

ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 55. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 1991

DER HERR hat geschworen bei seiner rechten Hand und bei seinem starken Arm: Nie mehr gebe ich dein Korn deinen Feinden zu essen. Nie mehr trinken Fremde deinen Wein, für den du so hart gearbeitet hast.

Nein, wer das Korn geerntet hat, soll es auch essen und den Herrn dafür preisen. Wer den Wein geerntet hat, soll ihn auch trinken in den Vorhöfen meines heiligen Tempels.

Zieht hinaus durch die Tore, zieht hinaus und bahnt dem Volk einen Weg! Baut eine Straße und räumt die Steine beiseite! Gebt den Völkern ein deutliches Zeichen!

Hört, was der Herr bis ans Ende der Erde bekanntmacht: Sagt der Tochter Zion: Sieh her, jetzt kommt deine Rettung. Seht, er bringt seinen Siegespreis mit: Alle, die er gewonnen hat, gehen vor ihm her.

Dann nennt man sie «Das heilige Volk», «Das Volk, das der Herr erlöst hat». Und dich nennt man «Die Stadt nach der man sich sehnt. Die nicht mehr verödete Stadt».

Jesaja 62, 8–12

IN MEMORIAM

Ludwig Kaufmann SJ (30.10.1918–8.7.1991): Ansprache an der Trauerfeier in der Franziskuskirche Zürich-Wollishofen am 12.7.1991 von P. Superior *Pietro Selvatico*.

EUROPA

A. Camus und die «Griechen»: Zum Schlußkapitel von *«L'Homme révolté»* – Griechen und Griechenland in der europäischen Geistesgeschichte – Das kulturelle Ambiente des mediterranen Raumes – Das «griechische Herz» von A. Camus – Der geschichtlich maßgebliche Wendepunkt – Vom Hellenischen zum Christentum – Camus' Auseinandersetzung mit den Folgenlasten der Moderne – Maß und Grenze als Stichworte der Revolte – Gegen die Korrumptierung der Revolution – Eine in die Zukunft gerichtete Erinnerung an die Griechen – Platon, Heraklit und Ithaka – Nemesis als Göttin des Maßes – Das «traurige Geheimnis» Europas – Ausgleich von Gerechtigkeit und Freiheit, Handeln und Schönheit – Bedeutung der griechischen Quelle für Europa heute – «L'Homme révolté» – als eine «vertrauliche Mitteilung...». *Heinz Robert Schlette, Bonn*

SOZIALWISSENSCHAFTEN

Erich Fromms humanistische Anthropologie: Von den Rechtswissenschaften zum Philosophie- und Soziologiestudium – Ausbildung zum Psychoanalytiker – Auseinandersetzung mit dem frühen Marx – Mitarbeit am Frankfurter Institut für Sozialforschung – Drei Brennpunkte seines Denkens und seiner Forschungen – Unverzichtbare Suche nach einem Sinn des Lebens – Der Mensch ist ein werdendes Wesen – Gegen einen billigen Optimismus – Verstrickung in gemeinsamer Verblendung – Der Begriff des Sozialcharakters – Wenn das Haben das Sein dominiert – Kampf gegen psychische Verstümmelung und ökonomische Ausbeutung – Der alttestamentliche Exodus als existentielle Situation des Menschen – Von einem dogmatischen zu einem lebendigen Gottesglauben. *Lothar Krappmann, Berlin*

LITERATUR/RUMÄNIEN

Die Überwindung eines Alptraums: Die rumänische Autorin *Ana Blandiana* – Berufs- und Schreibverbot im August 1988 – Schnee als zentrale Metapher – Ein unausweichlicher Prozeß des Verfalls – Die Dichterin als eine Anwältin der Menschen – Mit List die staatliche Zensur umgehen – Wenn die Suche nach der Heimat in der Wüste endet – Die zerstörte Landschaft als Symbol der Diktatur – Die Revolution von 1989 – Ein überwundener Alptraum? *Albert von Brunn, Zürich*

LUDWIG KAUFMANN SJ ZUM GEDENKEN

In seinem 73. Lebensjahr starb nach schwerer Krankheit am 8. Juli 1991 Pater Ludwig Kaufmann SJ, Dr. theol. h. c., Chefredaktor unserer Zeitschrift *Orientierung*. Am 12. Juli wurde er auf dem Friedhof Manegg in Zürich beerdigt. Im anschließenden Trauergottesdienst in der Kirche St. Franziskus (Zürich-Wollishofen) hielt der Superior der Jesuitenkommunität in der Scheideggstraße 45, P. Pietro Selvatico, die nachfolgend abgedruckte Ansprache. Vorgegangen waren Lesungen aus Jesaja 62,8–12 (vgl. die Titelseite) und Mt 25, 31–40. (Red.)

Liebe Freunde, Pater Ludwig Kaufmann ist mitten aus einer unermüdlichen und ungebrochenen Tätigkeit abgerufen worden. Wir sind zusammengekommen, um unserer Trauer Ausdruck zu geben, aber auch, um Gott zu danken für ein wegweisendes Leben. Wir tun dies stellvertretend für all jene, die anderswo in der Welt die Nachricht von unserem schmerzhaften Verlust erst noch vernehmen werden.

Mit spärlichen Andeutungen hat Ludwig Kaufmann in seinen Schriften uns hin und wieder selber verraten, was in seinem Leben von ganz besonderer Bedeutung war.

In Zürich mit seinen Brüdern und Schwestern in einer welt-offenen Juristenfamilie glücklich aufgewachsen, erhielt er nach seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu zunächst die klassische spirituelle und philosophische Ausbildung. Bis dahin lebte er in der uns bekannten geschlossenen christlichen Weltanschauung. In einer Ideologie, die, allen Gebrochenheiten der neuzeitlichen Erfahrungen zum Trotz, ihre typische Gewißheit und Geborgenheit gewährte. «Ein Haus voll Glorie schauet weit über alle Land», so besangen auch die Jesuiten ihr Kirchesein. Die Ebenmäßigkeit einer solchen Existenz- und Glaubensweise sollte für Ludwig Kaufmann nun aber recht abrupt ein Ende finden mit seinem Theologiestudium in Lyon-Fourvière, 1945–1949. Hier wird er hautnah Zeuge eines der dramatischsten Abschnitte der neuzeitlichen katholischen Theologie- und Kirchengeschichte.

