ORIENTIERUNG

Nr. 9 62. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1998

Als wir dieses Projekt begannen, hatten wir das Interesse, die Wahrheit zu finden, um dadurch unsere Anteilnahme auszudrücken. Wir hatten das Interesse, die Geschichte des Leidens und des Sterbens nachzuzeichnen, die Ursachen herauszufinden, Einsicht zu gewinnen, warum und wie dies alles geschehen konnte. Wir wollten das Drama der Menschen sichtbar machen und mit den Betroffenen den Schmerz und die Angst über die Tausenden von Toten, Verschwundenen und Gefolterten teilen. Wir wollten die Wurzeln der Ungerechtigkeit und das Fehlen von Werten erkennen. Dies ist das Kennzeichen pastoralen Handelns. Es ist ein Handeln im Lichte des Glaubens, um das Antlitz Gottes, die Gegenwart des Herrn zu erkennen. In allen diesen Ereignissen ist es Gott, der zu uns spricht. Wir sind zur Versöhnung aufgerufen. Die Sendung Christi ist Versöhnung. Seine Gegenwart verpflichtet uns, im Dienst der Versöhnung in dieser zerstörten Gesellschaft zu handeln und Opfer und Täter vor das Forum der Gerechtigkeit zu stellen.»

Bischof Juan Gerardi (1922–1998)

Mit diesen Worten stellte Weihbischof Juan Gerardi Conedera am 24. April 1998, zwei Tage bevor er von mindestens einem Täter vor dem Eingang seiner Wohnung in der Pfarrei San Sebastian in Guatemala-City brutal erschlagen wurde, während einer Feier in der Kathedrale von Guatemala den Abschlußbericht «Nunca Más Gúatemala» über die in Guatemala während der letzten 36 Jahre begangenen Menschenrechtsverletzungen vor. In vier Bänden und auf 1400 Seiten faßt diese Studie die Ergebnisse des interdiözesanen Projektes «Wiederaneignung der geschichtlichen Erinnerung» (*Recuperación de la Memoria Histórica,* abgekürzt REMHI) mit der Zielsetzung zusammen, Menschenrechtsverletzungen zu dokumentieren, deren «Logik» zu analysieren, Wege der Wiedergutmachung für die Angehörigen der Opfer und für Überlebende zu finden, strukturelle Änderungen in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft zur Verminderung von Gewalt vorzuschlagen.

Der Bericht REMHI dokumentiert 14291 einzelne Fälle von Gewaltanwendung mit insgesamt 55021 Opfern. Rund 45 Prozent wurden dabei getötet, 7 Prozent verschwanden spurlos, 10 Prozent wurden gefoltert, 1 Prozent wurde entführt und ist später wieder aufgetaucht. 9 Prozent wurden widerrechtlich festgenommen, 0,3 Prozent wurden vergewaltigt. Rund 18 Prozent wurden Opfer verschiedenster Formen von Gewaltanwendungen. Ausdrücklich wird im Bericht festgehalten, daß die Zahl der Vergewaltigungen erheblich größer als angegeben ist. 422 Massaker werden im Bericht festgehalten. Im Unterschied zu internationalen Gepflogenheiten, nach denen die gleichzeitige Ermordung von drei Menschen als Massaker bezeichnet wird, spricht der Bericht nur dann von einem Massaker, wenn eine Familie oder eine Dorfgemeinschaft umgebracht wurde. Die Mehrzahl der Massaker ist in den Jahren 1981 und 1982 begangen worden: bei rund 10 Prozent der Massaker wurden mehr als 100 Menschen getötet. Armee und paramilitärische Gruppen sind für rund 80 Prozent, die Guerilla für rund 10 Prozent der Opfer verantwortlich. Für die übrigen Fälle konnte die Täterschaft nicht eindeutig festgestellt werden. Drei Viertel der Opfer waren Erwachsene, drei Viertel stammten aus der Maya-Bevölkerung. Der Bericht nennt 86318 Kinder als «indirekte Opfer», weil ihre Eltern in irgendeiner Form Gewalt erleiden mußten. 42047 Kinder wurden zu Halb- oder Ganzwaisen. Damit gibt der Bericht keine vollständige Übersicht über die Anzahl der Opfer jahrzehntelanger Gewalt in Guatemala. Man geht davon aus, daß insgesamt 1,5 Millionen Menschen davon betroffen waren: 150000 Tote, 50000 Verschwundene, 1 Million Flüchtlinge, 200000 Waisen, 40000 Witwen.

Die Untersuchungen wurden in 10 von den 12 Diözesen Guatemalas durchgeführt. Dabei wurden 6500 Befragungen mit Einzelpersonen oder mit Gruppen gemacht – 92 Prozent davon mit Opfern, 8 Prozent davon mit Tätern. 61 Prozent der Zeugenaussagen wurden in einer von 15 Maya-Sprachen gemacht. 600 Personen waren als Befrager tätig. Die politisch erheblich größere Brisanz des REMHI-Berichts gegenüber der

IN MEMORIAM

Bischof Juan Gerardi (1922–1998): Am 26. April in Guatemala ermordet – Das Projekt «Wiederaneignung der geschichtlichen Erinnerung» (REMHI) – Menschenrechtsverletzungen in Guatemala in den letzten dreißig Jahren – Zur «Logik» der Massaker und des Terrors – Die Würde der Erinnerung an die Leiden und die Zukunft Guatemalas. *Nikolaus Klein*

REFORMATORISCHE KIRCHEN

Protestantismus im Übergang: 25 Jahre Leuenberger Konkordie – Protestantismus zwischen weltlicher Protestbewegung und konfessioneller Kirchlichkeit – Das eine Evangelium und die Vermehrung der Kirchen – Die Leuenberger Kirchengemeinschaft – Die nachgefragte Europatauglichkeit – Zum Straßburger Symposium – Identität in Differenz oder trotz Differenz – Verbunden durch Wort und Sakrament – Angesichts der Ökumene – Grundfrage des Glaubens und Gestaltfragen der Kirchen.

Hans Jürgen Luibl, Zürich und Jestetten

ÄSTHETIK/THEOLOGIE

Die Ambivalenz des Bildes: Jüdische Kunst und biblisches Bilderverbot (Erster Teil) – Eine kontroverse Auslegungs- und Wirkungsgeschichte – Bemerkungen zu den Texten – Untrennbar verbunden mit dem zweiten Gebot – Kein Monotheismus im strengen Sinn – Formen der Begründung des Bilderverbotes – Ein Rückblick auf die erfahrene Geschichte – Die Erfahrung der Gegenwart Gottes – Abwehr und Verbot des Götzendienstes – Ausdruck der Treue gegenüber dem unsichtbaren Gott.

Stefan Schreiner, Tübingen

Das Nichts war mir in Leere umgekippt: Abwesenheit Gottes versus säkulares Vakuum in «Zimzum» von *Ulla Berkévicz* – Eine auf verschiedene Deutungen offen angelegte Erzählung – Zwei Modelle der Leere in Konfrontation – Das kabbalistische Modell des Zimzum – Ein moderner Horror vacui – Die Fakten erschlagen die schwache Erinnerung. *Joachim Valentin, Hadamar*

ROMAN

Littera lituras habet: Zu einem neuen Roman von *Patrick Roth* – Der Film «City Lights» von Charlie Chaplin – Aufbruch zu einer Reise zum Altmeister des Films – Prüfung des Lebenswerkes – Erkennen im Berühren.

Wilfried Köpke, Hannover

LYRIK

«Türspalt an der Kette»: Eine Anthologie neuerer russischer Lyrik – Zehn Jahre nach der Aufhebung der Zensurbeschränkungen – Die in Moskau erscheinende Poesie-Zeitschrift «Arion» – Von der Post-Avantgarde bis zum Neo-Klassizismus. *Wolfgang Schlott, Bremen*

von der UNO im Rahmen des Friedensabkommens zwischen der Regierung Guatemalas und der Guerilla URNG (26. Dezember 1996 in Oslo) eingesetzten «Kommission zur historischen Aufklärung» unter der Leitung des Berliner Völkerrechtlers Christian Tomuschat, deren Bericht im Juli vorliegen soll, liegt auf einer dreifachen Ebene. Er nennt in den schwerwiegendsten Fällen die Täter namentlich und kann so die Verflechtung von Tätern und herrschender Oligarchie nachweisen. Er arbeitet die «Logik der Gewalt» heraus, die auf die Zerstörung von Menschen und deren kulturelle Wurzeln zielte als Elemente totaler Herrschaft. Und er macht Vorschläge zur Reform der Gesellschaft und der Wirtschaft. Dabei engagiert sich der Bericht für die autonome Würde der Erinnerung erlittenen Leidens als Grundbedingung für Versöhnung in Guatemala. Dies alles spricht dafür, daß Bischof Juan Gerardi Conedera als Inspirator und Organisator dieser Arbeit getötet wurde. *Nikolaus Klein*

Hinweis:

Die letzte Predigt von Bischof Juan Gerardi ist veröffentlicht in: National Catholic Reporter vom 8. Mai 1998, S. 5, und in: Il manifesto, vom 28. April 1998, S. 10f. (in Auszügen); Passagen des REMHI-Berichtes ins Deutsche übersetzt von Ch. Salazar Volkmann: Ein Terror, der jegliche Vorstellungskraft übersteigt, in: FR 25. April 1998, S. 18. Zu den kulturellen Hintergründen des REMHI-Berichtes, d.h., daß die Exhumierungen der Ermordeten nicht nur zur Aufklärung des Tathergangs geschehen, sondern um die Toten nach den Bräuchen der Maya-Gesellschaften zu bestatten und so den Hinterlassenen und Überlebenden den Trauerprozeß zu ermöglichen, vgl. den Bericht von Paul Jeffrey in: National Catholic Reporter vom 13. Februar 1998, S. 3f. Einschüchterungen gegen jene, die eine Exhumierung verlangen oder unterstützen, sind alltäglich. So wurde zu Beginn dieses Jahres der Maya-Priester Augustín Laynez, der Angehörige zusammen mit katholischen Priestern seelsorglich betreute, ermordet. Zu den juristischen Unterschieden zwischen REMHI und der UN-Kommission für Historische Aufklärung vgl. Dial 2185 (1.–15. November 1997).

Protestantismus im Übergang

25 Jahre Leuenberger Konkordie

Für Protestanten ist die katholische Kirche oftmals geheimnisvoll, für Katholiken dagegen sind die protestantischen Kirchen eher rätselhaft. Alleine schon deswegen, weil der römisch-katholischen Kirche nicht eine, sondern eine Vielzahl von evangelischen Kirchen gegenübersteht – von den Landeskirchen über die regionalen und konfessionellen Kirchengemeinschaften bis hin zu den weltweiten Kirchenbünden. Und wie läßt sich diese Vielfalt benennen? Evangelische Kirche, wovon jedoch evangelikal zu unterscheiden wäre? Reformatorische Kirchen, die sich differenziert in reformierte und lutherische Kirchen etwa aufteilen ließen und zu denen auch die Anglikaner gezählt werden könnten? Oder protestantisch?

Doch auch dieser mittlerweile wieder in Mode gekommene Begriff des Protestantismus[1] ist irritierend, schillert er doch zwischen weltlicher Protestbewegung und konfessioneller Kirchlichkeit. Protestantismus – das heißt wohl, evangelisch zu sein, zwischen Welt und Kirche zu leben, zwischen diesen Polen auch zu leiden, und zwar so melancholisch wie des Heils gewiß, eben typisch protestantisch. Suchen wir nach dem Ursprung des Protestantismus, verweist er in aller Klarheit auf den ersten, den weltlichen, irdischen Pol. Der Protestantismus geht in der Tat zurück auf eine sehr weltliche Protestbewegung, nämlich jenen der evangelischen Stände auf dem Reichstag zu Speyer von 1529, wo protestiert wurde, öffentlich Protest eingelegt nicht gegen, sondern vielmehr für Religionsfreiheit. Und wenn auch aufgrund dieser Protestation den Evangelischen erst später und von außen der Name «Protestanten» (und dies nicht selten im pejorativen Sinn, der umgekehrt durch gesteigertes protestantisches Selbstwertgefühl wieder kompensiert wurde) beigelegt wurde, so trifft der Name doch die Sache: daß das Evangelium durch Wort und Tat der Laien in aller Öffentlichkeit bezeugt ist, daß der Protestantismus als gesellschaftliche Kraft sich versteht, daß er verwurzelt ist in der neuzeitlichen Geschichte der Freiheit, verbunden ist mit der Idee des Gewissens, des Individuums und der Mündigkeit und als Kulturprotestantismus stand, lange bevor es den Namen dafür gab, für Lese- und Bildungskultur. Protestantismus – das heißt evangelisch zu sein auf der Höhe der Zeit, heißt aber auch: dem Zeitgeist ausgesetzt, seinen Moden unterworfen, manchmal unterlegen.

