ORIENTIERUNG

Nr. 4 71. Jahrgang Zürich, 28. Februar 2007

In seinem Franziskusbuch «Der letzte Christ» erzählt Adolf Holl folgende Geschichte: «Eines Tages, als Franz von einer Wanderung zurückkehrte, traf er im Quartier den Bruder Jakob, einen Menschen von schlichter Gemütsart, in Begleitung eines Aussätzigen mit eiternden Wunden an. Obwohl Franz den Brüdern die Pflege der Aussätzigen immer wieder ans Herz gelegt hatte, tadelte er den Jakob, weil er den Kranken ins Quartier mitgenommen hatte. Kaum hatte Franz den Tadel ausgesprochen, machte er sich heftige Vorwürfe, weil er dadurch den Aussätzigen beschämt hatte. Er gestand seinen Fehler und beschloß, zur Strafe mit dem Kranken aus einer Schüssel zu essen, was auch geschah.»[1]

Man kann diese Geschichte rasch ins Reich der Heiligenlegenden verweisen, schließt man sich der provokanten These von Adolf Holl an, daß Franz von Assisi das Christsein mit ins Grab genommen hat. Wer jedoch meint, daß seine Interpretation der biblischen Botschaft uns auch heute noch etwas zu sagen hat, den stellt diese Geschichte vor einige entscheidende Fragen:

Wo treffen wir auf die Ausgestoßenen, die Aussätzigen, die an den Rand der Gesellschaft Gedrängten unserer Zeit?

Wo kommen diese in den Blick der Pastoral, haben sie Platz im kirchlichen Leben?

Was kann es heute heißen, mit ihnen «aus einer Schüssel zu essen»?

In der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion wird heftig darum gerungen, in welchen Räumen, an welchen Orten die Kirche präsent sein sollte; wo das kirchliche Leben auf das Leben der Menschen trifft, wo die christliche Frohbotschaft für sie bedeutungsvoll werden kann. Die beiden Akteure unserer Geschichte stehen symbolisch für zwei unterschiedliche Positionen in dieser Diskussion: auf der einen Seite Bruder Franz, der Weitgereiste, ständig unterwegs zur nächsten Herausforderung, zum nächsten Ort, an dem er gebraucht wird – auf der anderen Seite Bruder Jakob, der im Quartier ausharrt, der Stabilität und örtliche Präsenz verkörpert. In der Geschichte wird er als ein Mensch von schlichter Gemütsart bezeichnet, und wer sich in der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion «trendig» positionieren will, der wird sich dem laut applaudierend anschließen.

Nähe in einer Pastoral der Flüchtigkeit

Beide Positionen sollen im folgenden kurz skizziert und dann einer Beurteilung unterzogen werden, wobei ein Kriterium herangezogen wird, das üblicherweise in der theologischen Diskussion nicht im Vordergrund steht: Kriterium für die Treue zum Evangelium ist die Bereitschaft zum Essen aus der gemeinsamen Schüssel, wie es unsere Geschichte schildert.

Wohin man derzeit im mitteleuropäischen Raum auch blickt, die Dynamik der pastoralen Entwicklung wird nicht von der Theologie, sondern vom Rechenstift bestimmt. Mangel an Geld und Mangel an Personal sind die kirchenbildenden Kräfte unserer Zeit. In Frankreich begann man bereits in den 1980er Jahren mit dem Zusammenschluß kirchlicher Gemeinden zu Großpfarreien, nun hat diese Welle auch den deutschsprachigen Raum erreicht. Im Bistum Essen wurde im Jänner des vergangenen Jahres die Entscheidung bekanntgegeben, die bisher 262 Pfarren zu nunmehr 42 zusammenzuschließen.[2] Diesen neuen Großpfarren sind bis zu sieben bisher eigenständige Pfarrgemeinden zugeordnet. Mehr als die Hälfte davon hat eine Katholikenzahl von über 20000, ca. ein Viertel über 30000, die größte hat über 40000 Katholiken. In anderen deutschen Diözesen laufen ähnliche Prozesse ab, wenn auch zumeist nicht – oder noch nicht – in dieser Radikalität. In der Regel begnügt man sich mit der Definition von Seelsorgeräumen, größeren Einheiten von weiterhin eigenständigen Pfarren.

Die Theologie humpelt derzeit den faktischen Entwicklungen eher hinterher. Sie bemüht sich, theologisch im Nachhinein zu legitimieren, was McKinsey und Co. den kirchlichen Entscheidungsträgern raten. Als zentrales Schlagwort in diesem Zusammenhang hat sich der Begriff Lebensraum etabliert, womit insinuiert wird, daß den administrativen

PASTORALTHEOLOGIE

Nähe in einer Pastoral der Flüchtigkeit: Franz von Assisi und der Aussätzige – Wo treffen wir auf die in unserer Gesellschaft marginalisierten Menschen? – Seelsorge und Sparprogramme – Das Schlagwort vom Lebensraum – Die Aufsplitterung des gesellschaftlichen Raumes – Sehnsucht nach Beheimatung – Die Mobilität der Menschen – Diakonie und Caritas – Offene Fragen zum Konzept Pfarrverband und Seelsorgeraum. *Markus Lehner, Linz*

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Bei den Zuckerrohrfeldern von El Paisnal: Vor dreißig Jahren wurde Rutilio Grande SJ ermordet – Das «verlorene Jahrzehnt» Lateinamerikas – Der Weg nach Esquipulas II. – El Salvador im 20. Jahrhundert – Verarmung, Protest und Widerstand – Das labile Gleichgewicht der Oligarchie – Die Ermordung von Rutilio Grande am 12. März 1977 – Der Fußballkrieg von 1969 und die gescheiterte Landreform von 1976 – Pastorale Arbeit in den ländlichen Gebieten – Rutilio Grandes nationale Bedeutung – Die Pastoralwoche von 1970 – Die Predigt zum Nationalfeiertag 1970 – Das Modell einer «inneren Kritik» – Freundschaft mit Erzbischof Oscar A. Romero – Die Suche nach einer befreienden Sprache der Verkündigung. *Nikolaus Klein*

PHILOSOPHIE

Sünde und Glück in der «Zweiten Moderne»: Zu einer neuen Publikation von *Gerhard Schulze* – Religiöse Traditionen und säkulare Sprache – Trivialisierung herkömmlicher Begriffe – Der Vorschlag von Gerhard Schulze – Alte Lasterkataloge – Aus welchen Traditionen schöpft die Moderne – Nichtstun, Trägheit und Traurigkeit – Was gehört zum «schönen Leben»? – Der Unterschied von Individualität und Privatheit – Grenzen des Konzepts der «Zweiten Moderne». *Werner Post, Bonn und Dortmund*

PHILOSOPHIE/LITERATUR

Rettung des Wirklichen, aufgehaltenes Verschwinden: Zu den Essays von *John Berger* – Die Vielfalt eines Lebenswerkes – Die Trilogie «Von ihrer Hände Arbeit» – Die Deutung des Kunstwerkes – Das Sichtbare als das Verborgene – Von der phänomenologischen Beschreibung zur Suche dessen, was fehlt – Anwaltschaft für das Verdrängte – Die bürgerliche Strategie der Melancholie – Koexistenz von Vergänglichkeit und Zeitlosigkeit – Der Bauer – Die physische Realität der Arbeit als Notwendigkeit und Ungerechtigkeit – Leibhaftiger Kontakt mit der äußerlichen Realität – Arbeit des Überlebens – Resistenz gegen Fortschritt und Verschwinden – Rettung als Sichtbarmachung der bedrohten Existenz – Widerstehen gegen die Drohung des Nichtseins. *Rolf Bossart, St. Gallen*

Einheiten der Seelsorgeräume reale Lebensräume der Menschen entsprechen. «Lebensraumorientierte Seelsorge» heißt das neue Zauberwort, das in der Schweiz[3] wie in Deutschland immer mehr Anklang findet und in großangelegten Projekten umgesetzt werden soll. Mit prominenter theologischer Begleitung wurde etwa in der Stadt Mainz ein einschlägiges Projekt durchgeführt.[4] Und es ist wohl kein Zufall, daß die zuständige Planungsabteilung für die neue Pfarrstruktur im Bistum Essen «Abteilung Gemeinde und Lebensraum» heißt.

Die Argumente, die Michael Ebertz in der Dokumentation des Mainzer Projekts ins Feld führt, sind auch tatsächlich nicht so leicht von der Hand zu weisen. Er zeigt anhand soziologischer Analysen auf: Die Lebensrealität moderner Gesellschaften ist davon geprägt, daß die Einheit von Wohnen, Arbeit, Versorgung, Freizeit örtlich aufgesplittert ist. Die Lebens- und Aktionsräume der Menschen sind «immer weniger auf den sozialen Nahraum um die Wohnung herum beschränkt, die vielfach nur als Schlafraum dient».[5] Menschen nehmen heute nicht einfach mit den Kontakten vorlieb, die sie in ihrem Wohnumfeld vorfinden, sondern sie suchen gezielt ihre Bekannten, Freunde und Partner in übergreifenden gesellschaftlichen Milieus. Man pflegt Beziehungen zu jenen Menschen, die einem zusagen, denen man sich zugehörig fühlt. Auch Pfarrgemeinden sind von dominierenden Milieus geprägt und sprechen deshalb viele im Pfarrgebiet wohnende Menschen nicht an; so wird derzeit häufig im Zuge der Rezeption der diversen Milieu-Studien, neuerdings etwa der Sinus-Milieu-Studie, argumentiert.[6] Lebensraumorientierte Seelsorge muß deshalb den Menschen nachgehen und versuchen, «differenzierte attraktive Orte zu schaffen, die zu Lebensrauminseln bestimmter Menschen werden können».[7]

Nun ist diese Idee so neu nicht, wie sie sich gibt. Daß die Kirche mit ihrer territorialen Seelsorge den Zugang zu weiten Bereichen der modernen Welt verloren hat, wurde bereits Ende des 19. Jahrhunderts bewußt und führte zur Entwicklung des katholischen Verbands- und Vereinswesens. Daß es gesellschaftliche Milieus gibt, die der Kirche entfremdet sind, wurde in den 1950er Jahren zum Ausgangspunkt der Milieupastoral, die in weiten Teilen des deutschsprachigen Raums durch Milieubewegungen wie die Katholische Arbeiterjugend CAJ prägend für die kirchliche Entwicklung der Nachkriegszeit geworden ist.[8] So gesehen ist die Frage legitim, ob sich die Lebensrealität der Menschen tatsächlich in den vergangenen Jahren so eindeutig geändert hat, wie dies oben dargestellt wurde. Ist unser Leben tatsächlich durch und durch von Mobilität und Flexibilität geprägt? Ist der herumziehende Bruder Franz unser Ideal, oder hat uns auch Bruder Jakob etwas zu sagen?

Sehnsucht nach Beheimatung

Es gibt durchaus Anzeichen dafür, daß viele Menschen offenbar nicht wirklich glücklich sind über die Dynamik unserer Zeit und ihre Anforderung, möglichst flexibel und mobil zu sein. So zeigen Umfragen, daß sich die Bindung an den Wohnort in den vergangenen Jahrzehnten sogar erheblich verstärkt hat. Während 1953 in Umfragen in Deutschland noch ein Viertel (24 Prozent) der Befragten bekannten, sie würden gerne ihren Wohnort verlassen, so lag der Wert für den Westen Deutschlands im Jahr 2000 nur noch bei 7 Prozent.[9] Umgekehrt ist der Anteil jener, die dezidiert angaben, nicht gern wegziehen zu wollen, in diesem Zeitraum von 70 auf 86Prozent angestiegen. Auch materielle Faktoren sind für diese zunehmende Bodenständigkeit zu berücksichtigen, etwa der Traum von der Eigentumswohnung oder gar vom eigenen Einfamilienhaus. Der Besitz und die Nutzung von Immobilien fördern naturgemäß nicht gerade Mobilität, sondern tragen eher zum Aufbau und zur Stabilisierung einer ortsbezogenen persönlichen Identität bei. Stabile Beziehungen zu Nachbarn und zu einem lokalen Bekanntenkreis sind für die Mehrheit der Österreicher ein wichtiges Element von Lebensqualität.

Die Mobilität der Menschen, soweit sie nicht beruflich erzwungene Mobilität ist, hat ihren wesentlichen Motor in der Suche nach flüchtigen Erlebnissen, in der Jagd nach dem Außeralltäglichen. Sie ist weitgehend Event-gesteuert. «Erlebnis» ist auch der zentrale Begriff der diversen Milieustudien, die seit der Studie zur «Erlebnisgesellschaft» von Gerhard Schulze die sozialwissenschaftliche Grundlage für die pastoraltheologischen Entwürfe einer lebensraumorientierten Seelsorge abgeben.[10] «Erlebe dein Leben!» ist demnach der kategorische Imperativ unserer Zeit. Die logische Antwort der Kirche auf diese Situation, will sie mit anderen gesellschaftlichen Akteuren mithalten, lautet dann: Bieten wir doch den Menschen religiöse Erlebnisse, entwickeln wir attraktive Events für alle relevanten Zielgruppen der Pastoral. Kommunizieren wir mit allen Mitteln, daß man auch in der Kirche und mit der Kirche etwas erleben kann. Demnach waren auch die diözesanen Kommunikations-Abteilungen in den letzten Jahren die am stärksten expandierenden Bereiche in einem kirchlichen Apparat, der sich vieles andere nicht mehr leisten wollte.

