei *Hermann Hesse* und *Bert Brecht* – Weisheit als Wissen und Praxis für gelingendes Leben – Hesses Kritik an einem eurozentrisch verabsolutierten Abendland – Brechts Suche nach einer Klärung und Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse – Plädoyer für die Öffnung des Religiösen.

Paul Konrad Kurz, Gauting

GUATEMALA/BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Märtyrer der Menschenrechte: Bischof *Juan Gerardi Conedera* (1922–1998) – Militärdiktaturen in Guatemala – Umsetzung des Aufbruchs von Medellín – Feuerprobe in der Diözese El Quiché – Exil und Rückkehr in die Hauptstadt – Verantwortlich für Sozialpastoral und die Menschenrechte – Nach dem Friedensvertrag – Das nationale Projekt der «Wiedererlangung des historischen Gedächtnisses».

Stefan Herbst, Bonn

BUCHBESPRECHUNG

Dialog und Engagement: Zu *G. Brakelmanns* Bio-Bibliographie über *Hans Ehrenberg*.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

LIEBE ZUM AFFENBROTBAUM

Interview mit Suleiman Cassamo

Als im Zuge der Nelkenrevolution (25. April 1974) neben Angola, Guinea-Bissau und Cabo Verde auch die Republik Moçambique die Unabhängigkeit von Portugal erlangte, stand sie wie ihre Schwesterrepubliken vor einem Scherbenhaufen: Im Gegensatz zu England oder Frankreich hatte die ehemalige Kolonialmacht wenig unternommen, um eine lokale Elite heranzubilden: Die Analphabetenrate lag zum Zeitpunkt der Emanzipation vom Mutterland bei 97%. Der koloniale Pomp der wenigen Städte – vor allem der Hauptstadt Maputo und der Hafenstadt Beira – standen in krassstem Gegensatz zur Armut auf dem Lande. Die prekäre Infrastruktur wurde durch den jahrelangen Bürgerkrieg (1964–1974) in Mitleidenschaft gezogen und brach im Zuge innerer Auseinandersetzungen zeitweise völlig zusammen. Die Frage drängt sich auf: Wie kann in einem solchen Land überhaupt eine Literatur entstehen?

Die ersten schriftstellerischen Versuche in Moçambique gehen auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück und sind eng verknüpft mit der Geschichte des Druckgewerbes. Der Buchdruck wurde in Moçambique 1854 eingeführt, 1868 erschien die erste Zeitung. Belletristik wurde jedoch erst in unserem Jahrhundert verfaßt. Die ersten Gedichte erschienen in Zeitungen und Zeitschriften, in *Itinerário* (1941–1955), *Paralelo 20* (1957–1961), *Caliban* (1971–1972) und besonders *O Brado Africano* (1955–1958), stets unter dem wachsamen Auge des Zensors.¹ Die Sprache dieser Dichtungen war das Portugiesische; die Gedichte und kurzen Prosatexte schöpften aus dem reichen Schatz der mündlich überlieferten Literatur des Landes, die allerdings mit der Sprache des Kolonisators nichts gemeinsam hat, da sie in *Ronga*, der mozambikanischen Bantu-Sprache, tradiert wird.

Zwei der jüngeren mozambikanischen Autoren wurden über die Landesgrenzen hinaus bekannt, *Mia Couto*² und *Suleiman Cassamo*. Am 2. November 1962, zwei Jahre vor Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges in Marracuene im Süden des Landes geboren, vereinigt Suleiman Cassamo in seiner Person und in seinem Werk drei Traditionen. Nachfahre arabischer Händler aus Indien und einer Bantu-Mutter aus dem südlichen Afrika, schreibt er in Portugiesisch, der Sprache des ehemaligen Kolonialherrn. Naturreligion, Christentum und Islam verbinden sich zu einer einmaligen Synthese, die für den europäischen Leser nicht immer leicht nachvollziehbar ist.³ 1989 erschien sein erstes Buch, *O Regresso do Morto* (Die Rückkehr des Toten), 1997 das zweite, *Amor de Baobá* (Liebe zum Affenbrotbaum), aus dem wir die Erzählung *Im Reich des Mammon* als ersten Text in deutscher Sprache veröffentlichten.⁴ Bei seinem kürzlichen Besuch in Lissabon gewährte er der Orientierung ein kurzes Interview (10. Juli 1998). *Albert von Brunn, Zürich*

Orientierung: Suleiman Cassamo, seit der Veröffentlichung von *O Regresso do Morto* gelten Sie als eines der interessantesten jungen Schriftstellertalente aus dem südlichen Afrika. Darf ich Sie bitten, uns kurz die Entstehungsgeschichte dieses Buches zu schildern?

Suleiman Cassamo: *O Regresso do Morto* ist eine Anthologie von kurzen Erzählungen im Stil der amerikanischen *Short story* eines Edgar Allan Poe. Die Einfachheit des Stils ist das eigentliche Ziel. Ich wollte kurz und koncis schreiben, einen Text verfassen, der ohne Floskeln und Beiwerk auskommt, in dem das Wort knapp und wesentlich ist, wobei Beschreibungen die Erzählung nur begleiten. Die Handlung ist einfach, mit wenigen

¹Manuel Ferreira, *No reino de Caliban III: Moçambique*. Plátano, Lisboa 1984, S. 11–29.

²Albert von Brunn, *Eine Stimme aus Moçambique*. Interview mit dem Autor-Mia Couto, in: *Orientierung* 57 (1993), S. 182f.

³Vgl. Robert Bréchon, *En guise de préface*, in: Suleiman Cassamo, *Le retour du mort*. Trad. du portugais (Moçambique) par Isabel Vale Ferreira et Annick Moreau. Chandeigne, Paris 1994.

⁴António Gomes, Fernanda Cavacas, *Dicionário de autores de literaturas africanas de língua portuguesa*. Caminho, Lisboa 1997, S. 315f.

Personen, die mehr skizziert denn wirklich beschrieben werden. Diese Personen bewegen sich wie in einem Regenschleier. Was der Text verschweigt – die Ellipsen – verdeckt eine versunkene Welt: ohne ihre unterschwellige Präsenz wäre die Erzähltechnik nicht in der Lage, uns die Seele des Buches zu vermitteln.

Diese Welt ist wie ein Resonanzboden der Oralität, der mündlichen Literatur des Substrates der Bantu-Kultur, die einen eigenen Bezugsrahmen und Rhythmus erzeugt. Wenn man bedenkt, daß es mein eigentliches Ziel war, mit einer Form von Missionarsgeist die Welt meiner Herkunft in den Text hineinzuprojizieren, so glaube ich, daß das Ziel in gewisser Weise erreicht wurde, was sich auch an der Begeisterung ablesen läßt, mit der das Buch aufgenommen wurde.

Orientierung: Suleiman Cassamo, Sie sind von Beruf Ingenieur und arbeiten als Assistent an der *Universidade Eduardo Mondlane*, kurzum, Sie üben einen modernen, westlichen Beruf aus. Andererseits sind Sie stets auf der Suche nach Mythen und Legenden des mozambikanischen Volkes. Der Zusammenprall zwischen verschiedenen Kulturen ist denn auch eines Ihrer Themen. Erklären Sie uns doch bitte, wie sich dieser Kulturschock in Ihrem Leben und Ihrem Werk äußert...

Suleiman Cassamo: Daß es Konflikte gibt, ist unbestreitbar, auch wenn wir uns darüber häufig keine Rechenschaft geben. Wenn wir uns in der ersten Generation von Bauern zu Doktoren wandeln, so sind wir in vielerlei Hinsicht noch immer Bauern. Häufig zögern wir, ob wir zum Doktor oder zum Wunderheiler gehen sollen, zum Meteorologen oder zum Hellseher. Viele unserer führenden Politiker und Unternehmer haben das schnurlose Telefon in der Hand und das schützende Wurzelamulett am Handgelenk. Der andere Konflikt ist sprachlicher Natur. So schreibe ich Portugiesisch, um einer Kultur zum Ausdruck zu verhelfen, die den Portugiesen völlig fremd ist. Sicherlich kann eine Kultur vollumfänglich nur in ihrer eigenen Sprache zum Ausdruck gebracht werden. So könnte ich wohl auch in *Ronga* schreiben, doch wer würde mich lesen? Das Portugiesische ist die Sprache, mit der ich am schnellsten Zugang zur Weltliteratur finde.

Umgekehrt kann ich zu unserer Ehrenrettung feststellen, daß es uns gelungen ist, in der portugiesischen Sprache unsere eigene Kultur nachklingen zu lassen. Es ist eine Art Maulwurfsarbeit, bei der ein Tunnel gegraben wird, der nur knapp über der Erdoberfläche sichtbar wird, aber dennoch das Profil der Sprache verändert, die wohl immer noch die Sprache des anderen bleibt und trotzdem auch ein wenig uns gehört.

Orientierung: In den letzten Jahren gab es eine große Auseinandersetzung um die Nationalsprache in Moçambique – Portugiesisch oder Englisch? Sie schreiben Portugiesisch und publizieren in Lissabon. Daher meine letzte Frage: Wie beurteilen Sie die Zukunft des Portugiesischen im südlichen Afrika?

Suleiman Cassamo: Die Zukunft des Portugiesischen in Moçambique ist für mich unproblematisch. Das Englische ist eine Notwendigkeit und nicht eine Wahl unsererseits. Es ist die Sprache der Technik und der Unternehmensführung, eine *Business-Sprache*. Dem Portugiesischen verbleibt die Sphäre des Emotionellen: es gibt ganze Bücher, die nur aus Liebesbriefen an einen Ungenannten bestehen, oder an ein ganzes Volk. Unseren Gefühlen werden wir auch weiterhin in Portugiesisch Ausdruck verleihen. Aber wie die Liebe, so will auch diese Sprache gepflegt werden wie eine Pflanze. Man muß etwas für sie tun und kann nicht nur dastehen und die Arme verschränken.

Orientierung: Suleiman Cassamo, wir danken für dieses Gespräch und werden eine Ihrer Erzählungen vorstellen, *Im Reich des Mammon*. Es ist eine Geschichte über die Ambivalenz des Heiligen in der modernen, globalen Gesellschaft, die Geschichte eines Kinos, das zum Tempel wird, wobei sich das Heilige und das Profane gegenseitig aufheben.

Die Macht der Bilder und die Grenzen von Bilderverboten

Das biblische Bilderverbot philosophisch betrachtet

Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen über die Macht der Bilder und die Diskussionen über die Grenzen von Bilderverboten beziehen sich oft nicht wie das biblische Bilderverbot auf das Verhältnis des Menschen zu dem einen nicht von Menschen gemachten Gott, z.B. dem der Juden, Christen und Muslime. Das zeigen etwa die gegenwärtigen Auseinandersetzungen auf allen Ebenen – im Privaten und in der Öffentlichkeit – über die guten und schlimmen Folgen der neuen technologischen Bilder, der mechanischen und elektronischen Bilder, der Filme, des Fernsehens, der Computer, des Internets. Das zeigen aber auch die Diskussionen darüber, was bei modernen Bildern die spezifische künstlerische Produktionsweise des Malers oder des bildenden Künstlers sowie die spezifische ästhetische Wahrnehmung und Reflexion des Betrachters moderner Bilder ist.

Die Macht der neuen technologischen Bilder besteht gegenwärtig in allen Gesellschaften der Erde darin, daß diese geschichtlich und kulturell vorgegebenen Lebensformen und Lebensbedingungen der Menschen radikal im guten und schlimmen Sinn verändern, bei Kindern und Erwachsenen, bei Frauen und Männern, bei Armen und Reichen, bei Herrschenden und Beherrschten. Eltern und Erzieher empfehlen und verbieten Jugendlichen bestimmte Fernsehprogramme und Filme – in der Regel ohne großen Erfolg. Appelle von Organisationen und nationale und internationale Gesetze sollen bestimmte Filme und Bilder, z.B. von Sex und Drogen, von Gewalt und Kriminalität, verhindern – auch dies in der Regel ohne großen Erfolg. Totalitäre politische Systeme, nicht nur solche des Faschismus und Kommunismus, aber auch demokratische Staaten entscheiden, was Menschen sehen bzw. nicht sehen dürfen und was in ihrem Einflußbereich Pressefreiheit bedeutet: Wer die wirtschaftliche Macht und das Geld besitzt, entscheidet, welche Werbung und welche Bilder gezeigt werden. Wer oder was entscheidet genau, was Menschen täglich oft stundenlang im Fernsehen sehen, was sie zerstreuen, unterhalten oder kritisch, selbstkritisch und nachdenklich machen kann? Jeder kann Beispiele nennen, wie hilfreich oder gefährlich die neuen technologischen Bilder bei der Veränderung der Seh- und Wahrnehmungsfähigkeiten der Menschen sowie ihrer Lebensformen und Lebensbedingungen sind, und wie begrenzt, ja, ohnmächtig bei der Auseinandersetzung mit den neuen technologischen Bildern der Streit über diese Bilder und Bilderverbote sind.

Bilderfrage neu gestellt

Auch bei gegenwärtigen Diskussionen über das Bilderverbot innerhalb der Kunstwissenschaften geht es in der Regel nicht wie beim biblischen Bilderverbot um das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern um etwa folgende Fragen: Was ist das Spezifische von Bildern, vor allem modernen künstlerischen Bildern, und was unterscheidet diese von anderen Bildern? Was unterscheidet die angemessene Seh-, Wahrnehmungs- und Reflexionsweise eines Betrachters moderner Bilder von anderen Deutungsmöglichkeiten von Bild und Kunst, etwa von der vor-modernen mimetischen Nachahmung, von der neuzeitlich-ästhetischen Deutung der Kunst des Genies, des Geschmacks, der Einbildungskraft, von bürgerlicher oder proletarischer Kunst und Kunstrezeption?

Gottfried Boehm ging schon in seinem Aufsatz zum gegenwärtigen Bilderstreit, «Die Bilderfrage», von der Vermutung aus, «das wohl älteste Dokument [...], welches wir in der europäisch-mediterranen Kultur zur Bilderfrage besitzen: die Erzählung vom Bilderverbot im Alten Testament», enthalte «Einsichten [...], die nicht nur ein archaisches und religiöses Bewußtsein betreffen, sondern zur Sache des Bildes gehören.»¹ Das biblische Bilderverbot habe schon am Beginn der europäischen Geschich-

te die Macht der Bilder sichtbar gemacht und kritisiert: Diese Macht bestehe vor allem darin, daß Menschen sich einbildeten, sie könnten im magischen oder kultischen, aber auch im ästhetischen Umgang mit Bildern, das dargestellte Ungreifbare vergegenwärtigen und über es verfügen: «Das Bild besitzt seine Kraft in einer Verähnlichung, es erzeugt eine Gleichheit mit dem Dargestellten.»² Das biblische Bilderverbot hat für Boehm in der Geschichte eine doppelte Konsequenz gehabt: eine theologische und eine kunsttheoretische bei der Deutung des modernen Bildes: «Die Theologie des Verbotes erneuert sich später in der negativen Theologie des Christentums und in einer negativen Ästhetik, die modernen ikonoklastischen Strategien nahesteht, insbesondere jenen Entgrenzungsbemühungen des Bildes, die darauf zielen, ein Erhabenes erfahrbar zu machen.»³ Wie Boehm heute nicht religiös und nicht theologisch, sondern kunsttheoretisch die Einsicht des Bilderverbotes verstanden wissen will, zeigt vor allem sein Aufsatz «Die Lehre des Bilderverbotes».⁴ «Die neuere Wendung der Kunst gegen sich selbst und auf sich zurück, die im 19. Jahrhundert einsetzte, wird mit der abstrakten Malerei zu einem Geburtszeichen der Moderne, das sich seitdem nicht verloren hat. Die Welt, so darf man daraus schließen, ist dem Künstler keine naturwüchsige Heimat, kein Ort, an dem er sich schön einzurichten hätte.» Moderne Bildverfahren kennzeichnen oftmals Destruktionen, die auf einfache Grundlagen durchdringen möchten, Negationen in bestimmender Absicht.»⁵ Für die Arbeit des modernen Malers heißt das

¹ G. Boehm, Die Bilderfrage, in: ders., Hrsg., Was ist ein Bild? München 1994, S. 325–343, hier: S. 328; s. hier auch die ausgewählte Bibliographie zu Bild, Bilderstreit, Bilderverbot, Bildersturm S. 443–454; s. ferner W. Oelmler, Wie sprechen über Kunst angesichts der gegenwärtigen Wahrnehmungs-, Reflexions- und Umgangsformen mit Kunst? in: Philosophische Aufklärung, München 1994, S. 87–118.