Gelang es hier in Lyon-Fourvière nämlich der sogenannten Nouvelle Théologie mittels einer Neuorientierung an der Heiligen Schrift und der Theologie der Kirchenväter in entscheidenden Fragen des Glaubens (wie etwa denen nach der Schöpfung, Begnadung des Menschen, Dogmenentwicklung) ein neues Verständnis zu erarbeiten und so das sterile Denkkorsett der Neuscholastik (der damaligen Schultheologie) zu sprengen, so wird dieser hoffnungsvolle Versuch mit der Amtsenthebung von fünf Professoren brüsk gestoppt.

Ebenso tragisch erging es den von der Nouvelle Théologie unterstützten Arbeiterpriestern. Bildeten sich – nach vereinzelt Erfahrungen von Ordens- und Weltpriestern in den Docks von Marseille und in deutschen Arbeitslagern und nach dem Schock, den 1943 das Buch «France, pays de mission» des Abbé Godin ausgelöst hatte – nach 1945 um einzelne Arbeiterpriester kleine Gemeinden (unabhängig von den existierenden Pfarreien; Basisgruppen, würden wir heute sagen), so wurde auch dieser hoffnungsvolle Versuch, nach wenigen Jahren schon, mit einschneidenden Beschränkungen gelähmt. 1959 sollte das Experiment der Arbeiterpriester dann definitiv abgebrochen werden. Von den damals noch rund 100 Arbeiterpriestern wurden die meisten aus Amt und Kirche gedrängt.

In einem solchen Lebenskontext hat das Theologiestudium in Lyon-Fourvière Ludwig Kaufmann tief geprägt und seinem Leben die Richtung gewiesen. Hier lernte er nicht nur eine gute, d. h. gläubig-gesunde und kritische Theologie; hier erfuhr er vor allem die fruchtbare wechselseitige Verwiesenheit von Theologie einerseits und kirchlichem und gesellschaftlichem Leben und Engagement andererseits. Man stelle es sich, beispielsweise, vor: Teilhard de Chardin, der im Kreis von Arbeiterpriestern von seiner Vision vom kosmischen Christus

erzählt und mit ihnen Erfahrungen austauscht! Und hier in Lyon-Fourvière wird Ludwig Kaufmann auch ein erstes Mal persönlich ermessen haben, welche Dimensionen des Lebens von Kirchenkonflikten betroffen werden können: vom Unrecht einzelnen Personen gegenüber bis zu den verheerenden Folgen für die Pastoral.

Nach dem theologischen Lizentiat muß der hochbegabte Ludwig Kaufmann seine Studien abbrechen. Sagen wir mal: weil er dringend in der Seelsorge gebraucht wird. Glückliche Inkonzessenz der Ordensobern, werden jetzt viele Baslerinnen und Basler unter uns sagen, die miterleben durften, wie Ludwig Kaufmann, nach einer kurzen Tätigkeit als Religionslehrer am Gymnasium «Stella Matutina» in Feldkirch, bei ihnen, 1951–1963, die Jugendarbeit belebte: als Jugendseelsorger und Religionslehrer wie als Bildungsleiter und Redaktor der Zeitschrift «Kompaß» im Verband Katholischer Pfadfinder der deutschsprachigen Schweiz. Mit dem für neue Wege so aufgeschlossenen Seelsorger entstand manche bis heute unverbrüchliche Freundschaft.

1962 wird Ludwig Kaufmann Konzilsberichterstatter. «Der fleissigste Konzilsberichterstatter», wie ihn Mario von Galli einmal genannt hat. Seine Berichterstattung war nicht selten recht kritisch, was ihm denn auch gelegentlichen Tadel, besonders aus Kreisen des Milieukatholizismus, eingebracht hat. Doch die warnenden Noten hatten eben ihre Gründe. Und die Geschichte sollte Ludwig Kaufmann weitgehend recht geben. Leider.

Ludwig Kaufmann folgte seinem geliebten Papa Giovanni, besonders der Konzilsöffnungrede und seinem «Vermächtnis» (seinem geistlichen Testament). Johannes XXIII stand ja nicht nur zur Zeit der Konflikte um die Nouvelle Théologie und die Arbeiterpriester als Nuntius in Paris befreundet auf der Seite des aufgeschlossenen Kardinals Suhard; er plädierte schon als junger Wissenschaftler in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts, in der Modernismuskrise, für eine größere Offenheit der Kirche: für ein Wahrnehmen und Wahrhabenwollen nämlich all des Guten, das überall in der Welt, auch außerhalb der institutionellen Kirchen, im guten Heute Gottes immer schon geschieht.

So konnte man von Papst Johannes XXIII jetzt lernen, eine Zeit zu verstehen. Und was es, im präzisen Sinne des Wortes, bedeutet, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Es heißt dies nämlich: In der Krise – und gerade in der Krise – das Wegweisende und Weiterführende wahrzunehmen. In der Schule des großen Papstes – und in den zahllosen Gesprächen mit Kollegen und vor allem mit Bischöfen aus aller Welt – identifizierten sich für Ludwig Kaufmann jetzt seine eigenen früheren Erfahrungen: das ignatianische «quaerere Deum in omnibus» (Gott suchen in allen Dingen), die Erfahrungen von Lyon! Jetzt schärfte sich nochmals sein spirituelles und theologisches Augenmaß. Und es entfaltete sich sein fürwahr außerordentliches Charisma, die Zeichen der Zeit zu lesen und sie voller Hoffnung tausendfach auch ändern zu vermitteln.