Das eine Evangelium und die vielen evangelischen Kirchen

Das ist die eine, die weltliche Seite. Auf der anderen Seite ist der Protestantismus Kirche, von der Grundidee her sehr schlichte Kirche des Evangeliums, deren Zeichen lediglich die rechte Verwaltung von Wort und Sakrament sind – so in einer theologisch gelungenen Reduktion auf das Wesentliche, niedergeschrieben in der Confessio Augustana Artikel VII. In Wort und Sakrament wird jene Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders vermittelt, die zugleich die Eckpfeiler einer wiederum im Prinzip sehr einfachen protestantischen Spiritualität[2] vermittelt: durch Wort und Schrift, durch Hören und Lesen, auf Jesus Christus bezogen – mit *Luther* formuliert: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.» Solche schlichten Grundideen kollektiver Kirchlichkeit wie individueller Frömmigkeit sind – darin liegt ihr Erfolg wie ihr Elend – leicht übertragbar, vieldeutig bis zum Verlust der Eindeutigkeit und können in unterschiedlichen Modellen und mitunter einander ausschließenden Variationen von Kirche und Frömmigkeit Wirklichkeit werden. Und diese freiheitliche Variation des Evangeliums hat die Geschichte der evangelischen Kirchen bestimmt. Wie der Streit um das rechte Verständnis des Evangeliums am Kristallisationspunkt der Rechtfertigung allein aus Gnaden Katholiken und Evangelische trennte, so spaltete der Streit um das richtige, dem Evangelium angemessene Verständnis des Abendmahls nochmals die Evangelischen.

Nachdem zwischen Luther in Wittenberg und *Zwingli* in Zürich in Sachen Abendmahl das Tischtuch zerschnitten war und damit die Gemeinschaft am Tisch des Herrn sich auflöste (im selben Jahr, als die Protestanten in Speyer ihr Zeugnis ablegten!), gingen Lutheraner und Reformierte ihre eigenen Wege, bauten eigene Kirchenstrukturen, entwickelten eigenständige Traditionen und organisierten sich regional und immer auch national. Zwar galt diese Regelung («cuius regio, eius religio») in Europa bis zur Zeit der Revolutionen prinzipiell auch für die katholischen Kirchen, jedoch blieb die Anbindung an die Weltkirche mit Sitz in Rom eine theologische Option, die bei Bedarf zur Praxis ausgerufen werden konnte (einen zunehmenden Bedarf scheint man in den letzten Jahren im Vatikan zu sehen). Im Unterschied dazu war die Bedingung für solche regionale und nationale Kontextualisierung des Evangeliums seit der Reformation völlig anders, nämlich theologisch: weil jede und jeder das Wort Gottes in seinem Glauben zu hören und zu verantworten hat, sollte es auch in der eigenen, der Muttersprache, die zugleich Sprache des Vaterlandes war, gehört werden und nachlesbar sein. Das führte zur Ausdifferenzierung des europäischen

[1] Vgl. Hans Friedrich Geißer, Art. Protestantismus, Evang. Staatslexikon, Stuttgart Bd. 2, 3. neubearb. Auflage, 1987, Sp. 2665–2672.

[2] Vgl. Hans Jürgen Luibl, Auf der Suche nach der etwas anderen Frömmigkeit, Pastoraltheologie 86 (1997), S. 42–65.

Protestantismus zu Körperschaften universalen Heilszeugnisses, jedoch mit regionaler, manchmal auch schlicht nationaler Gültigkeit. Hoffnungsvolle Aufbrüche, dieses Dilemma zu überwinden, gab es in der Geschichte der Evangelischen immer wieder. Dabei war der Blick über den Gartenzaun der eigenen Konfessionalität verbunden mit einem Blick in die Tiefe und auf die gemeinsamen Wurzeln des Glaubens. Jedoch verminderten solche Bestrebungen die Konfessionsvielfalt nicht, sondern vermehrten diese um weitere evangelische Versionen des Kircheseins, wie etwa die Kirchen der Union zeigen.

Ein Lichtblick: die Leuenberger Kirchengemeinschaft

Erheblich näher kamen sich die Kirchen, nicht nur die evangelischen, erst wieder in diesem Jahrhundert – nicht zuletzt unter Druck von außen. Zunächst sind es die beiden Weltkriege, dann die Globalisierung, die Staats- und Nationalgrenzen und damit auch Kirchengrenzen relativieren. Kirchen aus der Ferne rücken in direkte Nachbarschaft, kommen sich nahe, manchmal näher, als es einem lieb sein und man vertragen konnte. Im Zeichen der Mobilität, der realen wie der geistigen, sinkt das Verständnis für das Projekt regional begrenzter Kirchlichkeit. Und gerade gutwilligen Kirchenchristen wird immer weniger plausibel, worin noch das Recht der alten Kirchengrenzen liegt – eingeklagt wird statt Glaubenswahrheit die Glaubwürdigkeit. Zudem hat man erkennen müssen, daß die manchmal auf evangelischer Seite so vielgepriesene Säkularisierung Kirchen ausdünnt. Sich dieser unheimlichen Nähe bewußt zu werden, muß jedoch nicht bedeuten, zusammenzubleiben und Gemeinsamkeiten zu entwickeln. Immerhin: Während man nach dem 30-jährigen europäischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts Differenzen durch klare Grenzziehungen zu bewältigen hoffte, suchte man nach den etwa 30 Jahre dauernden Weltkriegen I und II immer häufiger Differenzen gemeinschaftlich zu bearbeiten. Und genau dies ist der Ansatzpunkt der Vordenker dessen, was man später Leuenberger Kirchengemeinschaft nennen sollte. Vor 25 Jahren erblickte sie das Licht der Welt, und weil es auf dem Leuenberg bei Basel in der Schweiz war, heißt sie seither die «Leuenberger Kirchengemeinschaft» – jene Gemeinschaft von Kirchen in Europa, deren Wurzeln in der Reformation liegen. Dazu gehören Reformierte und Lutheraner, Unierte und Waldenser; auch Methodisten haben sich zu dieser buntgemischten protestantischen Konfessionsfamilie gesellt. Knapp 100 – nach offiziellen Stellen derzeit genau 98 – Kirchen haben die «Leuenberger Konkordie», gewissermaßen die Geburtsurkunde des gesamteuropäischen Protestantismus, unterschrieben. Und sie haben damit nichts weniger getan, als sich gegenseitig als Kirchen anzuerkennen und sich Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zu gewähren. Die Unterschiede nicht einzuebnen, sondern zu benennen, zu erklären und in ihrer Vielfalt zu bewahren, dazu wurden eigens Lehrgespräche eingerichtet und als Teil der Konkordie verbindlich vorgeschrieben – eine ökumenische Methode mit Seltenheitswert.

Richtung Europa, doch wo liegt das?

In den letzten Jahren veränderte sich in und um die Leuenberger Gemeinschaft Wesentliches. Zum einen wuchs die Gemeinschaft und damit die Frage, welches ihre Ziele nun aufgrund der realisierten Kirchengemeinschaft sein sollten und wie denn diese Gemeinschaft mit ihren Zielen darzustellen ist und sich einzubringen hat. Daß man sich nicht, wie manchmal diskutiert wurde, mit der realisierten Kirchengemeinschaft zufrieden geben sollte, lag zum anderen jedoch an zwei externen Nachfragen. Die Fragesteller waren Europa und die Ökumene. Es entstand nach dem zweiten Weltkrieg Schritt für Schritt das gemeinsame Haus Europa, und es entstand die Nachfrage, wo und wie denn die Protestanten hier mitzuarbeiten gedenken. Zwar sind es, nach F. Scheer, im derzeitigen «Europa der 15» im Gegenüber zu 57% Katholiken nur 20% Protestanten und etwa 9% Anglikaner (und mit jeder Erweiterung schwindet vermutlich ihr Anteil), aber ein Europa ohne Protestantismus scheint derzeit zumindest nicht möglich. Und in der Ökumene ist die Nachfrage nach sichtbaren Zeichen von Kirche, woran man protestantische Kirche erkennt, wer sie nach außen repräsentiert, gewachsen. Kurz: Welche Art von Präsenz und Repräsentanz also hat der Protestantismus in Europa und in der europäischen Ökumene? Damit sind die Zeiten innerprotestantischer Selbstgenügsamkeit wohl vorbei. Doch stellt sich umgekehrt die Frage, ob der europäische Protestantismus den Herausforderungen auch gewachsen ist, ob er bereits europatauglich ist.

Nachgefragt: Europatauglichkeit des Protestantismus?

Eigentlich ist das keine Frage, möchte man meinen. Denn die Reformation war ein gesamteuropäisches Ereignis und hat infolgedessen auch die Geistesgeschichte des neuzeitlichen Europas geprägt. Da aber evangelische Kirchen seit der Reformation (national-)staatlich und volkssprachlich gebunden sind, fehlte Bewußtsein für Europa als gemeinsamer Lebensraum: und es fehlte eine gesamteuropäische kirchliche Kommunikationsstruktur. National organisiert, war dieser Protestantismus bisher kaum in der Lage, gesamteuropäisch sich zu etablieren und kulturell oder politisch sich zu organisieren.
Dem korrespondiert ein theologisches Defizit. In der katholischen Theologie konnte man eine theologische Würdigung Europas auf dem Grund einer «Theologie des Abendlandes»[3] aufbauen. In der evangelischen Theologie verbietet sich mit der Rede vom kommenden Gott, seiner Vermittlung durch Jesus Christus und die Schrift jede Anknüpfung an die religiösen Traditionen des Abendlandes. So spricht *Karl Barth* in einem Vortrag aus dem Jahre 1946[4] davon, daß das Abendland als Orientierungs- und Handlungsrahmen endgültig zerbrochen ist. Ohne direkte Anknüpfung an Geschichte oder Institutionen, wie etwa jene des Staates oder des Volkes, wird Europa lediglich zum Echoraum des Wortes Gottes. Erst allmählich entwickelte sich eine neue Perspektive; der Vortrag *Eberhard Jüngels* auf der Europäischen evangelischen Versammlung in Budapest 1992 «Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas» ist ein Beispiel für diesen dringend notwendigen Übergang vom Europa Echoraum zu Europa als gestaltfähigem Lebensraum. Besonders die Süd- und Südosteuropagruppe der Leuenberger Lehrgespräche hat mit der Studie zum protestantischen Freiheitverständnis und der derzeit in Bearbeitung befindlichen Studie über «Volk, Staat, Nation und Kirche» im europäischen Kontext diese Fragestellungen aufgenommen. Es wächst ein Bewußtsein für die sehr differenten nationalen Geschichtsentwürfe und gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen, die es gesamteuropäisch zu regulieren gilt. Dabei wird Europa in nüchterner protestantischer Perspektive zunehmend als politisches Dienstleistungsunternehmen verstanden, zwischen Globalisierung und Nationalitäten zu vermitteln – und gerade nicht als religiöse Wertegemeinschaft postabendländischer Tradition.
Die Entdeckung Europas bedeutet damit für die evangelische Theologie eine mühsame und verheißungsvolle Weiterentwicklung der ihr eigenen öffentlichen Gottesrede – nicht im luftleeren Raum Europa, sondern als evangelische Deutung europäischer Erfahrungen. In diese Deutung dürfen auch die Fehler vergangener Tage, die Obrigkeit entweder religiös zu sanktionieren oder zu desavouieren, Europa also zur festen Glaubensburg auszubauen oder als bürokratischen Antichristen zu verteufeln, nicht mehr gemacht werden. Evangelische Verlautbarungen zu Europa dürfen nicht länger quasiprophetische Funktion haben, sondern müssen sich im Hören auf den

[3] Karl Rahner, Art. Zur Theologie des Abendlandes, Lexikon für Theologie und Kirche, 21957, 1. Bd., Sp. 18–21.
[4] Karl Barth, Die christliche Verkündigung im heutigen Europa, Theologische Existenz heute, NF 3, S. 11–24.

andern (Gott) und die anderen (Menschen) demokratisch und sachkundig artikulieren. Protestantismus für Europa – ja, weil Europa Ort der Anwesenheit Gottes ist, in aller Profanität und gegen den Augenschein des Katastrophalen in der europäischen Geschichte als Lebensraum für alle Menschen gestaltet werden kann und muß.[5]

Den Protestantismus im europäischen Horizont wahrzunehmen war das Ziel des verstorbenen Präsidenten der Leuenberger Kirchengemeinschaft, des Präses der rheinischen Kirche, *Peter Beier.* Ein Symposium einzuberufen war seine Vorgabe. Unter dem Titel «Der Protestantismus als lebens- und gesellschaftsprägende Kraft in Europa» fand dieses Treffen dann auch statt. Daß es gerade zum 25-jährigen Bestehen der Kirchengemeinschaft stattfand, war ein – glücklicher – Zufall: man konnte feiern und in diesem Rahmen ohne Resolutionszwang und Beschlußdruck nach- und vordenken.