Doch ist tatsächlich das flüchtige «Erleben» die prägende Erfahrung in unserem Alltag? Ist nicht für viele Menschen das «Erleiden» die entscheidende existentielle Erfahrung? Menschen, deren Leben von «Erleiden» geprägt ist, trifft man allerdings nicht bei Events und gesellschaftlichen Ereignissen, sondern in den alltäglichen lokalen Lebenszusammenhängen. So wie auch einst Bruder Franz den Aussätzigen bei der Rückkehr von seinen Reisen an der Seite des einfältigen Bruders Jakob antraf.

Aus der gemeinsamen Schüssel essen

Diakonie und Caritas haben ihren Ursprung in Mitmenschlichkeit und Solidarität, im Teilen der gemeinsamen Schüssel mit den gesellschaftlich Ausgestoßenen und Marginalisierten. Ob die Orte, an denen dies geschieht, auch Kristallisationspunkte des kirchlichen Lebens sind, ist demnach das entscheidende Kriterium einer evangeliumsgemäßen Pastoral. Ernst Lange hat in seinem Werk «Kirche für die Welt»[11] die lokale Gemeinde als «Ensemble der Gefährdeten und Opfer der Zeit» bezeichnet und dies folgendermaßen begründet: «Wir pflegen das zu beklagen, wir reden von Verkinderung, von Feminisierung, von Überalterung der örtlichen Gemeinde. Aber ich frage, ob wir nicht endlich anfangen sollten, es zu begrüßen, es jedenfalls anzunehmen als einen legitimen Auftrag der Kirche: da zu sein für die Opfer der Zeit in Diakonie und Lebenshilfe.» Und in der Tat: Nirgendwo ist die Kirche so nahe an den Notlagen unserer Wohlstandsgemeinschaft wie in den lokalen Gemeinden. Im Alltagsplausch in der Nachbarschaft, beim Einkaufen und beim Friseur, auf dem Kirchenplatz und beim Taufgespräch, da begegnet Kirche dem prallen Leben der Menschen. Wenn sie hier sensibel ist auf die Untertöne, auf versteckte Hilferufe – denn niemand schreit laut hinaus, daß er Probleme hat und nicht mehr weiter weiß –, dann ist sie ganz nahe bei den Menschen, ihren Freuden und Hoffnungen, ihren Ängsten und Sorgen.

Damit aus Solidarität auch kompetente Unterstützung wird, ist unter den Bedingungen eines modernen Sozialstaats allerdings auch professionelle Hilfe nötig. Es braucht hohes fachliches

[1] Adolf Holl, Der letzte Christ. Stuttgart 1979, 69.
[2] Vgl. Zukünftige Struktur der Pfarreien im Bistum Essen, www.bistum-essen.de/516.html
[3] Vgl. das Projekt Lebensraumorientierte Seelsorge (LOS) in der Stadt St. Gallen, www.kath.ch/kirche/spi/texte/lostext.pdf
[4] Vgl. Michael N. Ebertz, Ottmar Fuchs, Dorothea Sattler, Hrsg., Lernen wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge. Mainz 2005.
[5] Michael N. Ebertz, Peter-Otto Ullrich, Lebensraum, sozialer Nahraum und Organisationsraum, in: Michael N. Ebertz, Ottmar Fuchs, Dorothea Sattler, Hrsg., Lernen wo die Menschen sind (Anm. 4), 121-145.
[6] Vgl. www.sinus-sociovision.de
[7] Ebd., 145.
[8] Vgl. Markus Lehner, Vom Bollwerk zur Brücke. Katholische Aktion in Österreich. Thaur/Tirol 1992, 86ff.
[9] Vgl. Ebd., 142
[10] Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/M. 1992.
[11] Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns. München 1981.

Know-how, wie man Menschen mit sozialen Problemen in die Hilfs- und Unterstützungsangebote des staatlichen Netzes öffentlicher Sicherheit integriert. Deshalb ist die Zusammenarbeit von pfarrlicher Caritasarbeit mit den professionellen verbandlichen Caritasstrukturen unabdingbar.
Ob es einen «Mehrwert» für die Caritasarbeit gibt, wenn Pfarrgemeinden zu Großpfarren, Pfarrverbänden oder Seelsorgeräumen zusammengeschlossen werden, ist eher skeptisch zu beurteilen. Mit der Aufgabe, Caritas in Form spezialisierter professioneller sozialer Dienstleitung zu realisieren, wären Seelsorgeräume heillos überfordert. Sie werden aber auch nicht den Ort für die soziale Integration und die Einbettung von Menschen in ein verständnisvolles und solidarisches Umfeld bieten können. Stiftung von Solidarität und die Einbettung in eine Gemeinschaft ist auf ein auch im Alltag gelebtes Gemeinschaftsleben angewiesen, braucht die Verankerung in der alltäglichen Lebenswelt der Menschen. Mit einem Wort: Um aus einer gemeinsamen Schüssel essen zu können, muß man sich an einen Tisch setzen. Diese Tische bereitzustellen, muß das gemeinsame Ziel von Kirche und Caritas sein.

Markus Lehner, Linz

Bei den Zuckerrohrfeldern von El Paisnal

Vor dreißig Jahren wurde Rutilio Grande SJ ermordet

Die achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts sind von Ökonomen vielfach als ein «verlorenes Jahrzehnt» für die Mehrheit der lateinamerikanischen Länder, vor allem für die Länder Zentralamerikas bezeichnet worden. Blickt man aber auf die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in den einzelnen Ländern, so zeigt sich eine komplexere Entwicklung, als es der Ausdruck vom «verlorenen Jahrzehnt» nahelegt. Dabei nimmt unter den Vorgängen in der mittelamerikanischen Region sicher einmal der Sturz von Diktator Anastasio Somoza in Nicaragua am 19. Juli 1979 durch die Sandinistische Revolutionsarmee eine herausragende Stellung ein. In Guatemala und El Salvador kam es in den achtziger Jahren – neben dem bewaffneten Kampf der Guerillabewegungen der URNG bzw. der FMLN – zu einem zivilgesellschaftlichen Aufbruch, der trotz massiver Rückschläge und zunehmender blutiger Repression durch Armee und Regierung, durch Todesschwadronen und paramilitärische Einheiten im Verlaufe des Jahrzehntes den Boden für Friedensverhandlungen vorzubereiten vermochte. Am 7. August 1987 schlossen die fünf Regierungschefs der zentralamerikanischen Länder in Ciudad Guatemala den Vertrag über einen «Prozeß zur Errichtung eines dauerhaften Friedens in Zentralamerika» (Esquipulas II). Darin einigten sie sich auf Waffenstillstandsverhandlungen, auf Amnestie-Regelungen, auf freie Wahlen und auf die Errichtung nationaler Versöhnungskommissionen, die den Raum für einen politischen Dialog schaffen sollten. Auf der Basis dieses regionalen Abkommens wurden am 12. Januar 1992 zwischen der FMLN und der Regierung von El Salvador unter Präsident Alfredo Cristiani der Vertrag von Chapultepec und am 29. Dezember 1997 in Ciudad Guatemala ein Friedensvertrag zwischen der Regierung Guatemalas unter Präsident Alvaro Arzú und der URNG geschlossen.[1]
Die Basis für diesen Demokratisierungsprozeß, der mit den vertraglichen Vereinbarungen von Chapultepec seine völkerrechtlich vereinbarte Ausgestaltung gefunden hat, ist während der siebziger und achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts in El Salvador gelegt worden. Dabei spielte die katholische Kirche unter dem von 1938 bis 1977 amtierenden Erzbischof von San Salvador Luis Chávez González und seinem von 1977 bis 1980 amtierenden Nachfolger Oscar Arnulfo Romero eine entscheidende Rolle.[2] Wenn jedes Jahr am 24. März in San Salvador des Tages der Ermordung von Erzbischof O.A. Romero in Gottesdiensten und auf Kundgebungen mit dem Ruf «San Romero de America, auferstanden im Volke El Salvadors» gedacht wird, so kommt darin die Hoffnung zum Ausdruck, der von ihm unterstützte Einsatz um Befreiung und Demokratisierung sei noch in den Bewohnern San Salvadors lebendig und finde im Ringen um eine gerechtere Gesellschaft seine Fortsetzung. Stehen bei diesen Feiern die Person und das Werk des ermordeten Erzbischofs im Zentrum der Aufmerksamkeit, so rücken dabei jeweils auch jene Menschen, die, weil sie die gleichen Optionen wie er vertraten, während seiner Amtszeit und nach seiner Ermordung umgebracht wurden, ins Blickfeld. So wird am 12. März dieses Jahres in El Salvador ausdrücklich des dreißigsten Jahrestages der Ermordung von Pater Rutilio Grande SJ gedacht. An jenem Samstagnachmittag vor dreißig Jahren machte er sich in Begleitung von Manuel Solorzano, einem zweiundsiebzigjährigen Mann, und dem sechzehn Jahre alten Nelson Rutilio Lemus von Aguilares aus auf den Weg ins Nachbardorf El Paisnal, um dort die samstägliche Eucharistiefeier zu halten. Auf halbem Weg warteten die Mörder in der Ebene der Zuckerrohrfelder auf Rutilio Grande und eröffneten das Feuer auf sein Fahrzeug. Alle drei Insassen waren sofort tot.[3]
Rutilio Grande war der erste Priester, der in den siebziger Jahren in El Salvador ermordet wurde. Aus diesem Grunde wirkte sein gewaltsamer Tod wie ein Fanal, denn es war jedem Menschen in El Salvador bewußt, daß mit dieser Tat eine bisher unverletzte Grenze überschritten worden war. Erzbischof O.A. Romero war außerdem von dem Mord persönlich betroffen, denn Rutilio Grande war nicht nur als Pfarrer in seiner Erzdiözese tätig, sondern die beiden waren in einer lebenslangen Freundschaft miteinander verbunden gewesen, auch wenn der Erzbischof nicht alle politischen und theologischen Positionen seines Freundes gebilligt hat. Darüber hinaus genoß der ermordete Jesuit wegen seiner pastoralen Arbeit und seinen öffentlichen Stellungnahmen zu kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen nationales Ansehen. Diese Sachverhalte klingen in der zweiten Presseerklärung an, die vom Erzbistum El Salvador am 14. März 1977 veröffentlicht wurde: «Der wahre Grund für den Tod von P. Rutilio Grande waren seine pastoralen Bemühungen, sich in prophetischer Weise für die Bewußtseinsbildung auf allen Ebenen der Pfarrei einzusetzen. Im Respekt vor der traditionellen religiösen Praxis der Gemeinde bemühte er sich schrittweise um den Aufbau einer Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der gegenseitigen Liebe. Er stärkte die Gläubigen im Bewußtsein ihrer menschlichen Würde, ihrer fundamentalen Grundrechte und ihres Anspruchs auf Förderung nach dem Ideal einer gesamtmenschlichen Entwicklung. Diese Arbeit in der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils gefällt sicher nicht allen, denn sie stellt das ‹gute Gewissen› aller Menschen in Frage. Es ist eine Arbeit, die viele stört und deshalb haben sie jenen getötet, der diese Prozesse gefördert hat. In diesem Fall traf es P. Rutilio Grande.»[4] Diese kurze Passage aus einer längeren Erklärung gibt eine Beschreibung der Motive und der Arbeitsweise von Rutilio Grande, stellt diese in den Kontext der damaligen Konfliktsituation El Salvadors und macht sich die Optionen von Rutilio Grande zu eigen. Sie wird in

[1] Vgl. Charles Antoine, Guerre froide et Église catholique. L'Amérique latine. Cerf 1998, 123-180; Alain Rouquié, Guerres et paix en Amérique centrale. Seuil 1992, 308-382.
[2] Vgl. Rodolfo Cardenal, El Salvador, in: Enrique Dussel, Hrsg., Historia general de la Iglesia en America latina. VI. America central. Sígueme, Salamanca 1985, 379-388; 475-493; Diethelm Meißner, Die «Kirche der Armen» in El Salvador. Erlangen 2004.
[3] Vgl. Rodolfo Cardenal, Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande, UCA, San Salvador 1985, 570-577.
[4] Publicaciones del Arzobispado de San Salvador, La voz de la Iglesia y los martires del Paisnal. UCA, San Salvador 1977, 2.

ihrer Prägnanz noch deutlicher, wenn man sich die sozialen und politischen Konflikte in El Salvador während der Monate vor der Ermordung Rutilio Grandes in Erinnerung ruft und wenn man sich seiner Biographie vergewissert.