² Ebd. S. 330.

³ Ebd. S. 330–331. Zu der Geschichte des biblischen Bilderverbotes gehört auch Kants berühmte Aussage über das biblische Bilderverbot und seine Bedeutung für das jüdische Volk und für den Islam. Von dieser Deutung des biblischen Bilderverbotes aus wird auch verständlicher, was für Kant selbst im Unterschied zu vielen seiner Interpreten, die Voraussetzung des moralischen Gesetzes in uns ist und warum er nicht jede Religion und jeden Kult kritisiert, sondern nur diejenigen, die Religion und Kult als ein Geschäft der «Gunstbewerbung» und als ein Tauschgeschäft zwischen Mensch und Gott mißbrauchen. «Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuch der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit anderen Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanismus einflößt. Eben dasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrtümliche Besorgnis, daß, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere, als kalte leblose Billigung, und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hilfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit dem letztern Zubehör reichlich versorgen zu lassen, und so dem Untertan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkürlich setzen, und wodurch man ihn, als bloß passiv, leichter behandeln kann. Diese reine, seelenerhebende, bloß negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen, d.h. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen; eben darum, weil die Darstellung bei jener bloß negativ ist.» (Kant, Kritik der Urteilskraft, B 125–126, in: Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1966, S. 365–366.

⁴ G. Boehm, Die Lehre des Bilderverbotes, in: B. Recki, L. Wiesing, Hrsg., Bild und Reflexion, München 1997, S. 294–306.

⁵ Ebd. S. 294.

kurz: er schafft kein Bild, das ein Abbild der Wirklichkeit ist und zeigt, was ist, sondern er «zeigt, indem er *negiert*». «Der Kern künstlerischer Arbeit und die Struktur des Bildes selbst hat mit Entscheidungen zu tun, mit einem Ja und Nein. So zieht sich durch jedes Bild der Saum des Ungesagten, folgen wir betrachtend der labilen Grenze, an der sich das Sichtbare aus den undurchdringlichen Schatten des Unsichtbaren erhebt.» «Alles Ikonische bindet sich, *im jeweiligen Werke*, an seine anikonische Gegenrealität. Diese Verknüpfung ist unausweichlich. Das Bild teilt sich nur mit, es ist nur dann Sprache, wenn es über die Macht der Negation gebietet.»⁶

Über die Deutungen des modernen Bildes gibt es gegenwärtig einen Bilderstreit, wie auch die beiden Sammelbände zu Bildern zeigen. Aber ging es bei dem biblischen Bilderverbot wirklich nur, wie Boehm andeutet, um ein Problem «eines archaischen und religiösen Bewußtseins»?

Was verbietet das biblische Bilderverbot?

In der Geschichte der Völker und Kulturen sowie in den einzelnen Lebensgeschichten haben sich bis heute Menschen über göttliche und dämonische Mächte, über Götter und Gott sehr verschiedene und wandelbare Bilder und Wortbilder, Namen, Vergleiche, Gleichnisse, Vorstellungen und Darstellungen gemacht. Die Verschiedenheit und die Wandelbarkeit dieser Bilder und Namen sind abhängig von der jeweiligen Natur und Rasse der Menschen sowie ihrer Wahrnehmung und Deutung der Größe und Ungeheuerlichkeit der außermenschlichen und menschlichen Natur: Die Bilder und Namen der Götter und Gottes der Kinder und Erwachsenen, der Kranken und Gesunden, der Schwarzen und Weißen, der Europäer und Nicht-europäer zeigen dies. Die Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Bilder und Namen der Götter und Gottes sind vor allem abhängig von den den Menschen jeweils geschichtlich vorgegebenen oder von ihnen selbst geschaffenen Überlebens- und Lebensbedingungen, von ihren sittlichen, sozialen, rechtlichen und politischen Verhältnissen und Lebenserwartungen, von ihren guten oder schlimmen Lebenslagen. Jeder kann hierfür Beispiele nennen. In der Geschichte und Gegenwart gibt es keinen unwandelbaren und geschichtslosen Bestand von Bildern und Namen sowie von Vorstellungen und Darstellungen für die für Menschen letzte für alles entscheidende und verantwortliche übermenschliche Instanz.

Das gilt auch für die Bibel, das Alte und das Neue Testament. Seit der Achsenzeit etwa 500 v. Chr. in der griechischen und jüdischen Aufklärung setzen sich Menschen kritisch und selbstkritisch mit den in Griechenland vorgegebenen mythischen olympischen Göttern sowie im Vorderen Orient mit den dort vorgegebenen Mythen und Göttern auseinander. Wenn Juden und Christen in der Bibel im Gegensatz zu diesen mythischen Göttern über und zu dem nicht von Menschen gemachten einen Gott zu sprechen versuchen, verwenden auch sie sehr verschiedene wandelbare Bilder und Namen. Für ihre Erfahrungen der Nähe, Geborgenheit, Rettung und Hilfe Gottes danken und preisen sie ihn und nennen ihn ihren Vater oder ihre Mutter, ihren Fels oder ihre Quelle. Wenn Menschen in anderen Situationen ihre zu einfachen Gottesvorstellungen (z.B. vom lieben, allgütigen und allmächtigen Vater) zerbrechen, dann sprechen sie etwa von Gottes Zorn und seiner Rache. Wie andere spricht auch Jesus am Ölberg und am Kreuz von der Verborgenheit, der Abwesenheit und der Ferne Gottes, seines Vaters. Auch in der Bibel gibt es für Menschen, die je nach ihrer Lebenslage über und zu ihrem Gott zu sprechen und zu klagen versuchen, keinen allen gemeinsamen unwandelbaren Bestand an Bildern und Wortbildern von Gott.

Warum dann das biblische Bilderverbot? Was genau verbietet es den Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott, und was verbietet es nicht? In der Geschichte des biblischen Bilderverbots und in der

Auseinandersetzung mit diesem stehen vor allem drei Bibeltexte im Vordergrund. Der erste am Beginn des Dekalogs, der «Zehn Gebote», lautet: «Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Aegypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe; du sollst keine andern Götter neben mir haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen, keinerlei Abbild, weder dessen, was oben im Himmel, noch dessen, was unten auf Erden, noch dessen, was in den Wassern unter der Erde ist; du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen; denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht an den Kindern derer, die mich hassen, der aber Gnade übt bis ins tausendste Geschlecht an den Kindern derer, die mich lieben und meine Gebote halten. Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht.» (2. Mose 20,2–7)⁷ Der zweite Text lautet: «Ihr sollt euch keine Götzen machen, und Gottesbilder und Malsteine sollt ihr euch nicht aufrichten, auch keine Steine mit Bildern hinstellen in eurem Lande, um euch davor niederzuwerfen; denn ich bin der Herr, euer Gott.» (3. Mose 26,1) Der dritte Text aus der Genesis, dem Schöpfungsbericht, lautet: «Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, uns ähnlich; [...] Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie.» (1. Mose 1,26–27)

Die Unverfügbarkeit von Gott und Mensch

In der Regel versteht man heute bei allen unterschiedlichen Interpretationen im einzelnen unter dem biblischen Bilderverbot des Alten und Neuen Testaments fünf zusammenhängende Verbote:

Erstens: *Das Verbot des Gottes Israels, fremde Götter zu verehren, anzubeten und von ihnen Hilfe zu erbitten.* – Der «eifersüchtige Gott» Israels, der sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit hat, der – wie er sagt – die Geschichte seines Volkes leitet, der «die Schuld der Väter» an den Kindern heimsucht und «Gnade übt» an denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, dieser Gott verbietet, daß sein Volk wie die Völker und Stämme in seiner Umgebung andere und fremde Götter verehrt und anbetet. Der Gott Israels verlangt damit von seinem Volk den radikalen Bruch mit den damals im Vorderen Orient lebendigen Mythen und Göttern sowie deren religiösen Kulturen und Praktiken. Er verlangt auch immer wieder von Israel die Rückkehr zu ihm selbst, wenn es zu anderen Göttern abgefallen war oder sich selbst andere Götter geschaffen hatte. Der Gott Israels ist jedoch nach Aussagen des Alten und Neuen Testaments nicht nur ein Stammes- und Volksgott, sondern der Gott aller Menschen und Völker.

Zweitens: *Das biblische Bilderverbot verbietet, die von Menschen z.B. aus Holz und Metall geschaffenen sichtbaren Werke und Bildwerke als Andachts-, Wunder- und Gnadenbilder, zu verehren, als Gott anzubeten und von ihnen Hilfe zu erbitten und zu erhoffen.* – Das Bilderverbot verbietet damit Menschen, sich selbst, anderen und Gott vorzumachen, sie besäßen mit selbstgemachten sichtbaren Werken und Bildwerken sowie durch magische und kultische Praktiken eine Verfügungsmöglichkeit über den einen nicht von Menschen gemachten verborgenen Gott. Das radikale Verbot, mit selbstgemachten Gottesbildern magisch und kultisch umzugehen, zeigen die beiden biblischen Erzählungen vom Holzschnitzer, der sein selbst geschnitztes Gottesbild anbetet, sowie die Geschichte von der Anbetung des goldenen Kalbes. Der Holzschnitzer (Jes 44,9–20) gebraucht die Hälfte seines Holzes, um sich zu wärmen, um Brot zu backen und Fleisch zu braten. Von der anderen Hälfte schnitzt er sich ein Gottesbild: «Und den Rest macht er zu einem Gott, zu einem Bilde und kniet vor ihm, wirft sich nieder und fleht zu ihm:

⁶Ebd. S. 297.

⁷Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, Zürich 1978 (Zürcher Bibel).

«Rette mich, denn du bist mein Gott.» Ein Mensch, der sich vor einem von ihm bearbeiteten Holzklotz hinkniet und ihn als Gott anbetet, durchschaut nach dieser Erzählung nicht seine Verblendung, seinen Selbst- und Fremdbetrug sowie, wie Hiob sagt, seinen «Trug für Gott» (Hiob 13,7). Er «hat weder Einsicht noch Verstand. [...] Wer sich mit Asche abgibt, den hat ein betrogenes Herz verführt; er rettet nicht seine Seele, noch überlegt er: Ist's nicht Trug, woran ich mich halte?» Wie Gott den Abfall Israels zu einem selbstgemachten Gott rächt, zeigt die biblische Geschichte vom Goldenen Kalb (2. Mose 32). «Als aber das Volk sah, dass Mose so lange nicht vom Berge herabkam, sammelte es sich um Aaron und sprach zu ihm: Auf, mache uns einen Gott, der vor uns her ziehe; denn wir wissen nicht, was dem da zugestossen ist, dem Mose, dem Mann der uns aus dem Lande Aegypten heraufgeführt hat.» Aaron läßt darauf aus den goldenen Ringen der Israeliten ein Goldenes Kalb herstellen, «einen Gott aus Gold», den das Volk anbetete und dem es Brandopfer opferte. Gott strafte deshalb diese Sünde und «brachte eine Plage über das Volk, dafür dass sie das Kalb angebetet».

Drittens: *Das biblische Bilderverbot verbietet, beim Sprechen von Wortbildern und Namen Gottes anzunehmen, die menschliche Sprache hätte die Macht, die Unverfügbarkeit Gottes direkt und unmittelbar verfügbar zu machen, Gottes Unbegreiflichkeit und Namenlosigkeit festzulegen, das Wesen Gottes und seine Eigenschaften zu offenbaren, zu zeigen, abzubilden.* – Wortbilder und Namen Gottes sind nach dem biblischen Bilderverbot mehr als Projektionen, Vergegenständlichungen und Vergöttlichungen menschlicher Gattungskräfte und menschlicher Eigenschaften in einem leeren Himmel, wie die Religionskritik immer wieder behauptet. Sie sind vielmehr menschliche Ausdrucksversuche und Suchbilder, weil Menschen über ihre Erfahrung der Nähe und Anwesenheit Gottes in seiner Ferne und Abwesenheit nicht schweigen können. Die Erzählung von der Offenbarung des Eigennamens des Gottes Israels an Mose (2. Mose 3,14) im brennenden Dornbusch enthält neben der Nennung seines Namens auch das Bilderverbot: «Auf die Frage, was Mose denn antworten solle, wenn er nach dem Namen des Gottes gefragt werde, in dessen «Namen» er reden solle, antwortet Gott: ^hhjä ^ööär ^hhjä. Die angemessene Übersetzung dieser drei Worte wäre eine vollständige «Biblische Theologie». «Ich bin, der ich bin», «Ich werde sein, der ich sein werde», «Ich werde mich erweisen als der, der ich bin», «Ich bin für euch da als der, als der ich für euch da sein werde» – das sind nur einige der Übersetzungs- und Verstehensmöglichkeiten. Deutlich ist immerhin, daß diese Offenbarung des Gottesnamens eine Erklärung des Tetragramms j-h-w-h ist, und zwar als Ableitung von dem Verb *haja*, welches «sein», «dasein» bedeutet. Gott offenbart sich in seinem zeitlich offenen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenschließenden Sein als Dasein für Israel. Deutlich ist ebenso, daß diese Offenbarung auch eine Verhüllung, diese Antwort auch die Verweigerung einer Antwort ist.»⁸

Viertens: Bei den Diskussionen über das biblische Bilderverbot und seine bisherige Geschichte werden heute oft zwei weitere Verbote formuliert.⁹ *Das biblische Bilderverbot fordert, auch im Blick auf die bisherigen geschichtlichen Erfahrungen des Judentums, des Christentums und des Islam, das Verbot des Mißbrauchs von Bildern und Namen Gottes zur direkten und unmittelbaren Rechtfertigung von geschichtlich vorgegebenen und kontingenten, geschichtlich änderbaren und verbesserungsbedürftigen sozialen, rechtlichen, politischen und religiösen Institutionen und Organisationen.* – Im vormodernen Europa wurde seit dem antiken Rom das Christentum oft als Staatsreligion und

⁸J. Ebach, Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte, in: M.J. Rainer, H.-G. Janßen, Bilderverbot, Münster 1997, S. 22–35, hier: S. 28; s. ferner in demselben Band: V. Lenzen, Vom Bilderverbot zum jüdischen Gebet in Arnold Schönbergs Oper Moses und Aron, S. 239–251.

⁹S. hierzu z.B. die Beiträge aus dem Sammelband: M.J. Rainer, H.-G. Janßen, Bilderverbot, a.a.O.; zum Verständnis der folgenden Überlegungen s. W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, Grundkurs. Religionsphilosophie, UTB 1959, München 1997; W. Oelmüller, Negative Theologie, in: Orientierung, 62 (1998) Nr. 1, S. 5–8, Nr. 2, S. 20–23.