Geburtstagsfeier in Straßburg

Zusammengekommen waren zur Geburtstagsfeier vom 13. bis 15. März 1998 Vertreter aus etwa 80 Kirchen der Kirchengemeinschaft mit 20 verschiedenen Nationalitäten. Der europäische Protestantismus also ist im Gespräch – und dies nicht irgendwo versteckt, sondern im Palais de l'Europe in Straßburg, also in aller Öffentlichkeit, im Zentrum europäischer Meinungsbildung. Die Wahl des Ortes war Programm: «Protestantismus für Europa». Und damit das Gespräch nicht nur ein Selbstgespräch werden sollte, waren Vertreter aus Politik, Wirtschaft und Presse eingeladen. Auch diese kamen, wenn auch weniger als erhofft. Als Redner geladen und gekommen war etwa der französische Botschafter in Bonn, *François Scheer.* Sein typisch französisches Verständnis von «laïcité», demzufolge Gesellschaft eine religionsfreie Zone ist und die Religion nie öffentlich, nur privat zu leben ist, lebt aus den Traditionen wohl weniger des Protestantismus als vielmehr der französischen Geschichte. Damit wird der wechselseitigen Überforderung zwischen Religionsgemeinschaften und Staat ein Riegel vorgeschoben, zugleich aber Religion in die Privatsphäre abgeschoben, wo auch Minderheiten wie etwa die evangelische leben können. Das klingt sympathisch, es stellen sich jedoch Fragen ein: ob denn Religionsgemeinschaften wirklich die öffentliche Präsenz abgesprochen werden kann (wie etwa der Kopftuchstreit zeigt) und vor allem, ob Kirchen nicht öffentlich Verantwortung tragen, Werte von sich aus und für den Staat zu wahren und in der Gesellschaft zu bewähren haben. Und selbst der ansonsten weniger glücklich formulierte, weil stark reduzierte und formalisierte Kirchenartikel der EU besagt, daß Kirchen als Partner des Staates agieren können (wobei mehr zu sagen das Veto laizistischer Staaten hinderte). Daß *Johannes Rau,* seines Zeichens Ministerpräsident, in aller Öffentlichkeit dann auch noch eine Bibelarbeit zu Römer 13 hielt, war für manche Teilnehmer aus Frankreich mehr als überraschend. Doch dies ist gute protestantische Tradition: das öffentliche Zeugnis gerade nicht allein den kirchlichen Amtsinhabern und Würdenträgern zu überlassen, sondern durch sogenannte Laien im Gottesdienst der Welt weiterzutragen. Diese Tradition des europäischen Protestantismus, der ans Evangelium gebunden in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik Profil gewinnt, der in der Freiheit Gottes Freiräume in der Welt erkennbar und lebbar macht, führte der Militärbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Hartmut Löwe,* vor Augen. Und es war damit wohl ungewollt so etwas gegeben wie ein Stachel im Fleisch des gegenwärtigen Protestantismus. Denn, so fragte man sich, wo ist diese gesellschaftsprägende Kraft eigentlich geblieben, wo ist sie heute?

[5] Vgl. Hans Jürgen Luibl, Europa verstehen, in: I. Dalferth, H.J. Luibl, H. Weder, Hrsg., Europa verstehen. Zürich 1997, S. 95–130. Vgl. dazu auch den neuesten Aufsatz von Martin Greschat: Der Beitrag des Protestantismus zur Einigung Europas nach 1945, Pastoraltheologie 87 (1998), S. 86–104.

Kraft der Differenz

Diese Frage wurde auf den Gängen des Palais und zwischen den Gängen beim Essen heftig und kontrovers diskutiert – und in einer der Arbeitsgruppen unter dem Stichwort der «Identität des kirchlichen Protestantismus» aufgegriffen. Identität, so war man sich bald einig, ist ein Krisenbegriff, geeignet, Sehnsüchte nach verlorener Eigentlichkeit auszudrücken, untauglich dagegen für die Beschreibung dessen, was Kirche ist. Diese ist von Gott bestimmt und durch Jesus Christus näher, nämlich zur Nähe Gottes bestimmt. Kirchen sind damit – Gott sei Dank – nie ganz bei sich, nie ganz bei Trost, wohl aber vom anderen her getröstet, um den Trost in Wort und Sakrament an andere weiterzugeben. Das ist die gute Nachricht. Die weniger gute ist: Ist die Kirche nie ganz bei sich, gibt es sie nie ungebrochen, nur in einer Vielfalt von Brechungen. Deswegen heißt, vom Protestantismus zu reden, von den vielen Erfahrungen evangelischer Kirchen und Christen zu erzählen. Ein polnischer Protestant, der im Schatten jenes prominenten katholischen Landsmanns, derzeit in Rom, steht, lebt und versteht sich anders als ein staatskirchlich sozialisierter schwedischer Lutheraner, der gerade nicht Protestant ist, sondern primär evangelisch, für den Baptisten und Methodisten eher fremd und fern bleiben, die Abendmahlsgemeinschaft mit einem Anglikaner jedoch nahe ist. Und nochmals anders lebt ein Kulturprotestant in einem säkularen Umfeld, für den die Glaube und Welt verbindenden Elemente nicht Brot und Wein des Abendmahls, sondern Freiheit des Gewissens und Würde des Individuums sind. Solche in sich differenzierte ungeheure Vielfalt läßt sich nicht eindeutig machen, ohne den Protestantismus zu verkürzen oder ihn im Prokrustesbett der Identitäten an seinen inneren Spannungen zerbrechen zu lassen.

Das schlichte protestantische Grundverständnis von Kirche – verbunden durch Wort und Sakrament, befreit zum Leben – hat sich nicht nur in einer Vielfalt von Kirchen, sondern auch in einer protestantischen Spiritualität, in bestimmten spezifischen Traditionen der Weltfrömmigkeit entfaltet: Freiheit, Gewissen, Mündigkeit, Bildung und auch soziales Handeln. Das sind – da war man sich in Straßburg einig – tragende protestantische Traditionen, tauglich auch für die Zukunft Europas. Jedoch, auch darin herrschte Einigkeit, diese Traditionen sind leicht angestaubt, ihre Rhetorik wirkt altmodisch, ihre Ambivalenzen müssen zu denken geben. Konkret: Hat die Heilsgewißheit nicht auch die typische Karfreitagsfrömmigkeit auf ihrer Rückseite? Hat der Hang zur Individualität nicht auch die Melancholie des Subjekts provoziert? Hat Freiheit nicht zur Zügellosigkeit, die Entdeckung der Muttersprache zum manchmal militanten, religiös aufgeladenen, kirchlich subventionierten Sprachenstreit der Vaterländer, die Rechtfertigung des Sünders, der zum Heil keine Werkerei mehr braucht, zur gnadenlosen Arbeitsethik, zum Dauerarbeitsstreß weltlicher Werkerei geführt? Solche Ambivalenzen der Tradition verschärfen sich noch unter postmodernem Druck. Was geschieht mit Merkmalen wie Freiheit, Mündigkeit, Individualität und Arbeitsethos in einer postmodernen Wirklichkeit, die aus der Gewissensfreiheit die Wahlfreiheit macht, aus dem autonomen Subjekt des Eigentlichen ein Patchwork von Eigenschaften, aus dem Arbeitsethos den Zwang, Arbeitslosigkeit zu verwalten? Was geschieht mit einem Protestantismus in einer postmodernen Wirklichkeit, in der die Frage nach den grundlegenden Prinzipien, in denen *Tillich* zumindest noch die Basis für eine Zukunft des Protestantismus vermutet hat, verabschiedet wird zugunsten der Wahrnehmung der sogenannten sekundären Erscheinungsweisen und Gestaltungen, die nicht mehr nach dem Wesen, sondern nach der Wirklichkeit fragt?

Solche Fragen zu stellen, bedeutet aber notwendig, die Menschen, die es betrifft, mit ihren Erfahrungen in die Fragestellungen einzubeziehen, Gesprächspartner zu gewinnen, Sachkompetenz sich anzueignen, mit Fremden und Fremdwahrnehmungen konstruktiver umzugehen. Nichts ist schlimmer als ein Protestantis-

mus, der alle Antworten kennt und diese aus Geschichte, Bibel und Vernunft belegen kann, der alles versteht, nur nicht, warum er keine Resonanz findet. Ein solcher Protestantismus wird sprachlos in seinen Sprachformen und schließlich gesellschaftlich irrelevant, weil sachlich inkompetent. (Vielleicht kamen deswegen so wenig Vertreter des öffentlichen Lebens zu den Protestanten?) Zu erkennen ist, daß die eigenen, Kultur gewordenen Traditionen des Protestantismus längst nicht mehr die eigenen und eigentlichen sind, sondern daß sie zum Allgemeingut und befremdlich anders geworden sind. Die Aufgabe des Protestantismus ist also nicht, sie als die ureigenen in der reinen Form für sich zu reklamieren und so sich zu legitimieren, sondern sie bei aller Ambivalenz als allgemeingültige Prinzipien rational fortzuschreiben. Vielleicht ist es gerade dieser überholt geglaubte Protestantismus, der erfahrungsgesättigt und wirklichkeitsorientiert *(Falk Wagner)* ist und damit mit Differenzen jenseits der Prinzipienreiterei umzugehen in der Lage ist, eine Möglichkeit, Wirklichkeit wie sie nun einmal geworden ist, als Lebensraum des Heils zu gestalten.

Welchen Protestantismus also brauchen wir, wenn es um lebens- und gesellschaftsprägende Kräfte geht? Diese Frage ist schief. Nicht aus einer Bedarfsanalyse gibt es den Protestantismus, sondern aus der Geschichte ist er erwachsen. Das bedeutet eine Absage an einen idealtypisch entworfenen, einen aus Prinzipien konstruierten Protestantismus, sei er gebaut aus der Orthodoxie, der Orthopraxie oder auch der Gefühlskorrektheit des postmodernen Betroffenheits- und Stimmungsjargons (denn mit Goodwill ist nichts, mit Gottes Willen schon mehr getan). Die Stärke des Protestantismus liegt in seinem Festhalten an der Wirklichkeit, seine Kraft liegt in der Wahrnehmung des anderen, Gottes wie des Nächsten, in den Differenzen, die diese Wirklichkeit konstituieren. Ein solches Konzept ist ernüchternd, es verweigert sich dem Zwang, durch Lösungsangebote sich zu legitimieren, durch power of response sich zu rechtfertigen. Und es verbietet sich die Flucht in die festen Kirchenmauern und die Zuflucht zu fixen theologischen Traditionen. Zwischen Lösungen und Erlösung, in dieser Differenz steckt die Kraft des Protestantismus. Diese Kraft nicht zu verstecken, sondern zu entdecken, dazu bedarf es eines längeren, manchmal auch schmerzlichen Prozesses. Manche sagen dazu: Transformationsprozeß. Andere schlichter: der Protestantismus ist im Übergang.

Protestantismus und Ökumene

Was dieser Transformationsprozeß an Umgestaltung, d.h. auch an Abschiednahme, bedeutet, ist momentan noch offen. Daß dieser Prozeß schmerzlich ist, ist unausweichlich. Denn wenn es stimmt, daß der Protestantismus mit der Reformation an die Geschichte der Neuzeit gebunden ist und diese Geschichte nun endet, weil ihre Plausiblitäten nicht mehr tragen, dann endet mit der Ära der Neuzeit auch die Ära des Protestantismus – wie schon Paul Tillich es prognostiziert hat. Was bedeutet dies – nun konkret für die ökumenische Dimension des Protestantismus? Es hat eine humoreske Note, wenn evangelische Amtsträger immer häufiger davon berichten, daß Evangelische aus der Kirche austreten, weil der Papst dieses oder jenes gesagt oder nicht gesagt hat. Mit dem Papst identifiziert zu werden, mag für manche Protestanten hart sein – jedoch gibt es auch das Umgekehrte: in katholischen Basisbewegungen, im Kirchenvolk, lebt das Verständnis auf, daß Kirche mit Hierarchie nur unvollständig beschrieben ist. Es wird das Priestertum aller Getauften eingeklagt, eine genuin reformatorische Wendung. Und wenn die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung» akzeptiert werden sollte, ist das Herzstück reformatorischer Theologie auch katholischerseits anerkannt und für Katholiken und Lutheraner (und hoffentlich auch Reformierte) ein Instrumentarium zur Weiterentwicklung ihrer Kirchlichkeit wie der Ökumene. Dies bedeutet, daß Identitätsmerkmale wandern. Dies können sie jedoch nur vor dem Hintergrund, daß damit das Wesentliche der Kirche, Gottes gnädige Vergegenwärtigung zu vermitteln und zu bezeugen, in vielen Kirchen zu finden und zu entdecken ist. (Diese Gleich-Gültigkeit in Sachen Heil kann als postmoderne Beliebigkeit angesehen werden; sie kann aber auch – die Deutungen sind offen – als Ergebnis der Vergesellschaftung der Heilsgewißheit verstanden werden, also als gelungenes Ergebnis kirchlicher Heilsvermittlung!) Kirchen unterscheiden sich damit weder theologisch noch in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit auf der Ebene des grundgelegten Heils, sondern auf der Ebene der Gestaltung der Heilsvermittlung – was die Hermeneutik der Ökumene vor neue Aufgaben stellt. Ob das die römisch-katholische Kirche anzuerkennen in der Lage ist? Für evangelische Kirche heißt dies, daß sie kein protestantischer Sonderweg ist, sondern spezifischer Teil der katholischen, wenn auch nicht der römisch-katholischen Kirche. Wie aber ist dieses Mehr an allgemeiner Kirchlichkeit, an Katholizität also, zu gewinnen, ohne das protestantische Proprium zu verlieren?