Mit anderen Worten: Ludwig Kaufmann praktizierte im Leben genau das, was sein Freund Karl Rahner theologisch das Wahrnehmen der Transparenz Gottes genannt hat. Statt Gott zu verjenseitigen oder ihn horizontalistisch aufzulösen gelte es, mit den Augen des Herzens die Konfiguration der Zeichen zu lesen, d. h. die positive Gleichförmigkeit (Gleichsinnigkeit) der ganz natürlichen Sachverhalte und Vorgänge dieser Welt. Dann könne man – bejahe man gläubig gleichzeitig die Schöpfung Gottes und die eigene Existenz beim Lesen der Konfiguration der Zeichen – von einem gütigen Wink Gottes sprechen. Gott greift ja nicht als Mirakelgötze in diese Welt ein und

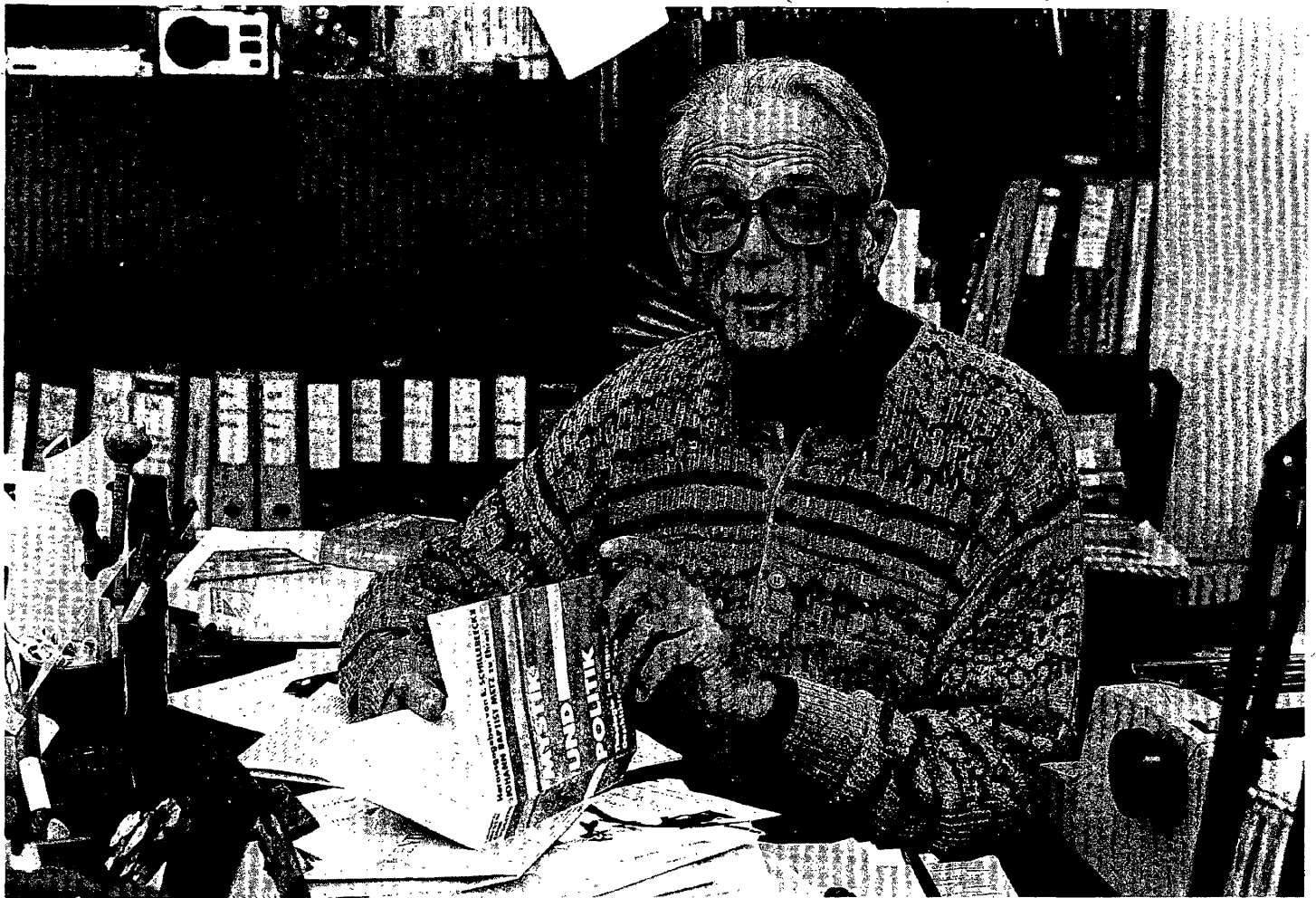


Foto Rolf Edelmann

spricht nicht etwa mittels eines roten Telefons unmittelbar in die Köpfe derjenigen, die dann das alleinige Sagen zu haben vermeinen.

Sollte es jetzt jemanden noch verwundern, daß Ludwig Kaufmann den Unkenrufen der Unheilspropheten widersprechen und jene Machenschaften aufzeigen mußte, die das Wahrnehmen der Zeichen der Zeit verhindern wollten: in einem bornierten Festhalten an zeitbedingten Traditionen von gestern, in einem legalistischen Niederwalzen aufkeimender neuer Lebensformen in außereuropäischen Kulturen und wie immer die weiteren Syndrome von Angst und Macht zu benennen wären.

Mißfallensäußerungen, ja Verunglimpfungen aus den verschiedenen Etagen der Kirchenleitung hat Ludwig Kaufmann, wenn sie seine Person betrafen, gelassen weggesteckt. In Trauer und Zorn geriet er freilich dann, wenn anderen weit schrecklicheres und verhängnisvolleres Unrecht geschah. Ludwig Kaufmann und manche seiner Gesinnungsgenossen haben jedoch immer wieder – in wahrer Größe – ein Wort Johannes' XXIII verifiziert: «Wir haben uns nicht dabei aufgehalten, die Steine, die sie von rechts und von links gegen uns geworfen haben, zu sammeln und zurückzuwerfen.»