El Salvador im 20. Jahrhundert

1932 stellt ein Schlüsseldatum der Geschichte El Salvadors im zwanzigsten Jahrhundert dar. Damals hat der durch einen Militärputsch an die Macht gekommene General Maximiliano Hernández Martínez einen Aufstand von Campesinos und Arbeitern, die um ihr Überleben nach dem Einbruch des Kaffee-Exportes kämpften, blutig niedergeschlagen. Nicht nur blieb bei der Bevölkerung die Erinnerung an die brutalen Massaker, «La Matanza» genannt, lebendig, sondern es bildete sich gleichzeitig ein labiles Gleichgewicht zwischen dem Agrarkapital, den industriellen Sektoren und dem Militär, bei dem es im Verlaufe der Jahrzehnte zwar zu geringfügigen Machtverschiebungen und wechselnden Koalitionen kam, das aber immer dem gemeinsamen Ziel der drei Gruppen, die Herrschaft zu bewahren, untergeordnet blieb.[5] Nach der militärischen Niederlage El Salvadors im «Fußballkrieg» mit Honduras im Jahre 1969 mußten 300000 salvadorianische Campesinos Honduras verlassen. Dieser plötzliche Zuwachs von arbeitslosen Bauern und die Mißerfolge bei der wirtschaftlichen Umstrukturierung führten zu wachsenden sozialen Spannungen. Als Reaktion darauf bildeten sich zu Beginn der siebziger Jahre neben neuen Oppositionsparteien auch erste Guerillagruppen. Der Versuch von Präsident Arturo Armando Molina, auf die wachsenden Konflikte 1976 mit einer zaghaften Landreform zu reagieren, fiel nach wenigen Monaten der seit den dreißiger Jahren herrschenden Machtbalance zum Opfer. Nicht nur scheiterte der Versuch, für die stärker werdenden sozialen Probleme eine Lösung zu finden, sondern es zeigte sich immer deutlicher, daß das herkömmliche politische System in El Salvador nicht in der Lage war, im Rahmen der demokratischen Institutionen eine Antwort auf die anstehenden Probleme zu finden. Auf die Militarisierung eines Teils der Opposition reagierten Regierung und Armee mit zunehmender Repression. Zwischen Januar und Juli 1976 kam es zu 406 politisch bedingten Morden bzw. zu 307 Entführungen.

In diese sich verschärfende Konfliktlage sahen sich immer mehr Priester und höhere kirchliche Amtsträger hineingezogen. Auf das Verbot von Bauerngewerkschaften aus dem Jahre 1965 reagierte die Erzdiözese San Salvador mit der Gründung von Zentren, in denen den Bauern nicht nur eine minimale landwirtschaftliche Ausbildung, sondern auch Basisinformationen in Gesundheit wie in Gesellschaftskunde und ein Alphabetisierungsprogramm angeboten wurden. Einführungen in die Lektüre der Bibel wurden mit grundlegenden Kenntnissen von Gruppenarbeit verknüpft. Die ersten «delegados de la palabra» begannen ihre Arbeit in den Gemeinden. Damit entschied sich die Kirche für eine «Pastoral der Begleitung» (*pastoral del acompañamiento*), mit deren Hilfe die jeweiligen Organisationen und Gemeinden unabhängig und autonom ihre eigenen Optionen und die Methoden entwickeln konnten, mit denen sie diese in die Tat umsetzen wollten. Ein Niederschlag der durch solche Prozesse neu gewonnenen Einsichten findet sich im Hirtenbrief von Erzbischof Luis Chávez González «Die Verantwortung des Laien in der Ordnung des Zeitlichen» aus dem Jahre 1966. In diesem Text finden sich Ansätze zu einer strukturellen Analyse der sozialen Situation El Salvadors, wenn der Erzbischof «strukturelle Ungerechtigkeit» als eine Situation beschreibt, die durch eine ungerechte Verteilung ökonomischer Güter ihren Grund hat. Luis Chávez González stellt dabei fest, daß die katholische Soziallehre nicht nur im Studium von Texten und Dokumenten, sondern «in der Ausbildung in, durch und für das Handeln» bestehe. Mit dieser Beschreibung macht er die Laien zu den eigentlichen und eigenständigen Trägern der gesellschaftlich-politischen Prozesse.[6]

Dieser Hirtenbrief rief eine heftige Reaktion der herrschenden Schichten hervor, die über eine kritische Auseinandersetzung hinausging, indem man sich durch einen auswärtigen Experten die «authentische» Sicht der katholischen Kirche darlegen ließ. Hier zeigte sich schon die Art und Weise, wie in den folgenden Jahren die Auseinandersetzung mit O.A. Romero, dem Nachfolger von Erzbischof Luis Chávez González, geführt werden wird: Die politischen und sozialen Positionen der beiden Erzbischöfe werden als Mißverständnisse und Gefahr des «wahren» Glaubens dargelegt und man sucht gleichzeitig die Unterstützung des päpstlichen Nuntius und der Vatikanischen Kurie. Konsequent bemühte sich die Oligarchie auch darum, für den zurückgetretenen Erzbischof in Rom einen Nachfolger vorzuschlagen, von dem man mit guten Gründen erwarten konnte, daß er die Positionen seines Vorgängers korrigieren werde. Dieser Machtkonstellation verdankte Oscar A. Romero seine Berufung zum Erzbischof von San Salvador, denn als Weihbischof von San Salvador und als Bischof von Santa Maria hatte er mehrfach Kritik an dem für die Theologie der Befreiung eintretenden und kirchliche wie politisch-gesellschaftliche Reformen fordernden Teil des Klerus geäußert. Daß die Oligarchie letztlich in ihrer Absicht scheiterte, im neuen Erzbischof einen stabilisierenden Faktor in der fragilen Machtbalance zu haben, lag daran, daß sie sich in seiner Person getäuscht hatte. Denn Oscar A. Romero rang sein ganzes Leben lang um ein authentisches Verständnis des Evangeliums, und ihm war es gleichzeitig fremd, die Hoffnungen der Menschen zur Festigung von Machtverhältnissen auszunützen.

Er war fasziniert von Menschen, bei denen er ein ehrliches Ringen um eine christliche Existenz erkannte, und suchte deren Nähe und Freundschaft. Mit der Ermordung von Rutilio Grande verlor Oscar A. Romero nicht nur einen persönlichen Freund, sondern er sah auch jene Optionen in Frage gestellt, für die der ermordete Jesuit gekämpft hatte und um die er selber rang. Das bezeugen seine ersten Äußerungen während seinem Trauerbesuch in der Pfarrei Aguilares, seine Predigt beim Beerdigungsgottesdienst und die offiziellen Stellungnahmen des Erzbistums. Er gab diesen einzelnen Handlungen noch ein besonderes Gewicht, indem er nach einer Konsultation seiner Mitarbeiter entschied, in der Erzdiözese am 20. März alle Sonntagsgottesdienste abzusagen und alle Gläubigen zur einzigen vorgesehenen Eucharistiefeier in die Kathedrale von El Salvador einzuladen.

Oscar A. Romero und Rutilio Grande

Was an den persönlichen Reaktionen Oscar A. Romeros und an seinen amtlichen Handlungen nach der Ermordung Rutilio Grandes besonders auffällt, ist das zwanglose Zusammenfallen von persönlicher Trauer und von einer, die individuelle Betroffenheit überschreitenden Einsicht, was beim Mord von Rutilio Grande für die Erzdiözese San Salvador und für das Land El Salvador auf dem Spiele stand. Im Rückblick auf die Biographie der beiden Freunde läßt sich heute sagen, daß diese Fähigkeit beiden gleichermaßen zu eigen war. Rutilio Grande verstand sich als ein Seelsorger, der sich bemühte, die ihm aufgetragenen Aufgaben in Aguilares in der mühsamen Alltäglichkeit der Kleinarbeit zu erfüllen. Darüber hinaus entwickelte er eine Sensibilität für Vorgänge, welche die Erzdiözese und das ganze Land betrafen, und er zeigte ein unfehlbares Gespür für jene Momente, in denen es entscheidend war, sich in einer größeren Öffentlichkeit zu äußern. So fallen nicht nur entscheidende Momente seiner Biographie mit kirchlichen und nationalen Wendepunkten in der Geschichte El Salvadors zusammen, sondern er war vielfach dabei einer der entscheidenden Akteure, welcher die Dinge ins Rollen brachte. Im Juni 1970 fand in San Salvador die erste nationale Studienwoche

[5] Vgl. Jeffrey L. Gould, Aldo Lauria-Santiago, «They Call Us Thieves and Steal our Wage». Toward a Reinterpretation of the Salvadoran Rural Mobilization, 1929-1931, in: Hispanic American Historical Review 84 (2004) 2, 191-237; Patricia Bleeker Maasard, Exils et résistance. Éléments d'histoire du Salvador. L'Harmattan, Paris 1995, 19-114.

[6] Vgl. Diethelm Meißner, Die «Kirche der Armen» in El Salvador (vgl. Anm. 2), 100-104.

für eine «Gesamtpastoral» (*pastoral de conjunto*) statt.[7] Damit griff die Bischofskonferenz von El Salvador ein Thema auf, dessen Behandlung von vielen engagierten Priestern im Rückgriff auf die Beschlüsse der Zweiten Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) gefordert worden war. Es ging darum, Leitsätze einer Pastoral zu entwickeln, die von einem integralen Verständnis menschlicher Entwicklung und Befreiung ausgeht. Die Beratungen der Studienwoche fanden ihren Niederschlag in einem Dokument, in welchem die Kirche als eine Gemeinschaft von Gläubigen verstanden wird, die sich angesichts der strukturellen Ungleichheit in El Salvador nicht mehr auf sich zurückziehen könne. Vielmehr verlange die aktuelle Situation, daß sich die Kirche ihrer Verflochtenheit in die Unrechtsstrukturen bewußt werde und den Weg einer «beständigen Reform» gehe. Dies sei nur möglich, wenn sie einen umfassenden Dialog pflege. Als die Bischofskonferenz von El Salvador am 23. Juli 1970 das Dokument der Studienwoche zurückwies, weil es die Orthodoxie, die Disziplin und die kirchlichen Institutionen angreife, und gleichzeitig ankündigte, die Bischofskonferenz werde eine Überarbeitung des Textes vornehmen, meldete sich Rutilio Grande zu Worte. Er schrieb an die Bischofskonferenz einen Brief, in dem er darum bat, die Schlußfolgerungen des Dokumentes nicht zu ändern, und er veröffentlichte nach Abschluß der Studienwoche eine Folge von Beiträgen in Tageszeitungen El Salvadors, in denen er deren Absichten und Ergebnisse gegenüber den Kritikern erläuterte. Als Anfang November 1970 die von der Bischofskonferenz approbierte redigierte Fassung des Textes erschien, verteidigte Rutilio Grande auf einer Versammlung des Klerus der Erzdiözese die Intentionen der Teilnehmer der Studienwoche gegenüber den Vorbehalten, die in der veränderten Textfassung ihren Niederschlag gefunden hatten. Vor allem kritisierte er die Tendenz der Schlußredaktion, alle Hinweise auf die Verflechtung der Kirche in die nationalen Konflikte und alle Elemente einer strukturellen Analyse der gesellschaftlich-politischen Situation aus dem Text zu tilgen. Trotzdem schlug er vor, das redigierte Dokument als Ausgangspunkt für die pastorale Arbeit zu verwenden. Vielleicht ist es diesem Vorschlag zu verdanken, daß in einem offiziösen Editorial des erzbischöflichen Publikationsorgans «Orientación» formuliert wurde, die überarbeitete Version sei eine Grundlage dafür, «weiterhin für ein Bewußtsein einer Kirche der Armen zu sorgen».

In diesem Ringen um eine pastorale Neuorientierung ging Rutilio Grande noch einen Schritt weiter. Da er als Präfekt des Priesterseminars für die liturgischen Feiern des Nationalfeiertages (6. August) zuständig war, benützte er die Gelegenheit, in der Predigt während des Festgottesdienstes in der Kathedrale seine Position zu verdeutlichen.[8] In dieser Ansprache, die mit einer traditionell anmutenden Typologie begann, aus welchen Motiven jemand an diesem Festgottesdienst teilnimmt, und mit der Anspielung auf die sprachliche Gleichheit des Namens der Nation «El Salvador» mit dem christologischen Hoheitstitel «der Erlöser» («El Salvador») die Tradition in Erinnerung rief, entfaltete er die Themen nach dem Modell einer «inneren Kritik»: Die aktuelle Realität wird an den in Anspruch genommenen Idealen gemessen und in detaillierten Beschreibungen als unzureichend bezeichnet.[9] Mit dieser Vorgehensweise zeigte Rutilio Grande, welch gesellschaftskritische Kraft in theologischer Reflexion stecken kann. Dies wurde auch von den Zuhörern klar erkannt. Für ihn bedeutete es aber auch, daß er, der bisher als der aussichtsreichste Kandidat für das Amt des Rektors des Priesterseminars galt, von der Bischofskonferenz abgelehnt wurde.

Mit dieser Ansprache gelang Rutilio Grande ein Beispiel einer befreienden Sprache kirchlicher Verkündigung, wie sie auch Oscar A. Romero während seiner Amtszeit als Erzbischof von San Salvador sich aneignete und dann auch pflegte.[10] Darin mag man eine weitere Gemeinsamkeit der beiden Freunde sehen. Von vielen Zeitgenossen Oscar A. Romeros ist berichtet worden, er habe angesichts der Leiche seines Freundes eine Bekehrung durchgemacht, als er sah, wie sein Freund sich bemüht hatte, das, was er tat, mit dem, was er sagte, in eine Übereinstimmung zu bringen. Sicher war dies ein entscheidendes Moment, aber Rutilio Grandes Beispiel wirkte in einem viel weiteren Sinne auf ihn. Oscar A. Romero, der sprachliche Meisterschaft bei seinen Gesprächspartnern schätzte[11], muß auch von der argumentativen Überzeugungskraft seines Freundes beeindruckt gewesen sein. In dessen Bemühen, Wort und Tat in eine Einheit zu bringen und gleichzeitig die passende sprachliche Form dafür zu finden, muß er das Vorbild für sein bischöfliches Amt erkannt haben.