Internationales wissenschaftliches Symposium

Theologie als öffentliche Aufgabe

23.–25. Oktober 1998

Universitäre Hochschule Luzern (UHL)
Pfistergasse 20, CH-6003 Luzern

Referentin und Referenten:

Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth (Zürich)
Prof. Dr. Karl Gabriel (Vechta)
Prof. Dr. Pierre Gisel (Lausanne)
Prof. Dr. Werner Jeanrond (Lund)
Bischof Dr. Kurt Koch (Solothurn)
Prof. Dr. Hedwig Meyer-Wilmes (Nijmegen)
Prof. Dr. Robert Schreiter (Chicago)
Prof. Dr. Edmund Arens (Luzern)
Prof. Dr. Helmut Hoping (Luzern)

Veranstalter:

Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, Lehrstuhl für Dogmatik
der Theologischen Fakultät der UHL

Information und Anmeldung:

Prof. Arens / Prof. Hoping, Kellerstraße 10, CH-6005 Luzern
E-Mail: edmund.arens@unilu.ch
helmut.hoping@unilu.ch

Staatskirche zur religiösen Legitimierung des absoluten Staates, seiner Herrschaft und seines Rechts mißbraucht. Seit der politischen Romantik und dem französischen Traditionalismus ist dieser Tradition bis heute lebendig, wo man gegen die Säkularisierungsprojekte der Aufklärung, die moderne Demokratie, den liberalen Parlamentarismus und ihre nicht bewältigten Probleme und Folgen mit einer religiösen oder metaphysischen Legitimation eine konservative politische Staatsordnung errichten will. Diese soll die Herrschaft Gottes oder die einer geschichtslosen metaphysischen Ordnung in dieser Welt repräsentieren, vergegenwärtigen. Eine Institution oder Person repräsentiert Gott, ist Stellvertreter Gottes auf Erden und ist ermächtigt, Männern und Frauen zu sagen, was für sie jetzt der Wille Gottes ist. Wie man Namen und Bild-Worte Gottes im sozialen Zusammenleben im Recht und im Staat in affirmativem und kritischem Sinn mißbrauchen kann, zeigen Ebachs Beispiele: «Zu den geläufigsten Bild-Worten über Gott gehört das Wortfeld des Herrschens, z.B. König, Herrscher, der Höchste. Was bedeutet es, Gott als König, als Höchsten zu bezeichnen, ihn so zu sehen? Das kann prinzipiell zweierlei bedeuten, und für beide Sehweisen/Lesarten gibt es in der Kirchengeschichte eine wirkungsgeschichtliche Linie. Gott ist der höchste Herrscher – das konnte bedeuten, daß sich von seiner Herrschaft her alle anderen legitimieren. Von Gott über Papst und Kaiser, die Könige, Fürsten, Bischöfe, Edelleute, Gutsherren über die Pfarr- und Lehrherren bis zu den Eltern entsteht eine Deszendenz legitimer Herrschaft, «von Gottes Gnaden». Was dabei wirklich gemeint ist, kam vor gut einem Jahrhundert unfreiwillig und unnachahmlich in einer Zeitungsnotiz zum Ausdruck, in der von der Einweihung des Kölner Doms unter Anwesenheit des deutschen Kaiserpaars die Rede war. In der Zeitung war nämlich am Tag nach dem feierlichen Ereignis zu lesen: Die Allerhöchsten begaben sich in den Dom, um den Höchsten zu ehren. Daneben und dagegen gab und gibt es aber auch eine andere Weise, aus Gottes Herr-

schaft Konsequenzen für die irdischen Herrschaften zu ziehen. Sie ist in den Friedenskirchen Praxis, indem z.B. ein Mennonit weder vor dem Richter noch vor der Fahne den Hut abnimmt, weil er das nur in der Kirche tut. Gott als den Herrn anzuerkennen bedeutet hier, keine andere Herrschaft anzuerkennen. So kann dasselbe «Gottesbild» ganz unterschiedliche Konsequenzen zeitigen. Es kann legitimieren und delegitimieren, es kann affirmativ und kritisch sein, bestätigend und subversiv wirken.»¹⁰ Ähnlich wie andere unterscheidet daher heute Levinas aus seiner Perspektive einer Ethik des Anderen, des Nächsten und Fremden, der der Gerechtigkeit und des Schutzes bedürftig ist, den positiv verwendeten Begriff des Monotheismus von dem «archaischen» Monotheismus in der Geschichte, auch in der Geschichte des Judentums, der z.B. vom Zorn des Gottes Israels spricht, der die Feinde Israels, die Gottlosen, auch Frauen und Kinder, vernichtet.¹¹

Fünftens: *Das biblische Bilderverbot verstehen Theologen und Philosophen, Künstler, Musiker und Schriftsteller heute auch so: Weil der Mensch Bild Gottes ist, darf er sich weder von sich selbst, noch von seinen Mitmenschen, noch von dem Menschen ein Bild machen. Dies legitimierte nämlich immer wieder die Verfügung, die Verletzung, ja, die Vernichtung von Menschen.*¹² – Wer sich ein Bild vom Menschen macht, maßt sich ein Wissen und eine Verfügungsmacht über Menschen an, die in und zwischen den Institutionen und Systemen die Unfaßbarkeit und Nichtverfügbarkeit des Menschen aufheben und zerstören. Die Nähe und Distanz zu den nächsten und fremden Mitmenschen ist zerstört, wenn sich der Mensch von sich und von dem Anderen z.B. zwei entgegengesetzte Selbstbildnisse von Ich-Identität macht. Auf der einen Seite: Das Ich kann sich nur dann erhalten, wenn es sich gegen den Anderen als gleichgültigen Nebenmenschen, als «Man», als Fremden und Feind abgrenzt und sich in sich verschließt, verhaust: «Das Streben nach Selbsterhaltung ist die erste und einzige Grundlage der Tugend.»¹³ Auf der anderen Seite: Die Ich-Identität verlangt totale Identifikation mit einer Gemeinschaft, einer Gesellschaft, einem Staat: «Du bist nichts, das Volk ist alles.» Auch der Mythos, die Philosophie und die Wissenschaft schufen Menschen- und Weltbilder über den Menschen und seine Stellung in der Welt, die über die Unfaßbarkeit und Nichtverfügbarkeit des Menschen eine zerstörende Macht legitimierten: Alte und neue Mythen sind nicht nur ein Spiel der Einbildungskraft über die Stellung des Menschen im Ganzen zur anthropomorphen Aneignung der Welt und zur Kompensation menschlicher Mängel. Sie rechtfertigen auch Terror gegen Menschen, wie Sorels sozialistischer «Mythos der Gewalt» und Rosenbergs faschistischer «Mythos des 20. Jahrhunderts».¹⁴ Auch Menschenbilder und Weltbilder der Philosophie, die die Stellung des Menschen und seinen Ort im Weltall festlegten, suggerierten dem Menschen ein Wissen und eine Einsicht, die er nicht besitzt. Das vormoderne Weltbild vom Kosmos, von der

Stellung der Welt der Menschen in der unwandelbaren, von der göttlichen Vernunft und Vorsehung geleiteten geschlossenen Welt der Schönheit und Beständigkeit versprach ein Wissen und eine Verlässlichkeit des Weltalls, die es, wie wir heute wissen, nicht gibt. Das gilt auch für das Menschen- und Weltbild von Stoikern, Nihilisten und Materialisten über den Menschen als Spielball des über alles herrschenden blinden Schicksals. Auch was im Namen der Wissenschaft über die Anthropologie des Menschen und seine Gattungseigenschaften gesagt wurde, lieferte uns kein verlässliches Bild über den Menschen. Was wir durch Mythen, Philosophien und Wissenschaften aus der Geschichte und Gegenwart über den Menschen und seine Stellung im Weltall wissen, liefert uns kein Menschenbild, sondern höchstens mögliche Antwortversuche auf die Frage: Was ist der Mensch? in den Erfahrungshorizonten Natur, Kultur und Gott.¹⁵ Menschen können und dürfen sich daher durch kein Bild ein Wissen über sich in einem bekannten und vertrauten Weltall schaffen, weil wir kein Menschen- und Weltbild haben, das die Größe und das Elend des Menschen und seine Unfaßbarkeit erfassen und umfassen kann.

Zusammenfassung

Die Ausführungen zum biblischen Bilderverbot fasse ich so zusammen: Das Bilderverbot verbietet Menschen den Selbst- und Fremdbetrug sowie den «Trug für Gott» (Hiob), sie besäßen mit Gottes- und Menschenbildern sowie mit Gottes- und Menschennamen ein Wissen und eine Verfügungsmacht, mit denen sie über die Unverfügbarkeit von Gott und Mensch verfügen könnten. Dies meint auch Levinas, wenn er schreibt: «Die Götter, wenn sie auch auf Gipfeln wohnen, sind im philosophischen Diskurs präsent. Sie bleiben es, auch nach ihrem Rückzug auf jene mythischen Stätten, in dem Maße, wie der philosophische Diskurs die Mythen einkleidet oder sich in sie flüchtet. Der Gott der Bibel, dessen Wege unbekannt sind, dessen Anwesenheit in Abwesenheit besteht und dessen Abwesenheit sich als Anwesenheit aufdrängt, dem der Gläubige gleichzeitig treu und untreu ist, an den er glaubt und gleichzeitig nicht glaubt, offenbart sich dagegen im Bruch des kohärenten Diskurses. Und doch stimmt der westliche Mensch, unverbesserlicher Philosoph der er ist, dieser Trennung zwischen Glauben (oder dessen Restbestand) und Philosophie nicht zu. Er will einen Diskurs, der auch noch diesen Bruch in sich aufnimmt.»¹⁶

Weltweit wandeln sich gegenwärtig in den Religionen ohne Gott, aber auch in den monotheistischen Religionen der Juden, Christen und Muslime die Bilder und Namen, mit denen Menschen ihre religiösen Vorstellungen ausdrücken. Einige Gründe für diesen Wandel habe ich am Anfang angedeutet. Auch die verschiedenen Formen der Macht der religiösen Bilder und Namen wandeln sich gegenwärtig im Privaten und in der Öffentlichkeit. Die Verbote des biblischen Bilderverbotes, die oft in entgegengesetzter Weise von Juden, Christen und Muslimen in der Geschichte und Gegenwart ausgelegt werden¹⁷, haben im Grunde ein Ziel: das Verbot des Mißbrauchs der von Menschen geschaffenen Bilder und Namen des einen nicht von Menschen gemachten Gottes für menschlich – allzu menschliche Zwecke auf allen Ebenen: in magischen Praktiken, in Kulturen und Gebeten, in sozialen, rechtlichen, politischen und religiösen Institutionen, in der Kunst und Literatur, in den Theologien und Philosophien. Auch die Grenzen, ja die Ohnmacht des Streits über religiöse Bilder und über die Bilderverbote bei religiösen und nichtreligiösen Menschen und Institutionen sind nicht überschaubar. Der Streit in der Geschichte innerhalb und zwischen den drei monotheistischen Religionen über das biblische Bilderverbot schwankt auch heute zwischen zwei Extremen. Auf der einen Seite: Im Ikonoklasmus, in Bilderstürmen und bei Bilder-

¹⁰J. Ebach, *Gottesbilder im Wandel*, a.a.O., S. 29–30.

¹¹E. Levinas, *Jenseits des Buchstabens*. Talmud-Lesungen, Bd. 1, übers. von F. Miething, Frankfurt a. M. 1996, S. 17: «Ich denke, daß der Monotheismus, der nicht archaisch ist, in der Verantwortung für den Anderen, die er gebietet, uns daran erinnert, nicht zu vergessen, daß *meine* Familie und *mein* Volk, trotz ihrer besitzanzeigenden Pronomen, für mich «Anderer» sind, wie die Fremden, und daher der Gerechtigkeit und des Schutzes bedürfen. Liebe zum Anderen – Liebe zum Nächsten. Die mir Nahestehenden sind auch meine Nächsten.»

¹²S. hierzu z.B. J. Ebach, *Gottesbilder im Wandel*, a.a.O., S. 34–35; T. Habbel, *Die im Antlitz zurückgelassene Spur. Bilderverbot im Denken Emmanuel Levinas*, in: *Bilderverbot*, a.a.O., S. 156–164, hier: S. 163; V. Lenzen, *Vom Bilderverbot zum jüdischen Gebet* in Arnold Schönbergs Oper *Moses und Aron*, a.a.O.; M. Frisch, *Du sollst dir kein Bildnis machen*, in: *Tagebuch 1946–1949*, München-Zürich 1965, S. 526–528.

¹³B. de Spinoza, *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Leipzig 1947, S. 208 (Eth. IV, prop. 22).

¹⁴Zur Kritik der neuen Arbeit am Mythos s. W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, *Grundkurs. Religionsphilosophie*, a.a.O., S. 66–75, 192–202; ferner: R. Dölle-Oelmüller, Rezension von: H. Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1996, und: *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt a.M. 1997, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 20. Jg. (1998).

¹⁵S. hierzu: W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, *Grundkurs. Philosophische Anthropologie*, UTB 1906, München 1996.

¹⁶E. Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München-Wien 1991, S. 79.

zerstörungen vernichten religiöse und nichtreligiöse Menschen und Gruppen Bilder und Bildworte Gottes, weil diese nicht bloß eine «spirituelle» Bedeutung haben, sondern eine reale soziale, rechtliche, politische und religiöse Herrschaft und Macht legitimieren und stabilisieren. Auf der anderen Seite: Menschen suchen immer wieder solche Bilder, Bildworte und Namen Gottes, die zugleich die Unverfügbarkeit und Namenlosigkeit dieses Gottes sichtbar und hörbar machen. Menschen, die auf Gott setzen und setzen möchten, können über diesen Gott nicht endgültig schweigen und verstummen, weil sie wissen, dies wäre der Beginn ihres endgültigen Abschieds von Gott.

Willi Oelmüller, Münster/Westf.

¹⁷ Einige Beispiele für gegenwärtige Deutungen des Bilderverbots bei Juden und Christen: Levinas betont in seiner Schrift «Die Spur des Anderen» (München-Freiburg 1987, S. 235) die gemeinsame Überzeugung der Juden und Christen von der Unverfügbarkeit des «geoffenbarten Gottes unserer jüdisch-christlichen Spiritualität»: «Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner

Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten. Auch Habel betont die Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen, fragt jedoch, ob diese Gemeinsamkeit nicht in der christlichen Theologie und Dogmatik verlorengegangen sei, z.B. beim Sprechen über Christus, die Inkarnation und Trinität. «Ist die Lehre von der Analogie, die die Ähnlichkeit bei aller Unähnlichkeit zu beschreiben sucht, der klägliche Rest, in den christliche Lehre das Bilderverbot zu übersetzen versucht hat? Muß die Theologie ihre Dogmatik unter dem sie fundierenden Bilderverbot neu durchforsten, gar reformulieren?» (T. Habel, Die im Antlitz zurückgelassene Spur. Bilderverbot im Denken Emmanuel Levinas', in: M.J. Rainer, H.G. Janßen, Bilderverbot, a.a.O., S. 156–164, hier: S. 163). Für Lyotard ist dagegen bis heute zwischen Juden und Christen «das letztlich Trennende, die niemals zu überbrückende Lücke [...] der Glaube an die Einzigartigkeit Christi, an die letztgültige, unüberbietbare und unwiederholbare Fleischwerdung, Inkorporation des Absoluten in Jesus Christus.» So faßt S. Wendel die These Lyotards über den Widerstreit zwischen Judentum und Christentum zusammen in: Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bilderverbots bei Jean-François Lyotard (in: Bilderverbot, a.a.O., S. 142–151, hier: S. 150).

Weisheit als Suche nach gelingendem Leben

Fernöstliches bei Hermann Hesse und Bert Brecht

Bücher der Weisheit als Wissen und Praxis für gelingendes Leben wurden im wissenschaftlichen Zeitalter weder in der Theologie noch in der Literatur ein zentrales Thema. Mit *Weisheit* assoziieren die einen undramatisches Leben, untätiges Alter, andere Disengagement und fade Pädagogik. Theologisch führt die Weisheitstheologie hinter der Schöpfungstheologie, der Bundestheologie, der jesuanischen Theologie ein eher kümmerliches Dasein. Literarisch spielten Weisheit und Lebenskunst in der Aufklärung ihre humanistische Rolle. Aber wo es um dramatische Erinnerung, um Zeitkritik oder gar prognostische Veränderung geht, hat Weisheit gegenwärtig keinen Platz. Die deutsche Literatur verschiebt sich nach dem Zweiten Weltkrieg über Jahrzehnte der Erinnerung von Vergangenheit (*Bewältigung*), danach hat sie sich mit der Gegenwart gesellschaftskritisch auseinandergesetzt. Literarisch wurde gesellschaftskritische Gesinnung gewertet. Die junge 68er-Generation schließlich wollte alle Last des Gelingens der Gesellschaft aufbürden, das Ich von individueller und persönlicher Lebensverantwortung fast gänzlich entlasten. Der späten Moderne, zumal der *Postmoderne*, liegt nichts ferner als eine Literatur der *Weisheit*. Unironisches Fragen nach dem Verhalten des Menschen in seiner kurzen Lebenszeit löst bei literarischen Zeitgenossen meist überlegenes Lächeln aus, Fragen nach dem rechten Leben provozieren abweisendes Kopfschütteln.

Die Erkundung und Mitteilung des Wissens vom gelingendem Leben spielte in den alten Literaturen eine bedeutende Rolle. Sie wurde nie in Frage gestellt. Auch die biblischen Bücher haben bedeutenden Anteil an der Weitergabe von Lebenserfahrungen und Lebenslehre. Die überlieferten Weisheitsbücher der Bibel sind spät, redaktionell erst in hellenistischer Zeit, entstanden. Der Bundesgott und die Bundesgemeinschaft untereinander sind in diesen Konversationen ziemlich entschwunden. Der einzelne muß selbst, modern gesprochen eigenverantwortlich, zusehen, wie er in widriger Zeit besteht, in seiner begrenzten Lebenszeit möglichst befriedigend und lange lebt. Kein Messias kommt in Sicht, kein Prophet spricht, keine apokalyptische Veränderung wird in den Spruchsammlungen erwartet. Nachdem der Jahwe-Gott in den Mosesbüchern schöpferisch gehandelt, in den prophetischen Büchern eindringlich zu seinem Volk gesprochen hat, scheint er in den Weisheitsbüchern zu schweigen. Weltliche Lebenserfahrung drängt in den Vordergrund, auch dort, wo die Zwei-Wege-Lehre der *Tora*, des guten Weges zum Heil und des bösen ins Verderben, grundsätzlich Weisung gibt.