Nach dem Konzil wird Ludwig Kaufmann während zweier halbjähriger Sabbaticals seine Erfahrungen nochmals verarbeiten. Es entstehen u. a. die bedeutsamen Studien «Evangelium suprema regula. Die Kriterien kirchlicher Erneuerung im Spiegel des Ordensdekretes» und «Das Aggiornamento im Denken». Und es beginnt eine intensive, unermüdete Reisetätigkeit, die ungebrochen andauern wird bis kurz vor seinem Tod, zu Synoden, Kongressen und Konferenzen in aller Welt; zu Thematiken übrigens oft auch nichttreligi-

öser Art, wie dies z. B. in den Gesprächen der Paulusgesellschaft mit dem Marxismus der Fall war.

Sein Herz schlägt jetzt aber vor allem für Lateinamerika. Seiner vollen person- und sachbezogenen Aufmerksamkeit (attente, attention nannte Simone Weil diese Begabung) prägen sich weiterhin zahllose Gesichter und Vorgänge ein. Weil er immer wieder den Spuren der Martyrer folgt – von Rutilio Grande, Oscar Romero, den Ermordeten vom 16. November 1989 an der UCA in San Salvador bis zu denjenigen vieler Unbenannter –, sind diese Gesichter jetzt meist gezeichnet von Not und Leid, doch auch von einer für uns kaum erfassbaren Auferstehungshoffnung. Ludwig Kaufmann erblickt mit Jon Sobrino im zerschundenen Volk den Gottesknecht des Jesaja und skizziert mit seinem Mitbruder und Freund Nikolaus Klein eine Theologie des Martyriums.

Er wirbt mit unermüdlicher Information in unserem apathischen Milieu um Teilnahme. Die im allgemeinen so sachliche Berichterstattung bekommt dann jeweils eine emotionale Klangfarbe (von Klage, Hilflosigkeit, Verdruß – und doch Hoffnung), wenn er feststellen muß, wie immer wieder neue Mesallianzen von Thron und Altar das gebeutelte Volk mit physischem und geistlichem Terror nochmals mit Füßen treten.

Im Vorwort zu Jon Sobrinos «Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador ...» finden wir eine Art Bilanz nach jahrzehntelanger Beobachtung und Erfahrung; jedes einzelne Wort sorgfältig (mit Sorge!) durchdacht; ich würde sagen, eine Art Vermächtnis; datiert vom 2. Februar 1990. Hier lesen wir: «Wir hoffen [...], daß er [dieser Text; also Sobrinos Text über die Ermordeten in San Salvador] über die Öffentlichkeit in die Kirche und bis in die eigene Ordensgemeinschaft der Jesuiten hineinwirkt.

Noch ist ja die Option für die Armen kaum über einige Anfänge hinaus in unser Bewußtsein gedrungen; noch haben wir längst nicht alle Konsequenzen weder im Denken noch im Handeln gezogen. Wer genau liest, wird nicht übersehen, daß die Biographie der Ermordeten auch kritische Anfragen an die eigene Institution und deren Maßnahmen oder Unterlassungen stellt. Die Publikation möchte dazu helfen, daß wir nicht länger verdrängen, wo wir noch immer Komplizen der Reichen und Mächtigen statt solidarisch Verbündete der Armen sind.»

Liebe Brüder und Schwestern! In den kirchlichen und gesellschaftlichen Turbulenzen von fast fünf Jahrzehnten hat Pater Ludwig Kaufmann – getragen von einem tiefen Glauben und mit einer traumwandlerischen Sicherheit – sich stets an der Menschlichkeit Gottes orientiert. An der Menschlichkeit Gottes als am spezifisch, eigentümlich Christlichen. Wohl beson-

ders auch deshalb, weil diese Menschlichkeit im Suchbild der Moderne – im Suchbild des neuzeitlichen Menschen nach sich selbst – der eigentlich ersehnte Sinn ist, vermochte Ludwig Kaufmann soviel gläubige Weggemeinschaft und – über die Religion hinaus – soviel Zeitgenossenschaft zu finden.

Zum wertvollen Erbe, das er uns vermacht hat, gehört sein abgegriffenes Adreßbüchlein. Es steht für all jene, die weltweit – unter welchen religiösen und weltanschaulichen Vorzeichen auch immer – seine Lebens- und Hoffnungsperspektiven teilten und sich mit ihm – und untereinander! – solidarisierten. Und das abgegriffene Adreßbüchlein wirbt heute dafür, daß diese Solidarität in der Hoffnung weiterbestehen und weiterwirken möge. Damit – im guten Heute Gottes – immer wieder erfahrbare Wirklichkeit werde, was Pater Ludwig Kaufmann in seinen letzten Lebenswochen, vom Tode gezeichnet, mit einem Filmlied immer wieder vor sich hersang: «... un peu d'amour, un peu d'espoir.» Amen. *Pietro Selvatico*

Albert Camus und «die Griechen»

Zum Europa-Bild in «L'Homme révolté»*

Es ist nicht meine Absicht, alles aufzuzählen, was Camus mit den Griechen und mit Griechenland verbindet. Dieser Aufgabe hat sich die griechische Doktorandin Maria Matala bei der Tagung «Camus et l'Europe» im vergangenen November in Straßburg unterzogen, und man wird dies demnächst in ihrem Buch lesen können. Ich möchte andererseits auch nicht ein Resümee der Tagung «Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne» versuchen, die im Januar 1990 in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfand.¹ Schließlich ist es nicht zweckmäßig, hier eine Art Sammelrezension der für unser Thema einschlägigen Camus-Literatur vorzutragen; man denke etwa an die Arbeiten von Dimitris Papamalamis (1965), Pierre Archambault (1972), Monique Crochet (1973), Etienne Barilier (1977), François Bousquet (1977)².