Oscar A. Romero hat immer bestritten, daß er sich bekehrt habe. Vielmehr schrieb er ausdrücklich: «Was in meinem priesterlichen Leben geschehen ist, habe ich mir selber als eine Entwicklung des schon immer gehegten Wunsches zu erklären versucht, dem treu zu sein, was Gott von mir verlangt. Wenn ich früher den Eindruck erweckt habe, ‹diskreter› und ‹spiritueller› zu sein, so deshalb, weil ich ernsthaft glaubte, daß ich auf diese Weise dem Evangelium entspreche; denn die Umstände meines Amtes hatten damals nicht die pastorale Tapferkeit gefordert wie die Bedingungen, unter welchen ich Erzbischof wurde.»[12] Diese Passage steht in einem Memorandum, in welchem Oscar A. Romero am 24. Juni 1978 auf die Vorwürfe und Kritiken reagierte, die ihm der Leiter der Bischofskongregation, Kardinal Sebastiano Baggio, wenige Tage zuvor in einer Besprechung geäußert hatte. Würde man die auffällige Betonung der Kontinuität angesichts eines doch markanten Urteils über die geänderten Umstände als eine Schutzbehauptung verstehen, so würde man der Tatsache nicht gerecht, daß diese Sätze Teil eines Textes sind, der durch seine Offenheit, die selbstkritischen Feststellungen, aber auch durch die zum Ausdruck kommende Treue zu den einmal gefällten Entscheidungen berührt. Oscar A. Romero gelang in diesen Zeilen eine Selbstbeschreibung, die Identität als eine begreift, die nur in der Abarbeitung an den jeweiligen konkreten Kontexten ihre Gestalt zu finden vermag.

Nikolaus Klein

[7] Vgl. Rodolfo Cardenal, Historia de una esperanza (vgl. Anm. 3), 143-189.

[8] Rutilio Grande, Homilia en la solemnidad de la transfiguración del Señor en Catedral, in: ECA 37 (1977), 833-837.

[9] Zum Terminus «innere Kritik» bzw. «innerer Kritiker» vgl. Michael Walzer, Kritik und Gemeinsinn. Berlin 1990, 87-108 und 121-125.

[10] Dies gilt für seine Predigten (Oscar A. Romero, Su Pensamiento. Homilías de Mons. Oscar Romero. 8 Bände. Publicaciones Pastorales del Arzobispado, San Salvador 1981-1989) und für den zweiten, dritten und vierten Hirtenbrief (Oscar A. Romero, Voice of the Voiceless. The Four Pastoral Letters and Other Statements. Orbis, Maryknoll 1990, 63-84; 85-113; 114-162). Vgl. Yves Carrier, Le discours homilétique de Mgr Oscar A. Romero. Les exigences historiques du Salut-Libération. L'Harmattan, Paris 2003; Roberto Morozzo della Rocca, Primero Dios. Vita di Oscar Romero. Montadori, Mailand 2005, Klaus Hagedorn, Hrsg., Oscar Romero. Eingebunden: zwischen Tod und Leben. Oldenburg 2006.

[11] Dafür finden sich eine Reihe von Beispielen in: María López Vigil, Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern. Luzern 1999.

[12] James R. Brockman, Oscar Romero. Eine Biographie. 1990, 173.

Paulus-Akademie Zürich

Fachtagung, Freitag, 16. März 2007, 9.30 – 17.00 Uhr

Versöhnt durch den Opfertod Christi?

Die christliche Sühneopfertheologie auf der Anklagebank

Leitung und Moderation: Prof. Dr. Franz Annen, PD Dr. Beatrice Acklin Zimmermann

Referate: Prof. Dr. Adrian Schenker, Fribourg/Jerusalem, Prof. Dr. Pierre Bühler, Zürich, Prof. Dr. Gunda Schneider-Flume, Leipzig, Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Tübingen

Anmeldung bis Dienstag, 6. März 2007

Paulus-Akademie, Carl Spitteler-Str. 38, 8053 Zürich
Tel. 0041 (0)43 366 70 42, Fax 0041 (0)43 366 70 31
Mail: sabina.stokar@paulus-akademie.ch

Sünde und Glück in der «Zweiten Moderne»

Zu einer neuen Publikation von Gerhard Schulze

Wer heute in westlich-säkularisierten Gesellschaften religiöse Begriffe verwendet, steht vor einem Übersetzungsproblem: Welche Bedeutung können solche Begriffe, die einem vormodernen Weltbild entstammen, unter gegenwärtigen Bedingungen haben? Fundamentalistische Regressionen kapitulieren vor diesem Problem ebenso wie rein historisierende Lesarten oder bloß spirituelle Erbaulichkeit. Plausibler scheint der Versuch, angesichts ungelöster Probleme einer unvollendeten Moderne sich noch nicht abgegoltener Überschüsse aus der religiösen Tradition zu besinnen. Dabei gilt es freilich die «Legitimität der Neuzeit» sorgfältig von apologetischer Subsumierung freizuhalten, einer tiefsitzenden Neigung, gegen die auch höchste kirchliche Würdenträger noch nicht immer gefeit scheinen.

Wenn nun der Bamberger Kultursoziologe Gerhard Schulze den Begriff «Sünde» als Titel seines neuen Buches wählt[1], darf man auf deren aktualisierende «Übersetzung» neugierig sein. Nun sind allerdings wenige religiöse Begriffe so trivialisiert wie «Sünde»: Ein Verkehrs-Sünder zahlt zwar «Bußgeld», oder eine kalorienträchtige Schlemmerei sündigt gegen Ernährungsregeln, aber solche Metaphern stehen in keinem religiösen Kontext mehr; strikt terminologisch kommt «Sünde» eigentlich nur noch in der Theologie vor. Und selbst da ist sie alles andere als eine eindeutig bestimmte Größe: Sie wandelt sich vom biblischen, patristischen, mittelalterlichen oder reformatorischen Konzept bis hin zu modernen und aktuellen Deutungen.

Schulze geht jedoch darauf erst gar nicht ein, sondern bezieht sich auf den christlichen Acht- oder Siebenlaster-Katalog, die bekannten Haupt- oder Todsünden. Er ist nun der Meinung, daß diese Sünden- und Lasterkataloge der eigentliche Feind eines guten und schönen Lebens gewesen und geblieben seien. Mit dieser matten nietzscheanischen Reprise will er sich offenbar einem Neo-Hedonismus anschließen, der den Willen zu Konsum und Design nicht mehr perhorreszieren, sondern als individualistische Wahlfreiheit, Lust- und Glücksstreben endlich rehabilitieren möchte. Schulze verbindet das mit Hinweisen auf eine zweidimensionale Moderne und deren neuem «Zentrum des Subjekts, der Kultur, des Seins ...».[2] Oder auch anders: Er will auf jeden Fall die geläufige Modernisierungskritik vermeiden.

«Völlerei» in alten Lasterkatalogen

Die erste Hälfte des Buchs dient der Darstellung der sieben Todsünden und, wenn man so will, der «Widerlegung» der Sündhaftigkeit dieser Laster. Da das Muster dieser Darlegungen sich jeweils sehr ähnelt, beschränke ich mich hier auf eine Auswahl.

Er beginnt mit «Völlerei» (*ventris ingluvies*). Viele Religionen haben (kultische) Ernährungsvorschriften, sie zielen ebenso auf orale Selbstkontrolle wie moderne Diäten und Ratschläge, und allen gemeinsam ist auch, daß sie ihren Verzicht auf ein höheres äußeres Ziel beziehen; als Sünde gilt Völlerei wegen Gottvergessenheit durch Selbstversessenheit. Man könnte auch sagen: durch Verfressenheit und Saufgelage, wie in antiken Symposien, bei germanischen Festen und auch in mittelalterlichen Klöstern.[3]

Ihr steht entgegen eine Prüderie des Essens, die sich vor allem im frühneuzeitlichen Protestantismus mit seiner asketischen Lustfeindlichkeit verbreitete. Schulze erkennt Fernwirkungen der als lasterhaft verpönten Genußfreude bis heute; freilich nicht mehr mit religiösen Motiven, sondern in den Ritualen der Gesundheits- und Schönheits-Ideale. Das Völlerei-Verbot führt zum heutigen Selbstzwang und verdirbt allemal jene kulinarische Lust, für die gerade die zweite Moderne mehr Möglichkeiten anbietet als jede frühere Epoche.

Dieser Diagnose mag man prima vista kaum widersprechen. Fraglich bleibt jedoch der Rekurs auf den Lasterkatalog. Der asketisch- protestantische Geist bezog sich weit stärker auf andere Motive als auf ein eher dem Mittelalter zugehöriges Sündenverständnis. Sündhaft an Völlerei im traditionellen Lasterkatalog war nicht Genußfreude, sondern Maßlosigkeit; das hatte wiederum mit der aristotelischen *mesótes*-Lehre und den stoischen Klugheitsregeln in der Spätantike zu tun.

Auch die protestantische Askese bezieht sich eher auf die bekannten calvinistischen Motive des Gnadenkalküls als auf die Hintergründe der frühchristlichen Lasterkataloge. Diese gingen aus den spirituellen Curricula der Anachoreten und Mönche des 4. und 5. Jahrhunderts hervor und verschafften insbesondere durch asketische Virtuosität den Christen enormes Prestige bei den heidnischen Zeitgenossen. Askese galt auch unter diesen als hochangesehenes Ideal. Die zirzensischen Reize der (Spät-)Antike waren erschöpft, Askese wurde gleichsam Kult und ihre Unlust als Lust erlebt. Vor allem Nietzsche hat diese Verschiebung subtil als «heilige Form der Ausschweifung» verstanden.[4]

Es war also auch Askese um der Lust willen im Spiel, bei aller sonstigen neuplatonischen Weltverneinung. Schulze verengt seinen Sündenbegriff zu sehr auf das protestantische Milieu, das sich mindestens in puncto «Völlerei» kaum auf die tradierten Lasterkataloge berufen kann. Aber selbst die aktuellen Genuß-Restriktionen samt Fitneß und Diäten beziehen sich wohl kaum direkt auf die protestantische Lesart der sieben Todsünden als vielmehr auf puritanische Ideale, wie sie vor allem in den USA kultiviert und erst auf diesem Umweg wieder von Europa re-importiert worden sind.

«Trägheit» ist mit Traurigkeit nah vewandt

Vergleichbares gilt auch für eine zweite der von Schulze dargestellten Todsünden, für die «Trägheit» (*acedia; tristitia sive taedium vitae*). Die Vermeidung dieses Lasters habe zu einer christlichen Idealisierung der Arbeitsmoral geführt; sie erzeuge eine «Tätigkeitsreligion» (63), die letztlich wieder auf «die asketische Denkfigur der Abtötung des Fleisches» zurückführe. (64) Gegen diesen religiös motivierten Aktivismus formiere sich heute eine Gegenbewegung, eine «neue moralische Dimension des Nichtstuns», also all die Gegenkulturen von den Hippies bis zur antikapitalistischen Subversion.

Alles, was Schulze nun im weiteren Verlauf zur «Paradoxie des Fleißes», zur «Verinselung des Nichtstuns» oder zum «Leiden am Willen und dem Glück der Tätigkeit» diagnostiziert, soll der Verteidigung des spielerischen Tuns und einer weniger quälenden Arbeitshaltung dienen; jede Tätigkeit wird dann «zum Gegenstand einer Serie glücksorientierter Suchbewegungen, oft verbunden mit Ratlosigkeit und begleitet von desillusionierenden Erfahrungen». Während «Trägheit» früher als Todsünde galt, erscheint sie heute als «Verschwendung von Lebenszeit». (69)

Diesen kultursoziologischen, nicht immer originellen Diagnosen mag man im einzelnen zustimmen oder auch nicht: Der Bezug zum Lasterkatalog stellt sich aber wiederum nur über die eng protestantische Lesart des Autors her; Schulze verweist ausdrücklich auf die bekannte Max-Weber-Kapitalismus-These und die Paradoxie, daß ständig gesteigerter Fleiß Trägheit nicht vermieden, sondern schließlich erzeugt hat, sei es durch Erschöpfung, sei es durch Verweichlichungseffekte des produzierten Wohlstandes. Die Trägheit des Lasterkatalogs geht aber in eine andere, spirituelle

[1] Gerhard Schulze, Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde. München-Wien 2006. Schulze hat bereits unter dem Titel «Erlebnisgesellschaft» eine ausgezeichnete kultursoziologische Studie vorgelegt (Frankfurt/M. 1992). Zitate werden im Text nachgewiesen.

[2] Vgl. 279, A. 15; Schulze verweist dazu auf seine Schrift «Die beste aller Welten». München 2003.

[3] In den reicheren Klöstern enthielten die Essens-Rationen außerhalb der Fastenzeit täglich kaum weniger als 5000-6000 Kalorien. (Vgl. 25).

[4] In: F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung.

und auch bösartigere Richtung: Sie bezeichnet eine verzweifelte Verweigerungshaltung gegenüber der gesamten Schöpfung, weil sie das *bonum divinum*, die Liebe Gottes nicht wahrhaben und deren Realität nicht annehmen will. Erst dann wird begreiflich, warum «Trägheit» mit *tristitia* gleichgesetzt werden konnte und warum in den Sündenkatalogen auch stets von *geistlicher* Trägheit die Rede ist.
Sie heißt dort *acedia* und ist später oft wegen der Symptomähnlichkeiten mit «Melancholie» gleichgesetzt worden; diese Symptome bestehen in einem Nebeneinander von Apathie und planlos-hektischer Hyperaktivität. Der manische Arbeitseifer des bürgerlich-protestantischen Ethos erweist sich damit selbst als Symptom des Defizits, das er gerade überwinden wollte.

Was gehört zum «schönen Leben»?