Zunächst ist zu sagen, daß das protestantische Proprium nicht gegen allgemeine Kirchlichkeit ausgespielt werden kann. Denn der Protestantismus ist heute prinzipiell das, was er in seiner reformatorischen Konzentration auch war: ein gesamtkirchliches, d.h. katholisches Ereignis. Und deswegen ist er ökumenisch, sogar so, daß er seine Identität nicht an die Existenz des Konfessionellen, sondern an das Gelingen der Ökumene gebunden hat, wie manche vermuten. Das ist gut reformatorisch, haben doch die Kirchenstrukturen keinen eigenen, schon gar keinen Heils-Wert, sondern sind im Grunde Dienstleistungsunternehmen, dienen der Vermittlung der Gnade durch ordentliche Wort- und Sakramentsverwaltung. Deswegen ist ihre Gestalt variabel, weil auf dem Grund der Freiheit gebaut. Im Zuge vor allem der europäischen Ökumene kann man nun erkennen, daß es – wie auch immer man dazu stehen will – eine Art Postmodernisierung der Kirche gibt, eine Verlagerung von den *Grundfragen des Glaubens* in die *Gestaltfragen der Kirchen,* vom Inneren nach außen, in die Sichtbarkeit.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat dazu in ihrer auf der letzten Vollversammlung in Wien 1994 angenommenen Studie «Die Kirche Jesu Christi» reformatorische Positionen für den ökumenischen Dialog dargelegt. So wichtig die Studie war, so scheint sie der Tendenz zur Kirchwerdung und Kirchengemeinschaft nachzuhinken. Die Evangelische Kirche in Deutschland und der Lutherische Weltbund stehen vor der Frage des Kircheseins; die Anglikaner und nordische und baltische Lutheraner (Porvoo 1992) haben Kirchengemeinschaft erklärt und gefeiert. Die Annahme der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung» ermöglicht es, nun auch über Kirchengemeinschaft zwischen Lutheranern und Katholiken nachzudenken. Diese Kirchwerdung der Evangelischen ist zu begrüßen, und gleichzeitig ist ihre Gefahr zu benennen: eine Verkirchlichung des Protestantismus und damit seine Verengung. Denn der europäische Protestantismus ist nicht nur kirchlich, sondern auch weltlich, er kennt nicht nur kirchenleitende Konsensökumene, sondern auch basisökumenische Bewegungen wie «Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung»; und vor allem: längst nicht alle evangelischen Kirchen haben ein ökumenekompatibles Amts- und Bischofsverständnis. Im Zuge einer allgemeinen evangelischen Katholizität wird die Leuenberger Kirchengemeinschaft die Aufgabe haben, das protestantische Proprium, die evangelische Auslegung von Kirche und Welt umso deutlicher zu vertreten – auch in einer Art lebendiger Differenzökumene auf der Ebene der sichtbaren Unterschiede der Kirchen und vor dem Hintergrund der Einheit.

Im demokratischen Prozeß der Meinungsbildung mitreden

Zu einem solchen Transformationsprozeß gehört, daß der Protestantismus in Europa und für Europa sichtbare und hörbare Gestalt braucht, um die auf dem Glaubensgrund gewachsenen Erfahrungen und Einsichten weiterzugeben. Europa als Kontext, in dem der Text des Protestantismus weitergeschrieben werden kann, so der reformierte (!) Bischof Professor *Bölcskei*

aus Debrecen – ein mühsames Unterfangen für Kirchen, deren gesellschaftspolitischer Kontext jahrhundertelang Volk, Staat und Nation war und die keine theologisch fundierte und kirchlich eingeübte Europatradition haben. Gesucht ist dafür keine Megakirche, in der alles von oben bestimmt wird, sondern ein evangelisches Parlament, wo, wie es für hörende Kirche zu erwarten ist, zuerst gehört, geredet, interpretiert und Erfahrungen evangelisch gedeutet werden und dann auch demokratisch abgestimmt wird, wo Theologie und Kirche in aller Öffentlichkeit wieder stärker miteinander ins Gespräch kommen. Damit müßte auch die Möglichkeit gegeben sein, die inneren Angelegenheiten der Kirchen, wie die Frage der Minderheiten oder der Geldverwaltung, gemeinsam zu beraten. Zu denken ist dabei auch an die ökumenische Methode der Synoden – allerdings ist das Verständnis von Synode auch in den evangelischen Kirchen unterschiedlich theologisch besetzt, und es bedarf einer gründlichen innerprotestantischen Reflexion, um das Instrument angemessen anzuwenden. Zu knüpfen ist ein Netzwerk von Kirchen und Gemeinschaften, wie KEK (Konferenz europäischer Kirchen) oder EECCS (European Ecumenical Commission for Church and Society) es sind, was die Leuenberger erst werden müssen, um an den Knotenpunkten europäischer Entscheidungsprozesse Evangelisches repräsentativ zur Sprache bringen zu können. Die protestantische Stimme zu erheben heißt dann nicht länger, in quasiprophetischer Funktion zu reden, daß die anderen hören können; sondern schlicht, aber sachkundig, deutlich, aber in einem demokratischen Prozeß der Meinungsbildung mitzureden. Von diesen Visionen war in Straßburg offiziell noch wenig zu hören, wenig zu erkennen, in den Pausen jedoch hat man davon schon ernsthaft geredet. Und draußen vor der Tür begann es langsam Frühling zu werden. Zufall?

Hans Jürgen Luibl, Zürich und Jestetten

DIE AMBIVALENZ DES BILDES

Jüdische Kunst und biblisches Bilderverbot*

«Es gibt keine erhabenere Stelle in den hebräischen Schriften als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen. Es allein reicht hin, den Enthusiasmus zu erklären, den das jüdische Volk in seinen besten Zeiten an den Tag legte, wenn es sich mit anderen Völkern verglich», meinte *Immanuel Kant* und stieß damit auf Zustimmung.[1] Ähnlich konnte auch *Sigmund Freud* in seinem ansonsten ziemlich verunglückten Buch «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» schreiben: «Unter den Vorschriften der Moses-Religion findet sich eine, die bedeutungsvoller ist, als man zunächst erkennt. Es ist das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen...»[2] Hat Freud mit dieser Feststellung durchaus recht, so geht seine daran gleich anschließende Charakterisierung dieses Bilderverbotes als «Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit» allerdings weit über den biblischen Sachverhalt hinaus, auch wenn er dafür ganz gewiß *Hermann Cohens* Beifall bekommen hätte, der mit Recht betont hatte: «Der Gegensatz zwischen dem einzigen Gott und den Göttern beschränkt sich [...] aber nicht auf den Unterschied in der Anzahl: er prägt sich auch aus in dem Unterschied zwischen einer unsichtbaren Idee und einem wahrnehmbaren Bilde. Und der unmittelbare Anteil der Vernunft an dem Begriffe des ewigen Gottes bewährt sich in diesem Gegensatz gegen das Bild.»[3] In der Tat sagt kein anderes Wort oder Gebot der (hebräischen) Bibel mehr aus über das Wesen, das Charakteristische und zugleich Unterscheidende des Glaubens an den Einen Gott als eben jenes sogenannte Bilderverbot, von dem hier zu reden ist. Dies betrifft nicht allein seine biblisch-theologische und historische Begründung, sondern es gilt ebenso über die Zeiten hin: Zu allen Zeiten war das Bilderverbot weit über seine religiös-theologischen Dimensionen hinaus immer auch ein Problem politischer Theologie ersten Ranges und ist es bis heute geblieben.[4]

Worum also geht es? Zunächst ist festzuhalten, daß das sogenannte Bilderverbot zu denjenigen biblischen Geboten gehört, die nicht nur eine besonders intensive, sondern nur allzu oft auch kontroverse Auslegungs- und Wirkungsgeschichte haben, und dies von allem Anfang an. Von den einen immer wieder neu und hoch gerühmt, wörtlich genommen und praktiziert, haben es die anderen abgelehnt und gerade in den aus ihm gezogenen praktischen Konsequenzen zurückgewiesen. Entsprechend umfangreich, vielfältig und oft kontrovers zugleich ist denn auch die Literatur, die im Laufe der Jahrhunderte über dieses Bilderverbot geschrieben worden ist.[5] Dennoch: So wenig sich dessen ursprüngliche, also dessen älteste Formulierung und Intention noch eindeutig feststellen läßt, so verschieden ist auch die Bedeutung, die man ihm im Laufe der Geschichte beigemessen hat, von den angesprochenen praktischen Konsequenzen, die aus den unterschiedlichen Deutungen des Bilderverbotes immer wieder gezogen worden sind, ganz zu schweigen. Insofern wäre es vermessen, den Anschein zu erwecken, auf wenigen Seiten alle Probleme lösen zu können, mit denen wir es zu tun haben, wenn wir uns mit dem Bilderverbot, seiner Bedeutung und Tragweite befassen. Es kann hier nicht mehr geschehen, als eine Problemanzeige zu bieten.

Bemerkungen zum Text

In der (hebräischen) Bibel findet sich das Bilderverbot mehrmals; es gehört zu den Geboten, die – neben den beiden Dekalogversionen (Ex 20,4–6; Dtn 5,8–10) – in unterschiedlicher Form in allen biblischen Gesetzessammlungen enthalten sind (Ex 20,23; 23,24; 34,14.17; Lev 19,4; 26,1; Dtn 27,15)[6], wenn auch die Dekalogfassung seine unbestreitbar bekannteste ist. Innerhalb des Dekalogs (in beiden Versionen gleichermaßen) zählt das Bilderverbot wiederum von seinem Wortlaut her zu den Worten, die nicht allein ungleich länger, ausführlicher sind, sondern zu denen, die neben dem Prohibitiv, dem eigentlichen Verbot, zugleich sowohl eine Erklärung, eine Art Kurzkommentar, als auch eine Sanktion für den Fall des Verstoßes in Form einer Begründung enthalten. Nach Ex 20 lautet das Bilderverbot:

(4) «Du sollst dir kein (geschnitztes, gehauenes oder gegossenes) Bild machen, d.h. keinerlei Abbild von etwas, das im Himmel oben, auf der Erde unten, oder im Wasser unterhalb der Erde ist. (5) Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und sie nicht anbeten; denn Ich, der Ewige, dein Gott, bin ein eifervoller Gott, der die Schuld von Eltern ahndet an den Kindern, an den Enkeln und an den Urenkeln, und zwar von denen, die

* Überarbeitete und gekürzte Fassung des Eröffnungsvortrages zur Tagung «Wechselbeziehung und Eigen-Art – Jüdische Beiträge zur Kunst der Moderne» der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg am 16.1.1998 in Berlin.

[1] J. H. Hertz, Pentateuch und Haftaroth, 5 Bde., repr. Zürich 1984, Bd. II, S. 213.

[2] S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. 16, Frankfurt a.M., ²1961, S. 220 [zit. nach W.-H. Schmidt, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, Darmstadt 1993 (edf, 281), S. 60].

[3] H. Cohen, Die Religion der Vernunft nach den Quellen des Judentums, repr. Wiesbaden ²1988, S. 58–67, dort S. 61.

[4] Zur aktuellen Diskussion dieses Aspektes s. die Beiträge in: M. J. Rainer, H.-G. Janßen, Hrsg. Bilderverbot, Münster 1997 (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 2).

[5] Zum Stand der diesbezüglichen bibelwissenschaftlichen Diskussion s. W.-H. Schmidt, a.a.O., S. 59–77.

[6] W.-H. Schmidt, a.a.O., S. 61.

Mich mißachten; (6) der aber Gnade erweist an Tausenden (Generationen) von denen, die Mich lieben, das sind die, die Meine Gebote befolgen.»