Was ich versuchen möchte, ist etwas weniger Ambitioniertes.

Ich möchte lediglich aufzeigen, inwiefern das, was Camus im Schlußkapitel von «L'Homme révolté» als geistige, kulturelle und politische Vision dargelegt hat, die Erneuerung einer «griechischen» Denkweise und Lebenshaltung bedeutet; sollte – heute noch oder erst recht heute – dieser Lebensform eine gewisse Attraktivität zuerkannt werden können, so wäre das natürlich äußerst erfreulich.

Die Formulierung «die Griechen» bedarf der Präzisierung. Gleichwohl ist sie gebräuchlich. Heidegger hielt 1955 in Aix-en-Provence den Vortrag «Hegel und die Griechen». Gadamer sprach erst vor kurzem über «Heidegger und die Griechen». Das Thema «Hölderlin und die Griechen» ist ein Dauerthema. «Nietzsche und die Griechen» beherrscht sozusagen jede Nietzsche-Interpretation. Daß der frühe Marx sich mit den «Griechen» befaßte, sei nicht vergessen oder verdrängt. Es sind freilich nicht immer dieselben Griechen, auf die man sich beruft. Der Rückbezug auf die Griechen und zum Teil auch auf die Römer gehört seit dem 15./16. Jahrhundert zur neuzeitlichen Identität Europas, das ja ohne die Griechen überhaupt nicht denkbar ist; in der sogenannten Schlacht bei Salamis (480) haben sie Europa gegen die Perser und insofern gegen Asien verteidigt und gerettet. Zwar hat das Christentum, hat das christliche Mittelalter ebenso wie die arabisch-islamische Kultur das Griechische zurückgedrängt und in entscheidenden Positionen zu überwinden versucht und auch zu überwinden vermocht – man denke an die zentrale, gemeingriechische Ansicht von der Ewigkeit des Kosmos –, aber gleichzeitig haben die Araber und haben die Christen das griechische Erbe als solches überliefert und in gewisser Weise auch bewahrt. Diese knappe kulturgeschichtliche Reminiszenz ist angesichts unseres nord- und mitteleuropäischen akademisch-universitären und sogenannten Bildungswissens letzten Endes überflüssig, aber uns unterscheidet von den Völkern am Mittelmeer, daß uns das Verständnis für die Präsenz des Griechischen weitgehend fehlt. Es ist etwas anderes, ob man den Griechen in Büchern und Museen begegnet oder in einer Kulturlandschaft, aus der die griechische Weltauslegung hervorgegangen ist und in der ihre tragenden Erfahrungen eher nachvollziehbar sind als anderswo. «Permanence de la Grèce» war der Titel eines 1948 in Marseille erschienenen Sammelwerkes, das Beiträge von Audisio, Brice Parain, André-Jean Festugière und Texte von Autoren wie Kavafis, Kazantzakis, Sэфeris, Elytis und anderen enthielt und in dem der damals 35jährige Camus den abschließenden Essay veröffentlichte, der bezeichnenderweise hieß: «L'Exil d'Hélène».³ Es war ein

*) Vortrag bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg, des Zentralinstituts für Literaturgeschichte und des Französischen Kulturzentrums (Ost)-Berlin am 15./16. Juni 1991 anlässlich des vierzigjährigen Erscheinens von Camus' Schrift «L'Homme révolté». Die vielfältigen Vortragstexte (von M. Yadel, C. Ebert, W. Klein, M. Meyenberg, B. Sendig, H. Wernicke) können bei der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg, Albrechtstraße 16, O-1040 Berlin, angefordert werden.

H. R. Schlette feiert am 28. Juli 1991 seinen sechzigsten Geburtstag. Redaktion und MitarbeiterInnen der Orientierung möchten ihm, der seit mehr als zwei Jahrzehnten als Autor und in den letzten Jahren als ständiger Mitarbeiter durch seine Beiträge und seinen kompetenten Rat ein treuer Freund war, herzliche Glückwünsche aussprechen. Aus Anlaß des 60. Geburtstages erscheint im September 1991 ein von J. Brosseder, N. Klein und E. Weinzierl herausgegebener Sammelband von insgesamt 28 Beiträgen und Studien Schlettes: H. R. Schlette, Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie. Knecht Verlag, Frankfurt 1991, ca. 480 Seiten, gebunden ca. DM 95.– (Red.)

¹ Die Vorträge dieser Tagung (von H. P. Balmer, A. Pieper, B. Sändig, H. R. Schlette, H. Wernicke und M. Yadel) erscheinen in Kürze als Veröffentlichung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart («Hohenheimer Protokolle»), hrsg. von F. J. Klehr und H. R. S. Diese Publikation mit dem Titel «Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne» kann auch über den Buchhandel bezogen werden.

² Vgl. D. Papamalamis, Albert Camus et la pensée grecque. Nancy 1965; P. Archambault, Camus' Hellenic Sources. Chapel Hill 1972; M. Crochet, Les Mythes dans l'œuvre de Camus. Paris 1973; E. Barilier, Albert Camus – philosophie et littérature. Lausanne 1977, 15–53; F. Bousquet, Camus le méditerranéen – Camus l'ancien. Sherbrooke 1977; s. auch: H.-L. Scheel, Zur Bedeutung der griechischen Mythologie für Albert Camus, in: Renatae Litterae. Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance (August Buck zum 60. Geburtstag), hrsg. von K. Heitmann und E. Schroeder. Frankfurt/M. 1973, 299–317; F. Bartfeld, L'Effet tragique. Essai sur le tragique dans l'œuvre de Camus. Paris-Genève 1988, 220–238.