Im zweiten Teil des Buchs befreit uns Schulze ein wenig vom Joch der Sünde, um uns jenseits davon auf die modernen Gewinne an reuelosem Genuß und Glück, an *schönem Leben,* zu verweisen. Aus dem etwas redseligen Parlando der vielen schönen Beispiele, das auch vor Binsenweisheiten nicht immer zurückschreckt, schälen sich dann Umrisse einer Existenzästhetik der zweiten Moderne heraus.
Religiöse Glücksverhinderer sieht Schulze nur noch dann am Werk, wenn sie modernisierungsfeindlich, magisch-mythologisch oder fundamentalistisch agieren, wenn sie also den kritischen Weg der Aufklärung verweigern.[5] Eine andere Spezies hat den Sündenkatalog beerbt: eine mehr oder minder moralisierende Kulturkritik mit ihrer Lust an Pessimismus und Apokalyptik.
Aber «glücksunfähige Menschen sind gefährlich», weil sie nichts vom schönen Leben verstehen. (191) Schulze zählt vier «Modalitäten der menschlichen Existenz» auf, «in denen sich das schöne Leben ereignet: *Körper, Sinnlichkeit, Imagination, Begegnung*». (197) Was er im Detail dazu ausführt, ist alles gut und schön und anschaulich beschrieben und soll offenbar trivialisierenden Mißverständnissen vorbeugen; aber warum er nun gerade diese vier Modalitäten und nicht etliche andere auch noch wählt, wird nicht plausibel.
Ähnliches gilt für das «Glück», das sich mit diesen vier Modalitäten verbindet: Es gibt «Glück 1 als Freiheit von Leid und Mangel, Glück 2 als schönes Leben ... Glück 1 entfaltet sich in der Modalität des Könnens, Glück 2 in der Modalität des Seins ... Glück 1 ist wichtig, Glück 2 ist Luxus». (220f.) Wenn nicht alles täuscht, soll das wohl heißen, daß erst das Fressen und dann die Moral kommt, erst das Notwendige gegeben sein muß, um ins glückselige Reich der Freiheit zu gelangen. Das ist ja kaum bestreitbar, aber doch auch eine Binsenweisheit.

Schulze vertritt eine privatisierende Glücksmoral

Solche und ähnliche Überlegungen zum schönen Leben variiert Schulze im gesamten zweiten Teil seines Buchs. Er hat eine essayistische Form gewählt, die alle soziologisch gespreizte Terminologie vermeidet, und mobilisiert einen beachtlichen Reichtum an Alltagsbeobachtungen und literarisch-kulturellen Ressourcen; nicht zuletzt das unterscheidet ihn von aller populären Ratgeber- und Lebenshilfe-Literatur oder Lebenskunst-Philosophie. Freilich verführt der essayistische Plauderton zur Assoziationsfreude, bei der die Stringenz der These leicht aus dem Blick gerät, weil es kaum ein Thema gibt, das nicht auch irgendwann mal traktiert wird.
Jene These läßt sich vielleicht so rekonstruieren: Moderne liberale Gesellschaften des westlichen Typus haben nach dem Untergang des religiösen Weltbildes und seiner Sündenmoral (samt aktueller Äquivalente) eine individualistische Glücksmoral entwickeln können. Der Westen neigt in seiner weltanschaulichen Skepsis, die ihrerseits nur ein Vorzug aufgeklärter Verhältnisse ist, dazu, sich selbst zu demoralisieren. «Doch nun ist eine Zeit gekommen, in der sich der Westen seinerseits kritisch beobachtet sieht, gewissermaßen eine Zeit ethnologischer Gegenangriffe aus dem Blickwinkel fremder religiöser Paradigmen ... Der Westen toleriert Glaubensbekenntnisse, aber ein Bekenntnis zu sich selbst ist ihm fremd.» (261) Doch das ist auch wieder ein solcher Essayismus: Welcher Westen ist gemeint? Man wird kaum behaupten können, daß es etwa der Bush-Regierung in den USA an Bekenntniseifer mangele.
Hier liegt vielleicht das größte Defizit dieses Buches. Ungeachtet der Beteuerungen, daß zum schönen Leben auch Kommunikation und soziale Beziehungen gehören, vertritt es nicht nur eine individualistische, sondern privatisierende Glücksmoral. Wir sollen uns die gute Laune nicht von sündengebeugten Miesmachern verhageln lassen, nur weil es weltweit all dieses Elend, Unrecht und die Grausamkeiten gibt, von denen wir tagtäglich hören – und bei denen auch der aufgeklärte Westen keineswegs immer nur unbeteiligt ist: «glücklich ist / wer vergißt ...»
Das Projekt der «Zweiten Moderne», wie es Anthony Giddens und Ulrich Beck entworfen haben, wollte zunächst der traditionellen Sozialdemokratie auf die Sprünge helfen und anachronistisch gewordene Klassenkampf-Parolen entschärfen, um sich mit einer veränderten sozialen Realität anfreunden zu können. Schulze wandelt durchaus auf diesen Spuren, legt aber nolens-volens die Ungereimtheiten dieses Konzeptes frei.

Werner Post, Bonn und Dortmund

[5] Ein wichtiger historischer Kronzeuge für die Vereinbarkeit von Religion und Moderne ist für Schulze besonders F. D. Schleiermacher.

Rettung des Wirklichen, aufgehaltenes Verschwinden

Zu den Essays von John Berger

John Berger ist unlängst 80 geworden. Um zu verstehen, warum der marxistische Kunsttheoretiker bei den Bauern lebt und sich den Bauern zum Subjekt seiner Erzählkunst erwählt hat, das heißt, um zu verstehen wie der Widerspruch zwischen Fortschrittsorientierung und Bodenbindung nach dem vorläufigen Scheitern der sozialistischen Entwicklungshoffnung und der zunehmenden Auflösung der bäuerlichen Lebensweise im 20. Jahrhundert gegen Regressionsphantasien produktiv gemacht werden kann, ist es notwendig, zunächst zu imaginieren, mit welchen Scheinlösungen wir Bergers Werk einhüllen bzw. die Konturen seines Gesichts verwischen könnten. Daran gilt es sich abzuarbeiten.
Wir könnten Bergers Werk preisen in seiner unerhörten Vielfalt. Und ihn selber rühmen als Kunstkenner, -liebhaber, -kritiker und -theoretiker, als Maler, Schriftsteller, Dichter, Drehbuchautor. Wir könnten uns fasziniert zeigen von der Unmöglichkeit, ihn einzuordnen und festzulegen, diesbezügliche Äußerungen Bergers im Original zitieren, damit man es als Verzicht gegenüber dem eitlen Kunstbetrieb und seinen Klassifizierungen lesen kann. Weil Berger Motorräder liebt und einst aus der Großstadt zu den Bauern in Savoyen gezogen ist, könnten wir einen Freak aus ihm machen, ein Phänomen, kritisch und bescheiden. Unter unserer Hand würde Berger zu einem unermüdlichen Moralisten, der Bücher gegen die «Abwertung der Welt» schreibt und zu einem passionierten Beobachter, einem Meister der Einfachheit und der Empfindsamkeit. Seine Wirklichkeitsauffassung, wenn wir bis dahin vorstießen, zeigte sich uns in Bergers erzählerischem Hauptwerk, der Trilogie «Von ihrer Hände Arbeit», als Versuch, die Würde und Schönheit der bäuerlichen Welt festzuhalten und gleichsam zu bannen gegen das Verhängnis des Verschwindens und als Plädoyer für die «Schönheit des

Daseins».[1] Schließlich, wenn wir in allen Werken und als vereinigende Klammer John, den Maler ausgemacht hätten und ihn abschließend preisen würden als einen, der unermüdlich sichtbar macht, was verborgen ist, dann müssen wir uns von daher fragen, weshalb in so einem Bericht alles Wichtige gesagt werden kann, ohne überhaupt etwas Wichtiges zu sagen, weshalb das Richtige zwar gesehen wird, aber ohne es wahr zu machen?

Das Sichtbare als das Verborgene

Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir diese Art der Werkbetrachtung in Beziehung setzen zu der Frage der Deutung eines Kunstwerks, wie sie John Berger in seinen zahlreichen kunsttheoretischen Schriften entwickelt. Im Zugriff auf die Wirklichkeit, der unserem imaginären Feuilleton entspricht, werden die großen Bergerschen Probleme «Sehen» und «Das Sichtbare und das Verborgene» entsorgt, indem immer das Sichtbare als das Verborgene genommen wird, indem dem Evidenten, dem Gewohnten und der Konvention ein Geheimnis unterstellt wird. Die Umwandlung des Sichtbaren ins Verborgene verdeckt seinen Herrschaftscharakter (als Perspektive der Herrschenden) und macht es neutralisierend und ontologisierend einfach nur zu etwas «Spannendem» an sich.

Wenn «Unmöglichkeit» gesagt wird statt Scheitern, «Verschwinden» statt Verdrängen, «Dasein» statt Verhältnisse und wenn «Faszination» Anlaß zur Begeisterung ist und nicht zur Analyse der Zweideutigkeit oder der Verstörung, die sie uns aufzwingt, dann hat Deutung nicht den Zweck aufzudecken, was tatsächlich fehlt und verborgen ist, so wie Berger es vom Kunstwerk verlangt. Sie behauptet im Gegenteil gefunden zu haben, was nie verloren war, und aufgeklärt zu haben, was nie im Dunkeln lag. Sie lenkt ab vom Unsichtbaren, weil sie das Sichtbare dafür ausgibt.

Berger bestimmt das Unsichtbare deutlich als verdrängten Teil des Sichtbaren: «Die Abbildung kommentiert die Abwesenheit dessen, was abgebildet ist.» Und die Aufgabe der Kunst als Sichtbarmachung dessen was fehlt, als Verkörperung des Mangels: «(...) von den paläolithischen Höhlenzeichnungen bis heute war es die Hauptaufgabe der Malerei, etwas, das nicht gegenwärtig ist, sichtbar zu machen.»[2] Ähnliches sagt er über das Verhältnis des Bauern zum Sichtbaren: «Was sichtbar ist, gilt ihm gewöhnlich als Zeichen für den Zustand des Unsichtbaren.»[3] Dann aber ist die Frage der Deutung eines Werks nicht nur eine der minutiösen Wahrnehmung oder der Phänomenologie, sondern sie ist entscheidend geleitet durch die Bestimmung dessen, was fehlt. Was aber fehlt?

Ein möglicher Versuch, dies zu erklären, geht aus von der Sprache Bergers. Die große Klarheit und der unerschütterliche Tonfall in Bergers Unternehmen, das Sichtbare und Unsichtbare in Sprache zu übersetzen, scheint zunächst direkt aus seiner Pedanterie gegenüber der eigenen Wahrnehmung zu stammen. Gemäß der Logik, wonach Genauigkeit in der Beobachtung größtmögliche Klarheit ergibt. Aber bei näherem Hinsehen ergibt sich der gegenteilige Befund. Denn Bergers Worte über ein Bild, über einen Menschen oder eine gesehene Begebenheit tasten sich Schritt für Schritt der Oberfläche entlang und lassen sich erschüttern durch jede Unebenheit, suchen jede Untiefe, scheuen sich nicht, Widersprüchliches gegeneinander zu stellen, sehen sich außer Stande, alles was da ist zu beschreiben oder in Sprache zu übersetzen, korrigieren sich, mit einem Wort: sie schwanken. Was aber sonst, wenn genaues Beobachten die Worte brüchig und unsicher macht, ist der Grund für die Klarheit in Bergers Sprache? Oder anders gefragt, weshalb schwanken die Worte, ohne uns schwankend zu machen, die wir ihnen folgen? Weil sie es um der Liebe willen tun zum immer schwankenden und immer zweideutigen, sich, um mit *Ernst Bloch* zu sprechen, nicht habenden Gegenstand, den sie beschreiben. Je deutlicher Berger hinsieht und sich seinem Gegenstand annähert bis er «Wange an Wange» mit ihm sich befindet, desto mehr kann er sich einfühlen, um schließlich mit dem Recht des Liebenden das Wagnis einzugehen, dem Gegenstand sein Unsichtbares in Form von Sprache einzutragen. Daher die immer neuen Thesen und Behauptungen, die Berger aufstellt, korrigiert, präzisiert, widerruft und bestätigt. Sie sind der Versuch, den Gegenstand trotz seines Mangels an Sichtbarkeit, trotz der Bedrohung seiner Wirklichkeit durch Unsichtbarkeit zu stützen, zu behaupten, zu erfüllen mit Welt. In diesem Vorgang wird auch konkreter und bedeutsamer das abstrakte, weil bisher abwesende, weil aus der Ferne der Verallgemeinerung geholte Wissen, das Berger ihm, dem einzelnen Ding, gleichsam darbieten oder aufbürden, mit dem er auch den Einzelnen mit dem Allgemeinen verbünden kann.

