



ORIENTIERUNG

Nr. 10 71. Jahrgang Zürich, 31. Mai 2007

«Els Quatre Gats lag einen Steinwurf von zu Hause entfernt, und diese vier Katzen hatten es mir angetan», bekennt Daniel Sempere im Roman von Carlos Ruiz Zafón.¹ «Dort hatten sich im Jahr 1932 meine Eltern kennengelernt, und meine Eintrittskarte fürs Leben schrieb ich zum Teil dem Charme dieses alten Cafés zu. Steinerner Drachen bewachten die tief verschattete Fassade, und die Gaslaternen an der Ecke froren Zeit und Erinnerungen ein. Im Innern verschmolzen die Menschen mit den Echos aus anderen Zeiten. Buchhalter, Träumer und Geisteslehrlinge teilten den Tisch mit den Schimären von Pablo Picasso, Isaac Albéniz, Federico García Lorca oder Salvador Dalí. Zum Preis eines kleinen Kaffees konnte sich hier jeder Habenichtss für ein Weilchen als historische Figur fühlen.»

Der Besucher rührt in der Kaffeetasse und bewundert die Karikaturen von Santiago Rusiñol (1861-1931), Miquel Utrillo (1862-1934) und Ramón Casas (1866-1932) an den Wänden. Dabei steigt aus den Schatten der Vergangenheit eine glanzvolle Epoche herauf, in der die katalanische Hauptstadt zum Brennpunkt einer politischen und kulturellen Erneuerungsbewegung wurde. Als sich Spanien 1914-1918 aus der *Guerra Gran*, dem Ersten Weltkrieg, heraushielt, verwandelte sich Barcelona in einen Magneten für Pazifisten, Künstler und Nonkonformisten aller Art, die sich um Francis Picabia (1879-1953) scharten und in der *Galeria Dalmau* eine geistige Heimat fanden. Josep Dalmau (1867-1937) war ein Galerist der besonderen Art und erkannte früh die Zeichen der Zeit. Er war der erste, der außerhalb von Paris eine Werkschau des Kubismus zeigte, und es ist ihm zu verdanken, daß die katalanischen Intellektuellen im November 1922 aus dem Munde von André Breton die wichtigsten Thesen zu hören bekamen, die sich später im *Manifeste du Surréalisme* wiederfanden.

Barcelona – Els Quatre Gats

Neben der revolutionären Minderheit der Futuristen und Surrealisten herrschte in Katalonien weiterhin eine an neoklassischen Vorbildern orientierte, bürgerlich-akademische Kultur, die zwar Neuerungen aus Paris zur Kenntnis nahm, aber ihre einheimischen Bannerträger mit Skepsis betrachtete. Die Goldene Zeit der katalanischen Avantgarde dauerte nur kurz: 1936 brach der Spanische Bürgerkrieg aus. Die Vorherrschaft verschiedener Linksparteien und bald darauf die Diktatur des galicischen Generals Francisco Franco entzogen dem kulturellen Vivarium der Avantgarde den Nährboden. Das Katalanische wurde verboten, die Presse zensuriert und die bekanntesten Intellektuellen und Künstler ins Exil gezwungen. Zurück blieb eine Wüste, durchsetzt mit Erinnerungsstücken wie *Els Quatre Gats*, dessen Menükarte einst von Pablo Picasso entworfen worden war und das in den Fünfzigerjahren den Opfern des kulturellen Kahlschlags als letztes Refugium diente.

Während Salvador Dalí, Joan Miró und Pablo Picasso die Museen der Welt von Paris bis New York und von Berlin bis Buenos Aires bevölkern, ist die literarische Avantgarde Kataloniens trotz zahlreichen Übersetzungen kaum über einen kleinen Kreis hinaus bekannt geworden.² Hier soll versucht werden, einige Elemente dieser Avantgarde aufzugreifen, wobei Kunst und Literatur nicht voneinander zu trennen sind.

Barcelona, die katalanische Hauptstadt mit ihren Ramblas voller Touristen, Traumdestination studentischer Austauschprogramme und Wirkungsstätte weitblickender Verleger, gerissener Galeristen und postmoderner Lifestyle-Gurus, diese *Stadt der Wunder*³ hat eine bewegte Vergangenheit hinter sich. Im 19. Jahrhundert waren Katalonien die Fabrik Spaniens und Barcelona die industrielle Lokomotive des Landes. In den Jahren 1850-1930 wandelte sich das Stadtbild radikal: Die mittelalterlichen Mauern um die alte Hafenstadt brachen wie ein Damm in der Sturmflut und Barcelona fraß sich durch die umliegenden Dörfer Gràcia, Sants und Sant Martí. Das Problem bei der Planung dieser stürmischen Wachstumsphase war das grenzenlose Vertrauen der Stadtväter in die regulierende Kraft des Marktes. Die Interessen einer lokalen Elite aus Bürgertum und Landbesitzern verurteilten alle philanthropischen Ansätze zum Scheitern. Während das Pariser

LITERATUR/SPANIEN

Barcelona – Els Quatre Gats: Eine Stadt, die zum Magneten für Künstler, Pazifisten und Nonkonformisten aller Art wurde – Die goldene Zeit der katalanischen Avantgarde – Vor dem Bürgerkrieg – Nach dem Verlust der spanischen Kolonien – Die unpopuläre Monarchie – Eine Atmosphäre von Attentaten, Bomben und Razzien – Orientierungen am Futurismus, Kubismus und Surrealismus – Joan Salvat Papasseit, der Ein-Mann-Futurist – Abenteurer, Traum und Magie – Das gelbe Manifest – Der kurze Sommer vor der bleiernen Zeit.
Albert von Brunn, Zürich

POLITISCHE THEOLOGIE

Wer ist Christus heute? Johann Baptist Metz und Dietrich Bonhoeffer im Ringen um die Christologie – Christologisch fundierte Theologie der Welt – Apokalyptische und christologische Zeit – Biblischer Mythos vom Ende der Zeit – Das Bundesdenken Israels – Kostbarkeit der Welt – Die Zeit der Verantwortung – Christologie der Verlassenheit – Der Schrei am Kreuz – Methodismus des Leidens? – Die Bitte um Vergebung – Bedingungen der Auferstehungshoffnung – «Der Jude hält die Christusfrage offen» – Jesus Christus und die Tora – Niederschlag in der «Ethik» und in den «Gefängnisbriefen» – Auskosten des Lebens und der Zeit.
Timo Rainer Peters, Münster/Westf.

DEUTSCHLAND/GESCHICHTE

Den Toten Namen und Gestalt geben: «Buch der Erinnerung – Juden in Dresden» – Der Arbeitskreis Gedenkbuch in Dresden – Mühevoller Recherche – Schicksale einzelner Menschen – Vorbild für andere historische Projekte.
Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

POLITIK/MENSCHENRECHTE

Migration, Integration und Menschenrechte: Zu Heft 51 der Zeitschrift «Widerspruch» – Ein vielgestaltiger Zugang zu einem globalen Problem – Wissenschaftliche Forschungen und Erfahrungszusammenhänge – Eine Studie von Anni Lanz und Manfred Züfle zur schweizerischen Asyl- und Migrationspolitik – Ein Beitrag zur Entschlüsselung der schweizerischen Politik.
Roman Berger, Zürich

LATEINAMERIKA/MENSCHENRECHTE

Buenos Aires im Mai 1977: Vor dreißig Jahren wurde Elisabeth Käsemann ermordet – Die Zeit der argentinischen Militärdiktatur – Das Phänomen der «Verschwundenen» – Verschleppungen und Folterungen – Die Ideologie der nationalen Sicherheit – Die Reaktion der deutschen Behörden – Der Widerstand der «Madres de Plaza de Mayo» – Nach dem Zusammenbruch der Diktatur – Neue Standards der Menschenrechtspolitik – Die Bedeutung zivilgesellschaftlicher Gruppen – Protest und Politik.
Nikolaus Klein

Bürgertum in Zusammenarbeit mit dem französischen Staat die Pläne des Architekten Georges Eugène Haussmann (1809-1891) mit Erfolg umsetzte und aus der französischen Hauptstadt die *capitale-phare*, das Emporium des Hochkapitalismus machte, war die Entwicklung Barcelonas gezeichnet von verschiedenen Formen der Marginalität, deren sichtbares Zeichen der sogenannte *barraquisme* war, das planlose Wuchern von Elendsquartieren ohne Toiletten, Elektrizität oder fließendes Wasser.⁴

Die Situation verschärfte sich weiter durch die Gleichgültigkeit des fernen Madrid und seiner Monarchie im Geiste der spanischen *Restauración* (1875-1923), eines zentralistischen, rückwärtsgewandten und repressiven politischen Systems, das neuen Herausforderungen nicht gewachsen war. Dennoch gewährte diese Monarchie dem katalanischen Bürgertum eine gewisse Stabilität, die durch den Verlust der letzten spanischen Kolonien (Kuba, Puerto Rico, Philippinen) jäh beendet wurde. Für die katalanischen Industriellen bedeutete dieser Verlust eine wirtschaftliche Katastrophe, da sie von einem Tag auf den anderen ihre gesicherten Absatzmärkte in Übersee verloren. Die Diktatur des Generals Miguel Primo de Rivera (1923-1930) kaschierte nur notdürftig die Krise des spanischen Staates. Als nach dem *Black Friday* 1929 die Börsen der Welt zusammenbrachen, distanzieren sich die spanischen Eliten von der unpopulären Monarchie. Die Ausrufung der Zweiten Republik (14.4.1931) weckte große Hoffnungen auf eine bessere Zukunft, die zumeist enttäuscht wurden. Statt ein großangelegtes Reformprogramm einzuleiten, setzten die Republikaner auf Repression. Die paramilitärische *Guardia de asalto* wuchs in nur vier Jahren (1932-1936) von zweitausend auf sechstausend Mann. Als der Bürgerkrieg ausbrach, war in Katalonien die Republik so unbeliebt wie zuvor die Monarchie. Revolution lag in der Luft.⁵

Dem Außenstehenden vermittelte Barcelona in diesen Jahren das Bild einer wilden, chaotischen Stadt, deren soziale Spannungen nicht zu übersehen waren. Zwischen 1920 und 1921 gingen in Barcelona 200 Bomben hoch. Das Bild des von Barrikaden abriegelten Stadtzentrums wurde für die Wohlhabenden zum Alptraum. Als während der *Semana Trágica* (1909) die Aufständischen das Labyrinth der Altstadtgassen besetzten, zeigte sich den befrackten Herren aus Finanz und Industrie die revolutionäre Kraft des Proletariats in aller Deutlichkeit und offenbarte die Verletzlichkeit eines Systems, das seine inneren Widersprüche nicht in den Griff bekam.⁶ Gleichzeitig entwickelten bürgerliche Intellektuelle wie Eugenio d'Ors (1881-1954) und Gabriel Alomar (1873-1941) die Vision einer *Catalunya-ciutat*, einer riesigen industriellen Agglomeration mit Barcelona als Spinne im Netz, als europäische Metropole, als *Paris des Südens*. In dieser spannungsgeladenen Atmosphäre von Gewalt und Gegengewalt, Attentaten, Bomben und Razzien entstand die katalanische Avantgarde, getragen von Künstlern und Schriftstellern bürgerlicher und proletarischer Herkunft. Sie versuchten, aus dem provinziellen Milieu ihrer Elternhäuser auszubrechen und eine neue Sensibilität und eine neue Ästhetik zu schaffen, wobei sie sich an französischen und italienischen Vorbildern orientierten: Futurismus, Kubismus, Surrealismus.

¹ Carlos Ruiz Zafón, *Der Schatten des Windes*. Roman. Aus dem Spanischen von Peter Schwaar. (Suhrkamp Taschenbuch, 3800). Frankfurt/M. 2005, 19.

² Vgl. Joaquim Molas, Hrsg., *Les avantguardes literàries a Catalunya*. Bibliografia i antologia crítica. Amb la col·laboració de Pilar Garcia-Sedas i Tilbert Dídac Stegmann. Vervuert, Frankfurt/M. u. Iberoamericana, Madrid 2005.

³ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer, *Die Stadt der Wunder. Barcelona und die Literatur – die Entstehung eines Mythos*, in: *Neue Zürcher Zeitung* 28.4.2006, 47 in Anspielung auf den Roman von Eduardo Mendoza, *Die Stadt der Wunder*. Aus dem Spanischen von Peter Schwaar. (Suhrkamp-Taschenbuch 2142). Frankfurt/M. 1993.

⁴ Vgl. Chris Ealham, *Class, culture and conflict in Barcelona 1898-1937*. Routledge, London 2005, 1-22.

⁵ Vgl. ebd., 54, 83-84.

⁶ Vgl. Joan Ramon Resina, *The Catalan Avant-Garde*, in: David T. Gies, Hrsg., *The Cambridge History of Spanish Literature*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, 545-552.