³ In: Permanence de la Grèce, 381–386. Der Essay wurde von Camus in «L'Eté» aufgenommen, vgl. E. (= A. C., Essais. Ed. Pléiade, Paris 1965) 851–857, dt. in: A. C., Literarische Essays. Hamburg o. J. (1959?), 154–160 (übers. v. M. Lang), jetzt auch in einer von H.-L. Engelhardt überarbeiteten Ausgabe in der «Sammlung Luchterhand» (Bd. 755), Frankfurt/M. 1988: «Hochzeit des Lichts – Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer-Essays», 82–87.

relativ kurzer Essay, der die Klage über den Verlust des Griechischen, d. h. das Exil, in das Helena in der europäischen Geschichte geraten ist, mit dem Ruf nach der Rückkehr zu Griechenland, zu Ithaka, zu der Erde, die Odysseus den Unsterblichkeitsversprechungen der Nymphe Kalypso vorzog, verband.

Das neuzeitliche Europa

Camus hat von sich gesagt, er habe ein «griechisches Herz»⁴, und in der Welt des griechischen Mythos fühle er sich am wohlsten.⁵ Aber er hat auch gewußt, daß die entscheidende Wende in der Geschichte des Abendlandes der Übergang vom Hellenischen zum Christentum darstellt.⁶ So war er sich sehr wohl dessen bewußt, daß er als Grieche in einer von christlichen Problemen bestimmten Welt zu leben hatte;⁷ «Die Pest» und «Der Fall», aber auch das Drama «Die Gerechten» mit der Problematik von Schuld und Gewalt, von Kaliayews persönlichem Glauben und der die Amtskirche repräsentierenden Argumentation der Großfürstin sind nur einige Beispiele dafür. Camus' Verhältnis zum Christentum ist schon oft untersucht worden⁸; es muß hier genügen, daran zu erinnern, daß er stets einen gewissen Respekt vor dem Glauben der aufrichtigen Christen hatte, also nicht vor den frankistischen Kollaborateuren und dem Typ von Christentum, den sie verkörperten⁹, daß er aber persönlich weder zum Christentum noch zu einer anderen positiven Religion einen Zugang fand. Er fand einen solchen Zugang auch nicht zur Religiosität der Griechen, denn er war ein Mensch der Moderne in der aufklärerischen Tradition der französischen Bildung, so jedoch, daß er deren Fortschrittsoptimismus aus dem 18. und 19. Jahrhundert hinter sich gelassen und durch den neuen, in seiner grundlegenden Funktion Descartes vergleichbaren Ausgangspunkt der Absurdität ersetzt hatte. So fragt er aufgeklärt und skeptisch, wie Horst Wernicke zurecht in seinem Camus-Buch herausstellt,¹⁰ wie man leben könne, wenn man weder an Gott noch an die Vernunft glaubt.¹¹ Die Alternativen, die in den rationalen und irrationalen Terror führten, hat er entschieden verurteilt.¹² Dies zeigt seine Auseinandersetzung mit der Geschichte des neuzeitlichen Europa, wie er sie in «L'Homme révolté» reflektiert hat.¹³ Zwar ist nicht zu bestreiten, daß in seinem Überblick, den er selbst als gerafft charakterisiert¹⁴, vieles fehlt – ich erwähne nur die angelsächsischen Traditionen, jedoch auch Kant und Schelling –, aber für Camus hatten die Abgrenzungen, die er vornimmt, sehr wohl die Bedeutung der theoretischen Vermittlung, die dem Schlußkapitel «La Pensée de Midi» vorausgehen mußte.¹⁵ Es bleibt bedauerlich, daß Sartre

und sein Kreis diesen Horizont des Buches nicht erkannt hatten oder, aus politischen Gründen, die inzwischen gründlich falsifiziert worden sind, nicht wahrhaben wollten.

Was Camus auf seinem Vermittlungsweg erreichte und was er mit Titeln wie «Maß und Maßlosigkeit», «Jenseits des Nihilismus» und mit dem Nietzsche entlehnten Gedanken des «Mittags» kennzeichnete¹⁶, war in Wahrheit der Gedanke einer neuen Revolte, die gegen jede Korrumpierung in Revolution resistent bleiben sollte, eine Revolte, deren Hauptstichworte – eigenartigerweise – *Maß* und *Grenze* heißen, Stichworte, die sich zur bourgeoisen Verharmlosung gut zu eignen scheinen, weshalb vielleicht Camus mit leidenschaftlicher Rhetorik versuchte, sie als höchste Form des Engagements auszuweisen. Sieht man diese seine Bemühung nicht, die sich zudem als eine Anstrengung innerhalb einer authentischen Linken verstand, so bleibt die Botschaft des Schlußkapitels verschlossen, ja sie wird in ihr Gegenteil verkehrt. Und wenn Camus zur Bekräftigung seiner Vision und seiner Botschaft auf die Autorität der Griechen und des Griechischen sich beruft, wie er es vor allem mit der Nennung Platons, Heraklits und Ithakas tut, so scheint er, auf den ersten Blick jedenfalls, seiner Intention selbst Steine in den Weg zu werfen. Aber dies gilt wirklich nur auf den ersten Blick, denn die Berufung auf die Griechen bedeutet im Sinne Camus' die Beschwörung von Einsichten, die von weit her kommen und dauerhaft sind. Es sind Einsichten, mit denen Camus gleichermaßen gegen das Christentum, den «Marxismus» und den neuzeitlichen Rationalismus Front macht, mit der er also auf der historischen Bühne eine einsame Position bezieht, der die Vertreter der verschiedenen Parteilichkeiten bis heute nicht zu folgen vermögen, die aber auf längere Sicht Recht behalten könnte.