Ohne an dieser Stelle eine ins einzelne gehende Exegese beginnen zu wollen, sind doch einige wenige Bemerkungen zum Text angebracht und notwendig, und zwar zu den ersten beiden Sätzen, den Prohibitiven. Als erstes ist dabei festzuhalten, daß nach der biblischen und jüdischen Überlieferung, von Targum und Midrasch angefangen, dieses Bilderverbot, *niemals* als ein selbständiges Gebot betrachtet und gezählt, sondern immer mit dem voraufgehenden Verbot «Du sollst keine andere Gottheit haben neben Mir» (Ex 20,3) zu einem, nämlich dem zweiten Gebot zusammengefaßt worden ist;[7] und dies nicht ohne Grund. Denn beide, das Bilderverbot und das davor erwähnte Verbot, einen anderen Gott oder andere Götter zu haben – der hebräische Text läßt beide Übersetzungen zu –, gehören untrennbar zusammen; sie bilden gleichsam die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Ihr besonderes Gewicht erhalten sie nicht zuletzt dadurch, daß sie als von Gott unmittelbar gesprochene Worte wiedergegeben sind.[8] Wie immer der Text dieses zweiten Gebotes entstanden sein mag – daß er in seiner jetzigen Fassung nicht ursprünglich ist, ist unbestritten; nur allzu deutlich sind die Spuren seines literarischen Werdens noch erkennbar[9] –, zweierlei ist es, was dieses zweite Gebot in seiner jetzigen Fassung besagt: Zum einen gebietet es die Anerkennung der Ausschließlichkeit des Einen Gottes, und zum anderen – und damit untrennbar verbunden – verbietet es die Darstellung dieses Gottes in Form irgendeines von Menschenhand gefertigten Bildes und dessen religiös-kultische Verehrung. Wenn auch das hier im Text verwendete Wort für «Bild» *(pesel)* zunächst nur das aus Holz geschnitzte oder aus Stein gehauene Bild und dann auch das aus Metall gegossene Bild meint, so hat man später gleichwohl jegliche figürliche Darstellung darunter verstanden.

Henotheismus

Die Forderung nach Anerkennung der Ausschließlichkeit des Gottes der Bibel impliziert dabei jedoch keine Leugnung des Daseins anderer Götter, meint also keinen *Monotheismus* im strengen Sinne des Wortes; solchen Monotheismus kennt die (hebräische) Bibel auch gar nicht, vielmehr gilt sie nur für die, die sich zu Ihm bekennen, meint also das, was die Religionshistoriker *Henotheismus* nennen. Daher erklärt bereits der frühe rabbinische Midrasch den Schriftvers Ex 20,3 mit den Worten: «Du sollst keinen von denen haben, die *die anderen* Götter nennen» (Mechilta, Be-schallach 6). Ebenso sagt es im übrigen auch schon der Schriftvers Ex 23,24: «Du sollst *ihre* Götter nicht anbeten, auch nicht verehren oder so handeln, wie *die anderen* es tun.» Entsprechend tangiert das Bilderverbot auch nicht die Darstellung anderer Götter, sondern bezieht sich ausschließlich auf die figürliche, bildliche Darstellung des Gottes der Bibel.[10] Einen Aufruf zum Ikonoklasmus, zu prinzipieller Bilderfeindlichkeit oder gar allgemeiner Bilderstürmerei beinhaltet das Bilderverbot nicht, auch wenn es später in nachbiblischen Zeiten gelegentlich so verstanden und praktiziert worden ist. Erinnert sei hier nur an den erbittert geführten sogenannten byzantinischen Bilderstreit im 7. und 8. Jahrhundert[11] oder auch an die islamische Rezeption des (biblischen) Bilderverbotes. Bekanntlich hat die sunnitisch-orthodoxe Tradition mit Bezug auf Koran Sure 59, 23–24 jegliche figürliche Darstellung abgelehnt und tut dies bis heute[12], was dennoch nicht verhindert hat und wohl auch nicht verhindern konnte, daß sich in manchen Bereichen des Islam auch eine darstellende, figürliche Kunst entwickelt hat.[13]

Wenn biblische Propheten indessen an der Bilderverehrung Kritik übten, wie dies beispielsweise Hosea (8,4; 13,2) und Amos (3,15; 6,4) getan haben, war dies nicht das Ergebnis ihres Verlangens nach einer Bekräftigung des Bilderverbotes, sondern resultierte aus ihrem Eintreten für ein nomadisches oder halbnomadisches Lebensideal gegen die seßhafte Kultur und deren Religion; und dieses nomadische oder halb-nomadische Lebensideal, das Götterbilder nicht kennt, hat der Islam mit seiner Interpretation des Bilderverbotes ebenso bewahrt. Auch König Josias ikonoklastische Maßnahmen im Zuge seiner sogenannten Kultreform (vgl. 2 Kön 22–23) hatten ihren Grund nicht im Bilderverbot, sondern resultierten allein aus seinem machtpolitischen Anspruch auf die Vorrangstellung Jerusalems und seines Heiligtums (2 Kön 23,4ff.).[14]

Folgt man dem Text des biblischen Bilderverbotes, ist auch das Anfertigen eines Schnitzgebilds «von etwas, das im Himmel oben, auf der Erde unten, oder im Wasser unterhalb der Erde ist» an sich nicht verboten, sondern – wie der Nachsatz, der zweite Prohibitiv unmißverständlich zum Ausdruck bringt – allein das Anfertigen eines solchen Schnitzgebilds zum Zweck seiner religiös-kultischen Verehrung (bei beiden Worten, «niederwerfen» und «anbeten», handelt es sich natürlich um die beiden biblischen *termini technici* für religiös-kultische Verehrung). Dabei steht die dreiteilige Aussage «im Himmel oben, auf der Erde unten, oder im Wasser unterhalb der Erde» für die Gesamtheit der Schöpfung, und das bedeutet: Nichts von dem, was zur Schöpfung Gottes gehört, kein Geschöpf also, darf in ein figürliches Bild gebracht werden mit der Absicht, in ihm eine Repräsentation Gottes zu erkennen und dem Ziel, es als solche Repräsentation Gottes religiös-kultisch zu verehren. Denn nichts, was Teil der Schöpfung oder von Menschenhand gefertigt ist, kann Abbild oder Abbildung des Einen Gottes sein, von dem die Bibel Zeugnis gibt. Dagegen spricht auch nicht die Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, da ihr Sinn in der Ebenbildlichkeit des Handelns besteht, nicht aber auf der Vorstellung einer Repräsentation beruht.[15]

Ganz in diesem Sinne interpretierte bereits der jüdische Philosoph *Philon von Alexandria* im ersten Jahrhundert das Bilderverbot in seiner Schrift *de Decalogo* (cap. XIV–XV, §§ 64–81) und erklärte: Götterbilder sind eine Apotheose, eine Vergötterung von materiellen Dingen und «stellen das Geschöpf höher als den Schöpfer, das Gebild höher als den Bildner» (§§ 66f.); «deshalb», so Philon weiter, «verbannte Gott aus seinem heiligen Gesetz jede derartige Apotheose, jede derartige Vergötterung und forderte zur Verehrung des wahrhaft seienden Gottes auf» (§ 81). Und diese Ansicht wurde auch von den späteren Kirchenvätern geteilt. So schrieb der Kirchenvater *Clemens von Alexandria* (*Strommata* lib. V, cap. 5): «Moses verkündete ein Gesetz gegen die Herstellung von jeglichem geschnitzten oder gegossenen, gehauenen oder gemalten Bild oder Abbild, damit wir nicht unsere Aufmerksamkeit auf sichtbare Dinge richten, sondern voranschreiten können zu dem, was mit dem Verstand erfaßbar ist.»

[7] J. H. Hertz, a.a.O. Bd. II, S. 212; B. Jacob, Das Buch Exodus, hrsg. v. Sh. Meyer, Stuttgart 1997, S. 607f.; W. G. Plaut, The Torah – A Modern Commentary, New York 1981, S. 531ff.

[8] B. Jacob, a.a.O., S. 611f.

[9] W.-H. Schmidt, a.a.O., S. 61ff.

[10] Vgl. T.N.D. Mettinger, No graven image? Israelite aniconism in its Ancient Near Eastern context, Stockholm 1995 (Coniectanea biblica: Old Testament Series, Bd. 42).

[11] Vgl. D. J. Sahas (ed.), Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm, Toronto-Buffalo-London 1986 (Toronto Medieval Texts and Translations, Bd. 4), S. 1–44: Introduction; mit Bibliographie S. 195–204.

[12] Vgl. dazu G. Strohmaier, Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus, in: J. Irmscher, Hrsg. Der Byzantinische Bilderstreit – sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen, Leipzig 1980, S. 83–90; R. Paret, Schriften zum Islam, hrsg.v. J. van Ess, Stuttgart 1981, darin: Textbelege zum islamischen Bilderverbot (S. 213–225), Das islamische Bilderverbot und die Schia (S. 226–234), Das islamische Bilderverbot (S. 238–247) und: Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots (S. 248–271).

[13] Vgl. z.B. N. Brosh & R. Milstein, Biblical Stories in Islamic Painting, Jerusalem 1991 (dort Bibliographie S. 127–131).

[14] Vgl. J. Gutmann, Deuteronomy: Religious Reformation or Iconoclastic Revolution?, in: ders. (ed.), The Image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam, Missoula, Mo. 1977, S. 5–25.

[15] Vgl. S. Schreiner, Partner in Gottes Schöpfungswerk – Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26–27, in: Judaica 49 (1993), S. 131–145.

Begründung des Bilderverbots

Seine Begründung erfährt dieses so verstandene Bilderverbot im biblischen Kontext aus dem Blick zurück in die Geschichte. Im Rückblick auf die konstitutiven Ereignisse der Frühzeit der biblischen Geschichte, im Rückblick auf die Ereignisse am Berge Sinai heißt es nämlich in Dtn 4,11–20:

«(11) Ihr standet am Fuße des Berges, während der Berg brannte im Feuer bis zum Himmel hoch, Finsternis, Wolken und Dunkel. (12) und der Ewige redete zu euch aus dem Feuer; die Stimme von Worten hörtet ihr, eine Gestalt aber habt ihr nicht gesehen, nur eine Stimme. (13) Da machte er auch kund seinen Bund, den er euch zu tun gebot, die zehn Worte; und er schrieb sie auf zwei Steintafeln. [...] (15) Hütet euch um eures Lebens willen; denn nicht habt ihr gesehen irgendeine Gestalt am Tage, an dem der Ewige zu euch redete am Horeb aus dem Feuer. (16) Daß ihr nicht ins Verderben lauft und euch macht ein Schnitzbild, ein Abbild von irgend etwas, eine Statue von einem männlichen oder weiblichen Wesen, (17) eine Statue von einem Tier, das auf der Erde lebt, eine Statue von irgendeinem geflügelten Vogel, der am Himmel fliegt, (18) eine Statue von irgendeinem Kriechtier auf der Erde, eine Statue von irgendeinem Fisch, der im Meer unter der Erde ist. (19) Und daß du nicht deine Augen zum Himmel erhebst und die Sonne und den Mond und die Sterne und das ganze Himmelsheer ansiehst und dich verführen läßt und dich vor ihnen niederwirfst und sie anbetest; denn der Ewige, dein Gott, hat sie all den Völkern unter dem ganzen Himmel zugeteilt. (20) Euch aber hat der Ewige herausgenommen und euch herausgeführt aus dem Schmelztiegel, d.i. Ägypten, um ihm zum Eigentumsvolk zu werden, wie es heute am Tag ist.»

Der Grund des Bilderverbotes liegt somit in der Erfahrung Gottes, in der Art und Weise, wie dieser Eine Gott von allem Anfang an erfahren worden ist, nämlich als ein Gott, der wohl anwesend und in seiner Anwesenheit auch wahrnehmbar ist, dies aber auf eine unvergleichliche, wunderbare sinnvermischende Weise. Der Text drückt dieses Unvergleichliche, Wunderbare der göttlichen Anwesenheit dadurch aus, daß er nicht von einer Gestalt spricht, die sichtbar war, sondern von einer «Stimme», der «Stimme Gottes, die gesehen worden ist» (v. 12), weswegen auch die Septuaginta, die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, in Ex 20,18 übersetzte «und das ganze Volk sah die Stimme». Wiewohl die «Stimme Gottes zu sehen ist», Gott selbst aber ist nicht sichtbar, sondern bleibt im Unsichtbaren, im Verborgenen, ja, im Geheimnis, wie es in der bekenntnisartigen Formulierung in Jes 45,15 heißt: «In der Tat, Du bist ein *El mistater,* ein Gott, der im Verborgenen bleibt.» Bei der Kundgabe seines Willens am Berge Sinai hat Er sich nicht sehen lassen. Eine Offenbarung Gottes im Sinne einer Entbergung, um *Martin Bubers* Begriff zu verwenden, kennt die hebräische Bibel nicht. Der Gott der hebräischen Bibel offenbart sich nicht, nicht einmal seinen Namen erfährt Mose auf seine Bitte hin. Bestenfalls die Rückseite Gottes kann ein Mensch sehen, wie aus der merkwürdig anmutenden archaischen Szene in Ex 33,18–23 zu entnehmen ist, in der sich Mose sagen lassen muß, daß der Anblick Gottes nachgerade lebensbedrohlich ist: «denn kein Mensch kann Mich sehen und am Leben bleiben» (Ex 33,20). Und entsprechend wird Mose auch nur gewürdigt, die Rückseite Gottes zu schauen (Ex 33,23).