Joan Salvat Papasseit, der Ein-Mann-Futurist

– ich wollte die avantgardistische Frau in mich verliebt machen
mit einer Lampe die ich aus der Tasche zog

ich sah nicht die Nitra
doch ich sah ihre Augen

– sie löste das Kleid sie zeigte ein Mieder
die Stäbchen aus Aluminium

und ich sah die Kirschen ihrer Brüste

– wie ihre Zähne erglänzten
ganz aus lebendigem Silber

aber ich biß in ihre Lippen aus Fleisch⁷

Joan Salvat-Papasseit wurde am 16. Mai 1894 in Barcelona geboren und stammte aus bescheidenen Verhältnissen. Sein Vater war Heizer auf einem Schiff der *Compañía Transatlántica* und ertrank, als der zukünftige Dichter neun Jahre alt war. Salvat ging bis zu seinem dreizehnten Lebensjahr bei der Marine (*Asilo Naval*) zur Schule, dann mußte er arbeiten gehen, zunächst als Lehrling, dann als Nachtwächter am Hafen von Barcelona und zuletzt als Buchhändler.⁸ Salvat fühlte in sich eine Berufung der besonderen Art: die Erlösung des Proletariats mit der Waffe des Wortes. Im Sinne dieses romantischen Sozialismus verfaßte er seine Essays zunächst auf Spanisch unter dem Pseudonym *Gorkiano*. Seine Chance war die Begegnung mit dem erfolgreichen Kunsthändler Santiago Segura (1879-1918), der ihm 1917 eine Stelle als Buchhändler in den neueröffneten *Galerías Laietanas* anbot. Dieser Posten bewahrte ihn vor der Arbeitswelt der Docks, die seine fragile Gesundheit ruinierte und schuf gleichzeitig Kontakte zu den Vertretern des kulturellen Lebens. Joaquín Torres García (1874-1949), Bildhauer aus Montevideo, nahm ihn mit in die Zirkel der Avantgarde, die fasziniert waren von allen Neuheiten aus Frankreich und Italien. Die traditionelle Öffnung Kataloniens nach Norden wurde im Ersten Weltkrieg durch den Zuzug französischer Flüchtlinge verstärkt, und so begann Salvat, Gedichte und Manifeste von Guillaume Apollinaire, Walt Whitman und Filippo Tommaso Marinetti zu lesen, die in seiner Dichtung wie in seinen Essays dauerhafte Spuren hinterließen, am meisten jedoch der *Futurismus*.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte Italien jungen Künstlern wenig zu bieten. Der Inbegriff der offiziellen, geschmacklosen Kunstrichtung war die sogenannte *Macchina da scrivere*, das Denkmal zu Ehren der Gefallenen von Vittorio Veneto im Ersten Weltkrieg und der Justizpalast neben der Engelsburg in Rom. Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944) wurde in Alexandria in Ägypten geboren, erhielt eine jesuitische Erziehung und erwies sich bald als unzähmbares Temperament, als Koffein Europas. Seine Revolte gegen die offizielle, neoklassische Kunst gipfelte im *Premier manifeste du futurisme*, das er am 20. Februar 1909 in der Pariser Tageszeitung *Le Figaro* lancierte. Liebe zum Risiko, zur Gewalt und zur Waghalsigkeit, die Schönheit des Geschwindigkeitsrausches und die Zerstörung aller Museen und Bibliotheken sind die Schlagworte dieses Manifests: «Krieg ist die einzige Hygiene der Welt» schloß das Pamphlet, das in Europa gemischte Reaktionen auslöste, in Katalonien aber wie eine Bombe einschlug, denn *Futurisme* bedeutete hier etwas ganz anderes, eine Bewegung der nationalen Wiedergeburt, zu der der Dichter Gabriel Alomar (1873-1941) in einem Vortrag im *Ateneu Barcelonès* am 18. Juni 1904 aufgerufen hatte. Marinetti

⁷ Joan Salvat-Papasseit, *Crítica – Kritik*, in: *Ein Spiel von Spiegeln. Katalanische Lyrik des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Tilbert Stegmann. Reclam, Leipzig 1987, 48-49.

⁸ Vgl. Núria Oliver, *La métaphore électrique, fil conducteur des premières avant-gardes*, in: Serge Salauin, Elísée Trenc, Hrsg., *Les avant-gardes en Catalogne*. Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1995, 13-40.

übernahm das Schlagwort aus dem *Mercur de France* und taufte damit die erste Avantgarde-Bewegung des 20. Jahrhunderts. Joan Salvat-Papasseit wurde zum eigentlichen Bannerträger des Futurismus in Katalonien. Als Bibliothekar der *Galerias Laietanas* las er alles, was ihm in die Hände fiel. Seine persönlichen Kontakte zu Marinetti belegen die Widmungen, mit denen der Gründer des Futurismus ihm *Les mots en liberté futuristes* (1919) und *8 Anime in una bomba* (1919) zukommen ließ.⁹ Salvats Manifest *Gegen die kleingedruckten Dichter. Erstes futuristisches Manifest Kataloniens* (1920)¹⁰ ist eine kuriose Synthese aus futuristischen Elementen und einem neuen Thema, das nichts mit Marinetti zu tun hat – einem militanten katalanischen Nationalismus. Es war diese Mischung aus *futurisme* und *catalanisme*, die die Intellektuellen Barcelonas ansprach und eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung der Avantgarde-Bewegung spielte.¹¹ In seinen Gedichten wie dem oben zitierten *Crítica* spielt das Licht eine entscheidende Rolle. Licht und Wärme offenbaren im Gegenzug Zonen der Dunkelheit, seien es nächtliche Gassen oder die Kurven einer Frau. Mehrere Gedichte beruhen auf einer einzigen sinnlichen Wahrnehmung, dem Schritt eines Nachbarn auf der Treppe oder dem Geruch frisch gemahlener Kaffees auf der Straße. Diese Poesie der Stadt in Gerüchen, Geräuschen oder glimmenden Gaslaternen erinnern stark an Guillaume Apollinaire (1880-1918), dessen *Calligramme* Salvat auf katalanische Verhältnisse zu übertragen versuchte: «Klassiker auf der Rambla zu lesen, ist reiner Snobismus», schreibt er in seinem selbstironischen Porträt des Avantgarde-Dichters: «Und so ist der arme Horaz eben gezwungen, auf meinem Bücherregal ein Nickerchen zu machen, während ich meine Kalligramme über den sozialen Alltag schreibe.»¹²

Abenteurer, Traum und Magie

Die Avantgarde konnte nicht ohne Vorbehalte von den katalanischen Schriftstellern übernommen werden. Bei Salvat kamen hinzu sein früherer Tod durch Tuberkulose und ein von Krankheit überschattetes Leben. Der Vitalismus des Dichters und seine Liebe zum Leben und zu seiner Stadt vertrugen sich schlecht mit dem formalen Spiel der Avantgarde, wie er sie verstand. Er konnte sich nicht zu dem Bruch mit der dichterischen Tradition aufraffen, den die Avantgarde von ihren radikalsten Vertretern verlangt.

Als Filippo Tommaso Marinetti im Februar 1928 von Genua kommend im Hafen von Barcelona an Land ging, hielt er sogleich einen Vortrag über die futuristische Kunst, lobte Barcelona als die futuristische Hauptstadt Spaniens und den vier Jahre zuvor verstorbenen Dichter Joan Salvat-Papasseit als legitimen Vertreter des Futurismus.¹³ Der Besuch stand unter einem schlechten Stern und bedeutete den Schwanengesang des Futurismus in Katalonien: Nach dem Marsch auf Rom (1922) hatte Marinetti bei Benito Mussolini Annäherungsversuche gemacht, um seine Bewegung über Wasser zu halten. Die Ankunft in Barcelona auf dem Schiff *Franco Fascio* und die Parteinahme für den Faschismus machten ihn bei den liberalen Intellektuellen Kataloniens zur *persona non grata*.

Die Avantgarde entstand in Katalonien als eine Art Abenteurer, Traum und Magie, die ihre philosophischen Grundlagen bei Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud und Henri Bergson bezog.

⁹ Vgl. Joan Abelló, Joan Salvat-Papasseit: poeta avantguardista català, in: *Les avantguardes a Catalunya: cicle de conferències fet al CIC de Terrassa*. (Biblioteca Milà i Fontanals 34). Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999, 31-46.

¹⁰ Joan Salvat-Papasseit, *Contra els poetes amb minúscula. Primer manifest català futurista*, in: *Mots-propis i altres proses*. A cura de J. M. Sobré. (Antologia catalana 81). Edicions 62, Barcelona 1977, 81-83.

¹¹ Vgl. Núria Oliver, *La métaphore électrique* (Anm. 8), 13-40.

¹² Joan Salvat-Papasseit, *Fragments de lletres girades*, in: *Mots-propis i altres proses* (Anm. 10), 85-86.

¹³ Vgl. Ricard Mas, *Marinetti vist pels catalans*, in: *ders., Dossier Marinetti. Les Arts i els artistes*. (Breviari 4). Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 1994, 11-37.

Burg Rothenfels 2007

Kontemplation und geistige Schriftauslegung mit Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger
15. – 17. Juni 2007

Das griechische Theater – Kultspiel und Architektur – Kunsthistorische Woche mit Dr. Winfried Elliger
29. Juni – 3. Juli 2007

Von Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Willens – Neurologie und Theologie im Gespräch über Ethik und Erlösung mit Dr. Eugen Drewermann
26. – 29. Juli 2007

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999, Fax: 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

In der ersten Phase (1912-1924) waren individuelle Impulse und Vorlieben ausschlaggebend. Ein Dichter begeisterte sich für eine Idee, lancierte ein Manifest und gründete eine Zeitschrift, die kaum über die ersten Nummern hinaus kam. Joan Salvat-Papasseit, der rebellische Poet, verkörpert wie kein anderer diese heroische Phase der Avantgarde. Seine Einstellung zu Poesie und Kunst waren bedingt durch seine proletarische Erziehung. Barcelonas Arbeiterklasse focht für eine Mixtur aus fortschrittlichen Ideen wie Antiklerikalismus, Republikanismus, Nationalismus und die ganze Bandbreite revolutionärer Kultur vom Sozialismus bis zum Anarchismus. Für Salvat war die Form nicht das Grundproblem, sondern eine Frage des historischen Moments: «Homer hat die Ruder des Sieges besungen, weil man zu seiner Zeit mit Rudern Siege erringen konnte. Marinetti besingt heute Kriegsschiffe, Flugzeuge und die Mäuler riesiger Kanonen. Werden wir Katalonien mit der Kraft der Ruder retten?»¹⁴

Das Gelbe Manifest und der kurze Sommer des Surrealismus

«Griechenland lebt fort in der numerischen Resultante eines Flugzeugmotors ... Ein Sportler, unbeleckt von Kunstvorstellungen und Gelehrsamkeit, steht der heutigen Kunst und Poesie näher als die kurzsichtigen Intellektuellen», erinnert sich der Protagonist im Roman von Alejo Carpentier *Le Sacre du Printemps*.¹⁵ «So stand es in einem kurz vor meiner Abreise bis nach Kuba gelangten katalanischen Manifest aus dem Jahr 1928, das zuoberst von Salvador Dalí unterschrieben war und sich auf Picasso, Jean Cocteau, Brancusi, Robert Desnos, Strawinsky, den Katholiken Jean Maritain, Ozenfant, Verfechter eines asketischen *Purismus* und Le Corbusier berief, der behauptete, das Haus dürfe vom Architekten nur als eine *machine à vivre* angesehen werden.» Das beschauliche Kulturleben Kataloniens wurde 1928 von einem Dokument erschüttert, das im März das Licht der Welt erblickte und sich *Manifest groc*¹⁶ nannte. Ganz im Sinne von Amédée Ozenfant (1866-1966) und Charles Edouard Jeanneret (1887-1965), bekannt als Le Corbusier, focht das *Gelbe Manifest* für ein neues Kunstverständnis und für eine neue Moderne. Das *Manifest groc* ist das bedeutendste Manifest der katalanischen Avantgarde. Wohl hatte es schon frühere Manifeste gegeben, aber keines hatte je die Verbreitung und Bedeutung des *Gelben Manifests* erlangt. Hauptursache für diesen durchschlagenden Skandalerfolg war das Prestige seiner Autoren: der Maler Salvador Dalí (1904-1989) aus Figueras, Liebling des liberalen Bürgertums, Sebastià Gasch (1897-1980), die kühnste Feder der katalanischen Kunstkritik und Lluís Montanyà (1903-1985), einer

¹⁴ Joan Salvat-Papasseit, *Contra els poetes amb minúscula. Primer manifest català futurista*, in: *Mots-propis i altres proses* (Anm. 10), 81-83, 82.

¹⁵ Alejo Carpentier, *Le Sacre du Printemps*. Roman. Aus dem Spanischen von Anneliese Botond. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993, 81f.