Weisheit, Kunst, Lebenskunst

Nicht nur in den Lehrtexten der europäischen Aufklärung, auch in den Romanen der deutschen Klassik spielten Erfahrung und Erkennen eine bedeutende Rolle. Nachdem der klassische Held seine Lebenskonflikte überwunden hatte, fand er zu einer Form des gelingenden Lebens. Wenn bis heute Sätze großer Dichter, vorab Goethes, zu Lese-Brevieren versammelt werden, gewinnt der Leser mitunter den Eindruck, daß sie in denkwürdiger Nähe zu Spruchsammlungen alter Weisheitsbücher stehen. Ist es der von Trieb und Irrungen geläuterte, der zugleich bedürftige und frei gewordene Geist des Menschen, aus dem im alten China, in Alt-Indien, Alt-Ägypten, Alt-Israel, in der griechischen Antike wie in der europäischen Klassik gültig Menschliches und Göttliches spricht? Fridolin Stier meinte in seinen Tagebuchaufzeichnungen (*Vielleicht ist irgendwo Tag* 1981), daß Gottes Geist noch in ganz anderen Regionen und Texten sich manifestiert habe, als Christen in ihren Lehrbüchern approbierten, daß er sich noch in anderen Texten manifestiere, als Christen lernten. Der literarisch gebildete Alttestamentler Stier bedauerte das Auseinanderdriften des griechisch-antiken und des biblisch-christlichen Geistes in der Renaissance und nachfolgenden Neuzeit, die Engführung des Geistes Gottes in der Verkündigung. Könnte es sein, daß in allen Weisheitsbüchern eine Öffnung und Weitung des menschlichen Geistes sich ereignete, durch den – erdgebunden – göttliche Kraft weht? Der idealistische Schiller wollte das Menschengeschlecht durch Literatur zur Humanität, durch Kunst zum Höheren der *Idee* führen. Unterschiedlich bürgerliche Leser haben Nietzsche wie Rilke in diesem Jahrhundert als Weisheitsdichter gelesen. Erst die jüngere literarische Gesellschaftskritik machte der Weisheitsliteratur den Garaus. Indes haben die beiden wichtigsten Autoren der mittleren Generation, Peter Handke und Botho Strauß, unabhängig voneinander anhaltende Diskurse über das falsche Leben entwickelt und über das der «Frieden stiftenden Form». Sie schrieben Aphorismen, Sinngeschichten, sogar philosophische Weisheits-Gedichte, Handke im *Gedicht an die Dauer*, Strauß in *Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war*, auch in *Fragmente der Undeutlichkeit*. Von einigen Kritikern werden sie seither in die «erbauliche», «konservative», literarisch wenig interessante Ecke gestellt. Darf man sich heutzutage literarisch nicht mehr erlauben, unironisch vom richtigen Leben zu sprechen?

Der Weg-, Welt- und Weisheitssucher *Hermann Hesse* ist in Deutschland (nicht in Japan und Amerika) wiederholt als *Neuroromantiker* apostrophiert worden. Seit fernöstliche Weisheit gerade von jüngeren Menschen neu gefragt ist, gewinnt er auch hierzulande neue Aufmerksamkeit. Gängige literarische Rezeption hält den jung-anarchisch und den marxistisch inspirierten *Bert Brecht* wach, blendet aber den älter werdenden Weisheitssucher, der fernöstliche Anleihen aufnahm, aus. Interessierte Blicke auf den bürgerlichen Hesse und den sozialistischen Brecht werden seit Jahren auch von christlicher Seite geworfen. Aus dem geistigen Umfeld der *Tübinger Schule* um Walter Jens, Hans Küng, Dietmar Mieth, vor allem aber Karl-Josef Kuschel ging die literaturtheologische Dissertation von *Christoph Gellner* (Studentenseelsorger in Zürich) über fernöstliche Weisheit und Lebenskunst bei Hesse und Brecht hervor. Unter dem Titel *Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bert Brecht* ist sie in der von Karl-Josef Kuschel herausgegebenen Reihe *Theologie und Literatur* als Buch erschienen.¹ Hesse und Brecht verhielten sich in ihrem Leben und Werk eher antagonistisch. Als junge Menschen reagierten beide heftig auf ihre christliche (hier protestantische) Sozialisation; der Calwer gegen den moralisierenden Pietismus seiner Missionarseltern, der Augsburger gegen eine nicht so sehr elterlich unterjochende (der Vater war ein ziemlich dezidiert christlicher) als bürgerchristliche Moral. Außer ihrer Gegnerschaft gegen Hitler verband den erregenden Stückeschreiber und den Tessiner Erzähler wenig Gemeinsames. Brecht wollte durch Literatur mithelfen, die Gesellschaft zu verändern. Hesse glaubte, daß wir nur uns selbst ändern können. Im März 1933 gab es eine kurze Begegnung des in die Schweiz geflohenen Brecht mit Hesse in Montagnola.

Gellners Einfall, den Autor der *Krisen und Wandlungen* mit dem marxistischen Stückeschreiber zu verbinden, ist ein interessantes Unterfangen. Tatsächlich richteten der individualpsychologisch interessierte Dichter und der sozialpolitisch ausgerichtete Autor ihre Blicke nach Ostasien. Gellner untersucht ihr Werk eindringlich unter dem Aspekt östlicher Ethik- und Weisheitssuche. Seine Literaturkenntnis ist stupend, wenn auch manche Anmerkung mehr dem Wissensnachweis für die prüfenden Professoren als der Darstellung für den Leser dient. Gellner will über die literarische Rezeption bis zu einem gewissen Grad Konfrontation der Texte hinaus eine «ökumenisch-theologische Herausforderung» der beiden Autoren erkennen und zur Diskussion stellen. Er zitiert George Steiner, der für die Einheit des Ästhetischen mit dem Ethischen plädiert. Daß in literaturtheologischen Arbeiten die künstlerische Form mit ihren ironischen Tönen, Schwebgehalten, Abbrüchen und subtilen Balancen zu kurz kommt, ist schwer vermeidbar. *Weisheit, Kunst und Lebenskunst* sind eine anspruchsvolle Trias, sie zeigt das Bemühen um die Ganzheit des Lebens mit dem Ästhetischen. Ironisch apostrophierte Brecht in einem *Psalm* seiner *Hauspostille* den Wind als «Katholik», der sich noch «um Zusammenhänge bemüht». Was der junge Brecht abwehrte, hat der zum Marxismus Bekehrte (um nichts weniger handelt es sich) angestrengt gesucht: eine sozialistische Ganzheit in der individualistisch zerfallenen und kapitalistisch unsolidarischen Welt.

Gesellschaftskritische Momente

Gellner breitet im ersten Teil den biographisch-historischen Erfahrungsraum des Calwer Missionarsohns und des Augsburger Bürgersohns aus. Im zweiten Hauptteil zeigt er die einem persönlich therapeutischen und mystischen Interesse entspringende Weisheitssuche Hesses, vorab in *Siddhartha*, im Krisenroman *Der Steppenwolf*, in der west-östlichen Erzählung *Die Morgenlandfahrt* und im großen Altersroman *Das Glasperlenspiel*. Als das große Spiel mit Kulturen nach dem Krieg ins zerstörte

¹ Christoph Gellner, *Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht*. Matthias Grünewald, Mainz 1997, 366 Seiten, DM 58.-.

Deutschland kam, wollten Kritiker darin eine Flucht aus der Zeit lesen. Hesses Hinwendung zu einem religiös-ästhetisch erweiterten Reich des Geistes blieb ihrer Überlebensproblematik fremd. Seine Friedensutopie, die Anstiftung zur «Frieden stiftenden Form» (mit Handke zu reden) war weder Zuspruch noch Freispruch für die deutsche Schuldgeschichte. Hesses meditativer Entwurf enthielt mit dem entschiedenen Pazifismus seine Kritik am technizistischen Europa. Brechts Antriebe zu fernöstlicher Weisheitssuche und Ethik entsprang nicht einem therapeutischen, sondern mehr einem sozialen, auch pädagogischen Antrieb. Gellner untersucht Brechts chinesisch-asiatische Spurensuche und Aneignung im dritten Hauptteil vor allem in den *Keuner-Geschichten*, in der erst aus dem Nachlaß publizierten Textsammlung *Me-ti/Buch der Wendungen* und im Parabelstück *Der gute Mensch von Sezuan*. Brecht las um 1930 Publikationen des Frankfurter China-Instituts. Er suchte darin nicht Esoterik. Er fand eine Ordnung menschlicher Beziehungen im Alltag, die Tradition eines verhaltensbezogenen Philosophierens. *Tao-te-ching*, Konfuzius, dessen Antipode Mo-tzu (auch Mo-Di geschrieben, 480–400 v. Chr.) und die Philosophenschulen des Mehismus beeindruckten Brecht. Im Zentrum des Mehismus steht, so Gellner, «eine sozialistisch getönte Gegenseitigkeitsmoral universaler Menschenliebe und Solidarität, die im Unterschied zum ethisch-ethnischen Partikularismus der Konfuzianer keine Familien-, Sippen-, Rang- oder Standesbeschränkungen kannte». Brecht las aus Mo-tzu einen sozialethischen Optimismus in einer egalitär postulierten und entworfenen Gesellschaftsordnung.

Hesses fernöstliche Weisheitssuche entsprang zwar einem persönlichen Antrieb; gewann aber früh gesellschaftskritische Züge. Er hat die «eurozentristische Selbstverabsolutierung des Abendlandes, die dogmatisch-konfessionellen Binnenperspektiven des europäischen Kirchenchristentums überschritten». Gellner entdeckt bei Hesse den anthropologischen Dreistufenweg: aus der naiven Unschuld zur Bewußtwerdung der Schuld, aus einem vormoralischen Zustand zur Selbstwahrnehmung und Selbstverantwortung von gut und böse, schließlich von der kritischen Selbstwahrnehmung zu den sozialen, das Individuum in Pflicht nehmenden «Forderungen der Kultur, der Religionen, der Menschheitsideale» (Hesse). Einen ähnlichen Stufenweg der Wandlung lehrte auch der in Japan zu seinem Tiefenbewußtsein gekommene Karlfried Graf Dürckheim. Für Hesse fließen das brahmanische, das buddhistische und das christlich religiöse Stromsystem in einem «Leben aus der Gnade». Im großen Altersroman *Das Glasperlenspiel* entwirft er die äußerste und innerste für ihn erreichbare und darstellbare westöstliche Synthese. Parallel geführte Lebensläufe verbinden übergreifend Individualgeschichten mit der Allgemeingeschichte zur Vorstellung eines kulturübergreifenden, zugleich spielerischen und verantwortlichen religiösen Daseins. Gellner erkennt darin eine «ökumenisch universale Entgrenzung». Das ist ein großes postulatorisches Wort.

Im Unterschied zu Hesse will Brecht nichts von «Wandlung», «Läuterung», «Gnade» wissen. Er bewegt sich auf der Schiene sozial verantwortlicher Vernunft, durchaus auf dem marxistischen Prinzip, daß der Mensch gut sein kann, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse geklärt sind. Nach Gellner fand Brecht bei Lukrez «die für ihn maßgebliche Synthese von materialistischer Wissenschaft und Weisheit ohne, ja gegen Religion vorgebildet». Brechts Ideal war, wie er im späten *Gegenlied* (1956) bekannte, «die Welt uns endlich häuslich einzurichten». Aus Brechts letztem Gedicht, geschrieben in der *Charité*, liest der Interpret so etwas wie heitere Gelassenheit heraus.

Transzendenz von Innen?

In einem Schlußteil, überschrieben *Offener Dialog*, versucht Gellner, altjüdische und christliche Weisheit mit der Weisheit und Lebenskunde Hesses und Brechts ein Stück weit zu *konfrontieren*. Ein schwieriges Unterfangen, weil Ursprung, soziale

Präsenz und religiöse Transzendenz schon in den biblischen Schriften unterschiedlich erscheinen, zumal wenn man Jesus, den Christus, und die Kreuzestheologie einbezieht. Sehr verschieden vom Biblischen liegen Antrieb und Perspektive Hesses, die soziale Lehrabsicht Brechts. Warum fand Brecht die Weisheit nicht innerhalb des als Ganzheitssystem konzipierten Marxismus? Die Frage muß gestellt werden.

Gellner läßt in seinem abschließenden Teil Fragen offen. Hesses Weisheitssuche stand in einem religiösen und therapeutischen Kontext, jene Brechts in einem sozialistischen, jede religiöse Transzendenz leugnenden. Hesse hatte ein *identifikatorisches* Verhältnis zur Weisheit, Brecht ein mehr pädagogisches. Man könnte sie – das steht nicht bei Gellner – bei Hesse mit Eugen Drewermanns psychologisierender Therapeutik der Religion verbunden sehen. Bei Brechts sozialisierendem Weisheitsinteresse müßte dessen Marxismusgeschichte, auch die in Ost-Berlin vehement gewordene Erfahrung der Differenz zwischen einem sozial-humanistisch anvisierten Marxismus und dem real machtbesessenen, unfreiheitlichen, ins Bild treten. Der Unterschied zwischen dem «Weisen», der Brecht sein wollte, und dem «Märtyrer», der Brecht lebenslang nicht werden wollte, wäre in diesem Kontext zumindest zu bedenken. Der alternde Brecht mußte in bezug auf seine bekennerrische Option resignieren, der alternde Hesse nicht. Sind daraus Folgen für die Differenz von ästhetischer Idealität und persönlicher, mehr noch politischer Realität zu ziehen?

Gellner plädiert in seinem Dialog vorab für die Öffnung des Religiösen von Seiten der Christen. Nicht recht deutlich wird, worin der «theologische Erkenntniswert» der beiden Literaturweisen für wache Christen (nur solche beschäftigen sich mit der Geschichte und Kultur der *Weisheit*) liegt. Zu Brechts und Hesses perspektivischer Wahrnehmung gehören mit der Abwehr

von Zerrbildern des christlich Religiösen auch die Abblendung, ja Nicht-Wahrnehmung des kritischen biblischen Offenbarungsdiskurses seit dreitausend Jahren, die Ausblendung der jüdischen und der christlichen *Aufklärung*. Gegen Ende meint Gellner, etwas vage und idealisierend: «Mit ihrem höchst «unzeitgemäßen» Rückgang auf vorneuzeitlich-vormoderne Weisheits- und Lebenslehren waren beide Autoren nicht einfach an einer Wiederbelebung des Alten, vielmehr an dessen schöpferischer Fort- und Weiterführung interessiert ... In ihrer kritischen Frontstellung gegenüber der neuzeitlich «halbierten» Aufklärung stimmen Psychoanalyse und Marxismus ... durchaus überein» (270).

Die Untersuchung der ins Werk eingegangenen Weisheitssuche bei Hesse und Brecht ist sowohl literarisch wie theologisch äußerst informativ und anregend. Indes scheint mir, daß eines der unausgesprochenen Probleme dieses *offenen Dialoges* darin liegt, daß Weisheit bei Hesse und Brecht vom Autor als Oberbegriff eingeführt werden. In der jüdischen Bibel heißt aber der Oberbegriff nicht *Weisheit*, sondern geschichtlich *Bund*, bundesmoralisch *Tora*. Die jesuanische Lebenslehre mit den Seligpreisungen und Weherufen, gebrochen durch die Kreuzigungsgeschichte, ins Helle gehoben durch die Botschaft der Auferstehung, steht nochmals auf einer ganz anderen Erfahrungsebene als die *Weisheit Salomos* und die Weisheitserfahrungen fernöstlicher Prägung. Jesuanisch christologische Weisheit ist von einem radikalen Bezugsfeld des Glaubens bestimmt. Sie ereignet sich innerhalb des Entscheidungsfeldes des botschaftlichen Glaubens. Weiterungen und Öffnungen der Vernunft, eine größere Kommunikation schließt sie nicht aus. Gellner plädiert eindringlich für diese größere Kommunikation. Exemplarisch führt und zeigt er sie mit zwei großen literarischen Werken des Jahrhunderts. *Paul Konrad Kurz, Gauting*

MÄRTYRER DER MENSCHENRECHTE

Bischof Juan Gerardi Conedera

«Am Sonntag, den 26. April 1998 gegen 22.00 Uhr wurde Monseñor Gerardi von einem nicht identifizierten Mann angegriffen, als er nach einem Routinebesuch bei seiner Familie nach Hause zurückkehrte. Der Mörder schlug mit einem Zementblock auf den Hinterkopf von Monseñor Gerardi. Mit dem gleichen Objekt schlug er später nochmals in sein Gesicht und entstellte es. Zehn Minuten später kehrte der Täter an den Ort des Verbrechens zurück, nachdem er seine Kleidung gewechselt hatte, die vom Blut des Bischofs getränkt war. Kein Wertobjekt des bischöflichen Hauses, noch des Fahrzeuges, aus dem Gerardi in seiner Garage ausgestiegen war, noch irgendeine persönliche Habe wurden vom Mörder angerührt.