«Zurück zu den Griechen»

Damit deutet sich schon an, daß es Camus nicht um ein konservatives oder restauratives «Zurück zu den Griechen» ging. Was dieses «Zurück» betrifft, so liegt hier ein allgemeines hermeneutisches Problem vor, denn immer, wenn uns jemand für die Zukunft etwas empfiehlt, ist diese Zukunft nicht vollständig neu – von Science-fiction abgesehen –, sondern ein Rückgriff auf Früheres, das neu geltend gemacht wird. Nur in diesem Zurück um der Zukunft willen konnte und kann man sich auf Namen beziehen wie Jesus und den Buddha, Platon und Aristoteles, Meister Eckhart und Luther, Kant und Hegel, Marx und Nietzsche. Es geht dabei nicht um die Rückwendung zu den Quellen, an denen angeblich alles gut oder besser war, vielmehr um eine geschichtliche Erfahrung, die jede Generation neu macht: Wir sind niemals am Punkte null, sondern immer im Kontext der Geschichte und können, wie Sartre sehr gut formuliert hat, mit unserer Freiheit nur aus dem etwas machen, was man aus uns bereits gemacht hat.¹⁷ Sind aber die großen Traditionen dasjenige, was uns am intensivsten geprägt oder gemacht hat, und wenn jemand wie Camus sich nicht in die Tradition des Christentums hineinstellen kann, weil er nicht an die Auferstehung glauben und die christliche Theodizee nicht nachvollziehen kann¹⁸, dann bietet sich die Tradition der Griechen geradezu an, um die menschliche Existenz zu

⁴ Vgl. Interview mit E. Simon in «La Revue du Caire» (1948): E 380.

⁵ Vgl. A. C., Tagebücher 1935–1951 (rororo 1474). Reinbek 1972, 296 (Carnets, janvier 1942–mars 1951. Paris 1964, 317).

⁶ Vgl. Tagebücher, ebd. 309 (Carnets, ebd. 342).

⁷ Vgl. C. A. Viggiani, Notes pour le futur biographe d'Albert Camus, in: Série Albert Camus I (RLM 170–174). Paris 1968, 212 f.

⁸ Vgl. vor allem die umfassende Darstellung von I. Di Méglie, Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus. Bonn 1975; s. auch: F. Chavannes, Albert Camus: «Il faut vivre maintenant». Questions posées au christianisme par l'œuvre d'Albert Camus. Paris 1990.

⁹ Vgl. etwa: A. C., Warum Spanien? Antwort an Gabriel Marcel, in: A. C., Fragen der Zeit. Hamburg 1960, 80–87 (E 387–396); Der Mensch in der Revolte (rororo 1216–17) (übers. v. J. Streller, neubearbeitet von G. Schlocker unter Mitarbeit von F. Bondy) Reinbek 1969, 246 (im folgenden abgekürzt: MR) (E 707).

¹⁰ Vgl. H. Wernicke, Albert Camus. Aufklärer – Skeptiker – Sozialist. Hildesheim-Zürich-New York 1984, bes. 85–176.

¹¹ Vgl. Interview in «Servir» (20.12.1945): E 1427.

¹² Vgl. MR 144–199 (E 583–647); zur Politischen Philosophie Camus' vgl. etwa: G. Stuby, Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus. Frankfurt/M. 1965; F. H. Willhoite Jr., Beyond Nihilism. Albert Camus' Contribution to Political Thought. Baton Rouge 1968; R. Neudeck, Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus. Bonn 1975; Camus et la politique. Actes du colloque de Nanterre 5–7 juin 1985, hrsg. v. J. Guérin 1986.

¹³ Vgl. bes. J. Guérin, L'Europe dans la pensée et l'œuvre de Camus, in: Albert Camus. Textes réunis par P.-F. Smets. Brüssel 1985, 57–70.

¹⁴ Vgl. MR 13 (E 420): s. auch unten Anm. 63.

¹⁵ Da es zu Fehldeutungen führt, wenn diese Vermittlung übergangen wird, rechtfertigt sich eine Darstellung wie die vorliegende nur aus dem Zusammenhang der oben erwähnten Berliner Tagung. Im übrigen vgl. H. R. Schlette, Politische Philosophie und Geschichtsphilosophie in «L'Homme révolté», in: H. R. S./M. Yadel, Albert Camus: L'Homme révolté. Einführung und Register. Essen 1987, 9–41.

¹⁶ Vgl. MR 238, 244 sowie 226 (E 697, 705, 681); zu Nietzsche verweise ich hier lediglich auf: Also sprach Zarathustra, 3. Teil (Ed. K. Schlechta II, 439, 445 u. ö.).

¹⁷ Vgl. J.-P. Sartre, Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik. Reinbek 1964 (frz. Paris 1960), 75.

¹⁸ Vgl. etwa LE 108 (E 80); LE 116 (E 85) sowie das Interview mit J.-C. Brisville (1959): E 1923; ferner: Der Ungläubige und die Christen, in: Fragen der Zeit, a. a. O. 77 (E 374).

interpretieren. Für andere mag die ägyptische, indische, chinesische Tradition usw. die gleiche Aufgabe erfüllen; ob besser oder schlechter, braucht uns hier nicht zu beschäftigen; für Camus aber, und das ist im Kontext der europäischen Geschichte alles andere als zufällig, konnte – auch ohne daß er religiös an Zeus, Athene und Demeter sich wandte – die Welt der Griechen jene Deutungen und Einsichten bereitstellen, die angesichts des katastrophalen Verlaufs der europäischen Geschichte feste Orientierungspunkte versprachen. Kein Zurück zu vergangenen Zeiten also war gemeint, sondern auf der «Spitze der Modernität», wie Karl Löwith sagte¹⁹, ein Neuanfang auf einer Grundlage, die allen einsichtig zu machen ist, weil sie keinerlei religiöse Optionen verlangt, sondern nur die helllichtige Annahme der Erfordernisse, die sich aufdrängen, wenn wir alle als Menschen unter derselben Sonne leben wollen. Dieses Leben-Wollen allerdings ist hier als Fundamentaloption vorausgesetzt, und auch sie ist eine *griechische* Option in einer als Kosmos; das heißt als schöner Ordnung oder «schöner Anordnung»,²⁰ erfahrenen Welt, der gegenüber weltverneinender Dualismus keine Chance hatte. Diese nach vorn gerichtete Beschwörung der Griechen als eine umfassende Revolte der Menschen für die Menschen und für die Erde wird von Camus, wie gesagt, 1948 schon in «Helenas Exil» vorgetragen, d. h. in der Zeit der gedanklichen Reifung von «L'homme révolté». In beiden Texten, in «Helenas Exil» und im Schlußkapitel, erinnert Camus an Heraklit und erwähnt er Prometheus und Nemesis sowie die Heimat des Odysseus, und beide Texte enden mit Aufrufen zu griechischer Lebensform.