¹⁶ Salvador Dalí, *Gelbes Manifest*, in: *Unabhängigkeitserklärung der Phantasie und Erklärung der Rechte des Menschen auf seine Verrücktheit*. Gesammelte Schriften. Hrsg. von Axel Matthes und Tilbert Diego Stegmann. Deutsch von Brigitte Weidmann. München 1974, 7-11.

der besten Kenner der französischen Kunstszene. Das Manifest war das Ergebnis eines mühevollen Prozesses: Im Sommer 1927 hatten sich Salvador Dalí und Federico García Lorca (1898-1936) nach Cadaqués zurückgezogen, um ein Manifest vorzubereiten, das gleichzeitig den Surrealismus und die Antikunst propagieren sollte. Salvador Dalí hatte den ersten Entwurf angefertigt, die übrigen hatten ihr Scherflein beigetragen, und entstanden war ein Pamphlet der Moderne, ein Rundumschlag gegen den traditionellen Literatur- und Kunstbetrieb Kataloniens. Nach einer langen Leidensgeschichte, bedingt durch die Zensur der Diktatur Primo de Rivera (1923-1930), erschien das Manifest im März 1928 und wurde alsbald von der Zeitung *La Veu de Catalunya* verrissen (16.3.1928).¹⁷ Sebastià Gasch hatte das Manifest auch im übrigen Spanien zirkulieren lassen, wo das Echo viel positiver war als in Katalonien. So erreichte das *Manifest groc* auch Kuba, wo es in der Zeitschrift *1928* in spanischer Übersetzung erschien. Für die katalanische Avantgarde wurde das *Gelbe Manifest* zu einem Emblem, ja einem Mythos, nachdem die Franco-Diktatur allen avantgardistischen Abenteuern den Garaus gemacht hatte. In einem Zeitungsartikel vom 21. Juli 1962 erinnert sich Sebastià Gasch an die Atmosphäre jener Jahre: «Unter dem Einfluß von Amédée Ozenfant und Le Corbusier sollte unser Manifest eine Hymne auf die Dynamik und die Lebensfreude werden. Nach zahlreichen Irrläufen wurde das *Manifest groc* im März 1928 lanciert. Obwohl es für damalige Verhältnisse zurückhaltend formuliert war und lediglich die Thesen der Zeitschrift *L'Esprit Nouveau* rekapitulierte, löste es einen Orkan von Protesten aus. Ströme von Tinte ergossen sich über die Gazetten.»¹⁸ Eher dem Futurismus als dem Surrealismus verpflichtet, verteidigte das *Gelbe Manifest* die wichtigsten Postulate der Avantgarde. Auch wenn die Sprache stellenweise an Aggressivität nichts zu wünschen übrig ließ, war es primär Ausdruck einer dynamischen und optimistischen Weltsicht und ganz dem Fortschrittsglauben verpflichtet. Als Speerspitze gegen das katalanische Bürgertum und sein neoklassisches Kunstverständnis gerichtet, bedeutete das *Manifest groc* eine radikale Abrechnung mit einer Mentalität, die von Sparsamkeit, Religiosität, Geschäftssinn und Zurückhaltung geprägt war.

In den Jahren 1926-1929 kreiste um die Zeitschrift *L'Amic de les Arts* im mondänen Seebad Sitges eine Gruppe von Dichtern und Künstlern, die mit zwei Problemen konfrontiert waren: Wie sollten sie die katalanische Kultur mit der europäischen Moderne verbinden und gleichzeitig verhindern, daß die katalanische Dichtung in den Untiefen des Provinzialismus versackte?¹⁹ Eingedenk des engen Spielraums ihrer nationalen Ambitionen setzten sie auf die Avantgarde als ein Mittel der Kommunikation mit der Außenwelt. Diese Öffnung, verkörpert vom Galeristen Josep Dalmau²⁰ stieß jedoch an die engen Grenzen der Normalisierungsbemühungen der katalanischen Sprache, wie sie in den Jahren vor und nach dem Ersten Weltkrieg vom Philologen Pompeu Fabra (1868-1948) vorangetrieben wurde. Die Sorge um die katalanische Sprache bremste den subversiven Elan der Avantgarde, mit einer Ausnahme – Salvador Dalí. Dieser warf alle Regeln der Orthographie über den Haufen und zog gegen die hehren Idole des katalanischen Parnass vom Leder.²¹ Nachdem er aus der *Academia de Bellas Artes de San Fernando* in Madrid

hinausgeworfen worden war, griff er zur Feder und verriß in seinen Schriften *Heilige Objektivität* und *Bilder einer modernen Gesellschaft* das bürgerliche Kunstverständnis. Daneben knüpfte er 1928-1929 direkte Kontakte zu André Breton in Paris und verlegte seine künstlerischen Experimente in das Reich des Surrealismus. Die Nr. 31 der Zeitschrift *L'Amic de les Arts* enthält die erste polemische und zusammenhängende Darstellung des Surrealismus in Katalonien. Gleichzeitig lancierte er mit Sebastià Gasch und Lluís Montanyà eine Reihe Provokationen unter dem Titel *Fulls grocs* (Gelbe Blätter). Das Faß zum Überlaufen brachte ein Vortrag, *Posició moral del Surrealisme* (1930), eine Brandrede im altherwürdigen *Ateneu Barcelonès*, bei dem er einige Thesen des Zweiten Surrealistischen Manifests von André Breton und sein Konzept der Paranoia vorbrachte: «Seit diesem Vortrag», so der spätere Kommissar für Propaganda der katalanischen Volksfront-Regierung Jaume Miravittles (1906-1988), «wurde Dalí, das *Enfant chéri* des katalanischen Bürgertums, mit einem totalen Boykott belegt. Solange er mit Ideen und *mots d'esprit* jonglierte, erntete er den Heiterkeitserfolg eines Zirkusclowns. Sobald er aber den harten ideologischen Kern seiner Ideen ausbreitete, wurde er von den Paladinen der katalanischen Kultur zur *persona non grata* erklärt.»²² *L'Amic de les Arts* löste sich auf, Sebastià Gasch und Lluís Montanyà verweigerten ihrem Bilderstürmer die Gefolgschaft. Schmollend zog sich Salvador Dalí nach Paris zurück. Der Surrealismus war zu Ende, und statt in Cafés, bürgerlichen Salons und Akademien wurde der Kampf der Ideen auf den Straßen ausgetragen.

Ein Abenteurer, das zum Mythos wurde

In seiner *Theorie der Avantgarde*²³ definiert Peter Bürger die Avantgarde-Bewegung als den Moment, in dem die Kunst in die Phase der Selbstkritik eintritt. Während die sakrale Kunst eingebunden war in die gesellschaftliche Institution der Religion und die höfische Kunst der Selbstdarstellung des Fürsten diente, wandelt sich der Kunstbegriff in der bürgerlichen Gesellschaft. Individuell war fortan nicht nur die Produktion, sondern auch die Rezeption, die einsame Versenkung in das Kunstwerk. Gegen diese Abgehobenheit von der Lebenspraxis richtet sich der Angriff der Avantgardisten. Peter Bürgers Theorie läßt sich nur bedingt auf Katalonien anwenden: das *Manifest groc*, die Schriften von Salvador Dalí und Joan Salvat-Papasseit passen wohl in das Bild einer Selbstkritik, die sich und die Rolle der Institution Kultur in Frage stellt. Die Avantgarde prägte zwar die katalanische Literatur des 20. Jahrhunderts, erlangte jedoch nie einen offiziellen Status wie in Rußland.²⁴ Nach dem Bürgerkrieg gingen die bekanntesten Avantgardisten ins Exil und nur wenige arrangierten sich mit dem neuen Regime wie Eugenio D'Ors, der 1939 in das blaue Hemd der Falange schlüpfte.²⁵ Sein Werdegang ist zwar untypisch, zeigt aber die engen Grenzen der katalanischen Avantgarde, der es letztlich nicht gelang, ihre Botschaft aus den Cafés und Salons in die Arbeiterviertel hinauszutragen. Als Barcelona im Januar 1939 fiel, wurde der Bruch mit der Tradition in einer Weise vollzogen, wie es sich kein Ikonoklast in seinen schlimmsten Alpträumen vorgestellt hätte: Das Katalanische wurde verboten, eine rigorose Zensur eingeführt. Übrig blieb die Erinnerung an ein Abenteuer, das in den grauen Jahren nach dem Bürgerkrieg zum Mythos wurde: die katalanische Avantgarde.

Albert von Brunn, Zürich

¹⁷ Vgl. Joan M. Minguet i Batllori, Orígenes del Manifesto amarillo: el maquinismo antiartístico, in: ders., *El Manifesto amarillo: Dalí, Gasch, Montanyà y el antiarte*. Fundació Joan Miró, Barcelona 2004, 11-28.

¹⁸ Sebastià Gasch, *El Dalí de los años veinte*, in: *Diario de Barcelona* 21.7.1962. Zitiert nach: Annemieke van de Pas, *Salvador Dalí: l'obra literària*. Trad. Josep M. Ripoll i Carme Miralda. (Col·lecció Portlligat; 2). Editorial Mediterrània, Barcelona 1989, 48.

¹⁹ Vgl. Giuseppe Grilli, *Letteratura e società: le dicotomie del Novecento*, in: ders., *La letteratura catalana: la diversità culturale nella Spagna moderna*. Guida, Napoli 1979, 105-120.

²⁰ Vgl. Jaume Vidal i Oliveras, *Aproximació al marxant Dalmau*, in: *Nexus* 9 (1992), 16-23.

²¹ Vgl. Giuseppe Grilli, *Letteratura catalana e movimenti d'avanguardia*, in: Gabriele Morelli, Hrsg., *Trent'anni di avanguardia spagnola: da Ramón Gómez de la Serna a Juan-Eduardo Cirlot*. (Edizioni universitarie Jaca 35). Jaca Book, Milano 1988, 121-127.

²² Vgl. Joaquim Molas, *El Surrealisme a Catalunya: notes per a la seva història (1924-1934)*, in: Robert Brian Tate, Alan Yates, Hrsg., *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes celebrat a Cambridge del 9 al 14 d'abril de 1973*. Dolphin Book, Oxford 1976, 283-299.

²³ Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*. (Edition Suhrkamp 727), Frankfurt/M. 1974, 29, 63-73.

²⁴ Vgl. Joaquim Molas, *La literatura catalana d'avanguardia 1916-1928*. Bosch, Barcelona 1983, 19-21.

²⁵ Joan Ramon Resina, *Form as Event: the Case of the Catalan Avant Garde*, in: *Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico* 2 (1997), Nr. 4-5, 355-390.

WER IST CHRISTUS HEUTE?

Johann Baptist Metz und Dietrich Bonhoeffer im Ringen um die Christologie

Die von Johann Baptist Metz in den 1960er Jahren vorgelegte «Theologie der Welt»¹ war eine implizite Christologie: «Gott hat die Welt in endzeitlicher Definitivität angenommen in seinem Sohn Jesus Christus».² «Weltlichkeit» hieß das Prinzip der Herrschaft Christi. Auch Dietrich Bonhoeffer hatte von Christus als «Herr(n) der Welt» gesprochen³ – nicht, wie Metz, um die weltliche Welt geschichtsphilosophisch zu deuten, sondern im ethischen Sinne der «Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus.»⁴

Metz' christologisch fundierte «Theologie der Welt» gab sich anfangs, wie diejenige Friedrich Gogartens, als eine entschiedene Säkularisierungstheologie zu erkennen. Das änderte sich, als sie die Welt des Politischen ideologiekritisch in den Blick nahm und sich gegenüber der antidemokratischen *Politischen Theologie* Carl Schmitts als «neue Politische Theologie» artikulierte: Das Politische – «das Politische als das Totale» (Schmitt) – geriet nun unter den Verdacht des «eschatologischen Vorbehalts» bzw. der «gefährlichen Erinnerung».⁵ Für die neue Politische Theologie wurde damit ein negatives Moment bestimmend, das in der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt zwar notwendig gewesen, ihrem ursprünglich «weltlichen» Duktus aber eigentümlich fremd geblieben ist.

So wenig das Negative zur ursprünglichen Theologie der Welt gehörte, so sehr entsprach es einer, das explizite theologische Bewußtsein überlagernden Forderung, der sich Metz vergleichsweise spät, aber mit um so größerer spekulativer Kraft stellte: auf die Greuel Hitlerdeutschlands theologisch reagieren zu müssen, einzugehen besonders auf den Völkermord an den Juden inmitten einer säkularen, von Christentum und Aufklärung inspirierten Welt. Das ist der Stachel, der seine frühen christologischen Grundannahmen irritiert und ihm bis heute den Zugang zur Christologie nicht unbedingt erleichtert hat. – Um den Prozeß seines Ringens mit der Christus-Frage nachvollziehen und prüfen zu können, nehme ich die Hilfe des späten Bonhoeffer in Anspruch, der, mit ähnlichen theologischen und christologischen Problemen befaßt wie Metz, zu teilweise gänzlich anderen Lösungen kommt.⁶

Apokalyptische und christologische Zeit

Im Zuge seiner neuen Politischen Theologie kritisiert Metz den vergeßlichen Zukunfts- und Fortschrittsglauben der Nachkriegsjahre, grundsätzlicher aber die Zeit-, Geschichts- und Subjektvergessenheit einer durch Nietzsche definierten säkularisierten Moderne, die sich nirgendwo deutlicher als in jener Resignation entlarvt, welche die Menschen in der «Erfahrung leerer, gewissermaßen zeitloser Zeit» heimsucht und überfordert⁷ – Spätfolge der «ewigen Zeit» und der «ewigen Wiederkehr», die Zarathustra verkündet hatte.

¹ Vgl. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz-München 1968 u.ö.

² Vgl. ebd., 18; vgl. J.B. Metz, *Die «Stunde» Christi*, in: *Wort und Wahrheit* 12 (1957), 5-18.

³ Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. DBW 8, Gütersloh 1998, 405.

⁴ Vgl. ebd., 504.

⁵ Vgl. J.B. Metz: «Politische Theologie» in der Diskussion, in: H. Peukert, Hrsg., *Diskussion zur «politischen Theologie»*. München-Mainz 1969, 284ff.; zum «eschatologischen Vorbehalt» bei Metz als einer «gefährlichen Erinnerung» vgl. T.R. Peters, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*. Mainz 1998, 46-51.

⁶ Es geht mir nicht darum, Bonhoeffers oder Metz' Christologie insgesamt zu betrachten, sondern ihre jeweils exponierteste Gestalt zu vergleichen und so Impulse für die christologische Diskussion von heute zu gewinnen.

⁷ Vgl. J.B. Metz, *Theologie versus Polymythie*, in: O. Marquard, Hrsg., *Einheit und Vielheit*. Hamburg 1990, 173; zum Folgenden vgl. T.R. Peters, *Endlichkeit und Vollendung*, in: *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS T. Pröpper. Regensburg 2006, 179-183.

Diesem zeitgemäßen «Neo-Mythos» Nietzsches stellt Metz den archaischen «Mythos» der Apokalypse vom «Ende der Zeit» gegenüber⁸ – eine ideenpolitisch-theologische Kampfansage, um die Zeit und die Endlichkeit, genauer: die Zeit vor dem Ende, in ihrer Begrenztheit sichtbar zu machen und dadurch aufzuwerten. Doch stellt sich sofort die Frage, ob eine apokalyptische Theorie die Jetztzeit, die sie zu retten beabsichtigt, nicht tendenziell gerade verliert. Schließlich kann Gott sie nicht erfüllen – die Christologie ist selber negativ geworden –, er kann sie nur endzeitlich beenden, worin keine besondere Nähe zum biblischen Denken erkennbar wird, sondern die Schwierigkeit, die eine negative bzw. apokalyptische Theologie mit sich selbst hat.

Um es positiv auszudrücken: das Volk der Bibel, auf das sich Johann Baptist Metz in seinem apokalyptischen Denken gegen Nietzsche immer wieder beruft, steht mit JHWH im Bunde und erfährt, ohne das Geheimnis Gottes zu verraten, in der Tora eine letzte Bestimmtheit und Verbindlichkeit. Gott nahezukommen und ihm doch nicht zu nahe zu treten, scheint das Privileg Israels zu sein – und das Problem einer Christenheit, in der die Tora derart gründlich ausgemerzt wurde, daß die Gottesbeziehung theologisch entweder im Negativ ausgedrückt oder einer mehr oder weniger heilspositivistischen Christologie ohne eschatologischen Vorbehalt anvertraut werden muß. – Ist eine Theologie der Zeit, vielleicht sogar eine Christologie denkbar, die der Tora folgt, sie also weder ersetzt noch verloren gibt, sondern voraussetzt und interpretiert? Metz führt den biblischen Mythos vom Ende der Zeit korrektiv in die geistige Auseinandersetzung von heute ein, ohne ihn zu entmythologisieren. Er widersetzt sich damit jenem «Schub der Achsenzeit», der für Jürgen Habermas in der Ablösung des Mythos durch den Logos besteht und das Denken bis in die Moderne bestimmt.⁹ Auch für Dietrich Bonhoeffer galt, daß die biblische Mythologie «die Sache selbst» ist, die vor Mißbrauch und Profanierung bewahrt werden muß. Allerdings verlangte Bonhoeffer, den Mythos zu übersetzen und weltlich zu «interpretieren», um ihn vor dem säkularisierenden Zugriff wie vor dem Offenbarungspositivismus zu schützen: ihn nicht in den Kategorien eines wie auch immer aus dem Mythos hervorgegangenen philosophischen Logos auszulegen, sondern «im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh 1,14» («und das Wort ist Fleisch geworden / und hat unter uns gewohnt»)¹⁰ zu verstehen, d.h. im Sinne des Bundesdenkens Israels und der Christologie. Bonhoeffer treibt Theologie unter der hermeneutischen Voraussetzung einer überaus kostbaren, von Gott bewohnten Welt und nicht eines unendlich transzendenten Beender-Gottes. Die theologische Differenz zu Metz könnte nicht deutlicher, aber auch nicht produktiver sein.

Bonhoeffer geht von Kants Verständnis der Zeit als reiner Anschauungsform aus, davon also, daß es sie als «objektive», jenseits ihrer Konstitution durch Welt und Menschen nicht geben kann. Weder Erkenntnistheorie noch Geschichtsdenken beschäftigen ihn jedoch, sondern die Ethik, eine ethisch formulierte Christologie. Die «angesprochene Person», die «Zeit der Verantwortung», die «konkrete Zeit»¹¹ prägen bereits seine frühen «dialogischen» Ansätze, die in den Gefängnisbriefen aufgegriffen und verdichtet werden. Die dort vertretene Transzendenz des Anderen ist eine Rede über die Zeit, ohne daß über die Zeit gesprochen wird. Ähnlich wie Emmanuel Lévinas, der mit seiner Kritik an Ontologie und Onto-Theologie ebenfalls der dialogischen Philosophie (Rosenzweigs) nahestand, erreicht Bonhoeffer im Für-andere-dasein das Jetzt, das jetzt Gebotene. Für ihn war dieser ethisch-soziale

⁸ Vgl. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1992, 165-174.

⁹ Vgl. J. Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 10./11. 2. 2007 (Nr. 34), 30.

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (vgl. Anm. 3), 416.

¹¹ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. DBW 1, München 1986, 27.

Ansatz, diese «reale Dialektik», wie er sie nennt, Konsequenz der Geschichtlichkeit Jesu. Er stellt sie der «logischen» Dialektik Karl Barths kritisch gegenüber. Bis zum Schluß vermißt er bei diesem «konkrete Wegweisung», zumal in der «weltlichen Interpretation» – und dachte dabei vorrangig an die auf Barth zurückgehende, zum «Wagnis für andere» unfähige «Bekennende Kirche». ¹² Zurück zu Johann Baptist Metz, der sich nicht darin von Bonhoeffer unterscheidet, daß nicht auch bei ihm von Nachfolge ¹³, vom Anderen oder vom christlich konstitutiven Mitleiden («Compassion») die Rede wäre, viel häufiger und eindringlicher sogar, als bei Bonhoeffer. Doch Metz spricht in der Regel appellativ, und dies nicht nur aus theologischer Emphase, sondern weil er seine Theologie als eine apokalyptische entwirft, die zwar «Handlungsdruck» aufbauen kann, aber begründungstheologisch auffällig stumm bzw. «arm» bleibt. ¹⁴

Bonhoeffers Für-andere-dasein ist dagegen Artikulation seiner Christologie, einer nicht mehr griechisch dominierten, sondern biblisch und dialogphilosophisch orientierten: «Nicht die griechische Gott-Menschgestalt des «Menschen an sich», sondern «Der Mensch für andere!» darum der Gekreuzigte». ¹⁵ Gleichwohl wirft auch Bonhoeffers «christologische Zeit» Fragen auf. Droht sie doch, vom «futurisch verstandenen Eschaton» abgetrennt, zur Absolutsetzung der Verantwortung im Jetzt zu führen und so die Überforderung des Menschen, die für Metz durch den Verlust des zeitlichen Endes in der Moderne eintritt, christologisch lediglich zu bestätigen. ¹⁶

Christologie der Verlassenheit

Gesucht ist eine Christologie, die nicht im Blick auf das Ende geschwächt und nicht durch die Konzentration auf das Jetzt überfrachtet wird und die – um nun endlich zu diesem für Dietrich Bonhoeffer und Johann Baptist Metz entscheidenden Thema zu kommen – in der Zeit «danach» notwendig geworden ist. Notwendig einmal, weil in der traditionellen Christologie bis heute ein Ausschließlichkeits-Denken kultiviert wird, ohne das es den sozialen Ausschluß und die versuchte Ausrottung des europäischen Judentums nicht gegeben hätte, zum anderen, weil die Christen jetzt erst recht sich und den Juden eine Christologie schulden – nicht als christliche Antithese, sondern in Korrespondenz zum Denken Israels und kritisch gegenüber der eigenen Tradition.

«Wer Christus heute für uns eigentlich ist» ¹⁷, hatte Bonhoeffer 1944 mit einer Zuversicht gefragt, die Metz, dreißig Jahre später, verlorengegangen zu sein scheint. Gemeinsam aber blicken beide auf Mk 15,34 («mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen»): Jesus, den die Frage nach dem Warum bis zum Ende quälte, hat auf eine Antwort verzichtet und sich dadurch in einer Weise preisgegeben – von einer abgrundtiefen Passivität sprechen die frühesten Passionsberichte –, daß nichts, kein Mythos, keine Idee und keine Methode ihm helfen konnten, allein Gott. Diesen Befund unterstreicht Metz und ordnet Jesu Leben in die «Landschaft aus Schreien» (Nelly Sachs) ein, als die er Israel begreift. «Die ganze Geschichte der Kinder Israels besteht aus solchen Hilfescreien», schreibt auch Bonhoeffer. ¹⁸ Metz will die gesamte christologische Frage in diesem Verlassenheitsschrei Jesu, in dem er verschärft die Klagen Hiobs vernimmt, verankern, möchte sie hier im Grunde ganz neu hören, «jenseits aller vertrauten Theologie» ¹⁹: als Theodizee. Gleichzeitig beabsichtigt er für sein Denken

in diesem neutestamentlich wiederholten alttestamentlichen Gebet (Ps 22) so etwas wie eine christologische Gottunmittelbarkeit zurückzugewinnen, die der negativen Theologie fehlt und die in der Tat gefordert ist, wenn die Zeit nicht zum Gottesersatz, also total werden soll, wie bei Nietzsche, oder beliebig, wie in der immer noch großen «Unübersichtlichkeit» von heute.

Der «Schrei ist die Art, wie Gott in seiner Göttlichkeit bei mir, wie er mir in seiner Abwesenheit und Ferne, in seiner Transzendenz nahe ist. Im lautlosen Schrei des Gebetes eröffnet sich der Gottesraum, ereignet sich Nähe, Nähe Gottes, die nicht einfach die Nähe des Menschen zum Menschen ist, Nähe, für die es kein zwischenmenschliches Äquivalent gibt...». ²⁰ Gemeint ist keine psychologische, anthropologische oder soziale Nähe, sondern etwas qualitativ anderes, das sich allein einer theologischen Dialektik zeigt: die abwesende Anwesenheit Gottes.

Wie stimmig ist es, die Christologie aus dem Schrei heraus theologisch-paradoxal neu zu buchstabieren? Viele Argumente sprechen für diesen Versuch: Hier lassen sich jüdische und christliche Gotteserfahrungen bündeln, und es verstummt nicht nur eine allzu massive christliche Eschatologie, sondern auch die spekulative Frage nach dem «Wer» und dem «Wo» Gottes, d.h. eine zu positive, von Bonhoeffer in den 1930er Jahren noch mit Fleiß betriebene Christologie. Außerdem wird, anders als beim späten Bonhoeffer, die in der Vorstellung eines «leidenden Gottes» implizierte Aufwertung des Leidens vermieden. Für Metz gibt es «zu viel trinitätstheologisch eingekreistes und aufgehobenes Leiden in Gott und zu wenig zeitlich gespanntes Leiden an Gott», zu viel Hegel und zu wenig Hiob. ²¹ «Wo bleibt Gott», soll die Frage heißen, um das Leiden in seiner Singularität und Gott in seiner Göttlichkeit zu schützen. Dies läßt sich auch christologisch (chaldonensisch) ausdrücken: Gott ist gerade dadurch «ungetrennt und unvermischt» bei den Menschen, daß er mit ihrem Elend nicht verschmilzt, wodurch die Leidenden ja nicht etwa aufgewertet, sondern subtil verraten wären. Leiden «ist die schreckliche Würde des Menschen». ²²

Das Leiden, dieses «negative Mysterium» des Menschen, gehört für Metz ins Zentrum der fundamentaltheologischen Reflexion, wenn diese wirklich fundamental und mehr sein will als eine heimliche Verabredung der Durchgekommenen und Sieger auf Kosten der Opfer. Deshalb dürfte der Gebetsschrei, mit dem er die Christologie zumindest in seinen letzten Arbeiten eröffnet und beinahe auch wieder beschließt, tatsächlich das Äußerste sein, das dem theologischen Denken zugemutet ist, bevor es an den Grenzen des Leidens negativ wird bzw. mystisch verstummt. Dennoch bleiben Fragen.

Methodismus des Leidens?

Dietrich Bonhoeffer hatte mit seiner Kritik an der logischen Dialektik Barths immer auch deren Konzentration auf die Grenzen kritisiert und zu überwinden versucht. Nicht primär um das begrifflich «Letzte», die unnahbare und nur negativ auszusagende Transzendenz ging es ihm, sondern um das geschichtlich «Vorletzte», um die Erkundung der «Mitte» des Lebens. «Nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden.» ²³ Das führte ihn, jenseits der ihm vertrauten lutherischen Denktraditionen, zu einer Erkenntnis, die den Rahmen seiner bisherigen Theologie sprengt: Nicht Christus (auch nicht als Gekreuzigter), erschließt die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit, als erlittene und gestaltete, als Bundeswirklichkeit zwischen Gott und Menschen, deutet den Christus, ihn, in seiner geschichtlichen Konkretheit. «In der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit leben, ... dann wacht man mit Christus in Gethsemane ...». ²⁴

²⁰ Ebd., 100f.