48 Stunden vorher hatte Monseñor Gerardi zusammen mit anderen Bischöfen der guatemaltekischen Bischofskonferenz in der Kathedrale der Hauptstadt der öffentlichen Übergabe des Berichts *«Guatemala: Nie wieder»* vorgestanden. Dieser Bericht dokumentierte und analysierte Zehntausende Fälle von Menschenrechtsverletzungen, die während des internen bewaffneten Konfliktes begangen worden waren. Monseñor Gerardi war der koordinierende Bischof des *Interdiözesanen Projektes Wiedererlangung des historischen Gedächtnisses»*.

So berichtet das Menschenrechtsbüro des Erzbistums Guatemala vom schrecklichen Tod seines Vorsitzenden einen Tag nach dem Verbrechen. Auch wenn die Täter bisher unbekannt sind, deutet alles auf den bitteren Schluß, daß es sich um einen politischen Mord handelt. Der 75jährige Bischof mußte sterben, weil er unerschrocken die Menschenrechte verteidigt hatte.

Monseñor Gerardi wurde am 27. Dezember 1922 als das zweite von vier Kindern in Guatemala-Stadt geboren. Seine Eltern, Manuel und Laura, waren Nachfahren italienischer Bauern.

Kurz vor seiner Erstkommunion wurde Juan Gerardi Halbwaise: Sein Vater war mit 42 Jahren verstorben. Bald schon äußerte Juan Gerardi den Wunsch, Priester zu werden. Der intelligente Jugendliche studierte Theologie und Philosophie, zuerst im Priesterseminar von Guatemala-Stadt, dann als einer von zwei Stipendiaten in New Orleans, USA. Fast genau 24 Jahre nach seiner Geburt, am 21. Dezember 1946, ein Jahr nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges, wurde Juan Gerardi Conedera in seiner Heimatstadt von Monseñor Mariano Rosell y Arellano zum Priester geweiht. Der Neupriester befand sich inmitten eines politischen Neuanfangs: 1944 hatte ein Aufstand von Studenten, Lehrern und Professoren mit wachsender Beteiligung des Volkes und der Gewerkschaften den Rücktritt des Diktators Ubico und seiner Nachfolger erzwungen. In den freiesten Wahlen der Geschichte Guatemalas wurde Dr. Juan José Arévalo am 15. März 1945 zum Präsidenten Guatemalas gewählt. Wie sein Nachfolger unternahm Arévalo den ehrgeizigen Versuch einer Modernisierung des kapitalistischen Wirtschaftssystems bei gleichzeitiger Betonung der nationalen Entwicklung und der sozialen Verantwortung des Eigentums. Die neue Verfassung verbot Latifundien und koppelte das Privateigentum an seine «sozialen Verpflichtungen». Freie Gewerkschaften und Arbeitsgesetzgebungen ermöglichten neue Freiräume für die Arbeiter. Kleinbauern profitierten von den während des Zweiten Weltkriegs den Deutschen enteigneten Haciendas, die verstaatlicht und ihnen zur Pacht übergeben wurden. Der 1950 mit 63% der abgegebenen Stimmen gewählte Präsident Jacobo Arbenz setzte diese Reformbestrebungen fort. Allerdings zog er sich bald den Zorn der Vereinigten Staaten zu, als er versuchte, die Vorherrschaft des größten transnationalen Konzerns in Guatemala, der

United Fruit Company (UFCo), durch eine Lohngesetzgebung zugunsten der Arbeiter und durch die Enteignung brachliegenden Landes im Zuge der Agrarreform zu beschränken. Als Arbenz 162 000 Hektar brachliegendes Land der UFCo für nur etwas über eine Million Dollar Entschädigung enteignete, wurde er von der US-Regierung fallengelassen und aktiv bekämpft. Eine, auch von der katholischen Kirche betriebene, gegen die Regierung gerichtete antikommunistische Kampagne erfaßte das Land, während gleichzeitig von Honduras aus, mit der aktiven militärischen Unterstützung der USA, ein Militärputsch diesem ernsthaften und bisher einmaligen Versuch einer Agrarreform ein Ende bereitete.

Das Jahr 1954 markierte das Ende der Reformbestrebungen in Guatemala. In den darauffolgenden Jahrzehnten wechselten sich verschiedene, durch Wahlen oder durch Putsche an die Macht gelangte Regierungen ab, deren Politik auf der Erhaltung der Privilegien einer kleinen Oligarchie bei gleichzeitiger Unterdrückung der aufkeimenden Guerillagruppierungen und sozialen Bewegungen ausgerichtet war.

Der Weg der katholischen Kirche verlief entgegengesetzt zu diesen politischen Entwicklungen. Hatte man noch in den fünfziger Jahren eine Kampagne gegen den Kommunismus mit entfesselt, entwickelten in den sechziger und achtziger Jahren immer breitere Kreise der katholischen Kirche ein soziales Gewissen, das mit dem politisch-strukturell verfestigten «System der Ungerechtigkeit» in Konflikt kam. Von dieser Entwicklung blieb Juan Gerardi nicht unberührt, obwohl er aus der von Kardinal Mario Casariego konservativ-antikommunistisch geführten Diözese Guatemala-Stadt stammte und unter Kardinal Casariego stellvertretender Generalvikar der Erzdiözese war.

Umsetzung des Aufbruchs von Medellín

Die 1968 in der Bischofskonferenz von Medellín vollzogene Abwendung von der kolonialen Verbindung zwischen Mächtigen und Kirche zugunsten eines sozialen Befreiungsprogrammes auf der Seite der verarmten Bevölkerungsschichten zog auch in Guatemala immer weitere Kreise bei Priestern, Laien, Katecheten und zum Teil auch Bischöfen.

Der Ladino Juan Gerardi wurde am Vorabend dieser historischen Bischofskonferenz, am 9. Mai 1967, zum Bischof von La Verapaz ernannt. Diese Diözese verdankt ihren Namen dem Wirken des Verteidigers der Indianer, Bartolomé de Las Casas, der dort vergeblich versucht hatte, ein von Spaniern unabhängiges Projekt des «wahren Friedens» unter den Indianern mit friedlichen Mitteln eines auf der Glaubens- und Gewissensfreiheit aufbauenden Missionsprojektes zu verwirklichen. Bis heute stellt die indianische Bevölkerung die große Mehrheit der Bevölkerung in dieser Region.

Monseñor Gerardi begann als neu geweihter Bischof dieser Diözese eine Pastoral, die bestrebt war, die Kirche stärker in die Volksreligiosität der indianischen Bevölkerung einzuwurzeln. Mit seinen Priestern entschied er, das Q'echi' als liturgische Sprache einzusetzen. Gerardi begann, die Kirche zu einer Kirche des Volkes umzuformen, in der die Laien, die Indios, sich aktiv beteiligten. La Verapaz wurde die erste Diözese, in der es so etwas wie eine *Pastoral Indígena* geben sollte. Gleichzeitig unterstützte er eine sozial engagierte Arbeit in den verschiedenen Pfarreien und Gemeinden mit dem Aufbau von Gesundheitsstationen, landwirtschaftlicher Beratung von Projekten, Bildungs- und Bewußtseinsarbeit unter den indianischen Katecheten, die dazu führen sollte, daß die Indianer ihre Dorfgemeinschaften selbst verwalteten.

Als Anstoß zu dieser *Pastoral de Conjunto*, der Gemeinschaftspastoral, dienten ihm seine Erfahrungen, die er in der Vorbereitung der Bischofskonferenz von Medellín machte. Er nahm an einem Vorbereitungstreffen der Missionsabteilung des CELAM im April 1968 in Melgar, Kolumbien, teil. «Ich kann sagen, daß dieses Treffen von Melgar, wo ich die Freude und Ehre hatte, Monseñor Samuel Ruiz, Bischof von Chiapas, kennenzulernen,

mein erster Kontakt mit der Reformbewegung der Kirche war, die durch das 2. Vatikanische Konzil initiiert wurde und die Medellín mit soviel Kraft vorantreiben sollte. Auch hatte ich die Freude, beim Besuch von Papst Paul VI. im Jahr 1968 in Kolumbien anwesend zu sein und an der Eröffnung der Konferenz von Medellín teilzunehmen. Während der Konferenz von Medellín haben wir hier in Guatemala eine Woche der Gemeinschaftspastoral, die von Monseñor Boulard geleitet wurde, durchgeführt. Sie öffnete neue Horizonte für die Pastoral in der ganzen Kirchenprovinz und löste große Begeisterung unter den pastoralen Mitarbeitern der verschiedenen Diözesen aus. Aufgrund dieses Treffens wurde auf der Ebene der Bischofskonferenz eine Kommission für die Gemeinschaftspastoral gebildet, für die ich beauftragt wurde. Sie sollte der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse dienen und vor allen Dingen die Gemeinschaftspastoral in der Kirchenprovinz vorantreiben.»¹

Diese Erfahrungen und der Enthusiasmus, den das Konzil bei ihm auslöste, formten Gerardi zu einer der Persönlichkeiten der guatemalteken Kirche, die diese aus dem erstarrten Kirchenmodell, repräsentiert durch den vorkonziliar orientierten Kardinal Casariego, in eine nachkonziliare Epoche führen sollte.

«Da ich unmittelbar in der ersten nachkonziliaren Stunde, welche ich das Glück hatte erleben zu dürfen, zum Bischof ernannt wurde, war ich getragen von einem starken Verantwortungsbewußtsein, mich mit ganzer Kraft für die gesetzten Ziele einzusetzen. Von diesem Eifer beflügelt, legte ich das Versprechen ab, mein bischöfliches Leben und meine Aufgabe in der neuen Diözese an dem Geist des Konzils zu orientieren. Ich nahm mir vor, meine Teilkirche nach den Lehren des Konzils aufzubauen.»²

Zunächst einmal aber war die Diözese für ihn völliges Neuland. Er begann, die Indianer, die 90% der Gläubigen darstellten, zu «entdecken»; ihre Situation der Armut und der Ausbeutung, ihre Kultur der Unterdrückten. Diese Erfahrungen sollten, wie er bekennt, für sein weiteres Leben als Bischof grundlegend werden. Die Indianer «lebten unter Bedingungen, die oft unmenschlich waren, unter dem Regiment der Marginalisierung und Ausbeutung, mit höchsten Analphabetismuszahlen und Hungerlöhnen. Diese Situation bewegte unser Gewissen stark, und in einer mutigen Entscheidung entschieden wir uns als Diözese, eine Option für die Indianer zu treffen, die Ärmsten unter den Armen, wie uns das Dokument von Puebla sagt. Von da an war die Arbeit unserer Diözese von dieser Option motiviert. Es gibt bedeutende Augenblicke und Tatsachen, die unser Leben bestimmen. Diese in der Diözese von Vera Paz gelebten Augenblicke waren von der göttlichen Vorsehung bestimmt und beeinflussten mein Leben und meine Mission als Bischof. Mein ganzes späteres Handeln bestand nur noch darin, diese Option zu verwirklichen.»³

Die Feuerprobe als Bischof von El Quiché

1974 wurde Gerardi zum dritten Bischof der ebenfalls stark indianisch geprägten Diözese El Quiché ernannt. Gleichzeitig blieb er apostolischer Verwalter von La Verapaz. Mit dieser Ernennung wurde deutlich, welch großes Vertrauen Bischof Gerardi entgegengebracht wurde. El Quiché war erst am 27. April 1967 als Diözese gegründet worden. Nachdem ihr erster Bischof im Juni 1972 verstorben war, wurde der Diözesenpriester Monseñor Julio Aguilar im Januar 1973 zum Bischof ernannt. Seine Amtszeit dauerte jedoch nur bis September des gleichen Jahres, denn er mußte wegen einer bekanntgewordenen Beziehung zu einer Frau noch im gleichen Jahr zurücktreten. Danach blieb die Diözese ein Jahr lang vakant.

¹ Aus einem mit Schreibmaschine geschriebenen Lebenslauf von Juan Gerardi, den dieser offensichtlich auf Anfrage des Autors zusammengestellt hat.

² Ebd.

³ Ebd.

Ursprünglich hatte die Missionsgemeinschaft des Heiligen Herzens (*Misioneros del Sagrado Corazón/MSC*) die Mehrheit der Pfarreien betreut und besaß somit einen starken Einfluß auf die Diözese, den sie nach dem Rücktritt von Bischof Aguilar gegenüber dem Nuntius geltend machte: «Die Gemeinschaft der MSC bittet einstimmig den Nuntius und den Heiligen Stuhl, daß man ohne vorherige Information und Konsultation einen neuen Bischof weder ernennen noch einsetzen möge.»⁴ Außerdem wurde darum ersucht, daß der neue Bischof baldmöglichst ernannt werden und guatemaltekischen Ursprungs sein solle. Diese Situation war für Bischof Gerardi gewiß sehr schwierig, zumal der Provinzial der MSC zum Teil stärkeren Einfluß auf die Diözese hatte als der neue Bischof. Doch auch hier gelang es Juan Gerardi bald, sich den Respekt und die Sympathie seiner neuen Mitarbeiter durch seinen kooperativen, auf Ausgleich bedachten Leitungsstil zu gewinnen.

Juan Gerardi wurde Bischof einer Diözese, die im Aufbruch begriffen war. Die Katholische Aktion hatte seit den vierziger und fünfziger Jahren im ganzen Diözesengebiet Wurzeln gefaßt. Es ist kaum zu übersehen, was in diesen Jahrzehnten der religiösen Erneuerung und des sozialen Aufbruchs in den indianischen Gemeinden geschehen war. Schon Ende der sechziger Jahre gab es in der neu gegründeten Diözese 3600 Katechisten und 80000 Mitglieder der Katholischen Aktion. Über die Hälfte der heranwachsenden und erwachsenen Bevölkerung des Departements war in der Katholischen Aktion aktiv. In 13 der 18 Regionen waren (u.a. Spar- und Kredit-)Genossenschaften gegründet worden. Radio Quiché sendete auf dem ganzen Diözesengebiet Programme zur Alphabetisierung und zur religiösen Erziehung. Überall in den Pfarreien waren Bibelkurse entstanden. Neue Kirchen, Schulen, Versammlungsräume, Fußballplätze, Straßen und Gemeinschaftsanlagen wurden errichtet. Gleichzeitig wuchs die Fähigkeit der Indianer, sich in das politische Geschehen einzuschalten, so etwa als 1965 ein Priester der Katholischen Aktion unter fadenscheinigen Vorwänden ausgewiesen und einige Führer der Katholischen Aktion festgenommen wurden. Es gab die ersten großen Demonstrationen, die von der Katholischen Aktion organisiert wurden. Zwar wurde das Ziel, die Ausweisung des Priesters rückgängig zu machen, nicht erreicht, aber der Druck auf den Gouverneur war immerhin so stark, daß die Führer der Katholischen Aktion auf freien Fuß gesetzt wurden.

Als nun Juan Gerardi die Diözese übernahm, konnte er die Früchte des kirchlichen Neuanfangs nicht ernten. Die Politik durchkreuzte diese Entwicklung. Gerardi wurde Bischof in einer sich zuspitzenden gesellschaftspolitischen Situation. Durch die soziale Arbeit der Diözese war das Bewußtsein der Indianer erwacht. Die Konflikte mit der Regierung nahmen in dem Maße zu, in dem die Indianer und Bauern im Rahmen der Katholischen Aktion z.B. die Erhöhung von Löhnen, Dienstleistungen im Gesundheits- und Erziehungswesen forderten oder gegen die offizielle Diskriminierung der Indianer protestierten.