Kritik des Sichtbaren im Namen des Verdrängten

In seinem Aufsatz «Das Geheimnis des Frans Hals» schreibt Berger über ein Portrait: «Ich merke, daß es mir nicht gelingen wird, die Verzweiflung in diesem Bild zu beschreiben.»[4] Doch gerade dieses durch die feinfühlige Wahrnehmung möglich gewordene Eingeständnis öffnet den Raum für eine Erklärung der fehlenden Sinnhaftigkeit der Verzweiflung. Es fehlt im Bild das Wissen für ihren Grund, der sich nicht innerhalb des Gesichts des dargestellten Mannes finden läßt. Es muß also etwas hinzugefügt werden. Diese Hinzufügung aber ist nicht direkt ableitbar aus dem Bild, sondern nur aus dem Mangel, den Berger durch eine Irritation der eigenen Wahrnehmung erkennt, die sich wiederum als Erwartung, hier auf einen Mangel zu stoßen, entpuppt. («Gerade das Gefühl des Verlusts nährt seine Erwartung», sagt Berger einmal über Charles Baudelaire.) Unser imaginäres Feuilleton würde diese Situation als «Unmöglichkeit» beschreiben, für Berger aber ist sein Scheitern bei der Beschreibung der Verzweiflung Anlaß zu weiteren Untersuchungen mit dem Ergebnis, daß er folgende Hinzufügung machen kann: Das Fehlende ist zum Beispiel das Wissen über die Zurichtungen und Zumutungen, die trotz aller Prosperität der junge Kapitalismus des 17. Jahrhunderts über das niederländische Bürgertum gebracht hat: «Wir erkennen in diesen Portraits der Männer (nicht der Frauen) eine ganz neue gesellschaftliche Typologie und – je nach dem besonderen Fall – eine neue Art von Angst und Verzweiflung. Wenn wir Hals glauben wollen – und er ist durchaus glaubwürdig –, dann hat die heutige Welt nicht mit großem Jubel begonnen.»[5]

Was hereingeholt wird erklärt, was drinnen zuvor nicht erklärbar war. Aber die Erkenntnis des «etwas fehlt» ist zusätzlich auch die Bestimmung der Realität als bedrohte Wirklichkeit durch Mangel. Richtiges Sehen, was nach Berger nichts anderes ist als die Voraussetzung für die «Rettung der Wirklichkeit», ist nur, was gleichzeitig Wagnis des Sehens ist, das Wagnis zu sehen, was den herrschenden Sehgewohnheiten fremd ist, das aber heißt auszusagen, was den Herrschern feindlich ist. Die Kritik des Sichtbaren im Namen des Verdrängten. «Die Wirklichkeit», sagt Berger, «ist denen feindlich, die Macht haben.» Und: «Mehr aus der Realität herauszubekommen – das ist das Wesen eines Künstlers.»[6]

Aber es genügt heute nicht mehr, das Unsichtbare oder Abwesende im Sichtbaren nur immer wieder neu historisch, materialistisch, politisch, psychoanalytisch usw. zu bestimmen. Denn das Licht, das eine solche Bestimmung auf das Unsichtbare wirft, wird mit der Zeit aufgebraucht, die Erhellung des Dunkeln bzw. die Behebung des Mangels wird automatisiert und versorgt ins Gestell evidenter Verborgenheit, als «ewige Wiederkehr des Neuen»[7], wo Aufklärung bedeutet, das allen Bekannte immer wieder neu als Entdeckung zu feiern. Die ständige Veränderung und Anpassung,

[1] Vgl. dazu als Beispiel den Artikel zum 80. Geburtstag John Bergers von Carsten Hueck (NZZ, 2. November 2006): «(...) feste Strukturen und formale Begrenzungen löst er auf, anstelle der Beliebigkeit aber stiftet er Zusammenhänge. Alles hat mit allem zu tun. Enthusiastisches Versprechen und melancholischer Abgesang von Reichtum und Schönheit des Daseins.»

[2] John Berger, Das Kunstwerk. Berlin 1992, 83.

[3] John Berger, Begegnungen und Abschiede. Frankfurt/M. 2000, 92.

[4] John Berger, Das Sichtbare und das Verborgene. München 1990, 132.

[5] Ebd.

[6] John Berger, Die Spiele. Leipzig 1991, 186.

die alles ins Vergängliche der evolutiven Weltsicht reißt, schwächt die Kraft der Aufklärung, indem sie die Vorstellung einer permanenten Erhellung und Sichtbarmachung umwandelt ins impressionistische Weltbild, wo nur der aufblitzende und vorüberhuschende Moment noch Erkenntniskraft hat. Berger zitiert dazu Baudelaires Gedicht der Schwan: «die Gestalt einer Stadt wechselt rascher ach, als das Herz eines Sterblichen».[8]

Die zeitlose Anwesenheit des Verdrängten

Die bürgerliche Strategie, mit der Enttäuschung über dieses Ungenügen fertig zu werden, heißt Melancholie. Das Unsichtbare, das die Aufklärung als Verdecktes bzw. Verdrängtes bestimmt hatte wird dadurch, daß es nun als verlorenes oder verschwundenes Gut und Glück beklagt wird, in die Zeitlosigkeit des ewig menschlichen Sehnens und Begehrens nach dem verlorenen Paradies verlegt und so dem Wechsel seiner Gestalt und seiner Wahrheit entzogen. Berger aber, am selben Punkt angelangt, auch er auf der Suche nach der Vermittlung, zieht nicht mit, sondern behauptet gegen die Rede vom Verschwinden die fortdauernde und also gleichsam zeitlose Anwesenheit des Verdrängten.
Dabei könnte das Verdikt über den Verlust der Zeitlosigkeit in der Moderne nicht drastischer ausfallen als in jener kleinen Bemerkung Bergers zu den Bildern *Mark Rothkos*: «Nach dem Krieg machten die Surrealisten die ungelöste Problematik der Zeit zum Dauerthema ihrer Arbeiten; alle surrealistischen Bilder beschwören die Traum-Zeit, denn Träume waren der einzige Bereich des Zeitlosen, der unbeschädigt geblieben war. In den letzten vierzig Jahren hat die transatlantische Malerei gezeigt, daß nichts mehr da ist, das vermittelt werden könnte, und daher nichts mehr gemalt werden kann. Das Zeitlose war – wie Rothko so intensiv gezeigt hat – leer.»[9] Für Berger ist die ungebrochene Faszination Rothkos nicht Anlaß für eine zen-buddhistisch inspirierte Verzückung über die Leere als Lehre, wie sie sich vor wenigen Jahren eindrücklich in der Basler Ausstellung manifestiert hat, sondern er erschrickt über die Konsequenz solcher Leere, wenn er feststellt: «Das Vergängliche ist zur einzigen Zeit-Kategorie geworden. Durch Pragmatismus und Konsumdenken wurde es schließlich aus der abstrakten Kunst ausgeschlossen oder zum Fetisch einer kurzlebigen Mode – wie in der Pop-art und ihren Ablegern. Das Vergängliche, das nicht mehr auf das Zeitlose ausgerichtet ist, wird so trivial und flüchtig wie das Modische. Wenn dem Vergänglichen und Zeitlosen keine Koexistenz eingeräumt wird, läßt sich in der bildenden Kunst nichts schaffen, was von Bedeutung wäre.»[10]
Und er erkennt in der Folge im Verdrängten und Unsichtbaren auch jenes Zeitlose, das er dringend wieder den Diskursen und der Darstellbarkeit zuführen möchte. Denn wie die Erfahrung zeigt, Aufklärung behält ihre Wirkung für das Zeitliche nur in der spannungsreichen Vermittlung mit dem Zeitlosen[11], das sie einerseits permanent in Vergänglichkeit überführt und von dem sie andererseits ihre eigene Gültigkeit gegen die Vergänglichkeit borgen muß.

Verdrängen heißt Zugänglichkeit erhalten

Aber was heißt das konkret? «Die Anerkennung der Koexistenz von Zeitlosigkeit und Vergänglichkeit muß nicht notwendig eine Rückkehr zu früheren religiösen Formen bedeuten»[12], schreibt Berger, sich dieser Gefahr wohl bewußt. Und deshalb ist es entscheidend, hier nicht vom Verschwinden zu sprechen, sondern vom Verdrängen. Denn das Abwesende, einmal gedeutet als das Verschwundene, kann nur als Wiedergänger wiederkommen, da dem Verschwundenen gegenüber die Arbeit nur im Zurückholen besteht, seine Qualität liegt einzig in seinem Seinstatus, entweder da zu sein oder abwesend zu sein. Seine Unbearbeitbarkeit bestätigt sein reaktionäres Potential. Dagegen macht die Bewußtmachung des Verdrängten sichtbar, daß die Arbeit mit dem Verdrängten bzw. dessen Bearbeitung, von der man sich im Akt der Verdrängung suspendiert hat, ein notwendiger, weil immer wiederkehrender Prozeß ist. Denn Verdrängen heißt auch Zugänglichkeit erhalten, vergessen dagegen heißt, diese aufzugeben.
Pier Paolo Pasolini, sonst weniger entschieden in dieser Sache, drückt diesen feinen Unterschied aus im Gedicht «Gesang der Glocken»: «Körperlos heimkehrend dorthin, wo die Glocken/ Worte der Pflicht sangen, dumpf wie Donner/weine ich nicht, weil jene Welt nicht mehr wiederkehrt, sondern weil ihr Wiederkehren vorbei ist.»
Die verlorene Welt ist nicht wiederzuhaben ohne ihr dumpfes Grollen. Das zu leugnen ist der Irrtum des Nostalgikers. Wiedergewinnen läßt sie sich nur als das Verdrängte, das ständig wiederkehrt, als Mahnung, sich damit zu beschäftigen und sich ihr und ihrem dumpfen Grollen anzunehmen. Die Trauer aber, die Pasolini beschreibt, ist die moderne Erkenntnis, daß einem das Verdrängte nicht mehr bedrängen wird, weil man selber ihm nichts mehr entgegensetzen kann, weil man, wie er sagt, «körperlos» geworden ist und weil dadurch auch das Versprechen nach Bearbeitung und Verbesserung der verlorenen Welt, das in jener Wiederkehr noch lag, hinfällig geworden ist. Was man sucht ist unwiederbringlich verloren deshalb, weil man selber dafür nicht mehr zugänglich ist, es nicht mehr deuten, es auch nicht gestalten kann. Die Leere, die daraus folgt, ist die Leere der Konfliktlosigkeit. Wir nennen sie Depression. Um ihr zu entgehen besteht nun der Trick des Melancholikers darin, sich die Zugänglichkeit zum Gegenstand als ein Genießen der Unmöglichkeit seiner Realisierung zu erhalten. Körperlosigkeit entsteht aus der Unschuldsphantasie, sich nicht mehr beteiligen und einmischen zu müssen. Sie bringt Erfahrungsverlust, der allmählich in Welt- und Wirklichkeitsverlust übergeht. Im Gegensatz dazu setzt der Maler und Kunstdeuter Berger in allen seinen Schriften Körperlichkeit. Gerade der immer von Zerfall bedrohte, von Entbehrungen gezeichnete und von Empfindungen besessene Körper stellt für

Burg Rothenfels 2007

Joseph und Jussuf in Islam, Altem Testament und Literatur
mit Prof. Dr. Hartmut Bobzin, Prof. Dr. Johann Christoph Bürgel, Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Prof. Dr. Hans Christoph Schmitt und Roman Bunka
9. – 11. März 2007

Erinnerung, Emotion und Exzess – Festkultur im Umbruch
Die Tagung wird veranstaltet vom Verein «Kultur – Liturgie – Spiritualität»
19. – 21. März 2007

Humor – Leichtsinn der Schwermut. Tagung zum 70. Geburtstag von Elazar Benyoëtz mit Prof. Dr. Michael Bongardt, Prof. Dr. Erich Garhammer, Prof. Dr. Hans-Martin Gauger, Dr. René Dausner, Prof. Dr. Hans-Rüdiger Schwab und Elazar Benyoëtz
20. – 22. April 2007

Psalmen zum Klingen bringen – Deutsche Gregorianik als geistlicher Übungsweg mit Prof. Dr. Christa Reich
4. – 6. Mai 2007

Abraham und «Abraham» – Der «Vater des Glaubens» im Konsens und Dissens der Religionen
mit Prof. DDr. Manfred Görg
4. – 6. Mai 2007

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

[7] Vgl. dazu mit Bezugnahme auf Walter Benjamin: Franz Hinkelammert, Der Schrei des Subjekts. Luzern 2001, 356.
[8] John Berger, Die Spiele (Anm. 6), 53.
[9] Ebd., 81.
[10] Ebd., 82.
[11] So ist verschiedentlich schon darauf hingewiesen worden, daß der Begriff der unantastbaren Menschenwürde nicht haltbar ist, wenn er zum Beispiel nicht mehr gestützt wird vom Glauben an einen Gott, demgegenüber sich der Mensch würdig zu erweisen hat.
[12] John Berger, Das Kunstwerk (Anm. 2), 84.

ihn den Bezug zu jener Art der Zeitlosigkeit dar, die Pasolini so spitzfindig von der nostalgischen Klage über die Vergänglichkeit absetzt: Nicht die verlorene Welt selber, sondern ihr Wiederkehren – als unvergängliche Arbeit und Mühsal des Lebens, des wirklich Werdens bzw. der Verkörperung – ist wiederzugewinnen. Über die Menschen auf *Caravaggios* Bildern sagt Berger: «Da sie nicht unschuldig sind, können ihre Körper Erfahrung in sich bergen.»[13]

Der Bauer

Bergers Hinwendung zum Zeitlosen ist der Versuch, das Abwesende der Verlorenheit zu entziehen, ohne dabei der Nostalgie, der Melancholie oder der Depression nachzugeben, die ja allesamt Symptome sind für den Verlust von Realkontakten. Sie ist notwendig, weil jene Zuversicht, die noch *Paul Tillich* 1932 in seinem Buch «Die sozialistische Entscheidung» in die prophetische Kraft der Zeit hat legen können, brüchig geworden ist: «Positiv bedeutet das die Erfassung der Zeit in ihrer wesenhaften Selbständigkeit und die Erhebung der Zeit über den Raum. Die Zeit bekommt eine Richtung; sie geht auf etwas zu, das nicht war, sondern sein wird und das, wenn es erreicht ist, nicht wieder verloren geht.»[14] Aber es ist die schmerzliche Erfahrung der Linken im 20. Jahrhundert, daß es eben doch verloren gehen kann und daß die Anstrengung der Erinnerung dagegen nichts vermag, wenn sie nur auf das Festhalten des Zeitlichen aus ist. Vielleicht deshalb, weil er dies gespürt hat, ist Erinnerung keine wesentliche Kategorie in Bergers Werk.[15]

Kategorie aber geworden ist für ihn zunehmend, gestaltend, bearbeitend, entwerfend der Bauer. Doch während die übliche feuilletonistische Rede vom allmählichen Verschwinden der Landwirtschaft sich unter der Klage darüber insgeheim nochmals distanziert vom Bauern, den sie schon früher als realexistierendes stinkendes und unkultiviertes Subjekt nicht haben wollte, findet Berger einen anderen, weil realistischen Zugang.