²¹ J.B. Metz, Theologie versus Polymythie, in: O. Marquard, Hrsg., Einheit und Vielheit (vgl. Anm. 7), 180.

²² J.B. Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J.B. Bauer, Hrsg., Entwürfe der Theologie. Graz-Wien-Köln 1985, 220.

²³ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (vgl. Anm. 3), 454f.

¹² D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (vgl. Anm. 3), 481.

¹³ Vgl. J.B. Metz, Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg/Brsg. 1977, 40-47; ders., Memoria passionis. Freiburg/Brsg., 2006, 61f.

¹⁴ Die Apokalyptik, die «zum Hintergrund meiner gesamten theologischen Arbeit» (Metz) gehört, «offenbart», «deckt auf», aber sie begründet nicht, weil sie den Grund im wahrsten Sinne verloren hat und dem Abgrund ins Auge schaut. Vgl. J.B. Metz, Memoria passionis (vgl. Anm. 13), 143-150.

¹⁵ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (vgl. Anm. 3), 559.

¹⁶ Vgl. D. Sölle, Stellvertretung. Stuttgart ³1966, 126ff.

¹⁷ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (vgl. Anm. 3), 402.

¹⁸ Ebd., 300.

¹⁹ J.B. Metz, Memoria passionis (vgl. Anm. 13), 38.

Gibt es eine Christologie nach der Shoah? Den hier angestellten Überlegungen liegt diese Frage zugrunde, mit der sich auch Johann Baptist Metz in jüngster Zeit immer häufiger beschäftigt – ohne jedoch seiner Überzeugung untreu zu werden, daß jedes Danach stigmatisiert ist vom Schmerz der Opfer und daß christologisches Denken nur negativ noch möglich und – dieser Gedanke dürfte bestimmend sein – allein so Juden noch zu vermitteln ist. Noch einmal genauer gefragt: Gibt es eine Christologie, die von der Theodizee nicht sogleich verschlungen und im Schrei abgebrochen wird, eine, die gleichwohl Thema des christlich-jüdischen Gesprächs sein kann?

Dietrich Bonhoeffer hatte zuletzt überlegt, ob der «Segen gegen das Kreuz» ausgespielt werden darf, jener alttestamentliche Segen, der «die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott» ist und in dem «alle Verheißungen» gebündelt sind. «Der Unterschied zwischen AT und NT liegt wohl in dieser Hinsicht nur darin, daß im AT der Segen auch das Kreuz, im NT das Kreuz auch den Segen in sich schließt.»²⁵ Bonhoeffer verbindet seine Reflexion über Segen und Kreuz mit einer Kritik an Sören Kierkegaard, von dem seine Theologie bis in die Sprache hinein beeinflusst ist. Kierkegaard habe aus dem Kreuz bzw. aus dem Leiden ein «Prinzip» gemacht und sei damit einem ungesunden «Methodismus» erlegen, der dem Leiden den Charakter geschichtlicher Kontingenz raube. «Für die Gotteserkenntnis gibt es keine Methode», hieß es bereits in *Akt und Sein*.²⁶

Vielleicht werden am ehesten hier die Unterschiede zwischen Metz' negativer Christologie und der «im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh 1,14»²⁷ erneuerten Christologie Bonhoeffers deutlich, also das theologische Profil einer entweder an der Apokalyptik des Schreis oder am biblischen Segen ausgerichteten und erneuerten Christologie. Diese Alternative greift über jene zwischen dem «ohnmächtig leidenden Gott», mit dem Bonhoeffer reflexartig assoziiert und mit Hegel in Verbindung gebracht wird²⁸, und dem Metzchen «Leiden an Gott»²⁹, das inzwischen ebenfalls steril geworden sein könnte, weit hinaus.

Zunächst zum biblischen Befund: Es ist nicht so, daß die Passion Jesu einfach mit dem Schrei endet. Zumindest bei Lukas bittet der Gekreuzigte um Vergebung für seine Peiniger (Lk 23,34).³⁰ Daß Jesus seine Verfolger segnet und gleichsam den Fluch tilgt, den das Christum über das Volk Israel verhängen wird, fehlt zwar in den bedeutendsten Handschriften, weil diese Sentenz für die spätere antijüdische Polemik offenbar als störend empfunden wurde. Aber gerade in ihrer Singularität ist die Stelle – auch christologisch – kostbar: Gott erscheint nicht als Ziel der verzweifelten Klage, sondern wird beansprucht in seiner gleichsam göttlichsten Kraft: der Vergebung. Der apokalyptische Schrei wird dadurch nicht unterdrückt, er wird nur in einer umfassenderen Gotteswirklichkeit angesiedelt und wahrnehmbar gemacht. Derselben, die die Theologie braucht, wenn sie die Leidenden nicht nur begrifflich vor spekulativer Zudringlichkeit bewahren, sondern theologisch umfassend vertreten, also wirklich trösten können will.

Bedingungen der Auferstehungshoffnung

Die Frage nach der Christologie ist nur durch eine Rückbesinnung auf Israel zu beantworten: Eine Besinnung, hier stimmen

²⁴ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (vgl. Anm. 3), 542 (am Tag nach dem 20. Juli 1944).

²⁵ Ebd., 548f.

²⁶ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*. DBW 2, München 1988, 87.

²⁷ Vgl. Anm. 10.

²⁸ Zur Hegelrezeption Bonhoeffers vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1978, 74-83.

²⁹ Bei aller kognitiven Kraft, die das Leidensthema bei Metz besitzt: Es gehört zu den kaum bemerkten Aporien, daß seine Theologie gerade dort, wo sie sich in ihrer Kritik an der Vorstellung eines «leidenden Gottes» auf Israel beruft, zwar nicht an einem mitleidlosen Götzen, letztlich aber am griechischen Begriff des «unbewegt/unbewegbaren Bewegers» orientiert bleibt. Vgl. B. Langenohl, *Chr. Große Rüschkamp*, Hrsg., *Wozu Theologie?* Münster 2005, 70ff.

³⁰ Vgl. T.R. Peters, *Über die Gegenwart des kommenden Gottes*, in, ders., *Mystik, Mythos, Metaphysik*. Mainz-München 1992, 111ff.



Infolge Pensionierung unseres Pfarrers suchen wir auf August 2008 (bzw. nach Vereinbarung) eine neue

Pfarrereileitung für die kath. Pfarrei Davos

Wir suchen Sie als katholischen Pfarrer der Landschaft Davos bzw. der Marienkirche, Davos Platz. Sie tragen die Verantwortung für eine grosse, vielschichtige und aufgeschlossene Pfarrei in den Bündner Bergen.

Wir erwarten von Ihnen:

- Leitung der Pfarrei sowie des Seelsorge- und MitarbeiterInnen-Teams
- Einsatz in der Seelsorge
- Offenheit gegenüber Neuem und der Ökumene
- Akzeptanz des Bisherigen
- Konstruktive Zusammenarbeit mit allen Gremien der Pfarrei und der Kirchgemeinde

Sie bringen mit:

- Erfolgreiche Leitungskompetenz einer Pfarrei
- breite Erfahrung in der Seelsorge
- Begeisterungs-, Kommunikations- und Teamfähigkeit
- Durchsetzungsvermögen und Konfliktfähigkeit

Unsere kath. Pfarrei Davos

ist in der höchstgelegenen Stadt Europas, eine lebendige, gut strukturierte und organisierte Pfarrei mit rund 4000 Pfarreimitgliedern, sehr vielen Feriengästen, einem fortschrittlichen Pfarreirat und Kirchgemeinde-Vorstand sowie vielen engagierten freiwilligen und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen.

Unterstützt werden Sie von einem motivierten Seelsorge-Team, bestehend aus einem Priester (Pfarrer der Herz-Jesu-Kirche Davos Dorf) und einer Pastoralassistentin sowie einem aktiven MitarbeiterInnen-Team der Katechese, dem Mesmer sowie dem Kirchgemeinde- und Pfarrei-Sekretariat.

Wir freuen uns, mit Ihnen an einer Kirche zu bauen, die zukunftsorientiert, solidarisch, lebendig und einladend ist.

Für nähere Informationen wenden Sie sich bitte an unseren Pfarrereileiter *Pfarrer Heinz-Josef Sürgers* (Tel. 081 410 09 71)

oder an die Ressortleiterin Personal unseres Kirchgemeinde-Vorstandes *Frau Judith Nötzli-Brun* (Tel. 081 413 20 28, E-Mail: judith.noetzli@swissonline.ch)

Wir freuen uns auf Ihre schriftliche Bewerbung, die Sie bitte bis zum 31. Juli 2007 senden an: **Generalvikariat Graubünden, Dr. Vitus Huonder, Hof 19, 7000 Chur**

Eine Kopie Ihrer Bewerbungsunterlagen senden Sie bitte an: **Kath. Kirchgemeinde der Landschaft Davos, Frau Judith Nötzli-Brun, Obere Strasse 33, 7270 Davos Platz**

kath. Kirchgemeinde / Pfarrei Davos, www.kath.ch/Davos

Bonhoeffer und Metz überein, die Zeichen «echter unaufhörlicher Begegnung» sein muß.³¹ Metz hat keinen Zweifel daran gelassen, welche christologischen Revisionen er im Blick auf die Juden für notwendig hält. Im Schrei faßte er seine Israel-nahe Christologie zusammen und gewann so einen allerersten gemeinsamen Nenner. Was Bonhoeffer betrifft, so ist bereits sein Festhalten an der ganzen Schrift von der Forschung als Bekenntnisakt und Eintreten für die Juden gewertet worden³², obwohl seine Bibelarbeiten während des Kirchenkampfes die christologische Interpretation und christliche Vereinnahmung des Ersten Testaments meist nur fortsetzen.³³ Aber zu Beginn der 1940er Jahre, als es nicht mehr um kirchenkämpferische Rhetorik, sondern praktische Konspiration ging, erfolgte eine Hinwendung zu Israel, die systematisch-theologisch bis heute noch nicht richtig wahrgenommen, geschweige ausgeschöpft worden ist³⁴ – auch deshalb wird sie hier noch einmal rekapituliert.

«Der Jude hält die Christusfrage offen.»³⁵ Bonhoeffer hat diesen Satz 1941 an den Rand seiner eher traditionellen Ethik-Entwürfe zu *Erbe und Verfall* geschrieben – in einem Augenblick, da der gelbe Davidstern für Juden verpflichtend wurde und die ersten Massendeportationen aus Berliner Wohnungen erfolgten. Die Randnotiz ist aber mehr als marginal. Sie markiert den Moment, da Bonhoeffer beginnt, eine allzu definitive Christologie aufzubrechen und Christus vom Alten Testament her auszulegen³⁶ – seine theologische Reaktion auf die Judenverfolgung Hitlerdeutschlands, erkennbar nicht nur in den Schriftauslegungen, sondern im inneren Gefüge seiner systematischen Theologie. D.h. Zeit und Geschichte erhalten, formal ähnlich wie bei Metz, hermeneutische und heuristische Bedeutung für die christologische Vergewisserung.

«Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von den mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem AT noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist. Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus («mein Gott, warum hast du mich verlassen?») ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden.»³⁷ – In diesem wichtigen Passus der Gefängnisbriefe Bonhoeffers wird der Auferstehungsglaube aus der Kreuzesnot Jesu entwickelt, wie sie Mk 15, 34 zum Ausdruck kommt. Verglichen mit dem dort artikulierten apokalyptischen Bewußtsein ist alle explizite Ostererfahrung und präsentisch gedachte Auferstehung sekundär. «Er hat ihn eben nicht auferweckt, wenn Tote nicht auferweckt werden» (1 Kor 15,15).

Die systematischen Konsequenzen liegen auf der Hand: Die «Jesus auferweckende Tat Gottes» ist «ein Handeln am Gekreuzigten» und kann nicht selber als ein raum-zeitliches, «geschichtliches Handeln» isoliert und verstanden werden.³⁸ Hier bewährt sich Metz' Ansatz: Wer «die Rede von der Auferweckung Christi am Kreuz so hört, daß in ihr der apokalyptische Schrei des gottverlassenen Sohnes unhörbar geworden ist, der hört nicht

das Evangelium, sondern einen archaischen Siegermythos».³⁹ Affirmativer, aber nicht weniger kritisch, hatte Bonhoeffer soeben vom «Auskosten» des irdischen Lebens gesprochen. Das ist, so könnte man sagen, sein Tora-Blick, mit dem er sich dem Gekreuzigt-Auferstandenen nähert, um ihn einer Betrachtung zuzuführen, die Juden und Christen zwar nicht einfach verbindet – Welch eine Zumutung für Ersterer! –, aber doch aus ihrer letztlich christologisch verfestigten Polarität befreien kann.