Schon 1975 und 1976 nahm die vorher noch selektive und subtile Unterdrückung der Katholischen Aktion durch Regierung und Militärs immer massivere und allgemeinere Formen an. Paramilitärische Gruppen wurden geschaffen und Führer der Katholischen Aktion bedroht, festgenommen, entführt, eingesperrt und zunehmend auch ermordet.

Gewalt und Menschenrechtsverletzungen nahmen in einem ungeahnten Ausmaß zu. Politische und ideologische Radikalisierungen waren die Folge. Auch innerhalb der Kirche fanden diese Konflikte ihren Widerhall. Während einige Priester sich an die Spitze der sozialen Bewegungen setzten, führten andere die traditionelle Pastoral weiter.

Konkret zeigten sich innerhalb der Diözese diese Spannungen im Verhältnis zwischen den Gebieten des Südens und des Nordens. Die Unterdrückung hatte insbesondere in der nördlichen

Zone der Diözese Ausmaße angenommen, die im Süden kaum nachvollziehbar waren. Während man im Norden unter ständigen Todesdrohungen versuchte, sich gegen die Repression zu wehren und dabei das Mittel der öffentlichen Anklage wählte, wollte man im Süden unbelastet von diesen «politisierten» Verhältnissen in Ruhe die kirchliche Pastoral weiterverfolgen. Juan Gerardi versuchte in dieser Situation zu vermitteln – zeigte sich aber solidarisch mit den unterdrückten Gemeinden des Nordens, indem er zusammen mit dem Klerus dazu überging, die Übergriffe der Militärs öffentlich anzuprangern.

Am 5. Juni 1978 wendet sich Bischof Gerardi mit einer «Mitteilung der Diözese von Quiché über das Massaker von Panzós und die Gewalttaten im Norden des Departements» an die Öffentlichkeit. In Panzós war am 29. März 1978 eine Gruppe von über 100 friedlich demonstrierenden Kekchi-Indianern von Soldaten, Großgrundbesitzern und lokalen Würdenträgern in einem Massaker ermordet worden. Die Indianer waren im Park, in den Straßen der Ortschaft, ja sogar auf der Flucht in den Maisfeldern und im Fluß niedergeschossen worden. Bewohner von Panzós erklärten später, daß man schon vor Ankunft der Indianer zwei Massengräber ausgehoben hatte.

Bischof Gerardi schreibt: «Das Massaker von Panzós ist kein isolierter Fall, sondern ein weiterer Schritt in der Gewaltspirale, die man seit einigen Jahren in Guatemala angekurbelt hat. Das Departement von Quiché war und ist Opfer dieser Situation der Gewalt mit Toten, Entführten, Folterungen, Durchsuchungen, Bedrohungen usw. in den letzten Jahren.

Am stärksten betroffen sind die zwei Ortschaften des Gebietes Ixil (Chajul, Nebaj, Cotzal) und Ixcán und das Gebiet Reyna. In den vergangenen drei Jahren gab es über hundert Ermordete und Verschwundene. Systematisch wurden die Führer der Gemeinden und die Katecheten ausgelöscht.

Nach unserer Ansicht sind folgende Gründe für diese Situation ursächlich:

▷ Die Gier auf Land derjenigen, die, um stets mehr anhäufen zu können, auf die ganze gesellschaftsökonomische und politische Macht zählen können.

▷ Die andauernde Ausbeutung der Arbeiter- und Bauernklasse, die mehrheitlich Indianer sind und sich nicht verteidigen können.

▷ Die Angst der Mächtigen vor dem Bewußtwerden der einfachen und besitzlosen Bevölkerung über ihre Rechte als Menschen und Kinder Gottes.»⁵

Mit diesem letzten Satz sprach Bischof Gerardi das Thema an, welches ihn in seinem weiteren Leben am stärksten beschäftigen sollte: die Armen mit ihren «Rechten als Menschen und Kinder Gottes». Gerardi wird, von der militärischen Unterdrückung herausgefordert, zum Anwalt der Menschenrechte aus christlicher Leidenschaft und Motivation.

Er fürchtet sich nicht, die Täter zu nennen, wenn er in der gleichen Erklärung schreibt: «Wir möchten das Gesagte mit folgenden Fakten bestätigen: ... Die militärische Besetzung des ganzen Gebietes, die Gegenwart bewaffneter Gruppen, die «schwarzen Listen», Verletzungen der bürgerlichen Garantien, das Abbrennen der Bauernhöfe, die Vergewaltigungen von Frauen, die Auslöschung der zivilen Autorität, die bewaffnete Besetzung von Kapellen und Orten des Gebets, die persönliche Rache und eine ganze Serie von Mißbräuchen und Übergriffen.»⁶

Obwohl Juan Gerardi mit diesen Sätzen seinen Bischofskollegen weit vorausgeeilt war, wählten sie ihn dennoch zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz. Er nahm im Frühjahr 1979 an der Bischofskonferenz in Puebla teil, die damals im Zeichen der Solidarität mit Bischof Oscar Arnulfo Romero von El Salvador stand. Als Bischof mit Format und prophetischer Sprache war er damals schon weit bekannter als Juan Gerardi – auch wenn dieser nicht weniger bedroht war als jener.

⁵Erklärung der Diözese Quiché über die Massaker von Panzós und die Gewalttaten im Norden des Departements, 5. Juni 1978, in: *Diócesis del Quiché*, a.a.O., S. 228f.

⁶Ebd.

⁴*Diócesis del Quiché*, Hrsg., *El Quiché: El pueblo y su iglesia*. Santa Cruz del Quiché, Guatemala, Juli 1994. S. 183.

Juan Gerardi versuchte mit aller Macht, die Gewalt in seiner Diözese einzudämmen. Er suchte das Gespräch mit dem Regierungsminister Donaldo Alvarez und dem Verteidigungsminister, General Mendoza Palomo, um ihnen die Lage auf dem Land zu erklären und die systematische Verfolgung der Kirche anzuklagen.

An eines dieser Gespräche, in denen er von den Militärs wegen vermeintlicher Irrtümer der Kirche angegriffen wurde, erinnert sich Gerardi folgendermaßen:

Monseñor Gerardi: «... Ich befürchte, daß die Militärs bei der Bekämpfung der Guerilla ungesetzmäßig handeln ...; und wenn Sie die Zivilbevölkerung derart angreifen, provozieren Sie die Entstehung und auch die Stärkung der Guerilla ...»

Militärs: «Warum arbeitet die Diözese von Quiché nicht mit uns zusammen?»

Monseñor Gerardi: «Ich habe noch nicht darüber nachgedacht. Aber die Antwort ist ein Nein. Solange sich das Heer so verhält wie bisher, gibt es keine Rechtfertigung für die vielen Barbareien ...; und mehr noch, mir scheint, daß die Guerilla nicht auf die gleiche Weise tötet wie sie, weil es politisch kontraproduktiv für sie wäre; die Leute glauben, daß die Guerilla ihr Freund ist, während das Heer ihr Feind ist.»⁷

Trotz dieser offenen und mutigen Worte sollte Gerardi Recht behalten, wenn er damals das Gespräch mit der Sorge verließ, mit dieser Haltung beim Obersten Befehlshaber des Heeres kein Umdenken bewirkt zu haben.

Vielmehr spitzte sich die Situation immer weiter zu. Im Jahr 1980 folgte ein Schlag nach dem anderen gegen die Kirche des Quiché: Am 2. Mai 1980 muß der Pfarrer von Uspantán, P. José María, das Land wegen Todesdrohungen verlassen. Am 12. Mai wird der belgische Priester Walter Voordeckers aus der Diözese Escuintla ermordet. Drei Tage später verläßt der Direktor des Radio Quiché das Land, nachdem man in den Wochen vorher zweimal Leichen vor das Gebäude des Senders als Todesdrohung gelegt hatte. Am 4. Juni 1980 wird P. José María Gran Cirera, spanischer Priester des MSC und Pfarrer von Chajul, ermordet. Zwei Wochen später müssen zwei Dominikanerinnen Diözese und Land wegen Todesdrohungen verlassen. Am 10. Juli wird ein weiterer spanischer Priester, P. Faustino Villanueva MSC, Pfarrer von Joyabaj im Quiché, ermordet.

In der fünf Tage später abgehaltenen Pastoralkonferenz von Quiché wird ein Plan ausgearbeitet, wie man mit den verbleibenden Priestern und Schwestern die Pastoral fortführen kann. Gleichzeitig wird zum erstenmal darüber gesprochen, daß man möglicherweise wegen der direkten und offenen Unterdrückung der Kirche die Diözese verlassen müsse. Schon in den Tagen darauf werden zwei weitere Priester, P. Donald McKennan von Zucualpa und P. Jorge Martínez von Chiché, mit dem Tod bedroht.

Am 19. Juli wird ein Attentatsversuch auf Bischof Gerardi bekannt, der anlässlich seines Besuches in der Pfarrei San Antonio Ilotenango geplant war. Der Plan schlug fehl, weil Bischof Gerardi nicht nach Ilotenango gereist war. Er und der Priester, P. Carbonell, waren von Leitern der Katholischen Aktion gewarnt worden.

Bischof Gerardi ordnete an, daß man sich in Guatemala-Stadt zu einem Treffen einfinden solle, um die Situation zu analysieren und das weitere Vorgehen zu besprechen. Am 25. Juli fand dieses außergewöhnliche Treffen aller Pastoralarbeiter der Diözese Quiché in Guatemala-Stadt statt. Am Ende dieses langen Tages der Reflexion, des Gebetes und der Analyse stand der Entschluß des Bischofs und der großen Mehrheit der Teilnehmer fest: Alle pastoralen Mitarbeiter würden die Diözese verlassen, um nicht noch mehr Leben aufs Spiel zu setzen. Die Situation war verzweifelt. Selbst das Leben des Bischofs war gefährdet, die Militärs und Paramilitärs offensichtlich entschlossen, jede Form des Widerstandes gewaltsam zu unterdrücken. Von außen war kaum Hilfe zu erwarten. Das Schicksal von Erzbischof Romero wenige Monate zuvor hatte gezeigt, wie

zerstritten die katholische Kirche war und wie wenig Schutz von Rom zu erwarten war. Politisch war nach der Amtsübernahme von Ronald Reagan in den USA auch die Hegemonialmacht des Kontinentes dazu entschlossen, die Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen gegen die Zivilbevölkerung und Teile der fortschrittlichen Kirche zu legitimieren und zu stützen. Die Menschenrechte waren auf dem Altar der übergeordneten geostrategischen Interessen zu opfern. Europa hatte sich dieser Politik angeschlossen. Woher sollte Schutz kommen?

Andererseits war dieser in der Geschichte der Kirche einmalige Beschluß der pastoralen Mitarbeiter, die Diözese zu verlassen, ein letzter verzweifelter Versuch, auf die Situation der Morde und Massaker hinzuweisen. Ein unübersehbares Zeichen sollte gesetzt werden, bezeugt werden, daß es sich um eine wirkliche Kirchenverfolgung handelte und nicht nur um einzelne Übergriffe. Bei manchen mag (unter Verkennung der internationalen Situation) die Hoffnung mitgeschwungen haben, durch diesen symbolischen Akt die Militärs zu einem Einlenken zu bringen, soviel internationalen Druck zu erzeugen, daß die Spirale der Gewalt ein Ende fände. In einem gemeinsamen Schreiben begründet Juan Gerardi die schwierige Entscheidung folgendermaßen: «Seit der Gründung der Diözese El Quiché haben Bischöfe und pastorale Mitarbeiter versucht, der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils treu zu sein. Im Verlauf der Jahre wurde in den Gläubigen das Bewußtsein für ein größeres Engagement der Liebe und Solidarität für die Geschwister, vor allen Dingen die Bedürftigsten geweckt ... Die Orientierungen, die von den Bischöfen in Medellín und vor kurzem in Puebla gegeben wurden, dienen einem größeren Verständnis des Willens Gottes für sein Volk. Die Katholiken haben wie alle Menschen, die sich der universellen Geschwisterlichkeit bewußt sind, in einer gemeinsamen Anstrengung für den Fortschritt und Frieden gearbeitet ...

Das gegenwärtige Jahr 1980 war ein Martyrium für das katholische Volk des Departements. Zu verschiedenen Gelegenheiten hat die Diözese von Quiché ihre Stimme erhoben, um Gerechtigkeit angesichts der offensichtlichen Verletzungen der grundlegendsten Menschenrechte zu fordern ...

Die im Departement von El Quiché entfesselte Gewalt erreichte einen unerträglichen Höhepunkt, als ein Attentatsversuch auf das Leben des Bischofs der Diözese bekannt wurde.

Hinzu kommen die Tragödien unzähliger armer Familien unserer Diözese, die den Verlust des Ehemanns, Vaters oder Sohnes beweinen, und die Todesdrohungen gegen verschiedene Priester und Schwestern, die noch im Departement zurückgeblieben waren. Dies zwang alle, die Diözese zu verlassen und die Pfarreien, Schulen, Internate und anderen kirchlichen Werke zu schließen ...

Die Bischofskonferenz von Guatemala hat versucht, diese Situation zu regeln und Kontakt und Dialog mit den Behörden gesucht. Man gab keinerlei Garantien des Respektes und Sicherheit der physischen Integrität noch des Lebens der pastoralen Mitarbeiter.

Man ist deshalb zum Schluß gekommen, daß in diesem tragischen Augenblick der Geschichte Guatemalas die spirituelle Betreuung der Gläubigen der Diözese El Quiché nicht möglich ist und daß deshalb ein vorübergehender Rückzug notwendig ist. Der Bischof, die Priester und Ordensleute beschloss, die Diözese zu verlassen, um auf die notwendigen Minimalbedingungen für eine Rückkehr zu warten. Dieses erzwungene Fernbleiben bedeutet weder Rücktritt noch Verlassen des Dienstes am christlichen Volk von El Quiché.»⁸

Exil und Rückkehr

Bischof Gerardi hatte von der Bischofskonferenz die Aufgabe bekommen, diesen Schritt persönlich dem Papst in Rom zu er-

⁷Ebd., S. 184f.

⁸Al Pueblo Católico de la diócesis de El Quiché. Juli 1980, in: Diócesis del Quiché, a.a.O. S. 248-251.

läutern. Die Bischofskonferenz sprach zwar in einem offiziellen Kommuniqué von einer Kirchenverfolgung, benannte aber nicht die Täter, sondern bekannte sich zum «Dialog mit den Autoritäten» und zum Versuch, möglichst bald wieder zur «Normalität» zurückzukehren. Die Reaktion des Vatikans war ebenso auf dieser Linie. Ein diplomatisch gehaltener Brief an die Bischofskonferenz bezeugte einerseits die Solidarität mit dem Leiden der Menschen, sprach sogar von notwendigen sozialen Reformen, aber die Täter der Verbrechen wurden nicht benannt, sondern «dunkle Umstände» und die «Krise des Humanismus»⁹ für diese Leiden verantwortlich gemacht. Andererseits stärkte der Papst Gerardi den Rücken und bat ihn persönlich darum, in die Diözese zurückzukehren.

Aber Gerardi wurde beim Versuch einer Rückkehr in das Land erneut gedemütigt: Er wurde am Flughafen festgehalten, zwei Stunden lang verhört und ein Telefongespräch mit seinen Angehörigen und dem Generalvikar untersagt. Schließlich verweigerte man ihm die Einreise nach Guatemala. In dieser Situation gab es von verschiedenen Seiten Druck auf Gerardi, zurückzutreten. Als dieser nicht dazu bereit war, ernannte der Vatikan einen apostolischen Administrator für die Diözese.

Zwei Jahre Exil in Mexiko und Costa Rica waren die Folge der verfassungswidrigen Einreiseverweigerung. Während viele seiner ehemaligen Mitarbeiter und Freunde in Mexiko die *Iglesia Guatemalteca en el Exilio*, Guatemalteke Kirche im Exil, gründeten, blieb es um Gerardi in dieser Zeit still. Er konnte sich nicht am Aufbau einer «Untergrundkirche» mitbeteiligen, wie dies als Ausweg von vielen betrachtet wurde. Eine neue Pastoral der «Katakomben», der pastoralen Begleitung der «Dörfer im Widerstand» entstand in den achtziger Jahren. Während gleichzeitig das Morden an engagierten Christen und die Bedrohung jedes von Medellín und Puebla inspirierten kirchlichen Handelns weiterging, ja zum Teil noch zunahm. Juan Gerardi blieb in der ersten Zeit seines Exils weiterhin Vorsitzender der guatemalteken Bischofskonferenz. Man brachte ihm Dokumente von Guatemala nach Costa Rica zum Unterschreiben, er versuchte den Kontakt weiter aufrechtzuerhalten. Dennoch war diese Zeit des Exils sehr hart. Als sich das Exil immer länger hinausschob und eine Rückkehr nicht in Sicht war, entschloß sich Juan Gerardi, von seinem Bischofsamt zurückzutreten.