In seinem kurzen Text: «Eine Fuhre Scheiße» macht Berger klar, worum es ihm geht: «In einem seiner Bücher verwirft Milan Kundera die Vorstellung eines lebendigen Gottes, denn kein Gott, so seine Überlegung, hätte ein Leben ersonnen, in dem es nötig wäre zu scheißen. Die Art und Weise, wie Kundera dies vertritt, läßt vermuten, daß es sich um mehr als einen bloßen Witz handelt. Er bringt eine tiefe Kränkung zum Ausdruck. Und eine solche Kränkung ist typisch elitär. Sie verwandelt einen natürlichen Widerwillen in eine moralische Empörung. Das gehört zu den Gepflogenheiten der Eliten.»[16] Berger macht einen Schnitt und notiert ohne Überleitung eine eigene Erfahrung: «Vor einer Woche habe ich die Scheiße vom letzten Jahr ausgeräumt und vergraben. Die Scheiße meiner Familie und der Freunde, die uns besuchen. Einmal im Jahr muß das gemacht werden und der Mai ist der richtige Zeitpunkt für diese Arbeit.» Nach Betrachtungen über Beschaffenheit und Geruch der verschiedenen Arten von Kot fährt er fort: «In der Welt der modernen Hygiene ist Reinheit zu einem rein metaphorischen oder moralischen Begriff geworden. Jede sinnliche Realität ist verlorengegangen.»[17] Das Vermeiden von Realkontakten in der bürgerlichen und postbürgerlichen Gesellschaft gebiert Ungeheuer, wie wir beispielsweise aus der Erforschung der Gewalt in der Schule wissen. Und daher auch die elitären, fundamentalistischen oder rassistischen Phantasien von Reinheit, wo diese nicht mehr als Resultat einer gewöhnlichen, notwendigen und immer wiederkehrenden Arbeit gedacht werden kann, sondern als Seinsqualität ein für allemal gegen Vermischung ins Feld geführt wird.

Was nun ist das Zeitlose der Bauern, das Berger als das Verborgene bestimmt, das die Gegenwart um den Preis ihrer Bedrohtheit willen verdrängt hat? Es ist Arbeit als zeitlose Arbeit des Überlebens, worin ein Versprechen des gerechten Lebens sich konservieren kann. Indem Berger den Bauern in erster Linie von der Arbeit her begreift und von ihm her Arbeit begreift, entreißt er ihn sowohl der ästhetischen und naiven Phantasie der Städter als auch jener instrumentellen, die ihn nur als Variable von Agrarreformen sieht, und jener reaktionären, die ihn als Unterpfand des Nationalismus mißbraucht. Gerade mit einem Maler, mit *Vincent van Gogh*, wird der Fokus auf die Arbeit eingestellt. «Aus seinen Briefen weiß man auch, daß ihm nichts heiliger erschien als die Arbeit. In seinen Augen war die physische Realität der Arbeit gleichzeitig eine Notwendigkeit, eine Ungerechtigkeit und der Wesensgrund der Menschheit durch die ganze Geschichte hindurch. Der schöpferische Akt des Künstlers war für ihn bloß einer unter vielen. Er glaubte, den besten Zugang zur Wirklichkeit gewähre die Arbeit, und zwar genau deshalb, weil die Wirklichkeit selbst eine Form der Produktion war.»[18] Denn die bäuerliche Lebenswelt mit dem Begriff der Arbeit zu begreifen, heißt, Erfahrungen und Prozesse zu deuten und nicht Seinsweisen. Somit kann das, was Berger über den Bauern sagt, insofern er es vermittelnd über die Arbeit des Bauern sagt, prinzipiell auch in andere Produktionsweisen übernommen werden. Denn trotz aller Emphase stellt Berger in der Einleitung zu seinem erzählerischen Hauptwerk «Von ihrer Hände Arbeit» fest: «Aus dem was ich bisher gesagt habe, muß folgen, daß niemand vernünftigerweise der Erhaltung der traditionellen bäuerlichen Lebensweise das Wort reden kann. Das zu tun hieße, dafür zu sein, daß Bauern weiterhin ausgebeutet werden und daß sie ein Leben führen sollen, in welchem die Bürde körperlicher Arbeit oft verheerend und immer niederdrückend ist.»[19]

Die Arbeit des Bauern, sagt Berger, ist reine Arbeit des Überlebens. Das heißt, der Bauer muß sich und seine Familie immer neu durch seiner Hände Arbeit hervorbringen, da er durch Willkür der Herrschenden und durch die Launen der Natur der Zukunft immer wieder schutzlos ausgeliefert ist. Sowohl Abgabenlast und Naturereignisse sind ständigen Schwankungen unterworfen. Das ergibt für den Bauern die Notwendigkeit, sich immer wieder unter neuen Voraussetzungen neu zu behaupten. «Alles, was sie tun, ist antizipatorisch – und kommt deshalb nie zu einem Abschluß. Diese Zukunft, der sie notgedrungen ihr Handeln widmen müssen, stellt sich ihnen als eine Folge von Hinterhalten dar.»[20] Die Arbeit des Bauern als Arbeit des Überlebens bringt nichts hervor, das Bestand hat, das im Sinne der Fortschrittsidee Zukunft vorhersagbar oder bestimmbar machen könnte, sondern der Bauer rettet durch ständige Arbeit einzig sich und seine Familie und also, um es mit einem derzeit viel verwendeten Begriff des Philosophen *Giorgio Agamben* zu sagen, nur das «nackte Leben».

Das Verschwinden aufhalten

Ist das also nun Bergers Pointe der Analyse bäuerlicher Arbeit? Die Skepsis des Bauern gegen den Fortschritt, die daher rührt, daß er nichts Beständiges hervorbringt außer immer wieder nur das nackte Leben selber? Fast scheint es so. Aber was hätte es für einen Sinn, außer den, den Bauern als zeitlosen Prototypen für das aller Staats- und Herrschaftsmacht schutzlos ausgelieferte nackte Leben zu präsentieren? Denn diese kaum kritische, weil rein katastrophisch angelegte, zur Differenzierung von Zurichtungs-

[13] John Berger, Und unsere Gesichter, mein Herz vergänglich wie Fotos. München 1986, 99.

[14] Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, in: Christentum und soziale Gestaltung. (GW 11). Stuttgart 1962, 241.

[15] Was nicht heißt, daß Erinnerung nicht trotzdem ständig präsent ist. Am genauesten vielleicht in «Geschichte eines Landarztes», wo er beschreibt, in welchem Sinne der Landarzt Gedächtnis seiner Patienten ist: «Er behandelt sie nicht nur wenn sie krank sind, sondern er ist der objektive Zeuge ihres Lebens. Er ist keinesfalls der endgültige Richter. Deshalb wählte ich das bescheidenere Wort: der Archivar ihrer Geschichte. (...) Die häufigste Gesprächseröffnung außerhalb ärztlicher Konsultationen sind die Worte: ‹Erinnern sie sich, als ...?› Er vertritt sie, wird zu ihrem objektiven (nicht subjektiven) Gedächtnis, weil er ihre verlorene Fähigkeit, die Außenwelt zu verstehen und sich auf sie zu beziehen, ebenso verkörpert wie einiges, was sie wissen, aber nicht denken können.» (John Berger, Jean Mohr, Geschichte eines Landarztes. München 1998, 103.)

[16] John Berger, Begegnungen und Abschiede. Frankfurt/M. 2000, 39.

[17] Ebd.

[18] John Berger, Und unsere Gesichter (Anm. 13), 84.

[19] John Berger, Von ihrer Hände Arbeit. München 1995, 28.

[20] Ebd., 18.

prozessen kaum geeignete, weil die herrschenden Gegensätze nicht klärende, sondern sie nivellierende und also bestätigende Kategorie, verfehlt, worum es Berger geht. Näher kommen wir dieser Sache mit der merkwürdigen Definition von Arbeit, die *G.F.W. Hegel* in der Phänomenologie des Geistes gibt. Merkwürdig vor allem deshalb, weil im Kontext dieses Satzes die Kategorie des Verschwindens plötzlich nicht mehr schicksalhaft gegeben ist, sondern als genuine Tätigkeit (Machenschaft) der herrschenden Klassen entlarvt wird: «Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.»[21] Hegel, obwohl er später die Bürde der konstruktiven Arbeit positiv und exklusiv in die Sphäre der Knechtschaft eintragen wird, erhebt mit diesem Satz den arbeitenden Knecht gegen den Herrn, der alles durch Arbeit hervorgebrachte unaufhörlich und gierig verschlingt, sich einverleibt und verzehrt, dessen Genuß Vernichtung bedeutet, zum Träger zivilisatorischen Fortschritts, zu demjenigen also, der Beständiges schafft und durch eigenen Triebverzicht (gehemmte Begierde) im Interesse der Allgemeinheit das ständige Verschwinden des Geschaffenen aufhält, oder, mit Rekurs auf Bergers Kategorie, die Wirklichkeit rettet. Aber wie kann, was Hegel im Blick auf den Arbeiter der Manufaktur und der Künste entwickelt hat, für die Arbeit des Bauern gelten, die ja nichts Beständiges schafft? Bergers emphatischer Begriff der bäuerlichen Arbeit, die er mit der Aura von Schöpfung umgibt[22], legt nahe, daß der Arbeitsakt selber geeignet ist dazu beizutragen, «das Verschwinden aufzuhalten». Der Versuch, für diese Behauptung Gründe zu finden, bringt die folgenden vier Punkte hervor:

Erstens, weil die Arbeit des Bauern darauf aus ist, das Wiederkehren aller wesentlichen Prozesse auch unter den ständig sich verändernden Produktionsbedingungen und Klimaverhältnissen zu garantieren.[23]

Zweitens, weil der Bauer über seine Arbeit immer im Realkontakt mit den äußerlichen Dingen ist, mit denen er sich um zu überleben verbünden muß und die doch jederzeit und unvermittelt Herrschaft über ihn ausüben können. Insofern bildet die Arbeit des Bauern die antagonistische Verfassung der Wirklichkeit ab, das heißt, sie befähigt ihn Herrschaft als äußerliche Macht und Willkür zu deuten und bewahrt ihn davor, sie zu verinnerlichen und als eigenes Interesse bzw. als gemeinschaftlichen Willen zu mißdeuten, wie es die Grundmetapher «am gleichen Strick ziehen» im Dienstleistungssektor Herrschaft verschleiernd vorsieht.[24] Unausgesprochen war zu jedem gegebenen Zeitpunkt die Beziehung dieser bäuerlichen Tradition zu der jeweils herrschenden Klassenkultur zumeist häretisch und subversiv. «Lauf vor nichts weg», sagt ein russischer Bauernspruch, «aber tu auch nichts.»[25] Und *Theodor W. Adorno* schreibt mit Bezug auf Hegel: «Den gesunden Widerspruchsgeist hat Hegel mit der Dickköpfigkeit des Bauern hervorgehoben, der jahrhundertelang lernte, Jagd und Zins der mächtigen Feudalherren zu überstehen.»[26]

Drittens, weil die Arbeit des Bauern, vielleicht unter dem Zwang ständig zu improvisieren, den Eigenwillen, der sowohl dem industriellen Proletariat wie auch dem Dienstleistungsangestellten ausgetrieben worden ist, als wesentliches Merkmal hervorbringt und ihn in Form des bäuerlichen Eigensinns gerettet hat bis in die heutige Zeit.[27] Zahlreiche Geschichten, die Berger über das Landleben notiert, kreisen zentral um die verschiedenen, geradezu schöpferischen und produktiven Formen dieses Eigensinns.

Viertens, weil die Arbeit des Bauern die unaufhörliche und genaue Beobachtung der Wirklichkeit verlangt, das Bemühen, noch die feinsten Veränderungen mit Hilfe der Erfahrungen aus der Vergangenheit als Vorboten zukünftigen Geschehens zu bestimmen.