Jesus Christus und die Tora

Bonhoeffer versteht die Zeitfülle als «Dasein für Andere», als Liebe. Nicht, um gegenüber dem Judentum aufzutrupfen, sondern um die Tora christlich zurückzugewinnen und, wie er es in der überholten Etymologie Julius Wellhausens ausdrückte, als «Gottes Wurf über die Menschen»⁴⁰ mit der Christologie zu verbinden: «Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben auf der Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade sprechen ... Wer zu schnell und zu direkt newestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ.»⁴¹

Nach Meinung Bonhoeffers ist die Tora Jesus Christus nicht nur insofern zu eigen, daß er sie, statt abzuschaffen, erfüllt. Sondern indem er sie hält und in diesem Sinne «erfüllt», gehört Christus auch der Tora.⁴² Sie ist sein «Milieu», die Basis, auf der er interpretiert werden muß. Diese theologische Erkenntnis trägt Bonhoeffer in seine *Ethik* und die Briefe aus dem Gefängnis ein. Alles, was hier über den ohnmächtig leidenden Gott gesagt wird, folgt der Überzeugung, daß Christus nicht Opfer der Tora ist, sondern daß er, umgekehrt, der Christus ist, weil er die Tora hält. «Er selbst als der Gekreuzigte», stand bereits in der *Nachfolge*, «ist die vollkommene Erfüllung des Gesetzes».⁴³ Im *Entwurf einer Arbeit* vom Juli 1944 heißt es ebenso konsequent wie bündig: «Der Mensch für andere». Darum der Gekreuzigte.»⁴⁴

Stets war die theologische Neigung groß, den Gekreuzigten systematisch zu überfrachten und folgenswer gegen das Judentum in Stellung zu bringen. Eine christologisch bis heute nicht gebannte Gefahr! Es ist ein entscheidender Beitrag zum Dialog, wenn der Religionswissenschaftler Michael Wyschogrod die Frage aufwirft, ob Jesu Tod am Kreuz nicht im Zusammenhang mit der Kreuzigung des Volkes Israel zu sehen ist.⁴⁵ Metz dürfte bei der Betonung des Schreis am Kreuz von keiner anderen Perspektive geleitet sein, die sich auch hinter Bonhoeffers Betrachtung zu Jes 53 verbirgt.⁴⁶ Ausgeführt ist sie weder hier noch dort. Um dennoch einige Aspekte zu nennen: Jesu Leiden und Sterben ist nicht «größer» als anderes Leiden und die Schuld derer, die dafür verantwortlich gemacht werden, nicht höher. In Jesus, dem Juden, der in das Schicksal seines Volkes dramatisch involviert ist, leidet vielmehr Israel. Es leidet und, so könnte man versuchsweise formulieren, steht wie Christus gleichzeitig auf gegen Leiden und Tod. Auferstehung heißt dieser «Aufstand», der, um es zu unterstreichen, nicht mythologisch als ein raum-zeitliches Geschehen isoliert und christlich gegen die Juden ausgespielt werden darf,

³¹ D. Bonhoeffer, *Ethik*. DBW 6, München 1992, 95.

³² Vgl. E. Busch, *Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches*. München 1979, 47ff.

³³ Vgl. E.-A. Scharffenorth, *Die Kirche vor der Bekenntnisfrage*, in: W. Huber, I. Tödt, Hrsg., *Ethik im Ernstfall*. München 1982, 184-234.

³⁴ Vgl. aber F.W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*. 2 Bde., Gütersloh 1990/91; B. Klappert, *Wege und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage*, in: W. Huber, I. Tödt, Hrsg., *Ethik im Ernstfall* (vgl. Anm. 33), 77-135; *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V.*, Hrsg., *Was bedeutet «Evangelische Halacha»*. Gedenken an F.W. Marquardt. Berlin 2005.

³⁵ Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik* (vgl. Anm. 31), 95.

³⁶ Vgl. M. Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus*. Göttingen 1971, 105.

³⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (vgl. Anm.3), 500.

³⁸ G. Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*. Mainz 1995, 380f.; vgl. R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord*. München 1978, 232f.

³⁹ J.B. Metz, *Memoria passionis* (vgl. Anm. 13), 60.

⁴⁰ D. Bonhoeffer, *Meditation über Psalm 119*. DBW 15, Gütersloh 1998, 503.

⁴¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (vgl. Anm. 3), 226.

⁴² Vgl. B. Klappert, *Wege und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage* (vgl. Anm. 34), 102.

⁴³ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*. DBW 4, Gütersloh 1994, 119.

⁴⁴ Vgl. Anm. 15.

⁴⁵ Vgl. M. Wyschogrod, *Inkarnation aus jüdischer Sicht*, in: *EvTh* 55 (1995), 26.

⁴⁶ Vgl. B. Klappert, *Wege und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage* (vgl. Anm. 34), 119f.

⁴⁷ Vgl. T.R. Peters: *Art «Christologie nach Auschwitz»*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München 2005, Bd. 2, 251-254.

sondern eingebunden bleibt in das gesamte Bundeshandeln Gottes.⁴⁷ Nur hier ist das Heil eröffnet, das die Christologie reflektiert und das jedem Vermissten, jedem Schrei, jeder Leiden-erinnerung voraus liegt, wenn diese mehr sein sollen als Gestikulationen der Verzweiflung.

Es geht um das «Auskosten» des Lebens und der Zeit bzw. um den Segen, der auf einer solchen «tiefen Diesseitigkeit» (Bonhoeffer) ruht. Diese Wahrheit ist im Christentum trotz Menschwerdungslehre immer wieder gefährdet gewesen, anders als im Judentum, das »inkarnatorisch« ist, wie Wyschogrod zeigt, «wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, daß Gott in die Welt des Menschen eintritt, daß er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so daß sie dadurch heilig werden.»⁴⁸ Die Inkarnation, die nach Joh 1,14 als

«Fleischwerdung» (griechisch) und «Einwohnung» (hebräisch-shekinahisch) verstanden werden kann⁴⁹, ist auf das Volk Israel gerichtet, bevor sie ihre ebenso atemberaubende wie riskante christliche Zuspitzung erfährt.

Um dieses Ergebnis mit dem Ausgangspunkt unserer Überlegungen zu verknüpfen: Ohne Frage haben wir es hier mit einer dezidierten Theologie der Welt zu tun, und die Christologie – nur so scheint sie davor geschützt, zur Beute der Gnosis oder des griechischen Mythos zu werden – ist eines ihrer wichtigen Elemente.

Timo Rainer Peters, Münster/Westf.

⁴⁸ M. Wyschogrod, Inkarnation aus jüdischer Sicht (vgl. Anm. 45), 22.

⁴⁹ Vgl. F.W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Bd. 2 (vgl. Anm. 34), 111-116.

Den Toten Namen und Gestalt geben

«Buch der Erinnerung – Juden in Dresden»¹

Was für ein Buch! Im Großformat, in solider Gestaltung präsentiert es sich, und so bald man darin zu blättern beginnt, öffnet sich eine ganze Welt – jene der Dresdner Jüdinnen und Juden, die deportiert und ermordet worden sind oder als verschollen gelten müssen. Wenn sich Baal Schems Satz «Das Gedächtnis ist das Tor zur Erlösung» erfüllen soll, dann zweifellos hier. Sie kehren noch einmal in Wort und Bild zurück – all jene Menschen, die mit ihrem handwerklichen, kaufmännischen, sozialen, wissenschaftlichen und künstlerischen Engagement das Stadtbild Dresdens mitgeprägt haben. Nicht wenige Familien waren einst, meist vor oder nach 1900, aus Polen, Litauen, Rumänien, der Ukraine oder aus Rußland zugewandert, hatten in Dresden Wurzeln geschlagen und liebten die Stadt an der Elbe über alles.

Außerordentliches Engagement

1995 entstand in Dresden der «Arbeitskreis Gedenkbuch» mit dem Ziel, die Geschichte der verfolgten Juden im Raum Dresden von 1933 bis 1945 zu erforschen. Er baute einerseits auf den Unterlagen von Rudolf Apt und Henry Meyer auf, die bereits nach der Bombennacht vom 13. Februar 1945 mit Aufzeichnungen über die Mitglieder der Jüdischen Gemeinde begonnen hatten. Darüber hinaus stellte der Arbeitskreis Recherchen in Archiven an, die auf diese Art vor 1989 nicht möglich gewesen wären, nahm eine weltweite Korrespondenz mit Überlebenden der Shoah auf, befragte Bürgerinnen und Bürger der Stadt Dresden und konnte dabei auf die intensive Beteiligung vieler ehrenamtlich Tätiger zählen. Während zehn Jahren hat Lilli Ulbrich (Gesamtredaktion) gemeinsam mit dem «Arbeitskreis Gedenkbuch der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit» Daten und Namen von über 7100 Jüdinnen und Juden aus dem Dresdner Raum zusammengetragen. So ist ein Werk entstanden, das in mehr als zweitausend Einträgen all jene nennt, die sich vor der drohenden Verschleppung das Leben genommen haben, die deportiert und ermordet worden sind, die in Konzentrationslagern inhaftiert waren oder nach der Deportation als verschollen vermerkt worden sind.

Die Einträge, je nach Quellenlage von unterschiedlicher Länge, halten den Namen des Ehepaars oder der Einzelperson fest, dazu die Geburtsdaten, Wohnadressen und Namen der Kinder. Danach folgt eine Kurzbiographie mit Angaben zu Herkunft, Ausbildung, beruflichem Werdegang und zum Schicksal im Zeichen der Shoah. Alphabetisch geordnet erschließt sich hier eine Fülle von Lebensläufen, die von Heinrich Abeles bis zur Familie Zymt reichen und mit zahlreichen Abbildungen illustriert werden. Nur schon von ihnen, diesen sprechenden Zeugnissen, könnte man

sich forttragen lassen. Schulklassen tauchen aus dem Dunkel der Zeit auf, assimilierte Familien bei der Weihnachtsfeier, Gäste eines fröhlichen Silvesterabends 1937/38, junge Damen und Herren beim Tanzstunden-Abschlußball, ein Geschwisterpaar vor dem Zwinger, Großmutter und Enkel, das streng arrangierte Hochzeitsbild eines Paares, Eltern mit einem flotten Bébé, die Teilnehmer eines Schiffsausflugs auf der Elbe, beim Volkstanz oder beim Firmenjubiläum.

Schicksale einzelner Menschen

Doch ein Blick auf die biographischen Fakten läßt brüsk ans Ende in den «Wohnungen des Todes» (Nelly Sachs) denken. Mit unbarmherziger Stereotypie stehen immer wieder die Sätze: nach Theresienstadt deportiert, nach Polen abgeschoben, ins Judenlager Hellerberg deportiert, zur Zwangsarbeit beim Straßenbau verpflichtet, nach Warschau oder nach Riga verschleppt, bei einer «Aktion» ermordet, ein Opfer der Euthanasie geworden, in Auschwitz vergast. Es häufen sich mit fortschreitender Lektüre auch die Vermerke, daß sich Menschen das Leben genommen haben, um einer Deportation zuvorzukommen. Die Ärztin Dora Gerson z.B., ab Oktober 1934 nicht mehr zur Kassenpraxis zugelassen, zog nach Hannover um und nahm sich an ihrem 57. Geburtstag, am 24. September 1941, das Leben. Auch der Stadtschul- arzt Dr. med. Otto Kastner, der 1937 für fünf Monate inhaftiert worden war, schrieb einen ergreifenden Abschiedsbrief an seine Frau und seinen Sohn (im Buch abgedruckt), bevor er sich am 21. Februar 1938 erhängte. Zahlreich fallen die Hinweise auf «Judenhäuser», in die Jüdinnen und Juden unter Zwang eingewiesen wurden und dort in engsten räumlichen Verhältnissen lebten. Ein Stadtplan im Anhang verzeichnet 37 entsprechende Adressen, wobei sich diese in der Innenstadt häufen. Beredt künden auch viele abgedruckte Dokumente im Hauptteil von der wachsenden Verfolgung: Befehle der Geheimen Staatspolizei, Zugangslisten für das KZ-Auschwitz, Totenscheine.

Ein Buch dieser Art liest man nicht linear vom Anfang bis zum Ende, sondern man wird einen Namen aufschlagen, von ihm zu einem anderen wandern, zurückblättern, verweilen, nachsinnen. Jeder Eintrag birgt ein Schicksal von eigener Würde, das in der lapidaren Aufzeichnung nichts von seiner Wucht einbüßt. Hedwig Aschner, deren Mann im Januar 1945 in Bergen-Belsen um- gekommen war, wurde Anfang April 1945 zusammen mit ihrem Sohn Manfred in einem Todeszug nach Osten verschickt. Diesen stoppte die vorrückende Roten Armee, doch kurz nach der Befreiung starb Hedwig Aschner an Typhus. «Sohn Manfred, geboren am 14.06.1930 in Meißen, war nun, nur 15-jährig, allein». Oder Ita Guttmann, die mit ihren beiden Kindern am 25.12.1943 nach Auschwitz deportiert wurde: «Dort wurde sie von den Kindern getrennt und ermordet. Die Zwillinge René und Renate waren

¹ Buch der Erinnerung. Juden in Dresden. Deportiert, ermordet, verschollen, 1933-1945. Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden e.V., Arbeitskreis Gedenkbuch. Thelem Universitätsverlag, Dresden 2006.

den Versuchen des KZ-Arztens Mengele ausgesetzt.» Im Anhang zum Buch sind auch Dokumente abgedruckt, die an die Hundertjahr-Feier vom 21. Juni 1938 zur Grundsteinlegung der Dresdner-Synagoge mahnen. In einer «Schüleraktion» wurden damals «zur dauernden Erinnerung» die Namen jener Mitschülerinnen und Mitschüler aufgeschrieben, «die zu unserem großen Schmerz uns verlassen mussten». Einer von ihnen war Benno Goldstein, geboren am 6.07.1927 in Dresden, der zusammen mit seiner Mutter Gittel in ein nicht benanntes KZ deportiert wurde, wo beide umkamen.