1982 kehrte Gerardi kurz nach dem Militärputsch unter Efraim Rios Montt nach Guatemala zurück. Gerardi nutzte die sich ihm auftuende Möglichkeit des Putsches, um in sein Land zurückzukehren. Efraim Rios Montt: Sektenprediger, General, Massenmörder, ein Mann mit diabolischen Zügen und Führungsscharisma, heute Präsidentschaftsaspirent bei den nächsten Wahlen in Guatemala – in vielen Kreisen als der harte Mann im Hintergrund bekannt, der unter der Hand als Drahtzieher des Mordes an Gerardi verhandelt wird.

Menschenrechte, soziale Pastoral, Versöhnung

Es war der heutige Erzbischof von Guatemala-Stadt, Prospero Penados del Barrio, der Gerardi nach dessen Rückkehr einen Neuanfang ermöglichte: Er betrieb seine Ernennung zum Weihbischof von Guatemala-Stadt. Juan Gerardi wurde am 28. August 1984 zum Weihbischof von Guatemala-Stadt ernannt. Gleichzeitig wurde er die rechte Hand des Bischofs, der Generalvikar der Erzdiözese. In dieser Funktion versuchte Gerardi seine Arbeit im «Dienst am Volk Gottes», wie er sein Bischofsamt in seinem ersten Pastoralbrief als Bischof von La Verapaz beschrieben hatte, fortzuführen. Drei Berufungen prägten fortan sein Leben: Die Verteidigung der Menschenrechte, die soziale Pastoral und der Dienst am Frieden und an der Versöhnung.

Gerardi war immer ein Mann des Ausgleichs gewesen. Wenn er eindeutig Stellung bezog, dann, weil ihm angesichts der Men-

schenrechtssituation nichts anderes übriggeblieben ist. So hat Gerardi Menschenrechtsarbeit und Friedensarbeit immer im Einklang miteinander verstanden, auch wenn in seinem Leben je nach Situation der Schwerpunkt einmal mehr auf den Menschenrechten, ein andermal mehr auf der Versöhnung lag. Allerdings war mit dieser Position die Gefahr eines «faulen Friedens» von vorneherein ausgeschlossen. Mit Gerardi konnte es keinen Frieden auf Kosten der Menschenrechte geben. Versöhnung war sein Projekt, aber nicht unter dem Opfer der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Menschenrechte. Damit hat Gerardi für die guatemalteke Kirche einen Weg gebahnt, der zwar das Wort der Versöhnung, den Friedensdienst nach Jahren des Mordens und Tötens suchte, aber nicht um den Preis des Vergessens, d.h. nicht nach dem politischen Projekt, wie es die Militärs und die Verantwortlichen der grausamen Vergangenheit vorgesehen hatten.

Seine Rede, die er am 24. April 1995, ein Jahr nach dem Friedensschluß zwischen Guérilla und Regierung vor Regierungsvertretern, Diplomaten, NGOs und anderen Vertretern der Zivilgesellschaft hielt, drückt diese Programmatik des Denkens und Handelns von Gerardi als Menschenrechtsverteidiger und Anwalt des Friedens aus: «Unter den großen Herausforderungen, die vor uns stehen, ist die der nationalen Versöhnung. Aber um dieses Ziel erreichen zu können, ist unter anderem die Kenntnis der Wahrheit dessen, was in diesen dreieinhalb Jahrzehnten Bruderkrieg geschehen ist, notwendig. Mit anderen Worten: Wir sind in der Morgenröte des Tages, an dem wir uns unserer Geschichte stellen müssen, um den Sinn unserer Gegenwart zu verstehen und um eine bessere Zukunft zu gestalten, wo die Bedingungen, die die Gewalt erzeugt haben, nicht mehr sind.

Deswegen haben wir Bischöfe in verschiedenen Diözesen unterschieden, öffentlich an diesem Tag das Projekt der Rekonstruktion des historischen Gedächtnisses voranzutreiben.

Dieses Projekt will keine neuen Feindschaften oder Wünsche der Rache erwecken, sondern im Gegenteil: als Kirche wollen wir Ihnen am Ende dieses Projektes nicht nur eine Erzählung, sondern auch eine wissenschaftliche und objektive Analyse geben, die erklärt, was geschah und warum es geschah, um dann die Arbeit zu beginnen, in der Wahrheit zu erziehen und so zu vermeiden, daß wir von neuem in der Zukunft in die gleichen Irrtümer zurückfallen.

Wir glauben, daß wir nur auf diese Weise den Frieden festigen können. Deswegen bitten wir von diesem Pult aus alle, die die Wahrheit fürchten, daß sie ihren Verstand und ihr Herz für ein besseres Guatemala öffnen, damit sie in einem Sinn der Bekehrung den Schritt zur Anerkennung der Schuld machen können, um so die Vergebung der Opfer und der Gesellschaft zu erlangen. Nur auf diese Weise können wir vollständig versöhnen. Die Wahrheit ist also unverzichtbar. Wir können nicht versuchen, unser Gedächtnis zu vergessen, denn dies würde bedeuten, unsere Zukunft zu riskieren. Die Wahrheit und die Gerechtigkeit sind, im Licht des Evangeliums betrachtet, nicht Synonyme der Rache. Sie sind vielmehr das Öffnen von Wegen für eine Zukunft des Friedens und der Hoffnung. Es bedeutet, die Kultur der Angst, die unsere guatemalteken Geschwister bedrückt, auszulöschen.»¹⁰

Doch diese Rede stand erst am Ende eines langen Prozesses seit Gerardi's Rückkehr nach Guatemala 1982. Vorher mußte er noch die schlimmsten Massaker in der Geschichte Guatemalas unter General Rios Montt, dem Bruder eines Bischofs, der im Exil lebte, miterleben, die Zeit der Katakomben und der täglichen Bedrohung. Juan Gerardi stand in dieser Zeit als Weihbischof im zweiten Glied. Ein Schutz, nachdem er die Jahre vorher exponiert gewesen war? Eine Möglichkeit, seine Arbeit unter anderen Vorzeichen fortzusetzen?

In diesen ersten Jahren nach seiner Rückkehr wurde Gerardi für

⁹Carta del Papa Juan Pablo II a la conferencia episcopal de Guatemala. 1. November 1980, in: Diócesis del Quiché, a.a.O. S. 251f.

¹⁰Oficina de Derechos Humanos, Arzobispado de Guatemala, Discurso pronunciado por Monseñor Juan Gerardi y Conedera, Palacio Arzobispal, 24. de abril de 1995, S. 1f.

die Pastoralarbeit der Diözese und für die Caritas verantwortlich. Caritas und soziale Pastoral in einer Situation der extremen Gewalt waren besonders wichtig und schwierig. Den Opfern der Vertreibung zu helfen, den Witwen und Waisen ein neues Heim und die Versorgung mit Grundnahrungsmitteln zu ermöglichen, war eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche. So hat die Caritas allein im Jahr 1986 104 000 Menschen mit Nahrung versorgt. Für Gerardi war klar, daß dies eine zentrale Aufgabe der Kirche ist. Denn «das 2. Vatikanische Konzil sagt uns, daß die Berufung der Kirche der Dienst ist, zu dienen ist wesentlich für die Kirche.» «Dieser Dienst ist, wie wir sehen, vor allen Dingen ein Dienst der Nächstenliebe, und es ist ein Dienst an Jesus in den Armen. Denn der Arme hat die gleichen Wesensmerkmale wie Jesus. Es ist der Dienst an den Armen, es ist nicht der Dienst an den Mächtigen, nicht der Dienst an den Reichen. Manchmal wollen einige, daß die Kirche sich in ihren Dienst stellt. Aber das wäre Verrat an ihrer Sendung. Wir müssen verstehen, was uns der Herr sagt: Wer der erste sein will, soll der letzte sein.»¹¹ Gerardi steht also auf dem von Medellín vorbereiteten Boden der Option für die Armen – ohne Wenn und Aber. Damit ist aber kein einfacher Horizontalismus gemeint. Gerardi geht von einem «integralen» Ansatz aus, der den ganzen Menschen umfaßt. Die soziale Pastoral soll auf Gott hin transparent sein. «Diese schönen Aktionen können uns auch zu einer Förderung des Menschen führen, die so angelegt ist, daß wir die Gefahr vermeiden, daß uns die Leute nur als Geber sehen; daß sie uns nur suchen, weil wir ihnen zu essen geben. Erinnern Sie sich an den Abschnitt, in dem Jesus sagt: «Ihr sucht mich, weil ich die Brote vermehrt habe, weil ich Euch zu essen gegeben habe.» Das ist eine Gefahr, die es zu vermeiden gilt. Und deswegen müssen wir die Zweideutigkeiten, die es geben kann, aus dem Weg räumen. Die Transparenz, wie man heute sagt, muß unser Handeln begleiten. Diese Aktion soll wirklich jungfräulich sein, sie soll würdig, sie soll transparent sein, daß es uns gelingen möge, die Aktion von Jesus selbst auszuüben und nicht, daß wir nur Vorteile suchen.»¹²

Es ist nur folgerichtig, daß das Thema der Menschenrechte in dieser Zeit bei Gerardi immer größere Bedeutung gewinnt. Den Übergang von der Militärdiktatur zu einer zivilen Regierung begleitet er mit großer Aufmerksamkeit und klarem Ziel. Die Räume der Zivilgesellschaft und der Kirche müssen nach der Zeit der Verfolgung wieder ausgeweitet werden. «Versöhnung» und «Menschenrechte» sind dabei die sich ergänzenden Grundanliegen der Kirche. Für Gerardi sind sie ein wichtiger Teilbereich der sozialen Pastoral.

Die Einhaltung der Menschenrechte ist das verbrieftete Minimum, das es vom Staat zu fordern gilt. Dies ist die Meßlatte, an der Gerardi die erste Zivilregierung unter dem Präsidenten Vinicio Cerezo mißt, die von ihm in einem Interview am 24. August 1986 begrüßt wird. 1989 wird von der Erzdiözese das Menschenrechtsbüro gegründet. Am 20. Februar 1991 zieht Gerardi als erster katholischer Bischof, der je vor der Menschenrechtskommission in Genf gesprochen hat, Bilanz: «Vinicio Cerezo war der erste zivile Präsident in 20 Jahren. Er wurde mit Hilfe von 67 Prozent der Guatemalteken gewählt. ... Vielleicht hat keiner tiefgehende Transformationen erwartet, aber doch das Legen der Fundamente für den Übergang zur Demokratie. Dies bedeutet Präzedenzfälle zu schaffen, zum Beispiel die Rolle der Streitkräfte etwa im Umgang mit den Institutionen und dem Haushalt der Zivilregierung unterzuordnen und die militärische Kontrolle über annähernd 900 000 Bewohner, die den *Patrouillen zur Zivilverteidigung* eingegliedert sind, aufzulösen.

Nichts davon hat man getan. 1988 und 1989 hat es zwei offene Versuche des Staatsstreiches gegeben, gegen die es keine klare Zurückweisung gegeben hat. Die traditionellen Machtgruppen haben den Raum, den die zivile Regierung aufgegeben hat,

wieder eingenommen. Zusammen mit der politischen Gewalt ist man zur Methode der Massaker zurückgekehrt.» Die Forderung an die Völkergemeinschaft ist deshalb, daß man einen speziellen Berichtersteller ernannt, der «den Auftrag hat, zu untersuchen, zu wachen und ständige Hilfestellung zu leisten, daß sich die Situation der Menschenrechte im Land verbessern möge.»¹³

Als 1994 endlich Friedensverhandlungen zwischen Militärs und Guerilla beginnen, spielt Gerardi in diesen Verhandlungen eine wichtige Rolle. Frieden, der eine stabile Demokratie zum Ziel hat, braucht nach Gerardi als Basis die Anerkennung der Menschenrechte. «Die globale Übereinkunft über die Menschenrechte, die in Mexiko am 19. März 1996 unterzeichnet wurde, muß prioritär behandelt werden, zumal sie die Grundlage und die Achse des Lebens der guatemaltekischen Gesellschaft darstellt. Einer Gesellschaft, die unter der Notwendigkeit eines neuen Systems der Beziehungen der Gesellschaft unter den Leitmotiven der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe und der Freiheit steht.»¹⁴ Dabei ist sich Gerardi auch bewußt, daß es darum geht, den Prozeß des Dialogs und der Entspannung zu stützen. «Die Dinge sind nicht einfach, und wir müssen noch einen langen Weg zurücklegen. Wir müssen eine Kultur des Verständnisses, der Toleranz und des Dialogs schaffen, damit wir zivilisierte Lösungen für unsere Probleme finden und die Polarisierung überwinden, die heute unsere Gesellschaft teilt und die uns in einen kalten Krieg einsperrt, der nicht nur steril, sondern von der Geschichte überwunden ist.»¹⁵

Einer der bedeutendsten Beiträge, welche die katholische Kirche unter der Leitung von Weihbischof Gerardi zu dieser Kultur des Verständnisses beigetragen hat, war das in diesem Jahr abgeschlossene Projekt zur *Wiedererlangung der historischen Erinnerung* (REMHI). Was wie ein Widerspruch erscheint, nämlich die Opfer zum Erzählen der Ereignisse, zum Offenlegen der Wunden zu bringen und damit zur Versöhnung beizutragen, war das erklärte Ziel dieses Projektes. Heilung also, die nicht durch Vergessen und Verdrängen geschieht, sondern durch das Aufdecken und Verarbeiten der Wunden. Den Mitarbeitern von REMHI und Gerardi war klar, daß Versöhnung nur durch die Anerkennung der Leiden und Verwundungen der Gesellschaft und der Individuen geschehen kann, daß Zukunft nur aus einer historischen Erinnerung entstehen kann. Es ist dies der Versuch, eine neue Gesellschaft nicht auf der Macht der Gewalt und der Waffen aufzubauen, sondern auf der Macht der Opfer und der Märtyrer. Denn dadurch, daß man landesweit die Opfer der Gewalt zum Sprechen gebracht hat, war es erst möglich, ein kollektives Bewußtsein darüber zu schaffen, was diese Gewalt bedeutet, was Militärdiktatur und bewaffnete Auseinandersetzung unter den Menschen angerichtet haben. Die Überwindung dieser Vergangenheit kann nur geschehen, indem man sie in der Erinnerung nochmal lebendig werden läßt, indem man sie so analysieren, verstehen und nach Lösungsmöglichkeiten suchen kann. Daß dies in einem breiten erzieherischen Prozeß der menschenrechtlich-politischen Alphabetisierung der Betroffenen selbst eingebettet wurde, ist der größte Wert dieser jahrelangen Arbeit und ist gleichzeitig noch eine offenstehende Forderung: «Dieser Bericht über unsere Wirklichkeit muß an unsere Gemeinschaften durch verschiedene Methoden der Erziehung zurückgegeben werden, damit wir einen Prozeß der kollektiven Selbstkritik anstoßen können und so eine Gesellschaft schaffen, die die Menschenrechte respektiert, in der die Verantwortung

¹³ Pax Romana, MIEC-IMCS, Rede von Juan Gerardi Conedera. Naciones Unidas, 47. Período de Sesiones, Item 12, 20. Februar 1991, S. 1f.

¹⁴ Juan Gerardi Conedera, La construcción de la paz en Guatemala a partir de los temas de negociación. 7 Schreibmaschinenseiten, o.J. S. 4.

¹⁵ Ebd., S. 7.

¹⁶ Juan Gerardi Conedera, Sistematización de nuestra experiencia. Obstáculos y satisfacciones, desafíos al futuro. Ponencia presentada en el marco de la reunión convocada por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos para evaluar su trabajo hacia el futuro en Guatemala. (Referat anlässlich eines Treffens des Interamerikanischen Instituts für Menschenrechte zur Auswertung ihrer zukünftigen Arbeit bezüglich Guatemala.) Antigua, Guatemala, 30.–31. August 1995, S. 6.