Das also ist es, was den Gott der Bibel grundsätzlich von den Göttern der Völker unterscheidet, deren Existenz freilich nicht bestritten wird. Doch sind sie nurmehr Statuen von Tieren, Vögeln oder Fischen, Sonne, Mond oder Sterne, deren Anerkennung und Verehrung neben der Anerkennung und Verehrung des Einen Gottes der Bibel jedoch Götzendienst ist. Von daher versteht sich denn auch, daß – und warum – die Übersetzer der Septuaginta das hebräische Wort *pesel* («Bild») in beiden Dekalogfassungen nicht, wie sonst allenthalben, mit *glyptos* («Skulptur»), sondern mit *eidolon* («Götzenbild») wiedergegeben haben.[16]

[16] W.-H. Schmidt, a.a.O., S. 65; J. D. Sahas, a.a.O., S. 16f. A. 61.

Doppelter Sinn des Bilderverbots

▷ Zum einen geht es um Abwehr und Verbot des Götzendienstes. Jede Verehrung Gottes im materiellen Bild ist Götzendienst; denn hier wird sowohl die Unsichtbarkeit als auch Gestaltlosigkeit Gottes mißachtet. NB: Nach jüdischer Auffassung ist die christliche Inkarnationslehre daher als ein Verstoß gegen das Bilderverbot und damit als Götzendienst anzusehen. Vielleicht war dies auch der eigentliche Grund dafür, daß das Zweite Konzil von Nicäa (das Siebente Ökumenische Konzil), das im Jahre 787 den oben erwähnten Bilderstreit beendete, erklärt hatte, das Bilderverbot gelte nur für Israel, nicht aber für die Kirche.

▷ Zum anderen ist das Bilderverbot der höchste Ausdruck der Loyalität gegenüber einem anwesenden, aber unsichtbaren, also unsichtbar anwesenden Gott, gegenüber einem Gott, dessen Stimme zwar gehört werden kann, dessen Gegenwart aber nicht in einer Gestalt sichtbar erfahren worden ist. Die einzige «sichtbare Form» der Gegenwart Gottes ist die «Wolkensäule», die über dem Zelt der Begegnung stehen blieb, wenn «Mose eintrat, um mit Ihm zu reden», wie es in Ex 33,9 und Num 12,5 heißt. Die Bundeslade, die im Zelt stand, war jedoch kein Gottesbild; sie war nicht mehr – aber auch nicht weniger – als ein Instrument, das der Vergewisserung der Gegenwart Gottes diente. War sie doch der Thron des unsichtbaren Gottes: Gott thront unsichtbar über den beiden Cherubim auf dem Deckel der Bundeslade *(joschev ha-keruvim).* Insofern hatten allerdings die Philister auch wieder recht, als sie nach der Eroberung der Bundeslade feststellten: «Gott ist in unser Heerlager gekommen» (1 Sam 4,7).[17]

Daß das Bilderverbot von allem Anfang in dieser Interpretation gültig war, der Gott der (hebräischen) Bibel also tatsächlich zu keiner Zeit in einer sichtbaren Gestalt dargestellt worden ist, wird auch von der Archäologie bestätigt. Bis heute ist kein einziges Bild, keine einzige Figur oder Statue, kurzum nichts gefunden worden, was als eine bildliche oder gar figürliche Darstellung dieses Gottes interpretiert werden könnte.[18] Im *Devir,* im Allerheiligsten des ersten Tempels in Jerusalem befand sich bekanntlich nur die Bundeslade, und im zweiten Tempel war der *Devir,* das Allerheiligste, leer geblieben. Bei der Zerstörung des ersten Tempels (587/6 v.) hatten die Babylonier die Bundeslade geraubt, und bei der Rückführung der geraubten Tempelgeräte nach dem babylonischen Exil wird sie nicht mehr erwähnt. Von daher erklärt sich auch, daß der Seleukidenherrscher *Antiochus IV. Epiphanes* (175–164 v.), als er den Tempel entweihte, indem er in das Allerheiligste eindrang (1 Makk 1,20–24; 2 Makk 5,15–16) ebenso erstaunt war, im Tempel kein Götterbild zu finden, wie der römische Feldherr Pompeius, der im Jahre 63 v. den Tempel betrat und – wie *Tacitus* (*Historiae* lib. V, cap. 9) ausdrücklich vermerkt – feststellen mußte, «daß keine Götterstatuen darin waren, leer war die Stätte und nichts im Heiligtum». Die Tatsache, daß das Allerheiligste des Tempels leer war, ließ die Juden in der Antike als im wahrsten Sinne des Wortes «gott-loses» Volk erscheinen; und antike griechische und römische Schriftsteller haben mehrfach Spekulationen darüber angestellt, was die Juden in ihrem Tempel wohl anbeten mögen, wenn sie kein Götterbild darin haben.

Dagegen, daß der *Devir,* das Allerheiligste des zweiten Tempels, leer war, spricht übrigens auch nicht die kurze Notiz in SapSal 14,21, in der es heißt: «Die Menschen haben, unter dem Druck von Unglück oder Herrschermacht, Stein und Holz den Namen beigelegt, der auf nichts und niemanden übertragen werden darf.» Hier dürfte es sich vielmehr um einen Hinweis auf die Schändung des Tempels handeln, als die Griechen und nach ihnen die Römer ihr Götterbild im Tempel aufstellten und es im synkratischen Sinne mit dem Gott der Bibel identifizierten.

(Zweiter Teil folgt) *Stefan Schreiner, Tübingen*

[17] Vgl. J. Gutmann, The «second commandment» and the image in Judaism, in: ders. (ed.), No graven images, New York 1971, S. 3–16; I. Abrahams, The Decalogue in Art, in: ebenda, S. 19–35.

[18] W.-H. Schmidt, a.a.O., S. 69f.

Das Nichts war mir in Leere umgekippt

Abwesenheit Gottes versus säkulares Vakuum in «Zimzum» von Ulla Berkéwicz

«Als ich das Nichts nahm wohl in acht [...]
und mich darein ergeben [...]
ward ich zum rechten Ziel gebracht [...]
– wonach ein Christ soll leben»[1]

Nur ein unverbesserlicher Optimist oder «Kulturchrist» käme auf die Idee, die obenstehenden Zeilen in einer Erzählung unserer Tage zu vermuten. Tatsächlich erinnern sie eher an die Diktion des schlesischen Mystikers Angelus Silesius, der mit Hilfe des paarweise gereimten Alexandriners im Jahr 1674 die wortstarke, antithetisch gefärbte Dichtung «Cherubinischer Wandersmann»[2] geschaffen hatte.
Immer am Rande des Sagbaren wie der Häresie wurde hier die Hingabe an einen (christlichen) Gott artikuliert, der sich in der inneren Leere, im Alltäglichen und Kleinen bevorzugt finden läßt. Ein theologisches Konzept also, das sich mit Fug und Recht in die Tradition der theologia negativa einschreibt.
Die «Theologie» der Ulla Berkéwicz ist nicht so eindeutig zu fassen. Handelt es sich überhaupt um ein theologisches Projekt, wenn eine Autorin des ausgehenden 20. Jahrhunderts Texte, die der christlichen bzw. der jüdischen Tradition nachempfunden oder gar entnommen sind, versweise in ihre irritierende und durchweg «allzumenschliche» Rahmenhandlung einstreut? Bisher jedenfalls ist die Autorin nicht gerade als christliche oder jüdische Schriftstellerin im engeren Sinne in Erscheinung getreten. Aktuell liegen von ihr einige eher düstere Erzählungen[3], ein Schauspiel[4] sowie zwei Romane vor, von denen der ältere allerdings genial zu nennen ist.[5] In *Engel sind schwarz und weiß* war es der Autorin gelungen, aus der Perspektive eines heranwachsenden Jungen in ungeheuer suggestiven Bildern die dämonische Verführungskraft des Nationalsozialismus und seines Untergangs überzeugend zu schildern, ohne dabei in den verführerischen Katastrophenton so manches vergleichbaren Textes zu verfallen.
Theologische Relevanz – «Ja» oder «Nein» – letztlich ist das eine Frage, die sich im Kopf des Lesers entscheidet. Offensichtlich ist die neueste Arbeit der Autorin so offen angelegt, daß die Mehrheit der Rezensenten jede Bedeutung, die über ein verständnisloses «Gott am Tresen suchen»[6] hinausgeht, ignorieren konnten.
Im folgenden soll den Spuren nachgegangen werden, die in der vorliegenden Erzählung zu einer punktuell konzisen, immer aber anregenden Konfrontation zwischen zwei Modellen der Leere führt: Dem kabbalistischen Modell des Zimzum und einem modernen Horrer vacui, welcher die liebende Abwendung Gottes in den Augenblicken der Schöpfung und Vollendung durch den «dead point», den «big bang» oder «big crunch» ersetzen mußte.

Worum es sich gegenwärtig handelt

Die Erzählung Zimzum von Ulla Berkéwicz – so die These – erzeugt und beschreibt auf 122 Buchseiten konsequent eine Spannung zwischen zwei Begriffen von Leere, Vakuum, Nichts; eine Spannung, welche zwischen klarer Opposition und stillschweigender Kohärenz changiert und deren narrativer Ausfaltung ein hoher zeitdiagnostischer Rang zukommt.
Kann man eine Erzählung als zynisch bezeichnen, die fremden Zynismus schildert und das Leiden daran? Tatsächlich wird der Leser bis an die Grenze des Erträglichen mit der Sinn- und Perspektivlosigkeit zeitgenössischer Scheinaufgeklärtheit belästigt. Die vielleicht fiktive, auf jeden Fall aber unbarmherzig realitätsnah geschilderte Urlaubergruppe, welche das soziale Umfeld der Ich-Erzählerin bildet, beherrscht augenscheinlich die Szene. Es handelt sich um eine Freizeit-Clique, bestehend aus dem «Physikerfreund», der als Quantentheoretiker behauptet, «das Vakuum sei überall» (38), seiner Freundin, der «Rothaarigen», die einer grausamen Selbstverstümmelung nur knapp entgeht, dem beziehungslosen Arztfreund, einem Neurologen, er «nährt sich von Traumen, schlingt Miseren, weidet Beziehungskisten aus, ist Schlucker mit Tendenz zur Dosissteigerung» (37), sowie dem «Lieblingsfreund», «‹Ich bin nicht der Ichbin› [...] ‹Und was ist die schiefe Wurzel draus?› [...] ‹Ich werde nicht›.» (34) und der «Lieblingsfreundin», Fernsehreporterin und cyberbesessen – «‹Technik statt Lyrik› [...] ‹screening, scrolling, gadgeteering.›» Diese Gruppe verspritzt unaufhörlich etwas, was die Autorin als «Intellektuellen-Ätze» (34) beschreibt. Das letzte «tabu cracking» (14) lange hinter sich, wird am Bistro-Tisch zur «Happy Hour» depressiv drauflosräsoniert: Weltentstehung, Theodizee und andere metaphysische Fragen werden kurz gestreift und als erledigt abgetan. Bisweilen begegnen zwischen Rioja und Paella gar Aussagen von Nietzscheanischer Dimension: «Die Frage stellt sich [...], ob wir den Knall überhört haben, [...] ob wir das Tor zur Antimaterie aufgestoßen haben, ob wir die Ordnungen sabotiert haben, ob wir Geheimnisse profaniert haben, ob wir Wirklichkeit simuliert haben. Wir sind die Bewohner des Quantenfelds.» (116f). Wohlgemerkt, wir befinden uns nicht in einem geisteswissenschaftlichen Oberseminar, sondern zwischen saufenden und rauchenden, dem endgültigen Delirium, der abschließenden Vereinsamung entgegentreibenden Akademikern.
Es wurde kritisiert, es gebe keine Handlung in dieser Erzählung. Dies kann man bedauern, wenn man welche erwartet. Was geboten wird, ist die sorgfältig beobachtete und akribisch montierte Begegnung zwischen den Allgemeinplätzen einer als perfekt funktionierend, aber jeden Sinnes entleert geschilderten Kultur und uralten spirituellen Tradition und Welterklärungsmustern. Nicht Handlung verändert die Welt, sondern alternative Interpretation.