Arbeit des Überlebens

So bestätigt also Bergers Definition der bäuerlichen Arbeit als Arbeit des Überlebens nicht die Rede vom nackten Leben als Rettung des einzigen, was dem Bauern bleibt, sondern sie bedeutet: Der Bauer gibt sein spezifisches, weil immer neu, durch Arbeit bestimmtes Leben nicht preis. Indem er es schafft zu bleiben, schafft er Bleibendes, das Wiederkehr sichern, Herrschaft überdauern, Eigenwille erhalten kann. Leben an sich ist dem Bauern fremd. Romantisierende Etiketten wie «echtes Landleben» oder «Leben im Einklang mit der Natur» beschreiben Seinsweisen und verfehlen die Pointe, worauf es Berger ankommt: Das Leben muß immer wieder neu getan, angeeignet oder erworben werden und kann, wenn ihm die Möglichkeit dazu genommen worden ist, auch vertan werden. Insofern wehrt sich der Bauer gegen das große Verschlingen und Verzehren, insofern ist seine Arbeit «aufgehaltenes Verschwinden». John Berger formuliert es so: «Ein intakter Bauernstand war die einzige Klasse mit eingebautem Widerstand gegen die Konsumgesellschaft. Wenn eine Bauernschaft verloren geht, vergrößern sich die Märkte.»[28]

Letztlich ist dieser existentialistische Arbeitsbegriff, der resistent ist gegen Fortschritt und Verschwinden, womöglich gegenwärtig geeignet, den Zivilisationsprozeß erhalten zu helfen und damit auch dessen Idee des Fortschritts, der ohne die Dauerhaftigkeit seiner Errungenschaften gezwungen ist, sich immer wieder selber zu verzehren. Die bürgerliche Klage über bzw. das melancholische Genießen des Verschwindens der Bauern entpuppt sich vor dem Hintergrund der hegelschen Bestimmung von Arbeit, wonach also das Verschwinden derjenigen beklagt wird, die erst mit ihrer Arbeit Verschwinden durch Verzehr und Konsum ermöglichen und gleichzeitig aufhalten durch das mit Triebverzicht geformte Bleibende, als auf Untergang angelegte Vernichtungsphantasie, aber auch als ein Wissen von der Tragweite dieser Vorgänge, an denen man selber beteiligt ist. – Was gegen melancholisch imaginiertes Verschwinden hilft, hat Berger in seinem großen Erzählwerk über die Bauern gezeigt, was aber gegen real drohendes Verschwinden zu machen ist, weiß er nicht oder er sagt es nicht. Aber das Bild, das er in Sprache malt, in Solidarität zu diesen Menschen, versprüht erstens ungeachtet aller selber formulierten Skepsis das Pathos der Befreiungstheologie: «Die Wahrheit erscheint in der Gestalt der Armen» und atmet zweitens den Geist des Standhaltens oder des Trotzes. Denselben, den der Schweizer Bildhauer *Peter Kamm* unlängst in einer Aktion gegen die neuerliche Verschärfung der Asylgesetzgebung in zeitlosen Stein gehauen hat: «WIR VERSCHWINDEN NIE.»

So bedeutet der Terminus «Rettung der Wirklichkeit» noch nicht die Rettung der Subjekte selber, sondern nur ihre Sichtbarmachung in einem neuen Licht, der Beweis ihrer bedrohten Existenz, weil einer sie angesehen hat[29], weil einer das Wagnis auf

[21] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, (nach dem Text der Originalausgabe). Hamburg 1952, 149.

[22] Überleben heißt bei Berger nicht nur davonkommen, sondern auch sich neu schöpfen. Mit dem Verweis auf das Schöpferische und gleich auch mit jenem auf den natürlichen Bezug zur Religion in der Arbeit des Bauern, die wesentlich Handarbeit ist, vermittelt Berger die bäuerliche Arbeit mit der des Künstlers: «Kunst ahmt die Natur nicht nach, sie ahmt eine Schöpfung nach (...). Die transzendentale Seite der Kunst ist immer eine Form des Gebets» (John Berger, Das Sichtbare und das Verborgene. München 1990, 19).

[23] Dieser Punkt ist unter dem Begriff der Nachhaltigkeit bereits als kritisches Korrektiv in die industrielle Nahrungsmittelproduktion eingegangen, daselbst aber als quasi säkularisierter, das heißt seiner Bindung ans Unbekannte und Unwägbare entkleideter Begriff, zur rein technischen Abstraktion und also kraftlos geworden als Widerstandsbegriff gegen die Macht der Gentechfirmen, deren Ziel es ist, Saatgut ohne Fortpflanzungskraft zu verkaufen, um die Bauern «nachhaltig» als Kunden an sich zu binden.

[24] Und so gibt es, unterm Bann der Strickmetapher, nicht Freundschaft oder Solidarität, die, wenn die Gegensätze sie zerreißen, immer auch in Feindschaft und Verlassenheit umschlagen können, sondern folgerichtig nur noch Seilschaften (oder Bootsgesellschaften), als Schicksalsgemeinschaften, die entweder den Schein von Harmonie aufrechterhalten oder zusammen untergehen.

[25] John Berger, Von ihrer Hände Arbeit (Anm. 19), 12.

[26] Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Frankfurt/M. 1993, 88.

[27] Daß es darin um mehr geht als die ebenso berüchtigte wie faszinierende Kauzigkeit des alten Bauern, zeigt der berühmte Spielfilm aus den Siebzigern von Alain Tanner: «Jonas, der im Jahr Zweitausend 25 Jahre alt sein wird», zu dem John Berger das Drehbuch verfaßt hat. In diesem Film funktioniert der Bauernhof als Basis für die Rettung des Eigensinns der jungen, städtisch geprägten Leute aus den unterschiedlichsten Berufen.

[28] John Berger, Von ihrer Hände Arbeit (Anm. 19), 26.

[29] Ansehen heißt existent machen: «Das Sichtbare existiert, weil es bereits gesehen worden ist.» (John Berger, Und unsere Gesichter [Anm. 13], 59).

sich genommen hat, sie so zu sehen, wie es im Moment zu sehen nicht opportun ist.[30] Dies ist die Voraussetzung, daß Rettung geschehen kann, damit der Retter gerufen wird. In diesem Sinne ist auch jene hochmütige Provokation zu verstehen, mit der Janos der Maler in Bergers erstem Roman einem Kunsthändler entgegentritt: «Wissen Sie überhaupt, für wen Künstler malen? Ich will es ihnen sagen: Für Helden.»[31] Rettung, bzw. das aufgehaltene Verschwinden, ist der direkte Angriff auf die Wirklichkeitssicht der Herrschenden. Und deshalb sagen sie auch, daß es nichts zu retten gibt: weil alles immer und überall verfügbar ist (die Ideologen der globalisierten Vielfalt), weil alles bereits verloren ist (die Melancholiker), weil es sich nicht lohnt (die schöpferischen Zerstörer im Namen des Kapitals) und weil es wider die Natur ist (die Verfechter eines evolutiven Fortschritts). Das Gerettete entfaltet seine subversive Kraft, weil man es, um mit einer Wendung von *Walter Benjamin* zu sprechen, aus seinem Zeitraum herausschlug und es so seine Zeit überdauern kann.

Ohne Rettung kein Anfang

Überdauern heißt Überleben, und das bedeutet, wie *Anna Seghers* in ihrem gleichnamigen Roman so unvergeßlich gezeigt hat, daß «die Rettung» am Anfang jedes produktiven, Zivilisation und Fortschritt stützenden Prozesses steht und nicht am Schluß, wie uns die bürgerliche Literatur und in ihrem Gefolge die katastrophische Filmindustrie mit viel Aufwand weis machen wollen. Was soviel heißt, wie: ohne Rettung kein Anfang. Aber Rettung ist nur der Anfang, die ganze Arbeit muß noch und neu getan werden, aber sie ist jener Anfang, der, ohne Verdrängung und Vernichtung, einen unverstümmelnden Arbeitsprozeß zuläßt. An diesem Anfang steht, als ein zu Rettender, immer wieder neu der Bauer. Oder anders gesagt, Bergers Konzeption der bäuerlichen Arbeit als dauernde Arbeit des Überlebens beinhaltet das Versprechen einer immer wiederkehrenden Möglichkeit des Neuanfangs und also auch eine zureichende Begründung für die Hinwendung der Revolutionen und ihrer Solidarisierungsbewegungen zu den Bauern, weil vor allem mit ihnen der nach dem revolutionären Ereignis der Machtergreifung (die Rettung) dringend benötigte Anfang gelingen kann. Das normale, immer wiederkehrende, schutzlose, landwirtschaftliche da capo verwandelt sich unter revolutionärem Vorzeichen in einen Neuaufbau, in Entwicklung und Fortschritt, der gerade an den Rückständigsten sich bewähren soll.[32] Der landwirtschaftliche Aufbau wird zum Prüfstein, ob das revolutionäre Ereignis sein immer drohendes zeitliches Verschwinden aufhalten kann.[33] Der Widerspruch, der offensichtlich darin liegt, den Fortschritt mit Rückgriff auf jene zu verwirklichen, die seinem Begriff entgegenstehen, hat Berger beschrieben, aber nicht gelöst, er ist aber von Paul Tillich immerhin in eine eindrückliche dialektische Formel gebracht worden. Für Fortschritt steht bei Tillich «das bürgerliche Prinzip», für das bäuerlich Zeitlose steht «Ursprung»: «Das Proletariat muß das verneinen, in dessen Kraft es das bürgerliche Prinzip bekämpft, den Ursprung; und es muß das bejahen, das es zerbrechen will, eben das bürgerliche Prinzip. Das ist der innere Widerstreit seiner Lage.»[34] Über diese Gültigkeit sind wir nicht hinweg.

Zugegeben, das bisher Gesagte ist eine Spekulation, die versucht, Bergers Hinwendung zum Bauern theoretisch produktiv zu machen. Sie hat aber ihre Aktualität in der sowohl dringenden wie Bergerschen Frage, wie es gelingen kann, die europäische Landbevölkerung von jenen Rechtsparteien zu lösen, die durch die Propagierung einer bäuerlichen Seinsweise ihre Rückständigkeit beschwören und gleichzeitig durch eine neoliberale Wirtschaftspolitik ihre Arbeitsweise dem Untergang weihen, ohne selber regressive Phantasien herauszulocken. Wie unendlich wichtig gerade im Hinblick darauf Bergers Begriff der bäuerlichen Arbeit als Arbeit des Überlebens ist, zeigt ein Blick auf *Martin Heidegger*. In seinem Aufsatz: «Überwindung der Metaphysik» beschreibt Heidegger in kaum zu überbietender Grausamkeit sein Verhältnis von Seinsweise und Arbeit: «Ehe das Sein sich in seiner anfänglichen Wahrheit ereignen kann, muß das Sein als der Wille gebrochen, muß die Welt zum Einsturz und die Erde in die Verwüstung und der Mensch zur bloßen Arbeit gezwungen werden. Erst nach diesem Untergang ereignet sich in langer Zeit die jähe Weile des Anfangs.»[35] Nicht Rettung, sondern Untergang ist die Bedingung des Anfangs bei Heidegger. Nicht zuletzt gegen diese, mit Zustimmung Heideggers von den Nazis wahrgemachte und heute aus demselben Geist noch immer reale Drohung, richtet sich Bergers Konzept des Wirklichen, als Widerstehen gegen die Drohung des Nichtseins.

Aber Berger wäre nicht der Maler, der er in allen Worten immer geblieben ist, wenn er nicht auch für eine herrschaftsfreie Vermittlung der Arbeit als «gehemmte Begierde» und «aufgehaltenes Verschwinden» mit dem sorglosen Genießen und Verzehren, in bester biblischer Vision, ein Bild finden würde: «Es gibt Leute, die stolz das Wurzelgemüse mit einem Spaten ausgraben, das sie gesät, gezüchtet und betreut haben. Es gibt andere, die auf unbestelltem Land im Gras, das ihnen bis zur Brust steht, wilde Beeren pflücken. Die meisten von uns folgen ihren Begierden entweder auf die eine oder andere Weise. Wir müssen so geduldig wie der erste Typ sein und so sorglos wie der zweite.»[36]

Rolf Bossart, St. Gallen

[30] Gerade van Gogh ist, wie Berger zeigt, das Wagnis, so zu sehen, um den Preis seiner Verspottung eingegangen. Die fanatische Liebe zu seinen Bildern heute kommt hingegen aus dem Schmerz über den Verlust jener Welt, die van Gogh in der ganzen Intensität ihrer bedrohten Existenz gesehen und gemalt hat.

[31] John Berger, Die Spiele (Anm. 6), 50.

[32] Aus der Frage der urbanen Moderne: «Was fangen wir mit den Bauern an?» wird die revolutionäre Praxis: «Wir fangen mit den Bauern an.»

[33] Die von der bürgerlichen Presse immer als Sozialromantiker verhöhnten Freiwilligen, die beispielsweise zu Tausenden in den 80er Jahren nach Nicaragua gegangen sind, mögen dies auch teilweise aus regressiven Motiven getan haben, aber gerade sie, weil sie von außen kamen, ohne Zwang und mit dem Zauber enthusiastischer Erwartung, haben den Bauern Bedeutung und Anschluß an die Geschichte gebracht. Sie haben die Bauern «angesehen», das vergessen sie ihnen nicht. Und diese haben es ihnen ihrerseits mit hohem Ansehen vergolten. Ganz ähnliche Überlegungen zum Ansehen, das derjenige genießt, der freiwillig mit den Bauern lebt, ohne im Denken und Reden sich ihnen gleich zu machen, finden wir in Bergers Erzählung «Geschichte eines Landarztes» ([Anm. 15], 92ff.).

[34] Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, in: Christentum und soziale Gestaltung. (GW 11). Stuttgart 1962, 282.

[35] Martin Heidegger, Überwindung der Metaphysik, in: Ders., Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, 73.

[36] John Berger, Die Spiele (Anm. 6), 168.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)
erscheint 2× 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 Walf (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.