¹¹ Juan Gerardi Conedera, «Que es y como hace pastoral social la iglesia». I. Encuentro de agentes de pastoral social. Arquidiócesis de Guatemala, S. 3f.

¹² Ebd.

übernommen wird, daß verschiedene Ereignisse der Vergangenheit nicht weiter geschehen dürfen, oder daß es zumindest schwieriger ist, daß diese geschehen können.»¹⁶

Am «Abend vor seinem Tod» – Das Vermächtnis

Die Atmosphäre war festlich und frei, als Bischof Gerardi am 24. April 1998 in der Kathedrale von Guatemala-Stadt den Bericht dieses vier Jahre langen Projekts zur Wiedererlangung der historischen Erinnerung der Öffentlichkeit übergab. Der Präsident des Landes, der Verteidigungsminister, Bischöfe, Nichtregierungsorganisationen und vor allen Dingen Hunderte von betroffenen Indianern wohnten diesem öffentlichen Akt der Wahrheit und Versöhnung bei. Dieser Akt selbst war ein Meilenstein auf diesem von Gerardi vorhergesehenen, langen Weg der Demokratisierung. Dazu gehörte auch, das Ergebnis der Analyse dieses Berichtes nicht zu verschweigen: daß Armee und Paramilitärs für annähernd 80% aller Menschenrechtsverletzungen in Guatemala verantwortlich waren, während der Guerilla etwa 9% zuzurechnen sind.

«Uns selbst der Wahrheit zu öffnen und uns selbst von Angesicht zu Angesicht mit unserer persönlichen und kollektiven Realität zu konfrontieren ist nicht eine Option, die akzeptiert oder zurückgewiesen werden kann. Sie ist eine unabdingbare Forderung für alle Völker und alle Gesellschaften, die sich selbst humanisieren

¹⁷E-Mail von cpica@igc.apc.org: Speech made by Monseñor Juan Gerardi on the occasion of the presentation of the REMHI report. Metropolitan Cathedral of Guatemala City, April 24, 1998, S. 3.

¹⁸Ebd., S. 1f.

und frei sein wollen. Es läßt uns unser tiefstes menschliches Wesen verstehen; daß wir Söhne und Töchter Gottes sind, dazu gerufen, an der Freiheit unseres Vaters teilzunehmen.»¹⁷

Gerardi war sich bewußt, daß dieser Weg, obwohl er den Tätern die Hand der Versöhnung ausstreckte, riskant war. Aber in seiner Rede verdeutlicht er, daß man ohne Einsatz auch nichts gewinnen kann – und das höchste Gut, das Reich Gottes, auch den höchsten Einsatz wert ist: «Wir möchten einen Beitrag leisten zum Aufbau eines anderen Guatemalas. Nur deshalb haben wir versucht, das Geschehene in Erinnerung zu rufen. Dies ist ein Weg, der voller Risiken war und ist. Aber der Aufbau des Gottesreiches birgt Risiken. Und nur die, die die Kraft haben, diese Risiken zu tragen, können daran bauen.»¹⁸ Juan Gerardi war bereit, diese Risiken zu tragen. Die Verwischung der Spuren der Tat, die bis heute ergebnislos gebliebenen und umstrittenen Ermittlungen, alles deutet darauf hin, daß er seinen Einsatz für die Menschenrechte, für die Versöhnung, für den Frieden mit seinem Leben bezahlt hat. Am Abend vor seinem Tod gab Juan Gerardi auf dem Höhepunkt eines gemeinsamen Projektes zusammen mit verschiedenen Bischöfen einen Empfang für seine Gäste. Es war die Zeit der Freude über ein vollbrachtes Projekt, die Zeit der Hoffnung und der Visionen.

Juan Gerardi sprach von seinem nächsten Projekt: die Armee zu entwaffnen, Guatemala zu einem friedlichen Land zu machen. Ihn selbst hat ein feiger Mord daran gehindert, diese Vision in die Tat umzusetzen. Aber es wird viele Menschen geben, die seinen Traum vorantreiben werden. Juan Gerardi Conedera war jemand, der es schwerer gemacht hat, daß die Taten der Vergangenheit nochmals geschehen. *Stefan Herbst, Bonn*

DIALOG UND ENGAGEMENT

Zu einer Bio-Bibliographie über Hans Ehrenberg

Günter Brakelmann, emeritierter Professor für christliche Gesellschaftslehre mit dem Forschungsschwerpunkt der kirchlichen Zeitgeschichte an der Ruhruniversität Bochum, hat den ersten Teil einer Biographie über einen anderen Bochumer Theologen vorgelegt.¹ Er entwirft kein Lebensbild und zeichnet auch kein Persönlichkeitsprofil nach, sondern – das charakterisiert das Vorgehen Brakelmanns – er zeigt – vorwiegend anhand von dessen Veröffentlichungen – die Geschichte der geistigen Entwicklung und des philosophisch-theologisch-politischen Lebensensatzes eines ungewöhnlichen Mannes in der westfälischen Kirche. Als «Bio-Bibliographie» bezeichnet Brakelmann selbst darum die Gattung seines Werkes. Brakelmann informiert aber auch über Einflüsse des Umfeldes, vor allem des Geflechtes von verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Beziehungen, die diesen Deutschen zu dem werden ließen, was er war.

Es handelt sich um Hans Ehrenberg (1883–1958), einen Juden aus gutbürgerlichem Hamburger Hause, der 1906 zunächst in Staatsökonomie über das Thema «Eisenhütten-technik und der deutsche Hüttenarbeiter» promovierte, wozu er notwendige empirische Studien im Hüttenwerk des Hörder Vereins bei Dortmund betrieb. Danach studierte er Philosophie, promovierte auch darin, lehrte in Heidelberg als Privatdozent, später als a.o. Professor und veröffentlichte zahlreiche philosophische Werke. Über die Religionsphilosophie kam er zur intensiven Beschäftigung mit dem Christentum. Im Dialog mit seinem Vetter Franz Rosenzweig (Hauptwerke: *Der Stern der Erlösung* [1919] und mit Martin Buber die einzigartige Übersetzung der hebräischen Bibel), der sein Judesein theologisch immer tiefer verstand und immer bewußter lebte, wurde Ehrenberg die zentrale Bedeu-

tung der Offenbarung Gottes, die die idealistische Philosophie als Solipsismus entlarvt, im Juden Jesus klar. Das Thema «Judentum – Christentum» sollte eins seiner großen Lebensthemen bleiben bis hin zu Auseinandersetzungen im Kirchenkampf und zur Verfolgung durch den NS-Staat. Nicht zuletzt war es die freundschaftliche Beziehung und permanente geistige Auseinandersetzung mit Rosenzweig, der ihn als seinen wichtigsten philosophischen Lehrer bezeichnete, die ihn zu einem frühen Vordenker einer neuen christlichen Israeltheologie werden ließ. Ehrenberg wurde ganz bewußt evangelischer Christ und ließ sich am 3. November 1909 taufen. Das grauenhafte Geschehen des Ersten Weltkriegs erlebte er als Frontoffizier im Schützen-graben. Die existentielle Erschütterung durch die neue Art der Kriegsführung, die den Soldaten zu bedenkenlos geopfertem «Menschenmaterial» (so der preußische General Erich Ludendorff wörtlich) herabstufte, und der revolutionäre politische Umbruch ließen ihn zum politischen Schriftsteller und zum religiösen Sozialisten werden. Er rechnete öffentlich mit Ludendorffs unmenschlicher Kriegsführung ab und suchte nach Möglichkeiten des geistigen und politischen Neuanfangs mit Hilfe der Arbeiterschaft. Er wurde aktives Mitglied der Sozialdemokratischen Partei – für einen Hochschullehrer damals ein spektakulärer Schritt, der ihn vielen Kollegen suspekt machte. Ehrenberg hatte in dieser Zeit großen Anteil daran, daß ein anderer Sozialdemokrat, Karl Barth, mit dem ihn eine spannungsreiche freundschaftliche Beziehung verband, durch dessen *Tambacher Vortrag* (1919) in Deutschland bekannt wurde.

Im gleichen Jahr 1919 veröffentlichte Ehrenberg sein großes Werk, *Die Heimkehr des Ketzers*. Es ist ein Bekenntnisbuch, voll der neuen Erkenntnisse, die ihm wichtig geworden waren, und auch voller Einsichten, wie christliches Engagement auszusehen habe in einer Welt, deren bisherige kulturellen und gesellschaftlichen Werte zerbrochen waren. Im Protestantismus muß end-

¹Günter Brakelmann, Hans Ehrenberg. Ein jüdenchristliches Schicksal in Deutschland. Band 1: Leben, Denken und Wirken 1883–1932 (Schriften der Hans Ehrenberg Gesellschaft, hrsg. von Traugott Jähnichen und Matthias Schreiber, Band 3). Hartmut Spinner, Waltrop 1997, 364 Seiten, DM 38.–.

lich Kirche gelebt werden. Die Kirchen der Welt sollen zur *Una Sancta* finden. Die Priester werden die Laien zum christlichen Dienst in der Welt befähigen, zur Umsetzung christlicher Werte auf allen gesellschaftlich relevanten Feldern. Folgerichtig wurde Ehrenberg in der Nachkriegszeit zu einem akademischen Lehrer, dem außeruniversitären Erwachsenenbildung genau so wichtig wurde. Er gehörte mit Martin Buber und seinem jüdisch-christlichen Freund und Verwandten Eugen Rosenstock-Huessy zur Erwachsenenbildungsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg. Ehrenberg und seine Freunde arbeiteten bis an die Schwelle der NS-Zeit energisch an Konzeptionierung und Durchführung einer vertieften Volks- und Arbeiterbildung, die sie für unabdingbar hielten, damit eine andere, unmilitaristische, demokratische Gesellschaft in Deutschland entstehen könnte. *Die Heimkehr des Ketzers* ist daneben voller wichtiger Erkenntnisse einer neuen christlichen Israeltheologie. Israel ist und bleibt für Ehrenberg Träger von Gottes Offenbarung. Eine besondere Gefahr sah er in einem christlichen Glauben, in dem «Christus mehr wurde als Gott, weil der Sohn den Vater verdrängt ... Der Jude ist der Pfahl im Fleisch des Christen, der ihn peinigt, daß er über der Erlösung (in Christus) nicht Gottes und der Offenbarung vergesse und die Erlösung nicht als vollendet wähne».

Dialogische Existenz

Ehrenberg, theologisch den Lutheranern zuzurechnen – er hat sich, seit er Christ wurde, ständig mit Luthers Theologie beschäftigt, ohne zum «Konfessionslutheraner» zu werden – engagierte sich stark in der ökumenischen *Una Sancta*-Bewegung, die die bestehenden Kirchentümer nicht auflösen wollte, aber sich vom achtungsvollen Dialog Vertiefung des eigenen Glaubens und gegenseitige Ermutigung zum Dienst in der Welt und an der Welt Gottes versprach. Eine besondere Liebe verband Ehrenberg dabei mit der Ostkirche. So gab er 1923 und 1925 zwei Sammelbände *Östliches Christentum – Dokumente mit Übersetzungen neuerer orthodoxer Theologie und Religionsphilosophie* heraus und veröffentlichte zahlreiche kleinere Arbeiten zum Thema, unter anderem seinen Briefwechsel mit dem russischen Ökonomen und Theologen Sergej Bulgakov.

Dieser Briefwechsel kann als Symbol für das dialogische Leben und Arbeiten Ehrenbergs gelten: Er war ein Mensch, der eine wahrhaft dialogische Existenz praktizierte und die Bedeutung des

Sprachgeschehens und der Entbergung der Wahrheit im Dialog philosophisch reflektierte. Damit gehörte er wie Martin Buber, Ferdinand Ebner, Friedrich Gogarten und Eugen Rosenstock-Huessy zu den Vertretern einer neuen dialogischen Philosophie, die eine Alternative zum Solipsismus des europäischen Denkens, besonders in der Philosophie des Idealismus, entwarf.

Im Sommersemester 1922 begann Ehrenberg – übrigens seit 1913 mit der Lehrerin Else Zimmermann verheiratet, die Ehe währte bis zu seinem Tode 1958 – ein auf vier Semester verkürztes Theologiestudium in Münster. Nach dem Examen gab er seine a.o. Professur in Heidelberg auf und übernahm nach einer Zeit der praktischen kirchlichen Ausbildung ein normales Pfarramt in einer Industriegemeinde Bochums. Der «kleine Pastor», wie er hier wegen seiner Körpergröße allgemein genannt wurde, engagierte sich in seinem Pfarramt nun genau so intensiv wie vordem als akademischer Lehrer. Er erfüllte treulich seinen Pflichtenkatalog als Pfarrer, machte Gottesdienste, Bibeltunden und Hausbesuche zum Mittelpunkt seiner pastoralen Existenz und half Menschen in physischer und psychischer Not. Daneben beteiligte er sich an der kirchlichen Erwachsenenbildungsarbeit, denn er war davon überzeugt, daß «evangelische Laien» nur dann in der Welt als Christen wirken können, wenn sie ihre Glaubensgrundlagen verstanden und sie verinnerlicht haben. So formulierte er immer wieder «geistliches Marschgepäck» aufgrund von Bibel und Katechismus und arbeitete in der evangelischen Arbeiterbewegung mit. Seine Überzeugung war: «Nicht aus Humanitätsmitleid, sondern aus strenger Sendung Christi ist die Kirche vor allem eine Kirche der Armen und muß daher den Mut und die Stärke haben, um auch in den großen sozialen Gegensätzen und Kämpfen in einer allerdings ganz anderen Weise, als es die Sozialdemokratie tut, den Streit wider Mammonismus, Klassenherrschaft, Bildungshochmut und Staatstyrannie aufzunehmen. Das ist es auch, was die noch oder bereits wieder christlichen Arbeiter ... von ihr verlangen.»

Ehrenberg war neben diesem fleißigen und konzentrierten Dienst weiterhin publizistisch tätig und führte als eigenständiger Theologe einen konstruktiven Dialog mit dem Judentum, der katholischen Kirche, dem Sozialismus und der ökumenischen Bewegung. Einen Konflikt um den jüdisch-christlichen Theologen dokumentiert Brakelmann ausführlich: 1927 hielt Ehrenberg auf Einladung der evangelischen Kirchengemeinde Hattingen zwei Vorträge und eine Predigt zum Themenfeld «Kirche, Antisemitismus und bleibende Erwählung Israels». Die kleine Industriestadt zwischen Wuppertal und Bochum war damals schon eine Hochburg der NSDAP. Es gab tumultartige Proteste, einen Pressekrieg und Eingaben an die Provinzialkirche, den «Juden Ehrenberg» aus dem kirchlichen Dienst zu entfernen – ein Vorspiel dessen, was den treuen Nachfolger des Juden Jesus wenige Jahre später traf und ihn zuerst ins KZ und dann mit seiner Familie ins Exil nach England führte. Schon in der Zeit vor Hitlers Machtergreifung war Ehrenberg ohne Illusionen über das, was damit auf die Menschen in Deutschland und in Europa zukam, und wurde zum Mahner und Warner.

Brakelmanns «Bio-Bibliographie» läßt den Leser aufgrund langer Zitate oder Referate von Ehrenberg-Texten, die heute weitgehend unzugänglich sind, intensiv am geistigen und politischen Ringen Ehrenbergs teilhaben und hat zudem auch durch die Aufhellung der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge hohen informativen Wert. Im Anhang findet man eine vollständige Bibliographie Ehrenbergs bis 1932 und eine umfangreiche Liste an Sekundärliteratur. Bald soll ein zweiter Band für die Jahre 1933 bis 1939 folgen sowie ein Beiband mit autobiographischen Texten Ehrenbergs. Darauf bin ich schon sehr gespannt. Günter Brakelmann, der dieses profunde, lesens- und durcharbeitenswerte Werk vorlegt und uns gründlich mit Hans Ehrenberg vertraut macht – wer kannte diesen einzigartigen jüdisch-christlichen Theologen bisher schon außer einigen Vertretern des Christlich-Jüdischen Dialogs? – und dem mutigen Verlag Spinner in Waltrop, der solche umfangreiche und anspruchsvolle Bücher auf den Markt zu bringen wagt, sei herzlich Dank gesagt!

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen.

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1998:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-
Deutschland: DM 58.- / Studierende DM 40.-
Österreich: öS 430.- / Studierende öS 300.-
Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.