Kein Platz für Juden

In ihrem Geleitwort erinnert Hildegard Hamm-Brücher, Staatsministerin a. D., als Enkelin und Urenkelin einer alteingesessenen Dresdner jüdischen Familie daran, daß der Zerstörung Dresdens im Februar 1945 der Vernichtungsterror der Nazi-Diktatur gegen Bürger anderer «Rasse», Religion und Denkweise vorausgegangen sei. Lilli Ulbrich weist ihrerseits darauf hin, daß bereits am 8. März 1933 Dresdner SA-Verbände das Verlagshaus Kaden & Co. plünderten und auf dem Wettiner Platz Bücher verbrannten. Zahlreiche bekannte Firmen (etwa die Zeiß Ikon AG Dresden) und Institutionen stellten ihre Tätigkeit ab 1933 in den Dienst der NS-Ideologie. So entließ das Staatstheater auf Grund des Gesetzes der Reichskulturkammer vom 22. September 1933 die jüdischen Künstlerinnen und Künstler. Verantwortlich dafür zeichnete kein anderer als Richard Strauß, der bis 1935 Präsident der Reichsmusikkammer war. Dresdner Stadtbezirke wie der beliebte «Weiße Hirsch» rühmten sich, «judenfrei» zu sein. Auch der Gebietsausschuß für die Sächsische Schweiz in Pirna erklärte 1935: «In unserer herrlichen Sächsischen Schweiz ist kein Platz für Juden.» Trotz dieser wachsenden Restriktionen wiegten sich

viele jüdische Familien im Glauben, «so schlimm wird es nicht werden» oder «die jüdische Frage wird sich bald entschärfen». Für die letzten in Dresden noch lebenden Juden aber wurde seltsamerweise die Bombardierung der Stadt zur Rettung. Denn sie hatten am 12. Februar, einen Tag vor der Bombennacht, von der Gestapo den Befehl erhalten, sich am 16. Februar «auf dem Grundstück Zeughausstraße 1 mit Gepäck für einen zwei- bis dreitägigen Marsch einzufinden». Jene Juden indessen, die den Bombenangriff überlebten, flüchteten und versteckten sich bis Kriegsende. Dazu gehörten etwa Victor Klemperer und Henny Brenner, die beide diese schicksalhaften Ereignisse in ihren Erinnerungen ausführlich beschrieben haben.²

Das einzigartige Dresdner «Buch der Erinnerung», das sowohl in seiner inhaltlichen wie auch in seiner äußeren Gestaltung durch liebe- und respektvolle Sorgfalt besticht, sollte exemplarisch weiterwirken. Andere Städte, die einst große Jüdische Gemeinden besaßen, mußten diesen Impuls aufgreifen und ebenfalls diese detaillierte Gedenkarbeit leisten. Ganz anders ginge man dann durch die Straßen einer solchen Stadt, sähe die Häuser und Plätze. «Du hast diesen Toten die Stimme gegeben», hat einst Hilde Domin in ihrem «Offenen Brief an Nelly Sachs» zum 75. Geburtstag der Dichterin und Nobelpreisträgerin (10. Dezember 1966) geschrieben. Lilli Ulbrich und der «Arbeitskreis Gedenkbuch» haben den ermordeten Dresdner Jüdinnen und Juden Name und Gestalt verliehen und damit auf ihre Art das Gedächtnis jener Toten geehrt, denen einst das alte jüdische Totengebet, das Kadisch, verwehrt war.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

² Victor Klemperer, Tagebücher 1933-1945. Aufbau-Verlag, Berlin 1995; Henny Brenner, «Das Lied ist aus». Ein jüdisches Schicksal in Dresden. Pendo Verlag, Zürich-München 2001.

Migration, Integration und Menschenrechte

195 Millionen Menschen gelten weltweit als Migranten. Wegen mangelnder Überlebenschancen müssen sie außerhalb ihrer Heimat einer Arbeit nachgehen. Wie gut muß es Menschen aus Georgien, der Moldau, Nigeria oder Mexiko gehen, daß sie ihr Land gar nicht mehr verlassen müssen?

Keine Frage, an der Quelle der Migrationsströme muß die wirtschaftliche und politische Entwicklung gefördert werden. Darauf zu warten oder auch nur zur hoffen, ist aber naiv. Die Fakten weisen in eine andere Richtung: «Weltmarktdynamik und militärische Weltmachtspolitik verschärfen die globale Spannung zwischen Arm und Reich und berauben breite Bevölkerungsschichten und ganze Weltregionen ihrer wirtschaftlichen Existenzgrundlagen. Die Arbeitsmigration in die reichen Einwanderungsländer der EU und in das Wohlstandsparadies Schweiz wird andauern und in diesen Ländern zu sozialen Spannungen führen, die von chauvinistischen Bewegungen für ihre politischen Zwecke instrumentalisiert werden.» Zu diesem Schluß gelangt die neueste Ausgabe der Zeitschrift «Widerspruch»¹ mit dem Thema «Migration, Integration und Menschenrechte». 35 Autoren aus der Wissenschaft, ganz verschiedenen Arbeits- und Erfahrungszusammenhängen analysieren das komplexe Thema.

Als Einstiegslektüre empfiehlt sich der Beitrag des Kölner Politikwissenschaftlers *Christoph Butterwegge*. Er korrigiert die Vorstellung, die Industrienationen als Opfer riesiger Flüchtlingsströme zu sehen. Die weltweiten Migrations- und Asylprobleme spielen sich vor allem auf der südlichen Halbkugel ab. Der Autor spricht von einer «Spaltung der Migration». In einem «dualen und selektiven Migrationsregime» werden die «guten» (jungen und möglichst hochqualifizierten) Zuwanderer von den Ländern

des Nordens angeworben, die «schlechten» (älteren, niedrigqualifizierten) Zuwanderer hingegen systematisch abgeschreckt. Oder anders gesagt: Die reichen Länder versuchen, ihre vom Globalisierungsprozeß bedrohte Souveränität durch die Weigerung, Minderprivilegierte und Schutzsuchende aufzunehmen, wieder herzustellen. Im Bereich der Elitenmigration jedoch geschieht genau das Gegenteil: Der einzelne Nationalstaat verzichtet auf Kompetenzen zugunsten transnationaler Konzerne, die als Global Players ihre Personalplanung nicht von staatlichen Zuwanderungsentscheidungen abhängig machen wollen.

Christoph Marischka und *Tobias Pflüger* analysieren das mit Überwachungstechnologie hochgerüstete «militarisierte Grenzregime der EU». Trotz dieser Abschottungsmaßnahmen sei es aber falsch, Europa einfach als Festung zu bezeichnen, denn es gebe einen «Dienstboteneingang». Die Autoren glauben, die EU-Außengrenze bezwecke nicht, Menschen von der Einreise abzuhalten, sondern sie auf der Reise «zuzurichten». «Das Grenzregime ist ein Laboratorium der Entrechtung.» Die von Polizei und Militär aufgegriffenen Bootsflüchtlinge würden in ein Lager gesteckt und die meisten von ihnen landeten dann irgendwann auf den informellen Arbeitsmärkten der EU. Sie befinden sich im Süden Europas, in Spanien zum Beispiel, das eben noch selbst ein Emigrationsland war. Was die Immigranten dort erleben, beschreibt *Sissel Brodal* in ihrem Beitrag «Moderne Sklavenarbeit in der europäischen Landwirtschaft». In Anbaugebieten, die an den Grenzen Europas zu Afrika liegen und wo die Sonne eine unerschöpfliche Ressource ist, findet eine Ausbeutung von Menschen statt, die dafür sorgen, daß es heute in ganz Europa normal ist, im Winter unbeschränkt Tomaten und Auberginen essen zu können.

Besonders brandant ist die Migrations- und Ausländerfrage in der Schweiz, wo eine starke Allianz rechtsbürgerlicher Parteien seit Jahren Bedrohungsängste schürt. Im vergangenen September hat

¹ WIDERSPRUCH 51: Migration, Integration und Menschenrechte. 232 Seiten, Fr. 25.-.

eine deutliche Mehrheit der Abstimmenden erneut einer massiven Verschärfung des Asyl- und Ausländergesetzes zugestimmt. «Die Fremdmacher» von Anni Lanz und Manfred Züfle², der kürzlich gestorben ist, beschreibt, wie die offizielle Asyl- und Migrantenpolitik ständig verschärft worden ist. Den Asylbereich verstehen die Autoren als sozialpolitisches Versuchslabor. Die dort getesteten Verschärfungsinstrumente werden in anderen Gesellschaftsbereichen eingesetzt. Das Buch «Die Fremdmacher» ist deshalb ein wichtiger Beitrag zur Entschlüsselung der schweizerischen Politik. Im Buch sind Schlüsselsätze zu lesen, wie: «Mentalitäten entstehen nicht, sie werden konstruiert von politischen Akteuren, die über die nötigen Mittel verfügen, das, was ihren Interessen dient, auch politisch durchzusetzen.» Oder: «Es geht nicht um Stil, sondern um die Besetzung der politischen Agenda.»

Die Lektüre von «Widerspruch» und «Fremdmacher» macht auf beklemmende Art bewußt, wer in der Schweiz und in den Ländern der EU die intellektuelle Definitionsmacht übernommen hat und die politische Agenda bestimmt. Es sind nicht die Kräfte eines offenen, humanen Europas. Roman Berger, Zürich

² Anni Lanz, Manfred Züfle, Die Fremdmacher. Widerstand gegen die Schweizerische Asyl- und Migrationspolitik. Edition 8, Zürich 2006, 144 Seiten, Fr. 22.–.

Buenos Aires im Mai 1977

Vor dreißig Jahren wurde Elisabeth Käsemann ermordet

«Am 8. März aß Elisabeth bei mir zu Abend. Sie liebte ihren Mantel – in ihren hatte ihr Kaninchen ein Loch gefressen. Sie sagte, sie würde am nächsten Morgen um acht Uhr zu mir kommen. Sie kam nicht. Deshalb warnte ich einige Freunde und wartete. In diesem Netzwerk im Untergrund gab es eine Regel, die besagt, dass man unter der Folter zwei Tage lang schweigen muss, bevor man die Namen irgendwelcher Freunde preisgibt. Und genau zwei Tage später, in der Nacht zum Freitag, kamen sie, um mich zu holen. Sie traten die Türen zu meiner Wohnung ein, warfen mich auf den Boden und zogen eine dicke, elastische Binde über meinen Kopf. Sie traten und schlugen mich und stellten Fragen nach meinen Freunden und nach Elisabeth. Im Fahrstuhl nach unten sagte einer zu mir: Fass deine Augenbinde nicht an, das ist deine Lebensversicherung.» Mit diesen Worten hat die englische Theologin und Sozialarbeiterin Diana Austin ihre Festnahme und ihr Kidnapping durch ein geheimes Militärkommando in Buenos Aires im März 1977 festgehalten. Sie wurde in ein geheimes Haftzentrum gebracht, wo sie während vierzehn Stunden verhört wurde. Ohne daß ihr ein Grund mitgeteilt wurde, wurde das Verhör plötzlich abgebrochen, worauf sie in ihre Wohnung zurückgebracht wurde. Dort ist sie von vier Offizieren während zwei Tagen festgehalten, mißhandelt und vergewaltigt worden. «Am Montagabend gaben sie mir meinen britischen Pass zurück und sagten, ich müsse alles vergessen. Wenn ich etwas sagen würde, würden sie meine beiden Nichten abholen, zwei und fünf Jahre alt.» Anschließend floh sie so schnell wie möglich nach New York.¹