Woran sie sich erinnert

Zynismus wird dargestellt, aber nicht gutgeheißen. Die Heldin der Erzählung, sensible bis labile Endvierzigerin, Schriftstellerin und somit Fremdkörper im Dunstkreis der gefühllosen Genußmenschen «Gutenbergsches Hurenkind» (93), flüchtet sich immer wieder in ihre «Bettburg», um der gefräßigen Leere ihrer Zeitgenossen zu entkommen. Dort, in der Nacht und allein, führt sie einen Selbstvergewisserungsdiskurs Hofmannsthalscher Prägung gegen den Wahnsinn, gegen das Verlassensein, gegen die Bodenlosigkeit der puren Existenz. Wo die Wirkung von Drogen und Masturbation an ihr Ende kommt, «der Körper tut's nicht, er blockiert, hat sich erschöpft.» (29), steigen Bilder einer ausschließlich weiblichen Tradition auf.
Mutter und Großmutter erstehen aus einem Punkt ihres Nachthemdes, und plötzlich findet sich der Leser in einer ganz anderen Sphäre. Der in Weltenräumen Verirrten öffnet sich der Gottes-

[1] Ulla Berkéwicz, Zimzum. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, S. 16.
[2] Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe. Hrsg. von L. Gnädinger. (Reclam) Stuttgart 1984.
[3] Josef stirbt (1982), Michel, sag ich (1984), Adam (1987), Maria Maria. Drei Erzählungen (1988).
[4] Nur Wir (1991).
[5] Engel sind schwarz und weiß (1984); Mordad (1995), allesamt im Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
[6] So der Titel der Rezension von Hermann Kurzke in der F.A.Z., Beilage «Bilder und Zeiten», 17.5.1997. Vgl. auch *Das Nichts gebiert immer nur das Nichts. Ulla Berkéwicz verteilt ihre Auseinandersetzung mit der Leere auf viele unterschiedliche Personen.* Der Tagesspiegel, Berlin, 18.4.1997.

raum. Die Großmutter lehrt sie beten zu «El male rachamim», dem Gott voller Erbarmen (41), und die Traumata aus Theresienstadt werden in kindlichen Tauf- und Beerdigungsritualen durchlebt. Indem sie «Müde bin ich geh zur Ruh», Kol Nidre und Kaddish betet, verortet sich die Tochter der katholisch getauften Mutter, «angetauft gegen ihre Namenlosigkeit und gegen die namenlose Leere, in die alle Vögel vom Himmel fallen und sie nicht füllen, keinen Fitzbreit» (46) in einem alternativen Welterklärungsmodell.

Ein Modell, das zwar ebenfalls um die Leere, das Nichts kreist, wo Leere jedoch nicht «Verschollenheit», sondern «Unausschöpfbarkeit» bedeutet (79). Anstatt die reale Welt als den Ort zu verstehen, wo nichts ist, «nur Mangel [...], heiße Materie, durch Implosion in Nichts verpufft» (53), wird hier – und das bedeutet nur die Verschiebung der Deutungsperspektive um einen «Fitzbreit» – das Nichts zu dem Stoff, aus dem Schöpfung geschieht. «creare est aliquid ex nihilo facere» (96). «Nur wer die Leere voll auf sich wirken läßt, nur wer sich ganz der Leere öffnet, erfährt plötzlich, eines Tages mitten über Nacht ihre Umwandlung in Fülle, wird frei von Wunsch und Wille» (17). Der Vater hingegen vertritt bereits in der Kindheit das entzauberte Weltbild der Moderne und holt seine Tochter immer wieder mit brutalen Mitteln dorthin zurück: «hätte der Vater nicht gemeint, ich würde mir die Flausen auf den Kopf schlagen, wenn er mich auf den Hintern schlüge [...] ich wäre mit der Mutter woandershin gegangen, in eine Flause vielleicht» (47f). Von der «in Schrift und Lehre unterwiesenen» jüdischen Großmutter, Tochter des Breslauer Rabbis, die dem absoluten Sinnvakuum in Theresienstadt gerade noch einmal entronnen ist und fast jede Nacht «eh-jeh» schreiend aufwacht, gleichzeitig erschreckt und getröstet durch den Gottesnamen, gilt es allerdings einiges zu lernen:

«Er [...] hat alle Dinge aus dem Nichts gemacht, und dasselbe Nichts ist Er selber, und wo er selber nicht mehr ist, [...] sind wir. [...] Doch als er sich zurückgezogen hat, ist ein bißchen von seinem Goldstaub an unseren vier Wänden hängengeblieben, Halleluja! Und jetzt [...], jetzt Kinderlach, jetzt kommts darauf an, hineinzublasen in den Staub, damit er sich verteilt, der Rest ist Schmonzeß, Amen.» (104)

Zimzum

Tatsächlich handelt es sich bei dem hebräischen Ausdruck Zimzum nicht um irgendeinen Aberglauben, sondern um den bis heute bedenkenswerten Versuch des Kabbalisten Isaak Luria (1534–1572), die gleichzeitige Existenz eines allumfassend geglaubten Gottes und dem von seinem Schöpfer völlig getrennt vorgestellten Kosmos zu denken. Nicht umsonst bildet diese Trennung den Kernbestand biblischer Mythenkritik. In einem Akt der Kontraktion schafft im Augenblick der Schöpfung ein sich zurückziehender Gott Raum für sein anderes, das Endliche, Vergängliche, die Welt, um sich danach in eine Bewegung des Entschleierns und Verschleierns, der Offenbarung und Verhüllung einzuschwingen, die – schon aus Gründen der Logik – nie wieder die volle Präsenz Gottes in seiner Schöpfung ermöglicht.

Gershom Scholem[7] kommt das Verdienst zu, Isaak Luria gemeinsam mit unzähligen anderen jüdischen Mystikern wieder in das Bewußtsein der abendländischen Geistesgeschichte eingeführt zu haben. Unter seiner Feder entwickelte sich die spekulative Formel vom Zimzum noch einmal weiter: Zu einer Möglichkeit, das typisch moderne Bewußtsein von der Abwesenheit Gottes im Rahmen des kabbalistischen Schöpfungsverständnisses als Zeichen für die Freiheit und Eigenstand gewährende Liebe Gottes zu interpretieren, anstatt es – wie die herkömmliche Religionskritik – als Beweis seiner Nichtexistenz zu lesen.[8] Und mehr noch: gerade, wo sich die Leere erstreckt und als konkretes Phänomen wie als intelligible Tatsache bewußt wird, ist sie Verweis auf einen qua radikaler Andersheit unzugänglichen Gott, der hinter seiner sprachlichen Offenbarung in sich gegangen ist.

Ulla Berkéwicz ist sich dieses Hintergrundes bewußt. Dies zeigt vor allem die einfühlsame und detailreiche Schilderung der jüdischen Großmutter.

Der Horror vor dem Nichts

Daß die goldstaubige Kindheit schließlich in unerreichbare Ferne rückt, verdankt die Ich-Erzählerin einer alltäglich-kirchlichen Erfahrung: Der teilnahmslose Ton im Vortrag der Dornbuschszene durch eine Pastorin reicht aus, um die Schwelle zwischen gotterfülltem Nichts und gelangweilter Leere ein für allemal zu überschreiten. Wo die Großmutter die «Urgroßvateraugen» bekommen, zwischen Schüttelreimen und Knittelversen vom «ewigen Ruck zur Schöpfung» gesprochen hatte, der spürbar werde, «wenn du in dein eigenes Nichts hinabsteigst, aus dem alles hervorkommt» (60), kippt vor kahlem Kreuz und künstlichem Chrysanthemenstrauß das Nichts in Leere um «wie Wein in Essig». Nicht nur scheint die evangelische Kirche «wie ausgeraubt, kein Weihrauch, keine Kerzen, kein Abbild», mit dem personalen Bezug zum Gottesgedanken schwindet der Goldstaub, wo die materiale Identifikationsbasis fehlt, fällt das Ich in den Staub der Nichtigkeit und Gleichgültigkeit: «Ehjeh, schrie ich und könnte auf der Stelle wieder schrein: Bin ich auch die Ichbin, oder bin ich noch viele andre Leute, oder sind viele andre Leute die Ichbin, und sind das Leute oder Klopse, Fritten, Löcher, Lacher?» (61).

Was bleibt

Mit Blick auf den Gesamteindruck, den die Erzählung nach zweimaligem Lesen hinterläßt, muß der jeweils zweite Teil der Fragen bejaht werden. Unter dem Beschuß der unzähligen Suchtangebote, Sinnlosigkeitserweise und Verzweiflungsattäkken der diversen Akteure ist die Erinnerung nicht zu halten. Sie bleibt zwar als gegenwärtig wirkungsloser Goldschimmer aus Kindertagen präsent, entwickelt jedoch nicht die Macht, herrschenden Deutungskategorien Paroli zu bieten. Die Fakten sind schließlich erschlagend: Solange das Terrain guten Handelns nicht beschritten wird, man sich gegenseitig zurückstößt, sobald einer in die heiligen Innenräume der Einsamkeit dringen will, schreitet die Sinnerosion fort.

Nur die in kleine Alltagsmünze geprägte narrative Kraft der großen Religionen, ihre rational nicht herleitbaren Riten und Gebräuche stemmen sich noch gegen den Sog des Vakuums, der allgemeinen Virtualisierung. Es sind die Inselbewohnerinnen, einfache Frauen, von der Moderne vergessen, in harte schwarze Wolljacken gehüllt, denen es in ihrer Stummheit gelingt, einen Ort zu markieren, der sich dem Vakuum zumindest vorläufig entzieht. Sie «ziehen die Rosenkränze durch die Hände, murmeln, raunen, davon webt sich ein haariger Teppich, in dem ich hängenbleibe.» (109) Daß eine von ihnen sich auf einem öffentlichen Platz täglich prostituiert und in ihrer ungeschützten Ehrlichkeit die Touristenmeute zunehmend irritiert, bis sie auf dem Altar der Gier und Langeweile geopfert wird, tut ihrer Würde – zumindest in den Augen der Autorin – keinen Abbruch.

«Und die Frau vom Platz sehe [ich] [...]. Sehe den Fingern zu, wie sie hochfahren zum Mund. Der Ring blitzt, die Zunge leckt die Finger, die Finger schlagen die Seiten um. Dicke ungelenke Bauersfrauenfinger, ehrbare alte Gesangbuchfinger.» (109)

Joachim Valentin, Hadamar

[7] Vgl. u.a. Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a.M. 1957ff., S. 285–291.

[8] Vgl. dazu auch Irving Wohlfahrt: «Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus». Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem. In: P. Schäfer, G. Smith, Hrsg., Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a.M. 1995, S. 176–256.

Littera lituras habet

Patrick Roths Reise zu Chaplin

Krisen sind schmerzlich. Sie verlangen nach Aufhebung, Lösungen, Entscheidungen. Sie können zu Neuanfängen führen oder verführen zu Fluchten und der Lust des Melancholiegenusses.
Patrick Roth nimmt, 44jährig, die eigene *Midlife-Crisis* zum Anlaß, auf ein Schlüsselerlebnis zu schauen. Es liegt, bei Roths Perfektion kein Zufall, exakt 22 Jahre zurück, genau die Hälfte seines bisherigen Lebens.
Ein Encore setzt Roth anstelle einer Gattungsbezeichnung unter den Titel.[1] *Encore* ist zugleich der Name eines verfallenen Kinos «Ecke Melrose und Van Ness in Hollywood» (21), das ausschließlich alte Streifen zeigt. Dort sieht der 22jährige Student Patrick Roth den Film *City Lights* Charlie Chaplins. Die Vorführung wird der Beginn einer Reise, die am Neujahrsmorgen 1976 im Haus des Filmgroßen, Sir Charles Chaplin, in Vevey endet. Der Filmfreak Patrick will seinem Idol einen Brief überreichen, in dem er von dem Eindruck berichtet, den *City Lights* hinterlassen hat. Das ist der äußere Anlaß. Inneres Anliegen: «... das Gehörtwerden, das Berühren und Berührtwerden, *das* war das Ziel» (40).

City Lights

Patrick Roth wird nicht zum Altmeister des Films vorgelassen. Er kommt immerhin ins Haus, es gelingt ihm, den Brief einer Angestellten am Lieferanteneingang zu übergeben. Und dann kommt eine Stunde des Wartens auf Antwort. Und während der Fan an diesem kalten Januarmorgen vor Chaplins Anwesen umherirrt, unterzieht er das Lebenswerk des Meisters einer spirituellen Unterscheidung, wie sie Ignatius von Loyola in seinen *Geistlichen Übungen* als zweite Wahlzeit beschrieben hat.[2] «Ein wahnwitziges Gedankenspiel stellte sich ein. Ich sah Chaplin auf dem Sterbebett über sein Leben entscheiden. Was war wichtig, was sollte bleiben, was sollte gehen? Mit ihm vergehen» (54). Einzelne Beauftragte treten mit Chaplins Werken *(The Kid; Modern Times; The Great Dictator)* ans Bett. Chaplin spricht zu jedem nur das eine Wort «Verbrennen» (55). Schließlich tagträumt sich Patrick selbst in dieser Szene. Er ringt um einen, einen einzigen Film: *City Lights.*
Und dann erzählt Roth, der Kern des Buches, die Geschichte des Tramps aus *City Lights.* Die Geschichte des Mannes (gespielt von Charlie Chaplin), der einer blinden Blumenverkäuferin das Geld für eine Augenoperation verschafft, verhaftet wird, «der Welt auch den Dieb spielt, ... dem Mädchen zuliebe» (59) und der nach der Haft von der nun Sehenden erst nicht erkannt wird. Die anrührende Schilderung der Begegnung, des späten Erkennens, ist von großer Rothscher Sprachkraft an der Grenze zwischen Prosa und Lyrik. Die Szene erinnert an Roths biblische Trilogie und deren Motive[3], mit der der weithin unbekannte Autor zur literarischen Überraschung der neunziger Jahre wurde und für die er im Frühjahr dieses Jahres in Stuttgart den Preis der Stiftung «Bibel und Kultur» verliehen bekam.
Das Blumenmädchen erkennt den Tramp erst, als sie seine Finger – berührt: «Denn sie sieht./Wird gesehen./Läßt ihn nicht los ..: Und was erkennen wir im Halten, Halten der Hände? Den Anderen... Erkennen, was nicht zu sehen war. Auch im Film nicht. Denn das ist die Kunst: Im höchsten Moment verneint sie ihre eigenen Mittel, gibt auf – und geht damit über das Ziel.» (67f.). Und wenig später: *«The visual is denied.* Das ist das Große» (69). Die Begegnung zwischen Blumenmädchen und Haftentlassenem, letzte Sequenz von *City Lights;* transformiert sich für Patrick zum Schlüssel zur Lebens- und Sinnfrage. Unverhofft spricht der Autor den Leser, die Leserin an: «Solches Erkennen ist Totenerwecken. Und darüber gehst du nicht hinaus. Dafür ist alles was ist. Lebendig zu werden durch dich. Dich zu leben. Dafür ist alles» (70).

Die Reliquie

Durchatmen. Roth ist es erneut gelungen, an die Schwelle zu führen, wo die nüchterne Realität überwunden wird, das Ereignis zum Gleichnis gerät. Die spontane Reise des Twens wird zur Geste, zur kodifizierten Sinngebung (Vilém Flusser). Das gedachte Exerzitium Chaplins war die geistliche Übung des jungen Reisenden selbst, die Frage nach dem, was Bestand hat in seinem Leben.
Nachdem Patrick so fantasierend vor Chaplins Anwesen herumgelaufen ist, wird er letztlich doch nicht vom Star empfangen. Chaplin hat aber seinen Brief gelesen. Er habe, berichtet der Butler, sogar geweint über das Gelesene. Noch vor einer Stunde hatte der Briefschreiber selbst darüber philosophiert, ob sein Brief durchs Tor gesteckt statt abgegeben, verregnet, tränefleckengleich den Adressaten erreichen würde. Aus dem Lateinunterricht erinnerte er ein Bonmot Ovids *«Littera lituras habet.* ‹Der Brief hat Tränenflecken›, so war die Stelle zu übersetzen. Denn wichtiger als Wort war: was sie ausgelöscht hatte. Die sichtbar Unsichtbar gemachten: waren die wirkliche Botschaft» (37). Nun hält er selbst einen Gunstbeweis wie eine Reliquie in der Hand. Unter ein Foto hatte der «Artifex» mit zittriger Schrift, ohne Tränenspur, doch eigenhändig, geschrieben «Thank your letter – Charlie Chaplin». Auf der letzten Seite des Buches ist es faksimiliert. «Unwürdig glücklich war ich» (95).
Die Berührung ist gelungen. Indirekt – wie bei Reliquien üblich. Aber die Berührung scheint tatsächlich die vitale Kraft des 86jährigen Mannes zu übertragen. Seit diesem Moment lebt der Patrick sein Leben, folgt seinen Interessen, bleibt in den USA.
Und Roth hat aus dieser Kraft geschrieben. Einen literarischen Aufruf, weiter zu sehen, als man geht. Tiefer zu spüren als man gräbt. Mehr zu hoffen, als man weiß. Die Einladung zum Erkennen im Begegnen. Roths *Encore* wird so zu einem Vademekum in der Krise, in die das Suchen, das Ringen, das Reisen führt.
Manchem wird das zu dicht, zu mächtig, zu sinntragend sein. Aber das hat Roth bisher immer unterschieden. Er erzählt nicht eindimensional, er nimmt mit in seine Suchbewegungen, seine Krisen, seine Antwortversuche. Mit heiligem Ernst und existentieller Verve. Er hat im deutschsprachigen Literaturbetrieb nicht seinesgleichen. *Wilfried Köpke, Hannover*

[1] Patrick Roth, Meine Reise zu Chaplin. Ein Encore. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, 97 Seiten.
[2] Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Graz u.a. 1978, Nr. 184–187.
[3] Vgl. Orientierung 56 (1992) S. 89–91; 58 (1994) S. 107–108; 60 (1996) S. 121–122.

«Türspalt an der Kette»

Eine Anthologie neuerer russischer Lyrik

Wer sich mehr als zehn Jahre nach der Aufhebung von Zensurbeschränkungen einen Überblick über die in viele Richtungen zerfasernde russische Lyrik verschaffen möchte, der ist mit der vorliegenden Publikation aus dreierlei Gründen gut beraten.[1] Sie greift auf das breit gefächerte Publikationsspektrum der seit 1994 erscheinenden Moskauer Poesie-Zeitschrift «Arion» zurück; sie bedient sich eines kompetenten Nachwortes, in dem die verwirrenden lyrischen Botschaften in eine entschlüsselte Sprache umgesetzt werden (Alexej Aljochin), und sie besitzt in Alexander Nitzberg einen engagiert-fähigen Lyrik-Übersetzer, der die unterschiedlichen poetologischen Strategien in den vorliegenden Gedichten und Poemen in überwiegend überzeugender Weise in das Deutsche übertragen hat.

[1] Türspalt an der Kette. Russische Lyrik des «Arion»-Kreises. Aus dem Russischen von Alexander Nitzberg (Reihe Chamäleon). Grupello Verlag, Düsseldorf 1998, 111 Seiten, DM 22,80.

Wie notwendig der kursorische Blick in die russische Dichterlandschaft des Holozäns ist, in die «Epoche, die der Eiszeit» folgt, zeigt der Lyriker und Chefredakteur von «Arion», Alexej Aljochin, in seinem fundierten Nachwort, das dem Leser vor dem Gang in die lyrischen Gefilde unbedingt zu empfehlen ist. Es verweist auf einen lyrischen Wandel in der Komposition, der Stilistik und der Prosodie. Er zeichnete sich in den späten siebziger Jahre bereits ab, konnte sich aber erst seit Mitte der achtziger Jahre durchsetzen. Die barbarischen Eingriffe der sowjetischen Literaturkontrollbehörden in die lyrische Produktion der alten Avantgarde (L. Martynow, B. Sluzkij, A. Tarkowskij, D. Samojlow u.a.) hatten zwischen 1960 und 1985 viele innovative Ansätze im Keime erstickt. Die nachfolgende Generation (Jahrgänge 1940 und spätere) hatte ihre schöpferischen Energien nach Aljochin in drei Strömungen vorangetrieben. Die erste behauptete sich in der Weltliteratur (J. Brodskij, L. Lossew) und auf marginalen Publikationsplätzen in der Sowjetunion (Jewgenij Rejn, Wladimir Buritsch, Gennadij Ajgi, Timur Kibirow), die zweite versickerte zeitweilig in den Schubladen (Boris Sluzkij, Nikolaj Glaskow und viele andere), und die dritte, heftig sprudelnde Strömung, die von extremsten Post-Avantgarde-Richtungen bis zum Neo-Klassizismus reichte, konzentrierte sich vor allem auf Samizdat- und Tamizdat-Publikationen. Die jüngsten Vertreter der dritten Strömung experimentierten aber auch in Performances mit bildenden Künstlern sowie mit Rockmusikern und Schauspielern, indem sie sich auf das gesprochene Wort in der akustisch-optischen Aufladung durch andere künstlerische Gattungen konzentrierten. Aus diesem Grund erweist sich auch die vorgeschlagene Einteilung in vieler Hinsicht als problematisch, was Aljochin mit seinem Hinweis auf die neuen *dramatis personae* in der zeitgenössischen russischen Poesie auch eingesteht. Es ist deshalb auch verständlich, daß er die experimentelle Dichtung des Konzeptualisten Dmitrij Prigow als «wenig interessant» wertet, während er dem sicherlich breiteren Feld der «Metaphoristen» mehr Aufmerksamkeit schenkt, weil sie seiner ästhetischen Konzeption eher entsprechen. Dennoch erweisen sich seine weiteren Ausführungen über den Stellenwert anderer poetischer Richtungen, wie den Ljanosowo-Kreis (I. Cholin, J. Kropiwnizkij, W. Nekrassow, G. Sapgir, J. Satunowski), Lew Rubinsteins poetisches Spiel mit literarischen Gattungen und dem Medium Lyrik, den Petersburger Neo-Klassizisten (W. Kriwulin, J. Schwarz, S. Stratanowski) und den «Polysemantikern» (W. Strotschkow, A. Schtypel, A. Lewin) als einleuchtend und in sich abgewogen. Sein abschließendes Urteil aber über die Grundzüge der neuesten russischen Dichtung, die unter dem «genetischen» Einfluß der Lyriker/innen des Silbernen Zeitalters (1900 bis 1921, mit O. Mandelstam, B. Pasternak, A. Achmatowa, M. Zwetajewa, N. Gumiljow) und des Altmeisters Brodskij einen «einheitlichen poetischen Stil» hervorbringe, müßte ausführlicher diskutiert werden.

Die den Band einleitenden Gedichte von Jewgenij Rejn, einem Jugendfreund von Brodskij, könnten der poetische Leitgedanke sein: «Ich bin glücklich, denn auf meiner Erde/ war ich offenbar das letzte Glied/ einer Kette, die Derschawin legte/ und die Puschkin führte himmelan.» (aus: Exegi monumentum). Olga Nikolajewa, Jahrgang 1955, die bereits eine Reihe von aufsehenerregenden Gedichtbänden publiziert hat, brilliert mit ihrem metaphorischen Gesang vom «Engel der Zeiten», dessen fast klassische Endreimstruktur sich noch in der einfühlsamen Nachdichtung von Nitzberg als sehr archaisch erweist. Vladimir Klimows Gedichte zu Bildern von Olga Bulgakowa und Aleksander Sitnikow greifen auf anatomische und gestische Konstrukte bzw. Operationen zurück, um die wechselseitige Wahrnehmung von Bildern durch die Perspektive von Lyriker und Rezipienten zu verdeutlichen. Irina Jermakowa, geboren 1951, spielt in «Der Raub» mit dem Mythos um den Raub der Europa, indem sie die überlieferte Erzählung umdeutet: «Ihr ist nicht bange auf des Zeusesbuckel,/ wir schwimmen fort von hier – für immer bloß:/ farbige Spritzer, Schaum, wie krause Schnucken,/ das Wasser ist so frei und riesig groß.» Der häufige Rückgriff auf antike Mythen gehört in den Gedichten von Wladimir Strotschkow, Jahrgang 1946, zu einem allegorischen Verfahren, mit dessen Hilfe der Zerfall von klassischen Kulturen signalisiert wird: «... Und wenn – in nicht mehr allzu weiter Ferne –/ diesmal kein Zahnarzt, doch der Charon selbst/ mir in den Mund den schroffen Finger steckt,/ um die beschiss'ne Drachme sich zu angeln/ inmitten von verfaulten Wurzeln, Brücken,/ unter den Trümmern meiner trauten Zunge,/ die schon so tot, daß auch Latein und Griechisch/ sich nicht zu schämen brauchen; lange wühlend,/ schnappt er nach einem rostzerfress'nen Wort.» In Ira Nowizkajas visuellen Reflexionen über Großstädte in der westlichen Hemisphäre verfließen die Gesichter von braun-, schwarz- oder gelbhäutigen Menschen und schaffen in der Wahrnehmung des lyrischen Ichs eine auf dem Kopf stehende Welt, in der das wahrnehmende Ich nicht mehr begreift, von welcher Farbe sein Gesicht ist. Arkadij Schtypel, geboren 1944, gelingt es, die Klangkaskaden, die ein Pianist erzeugt, zunächst mit den unmerklichen Bewegungen von Pflanzen zu vergleichen. Dann aber bricht aus dem phantastischen Handgelenk des Pianisten eine riesige Menge von Beinchen hervor und jagt über die Tasten dahin. Noch während die Tonwolke über der Bühne dahinrast, ist der Pianist schon hinter die Bühne getreten. Eine köstliche, kleine lyrische Studie, in der an einer zentralen Stelle leider die Semantik des Adjektivs «gruznyj» (schwer, gewichtig) in «feist» verändert wurde (S. 81).

Der Sonderband «Russische Lyrik» aus dem Grupello-Verlag führt unter der Leitung eines ortskundigen Cicerone in eine zerklüftete lyrische Landschaft, in der die grellen innovativen Stimmen fehlen, doch die an ihre Stelle tretenden Polysemantiker, Metaphoristen und Neo-Klassizisten nehmen die Fäden auf, die aus dem Silbernen Zeitalter bis zur späten Moderne reichen. Ob sie sich als stark genug erweisen, um unter den Attacken der medialen Rhythmen und der Vielfalt des vers libre zu bestehen, kann der deutschsprachige Lyrikfreund sicherlich nicht beurteilen. Doch es bleibt ihm die Gewißheit, mit dem vorliegenden Band einen interessanten Einblick in russische Lyrik am Ende des 20. Jahrhunderts zu erhalten. Dank der Bemühungen von deutschen und russischen Verlegern sowie des Kölner Kulturdezernats, das sich in der Person von Kathinka Dittrich von Weringh auch um die schwierige Finanzierung des ambitionierten Projekts bemüht hat. *Wolfgang Schlott, Bremen*

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× 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 Walf (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.