Aus dieser knappen Notiz Diana Austins lassen sich indirekt einige Sachverhalte über die Festnahme und die Verschleppung ihrer Freundin Elisabeth Käsemann durch argentinische Sicherheitskräfte erschließen. Da Diana Austin am Abend des 8. März 1977 zum letzten Mal mit ihrer Freundin gesprochen hat, und da sie selbst am 11. März 1977 festgenommen und verschleppt wurde, kann davon ausgegangen werden, daß Elisabeth Käsemann am 8. oder 9. März festgenommen, in ein geheimes Verhörzentrum

gebracht – nachträglich konnte festgestellt werden, daß es sich um das Folterzentrum «Campo Palermo» handelte – und dort gefoltert wurde. Ein zweiter, durch eine Zeugin dokumentierter Hinweis auf einen (weiteren) Aufenthaltsort von Elisabeth Käsemann datiert auf die zweite Hälfte des Monats April 1977. Am 19. April 1977 wurden der Gewerkschaftler und Journalist Luis Alberto Fabbrì und dessen Lebensgefährtin Elena Alfaro in das Folterzentrum «El Vesuvio» verschleppt. Dort traf Elena Alfaro auf Elisabeth Käsemann, die ihr von ihrer Verschleppung in das Lager «Campo Palermo» und ihren Folterungen berichtete. Elena Alfaro kannte Elisabeth Käsemann, weil diese mit Luis Alberto Fabbrì zusammengearbeitet hatte. In der Nacht vom 23. auf den 24. Mai 1977 konnte Elena Alfaro beobachten, daß sechzehn Gefangene, unter ihnen Luis Alberto Fabbrì und Elisabeth Käsemann, mit Kapuzen über ihren Köpfen und gefesselt aus dem Zentrum weggebracht wurden. Am folgenden Tag gab General Carlos Suarez Mason, Kommandant der Militärzone 1, bekannt, während einer Kampfhandlung seien in der Ortschaft Monte Grande sechzehn Guerilleros getötet worden. Erst am 4. Juni 1977 unterrichteten die argentinischen Behörden die deutsche Botschaft in Buenos Aires, daß sich unter den Getöteten Elisabeth Käsemann befinde. Nach der amtlichen Obduktion sei sie durch Einschüsse in die Brustvorderseite tödlich verletzt worden. Eine nachträglich in Deutschland durchgeführte Obduktion ergab aber, daß sie durch vier Schüsse von hinten ins Herz und ins Genick aus großer Nähe getötet worden ist. Dies läßt auf eine Hinrichtung und nicht auf eine Tötung während eines Gefechtes schließen. Dieses Urteil gewinnt zusätzlich an Plausibilität, wenn man berücksichtigt, daß Elisabeth Käsemann sich zu diesem Zeitpunkt in Gewahrsam der argentinischen Armee befand. Berücksichtigt man die Umstände der Entführung wie der Folterung von Elisabeth Käsemann und berücksichtigt man schließlich den Versuch der argentinischen Militärs, ihre Ermordung zu vertuschen, so zeigen sich Parallelen zu den Tausenden von Fällen von Menschen, die während der Militärdiktatur (1976 bis 1983) von uniformierten oder zivil operierenden Sicherheitskommandos gewaltsam verschleppt wurden, und von denen nie mehr eine Spur gefunden wurde.

«Verschwundenen» bzw. «Desaparecidos» werden nicht nur Freiheit und Leben geraubt. Ihnen wird darüber hinaus der Status eines politischen Gefangenen oder eines aus politischen Gründen Ermordeten genommen, weil ja für die Angehörigen nie mit letzter Sicherheit feststellbar ist, ob der «Verschwundene» nicht doch freiwillig untergetaucht ist. Es war ein Bestandteil der Strategie der argentinischen Militärdiktatur, mit dieser Unsicherheit bestehende familiäre und freundschaftliche Beziehungsnetze zu zerstören. Zugleich sollte verhindert werden, daß aus dem Widerspruch gegen ein unmittelbar und eindeutig erkennbares Unrecht eine oppositionelle Bewegung entstehen könnte. Damit entsprach die «Praxis des Verschwindenlassens» der von vielen Militärdiktaturen in Lateinamerika vertretenen «Ideologie der nationalen Sicherheit», nach welcher die nationale Integrität nicht nur durch «äußere», sondern auch durch «innere» Feinde bedroht sei. Ihnen könne nur begegnet werden, wenn ihr soziales Beziehungsnetz ausgeschaltet oder zerstört werden. Wenn der während der Militärdiktatur amtierende Gouverneur von Buenos Aires, General Ibérico Saint Jean bemerkte, Ziel sei es, zuerst alle Subversiven, dann ihre Kollaborateure, danach ihre Sympathisanten, schließlich die Unentschlossenen und Lauen zu töten, so beschrieb er präzise die Ziele und Vorgehensweise der argentinischen Militärs im Rahmen der «Ideologie der nationalen Sicherheit».

Daß diese Rechnung der Militärs nicht aufgegangen ist, verdankt sich dem Einsatz vieler einzelner Menschen und einer Vielzahl engagierter Gruppen. Am 30. April 1977 trafen sich zum ersten Mal vierzehn Mütter von «Verschwundenen» auf der «Plaza de Mayo», dem Platz vor dem Regierungssitz in Buenos Aires, um dort ihrer Forderung öffentlich Ausdruck zu geben, die Regierung solle Auskunft über ihre entführten Söhne, Töchter, Enkel und Enkelinnen geben. Aus einem anfänglich losen Zusammenschluß von betroffenen Müttern, die bereit waren, jeden

¹ Vgl. Hans Holzhaider, Mord in Buenos Aires, in: Süddeutsche Zeitung vom 25./26. August 2001 (für die Zitate von Diana Austin); Reinhold Traitter, Briefe an die Unglücklichen. Zürich 1988, 148-177 (für die Biographie und die Familiengeschichte); Ernst Käsemann, Tod im argentinischen Dschungel. Geschichte und Deutung einer Ermordung, in: Evangelische Kommentare 10 (1977), 469ff.; Konstantin Thun, Menschenrechte und Außenpolitik. Bundesrepublik Deutschland – Argentinien 1976-1983. Aktualisierte Neuauflage, Bad Honnef 2006, 15-21; 28-39; 158-166; 180-248; Der Spiegel vom 8. August 1977, 17.

Donnerstag auf der «Plaza de Mayo» zu demonstrieren, entstand der Verein der «Madres de Plaza de Mayo», dem es durch seine beharrliche Öffentlichkeitsarbeit gelang, den Bann des landesweiten Schweigens über die Existenz von «Verschwundenen» zu brechen. Dabei war den «Madres de Plaza de Mayo» von Anfang an klar, daß ihre Öffentlichkeitsarbeit nur erfolgreich sein kann, wenn es gelingt, auch im Ausland Aufmerksamkeit für das Schicksal der «Verschwundenen» zu erreichen. Obwohl die Militärregierung während der Fußballweltmeisterschaft von 1978 alles tat, um zu verhindern, daß die Anliegen der «Madres de Plaza de Mayo» ausländischen Besuchern bekannt werden, gelang es den «Madres» durch eine Postkartenaktion, ausländische Politiker und Journalisten über das Schicksal ihrer Angehörigen zu informieren. In der Folge bildete sich um Liesbeth Den Uyl, die Frau des niederländischen Premierministers, die erste ausländische Unterstützergruppe.²

Wie es den «Madres de Plaza de Mayo» durch ihre Beharrlichkeit gelang, auf internationaler Ebene Aufmerksamkeit für das Schicksal ihrer «verschwundenen» Angehörigen zu erhalten, gab der Einsatz des Tübinger Theologieprofessors Ernst Käsemann für die Freilassung seiner Tochter Elisabeth Käsemann den Anstoß für den Beginn einer öffentlichen Debatte über die Situation der Menschenrechte in Argentinien. Als im März 1977 der regelmäßige Briefwechsel mit seiner Tochter ohne Ankündigung abbrach, nahm er am 21. März 1977 telephonischen Kontakt mit deren Freundin Diana Austin auf. Ihre knappe Auskunft «She is very ill», verstand er als verdeckte Botschaft über das Schicksal seiner Tochter, und er drängte sofort die deutschen Behörden, über ihre Botschaft in Buenos Aires Auskunft über den Verbleib seiner Tochter einzuholen. Die deutsche Botschaft begnügte sich mit der ersten Auskunft der argentinischen Behörden, die ihr am 31. März 1977 mitteilte, eine Elisabeth Käsemann sei in Argentinien nicht bekannt, obwohl diese erst wenige Wochen vorher bei ihr einen Paß beantragt hatte. Als dann beim Diakonischen Werk in Stuttgart am 25. April 1977 glaubwürdige Zeugenaussagen eintrafen, Elisabeth Käsemann befände sich im Lager «Campo Palermo» und sei dort gefoltert worden, und als diese Angaben einen Tag danach durch die Berichte von Diana Austin ergänzt wurden, stellte das Diakonische Werk beim Deutschen

² Vgl. Kuno Hauck, Rainer Huhle, 20 Jahre *Madres de Plaza de Mayo*, in: Detlef Nolte, Hrsg., *Vergangenheitsbewältigung in Lateinamerika*. Frankfurt/M. 1996, 108-127

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 52.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 61.-, Euro 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 70.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Außenministerium den Antrag, bei den argentinischen Behörden aufgrund der vorhandenen Hinweise ein Habeas-Corpus-Verfahren, d.h. ein gerichtliches Haftprüfungsverfahren einzuleiten. Erst auf eine erneute Anfrage reagierte das Außenministerium mit der Auskunft, ein Habeas-Corpus-Verfahren könne erst dann eingeleitet werden, wenn das argentinische Außenministerium die Inhaftierung von Elisabeth Käsemann bestätigt habe. Mit dieser Antwort nahmen die deutschen Diplomaten weder die vorgebrachten Indizien einer Verhaftung angemessen zur Kenntnis noch wurden sie dem Sachverhalt gerecht, daß sie durch die Einleitung eines Habeas-Corpus-Verfahrens von der Verschleppung und Haft von Elisabeth Käsemann ausgehen würden. In ähnlicher Weise zögerlich und zurückhaltend war die deutsche Rechtshilfe, nachdem die argentinische Regierung am 4. Juni 1977 mitgeteilt hatte, unter den am 24. Mai 1977 erschossenen sechzehn Guerilleros habe sich Elisabeth Käsemann befunden. Nach einer eingehenden rechtlichen und politischen Analyse des Verhaltens der deutschen Behörden auf die Anfragen betreffend der in Argentinien verschwundenen bzw. ermordeten deutschen Staatsangehörigen und deutschstämmigen Bürger Argentinien kam der Freiburger Jurist Konstantin Thun im Jahre 1985 zum Schluß, trotz einiger Freilassungen habe die deutsche Botschaft in der Mehrzahl der Fälle keine wirksame Hilfe geleistet. Ohne daß in der deutschen Öffentlichkeit die Forderung nach einem Abbruch der diplomatischen Beziehungen erhoben worden wäre, hatten sich die Vertreter der Bundesregierung bei entsprechenden Diskussionen meist auf die vereinfachte Formel «Abbruch der Beziehungen – Ja oder Nein?» zurückgezogen.

Erst im Jahre 2001 kam es mit dem von der Staatsanwaltschaft Nürnberg-Fürth erlassenen internationalen Haftbefehl gegen General Carlos Suarez Mason, der in den folgenden Jahren auf weitere Mitglieder der Militärjunta ausgeweitet wurde, zu einer geänderten Politik der deutschen Behörden. Ausschlaggebend für diesen Wandel war das Engagement der in Nürnberg beheimateten «Koalition gegen Straflosigkeit», die sich – angeregt durch den argentinischen Friedensnobelpreisträger Adolfo Pérez Esquivel – seit 1997 um eine Wiederaufnahme der Strafverfahren gegen die Mörder von Elisabeth Käsemann und der andern deutschen und deutschstämmigen Opfer der Militärdiktatur bemühte.³ Bis heute ist das Verfahren über die Ermordung von Elisabeth Käsemann nicht abgeschlossen: Mit einem Verfahren gegen General Jorge Rafael Videla vor einem deutschen Gericht ist nicht mehr zu rechnen, nachdem die Revisionsinstanz in Argentinien entschieden hat, dem Beschuldigten müsse in Argentinien der Prozeß gemacht werden. Ob es dazu kommen wird, ist im Augenblick als unwahrscheinlich anzusehen. Für die deutschen Behörden ist damit die Ausführung eines internationalen Haftbefehls ausgesetzt, der jederzeit wirksam werden kann, wenn der Beschuldigte sich außerhalb Argentinien aufhalten würde. Für die im Verfahren engagierten Menschenrechtsgruppen und die Angehörigen bedeutet das bisher Erreichte auch das Ringen um neue Standards beim Durchsetzen von Menschenrechten. Dem zivilgesellschaftlichen Engagement der «Madres de Plaza de Mayo» und dem juristischen wie politischen Kampf von Menschenrechtsgruppen gelang es, daß durch einen anhaltenden, globalen öffentlichen Protest gegen die Mißachtung der Menschenrechte ihre Forderungen durch nationale und internationale Gerichte anerkannt und so zu geltendem Recht geworden sind.⁴ Nikolaus Klein

³ Kai Ambos, Zur «rechtlichen» Struktur der Repression und strafrechtlichen Vergangenheitsbewältigung in Argentinien. Ein Kommentar aus juristischer Sicht, in: Detlef Nolte, (vgl. Anm. 2), 86-95. Ders., *Tatherrschaft qua Organisation. Die Verantwortlichkeit der argentinischen Militärführung für den Tod von Elisabeth Käsemann*. Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht, Freiburg 2002.

⁴ Vgl. Andreas Fischer-Lescano, *Globalverfassung: Los desaparecidos und das Paradox der Menschenrechte*, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 23 (2002) 2, 217-249; Ders., *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte*. Weilerswist 2005; Estela Schindel, *Verschwunden, aber nicht vergessen: Die Konstruktion der Erinnerung an die Desaparecidos*, in: Klaus Bodemer u.a., *Argentinien heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*. Frankfurt/M. 2002, 105-134.