Drei Motive des Schlußkapitels

Es sind vor allem drei Motive, an denen sich im Schlußkapitel das Thema «Camus und die Griechen» konkretisieren und also auch zeigen läßt, was aus der Fülle der Welt der Griechen Camus als das Relevanteste hervorhebt. Das erste Motiv heißt ganz einfach: Platon. Camus schreibt: «Platon hat gegen Moses und Nietzsche recht. Der Dialog auf menschlicher Ebene kostet weniger als das Evangelium der totalitären Religionen, ein Monolog, von der Höhe eines einsamen Bergs herab diktiert. Auf der Bühne wie im Leben geht der Monolog dem Tod voraus.»²¹ Camus nennt hier also nur den Platon, der Dialoge schrieb, den Platon des Dialogs, den er ausdrücklich den autoritären Wahrheitsverkündern, als welche er exemplarisch Moses und Nietzsche erwähnt, entgegenstellt. Es geht also keineswegs um den ganzen Platon, zumal Camus den Platon, der die Unsterblichkeit der Seele lehrte, nicht akzeptieren konnte.²² Nur das Formale, den Dialog, übernimmt Camus hier von Platon, in einer sträflich verkürzenden Auswahl, und sagt damit mehr über sich selbst und die von ihm empfundene Notwendigkeit der Moderne aus als über den historischen Platon, von dem wir ja wissen – ich erinnere nur an Poppers Platon-Kritik –, wie autoritär er in politischer Hinsicht dachte.²³ Seltsamerweise fehlt bei Camus der Rekurs auf Aristoteles, obwohl dessen Gedanken über das Glück und das Mittlere, wie sie in der Nikomachischen Ethik entfaltet werden,²⁴ ihm eigentlich hätten nicht fern liegen können.

Wichtiger ist der zweite Name, dem hier Aufmerksamkeit zu schenken ist: Heraklit. Die Berufung auf diesen wohl Bedeutendsten unter den sogenannten Vorsokratikern betrifft inhaltlich eine Problematik, der Camus' besonderes Interesse galt. Allerdings beschränkt Camus sich auf einzelne Fragmen-

te; was von der Rezeption der Griechen im allgemeinen zu sagen war, daß sie oft mehr über den Rezipienten selbst aussagt, bewahrheitet sich erst recht bei der Rezeption Heraklits. Wir brauchen das hier nicht im einzelnen darzustellen, aber es sei doch vermerkt, daß Camus Bekanntes und Wesentliches gerade nicht zitiert, weder das Fragment²⁵ B 53: «Kampf ist aller Vater und aller König...» noch B 12: «Denen, die in dieselben Flüsse steigen, fließt anderes und anderes Wasser zu», auch nicht B 32: «Eines, das allein Geistige (das σοφόν), will und will nicht mit dem Namen des Zeus genannt werden», und nicht einmal das bedeutsame Fragment B 1, das den Anfang der Schrift Heraklits bildete und das die Lehre vom Logos intonierte, der alles trägt und prägt – den zentralen Gedanken Heraklits. Camus, der Heraklit in der Übersetzung von Yves Battistini kannte²⁶, hat diese und verwandte Heraklit-Texte vermutlich deswegen beiseite gelassen, weil sie ihm zu affirmativ-metaphysisch waren.

In «Helenas Exil» finden sich zwei Heraklit-Fragmente, die also auf anderes verweisen. Camus schreibt: «Im Morgengrauen des griechischen Denkens verkündet schon Heraklit, daß die Gerechtigkeit selbst dem physischen Universum Grenzen setzt.» Und nun folgt das Fragment B 94, leider in einer ganz törichtigen Übersetzung, denn die Erinnyen, von denen Heraklit spricht, die dienstbaren Geister der Göttin Dike, der Gerechtigkeit – Hermann Diels, Bruno Snell und Walter Bröcker übersetzen das Wort sogar mit «die Schergen» der Dike²⁷ –, gibt die Übersetzerin von «L'Été», Monique Lang, allen Ernstes mit «Erinnerungen» wieder. In der Neuausgabe bei Luchterhand hat Helge-Lisa Engelhardt diesen blamablen Fehler korrigiert.²⁸ Also:

«Im Morgengrauen des griechischen Denkens verkündet schon Heraklit, daß die Gerechtigkeit selbst dem physischen Universum Grenzen setzt. Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten, sonst werden die Erinnyen, die Helferinnen der Dike, sie ausfindig machen.» Wir, die wir das Universum und den Geist aus ihrer Bahn geworfen haben, lachen über diese Drohung. In einem trunkenen Himmel entzünden wir die Sonnen, die wir wollen. Aber das hindert nicht, daß die Grenzen bestehen und daß wir es wissen.»²⁹

Wenig später führt Camus ein dem Heraklit zugeschriebenes Fragment an (A 131), das aber in dieselbe Richtung weist wie das Fragment B 94. In der deutschen Übersetzung lautet es: «Vermessenheit, Rückgang des Fortschrittes». Nun geht es hier nicht um Philologie und Pedanterie, sondern nur darum, was Camus, mit der Autorität eines Heraklit, sagen will, nämlich: Wenn es im Kosmos sogar Grenzen für die Sonne gibt – Diels läßt hier einfach das Wort «Helios» stehen³⁰ –, dann erst recht für die Menschen; wenn Camus von jenen Sonnen spricht, die wir selbst entzünden könnten, so scheint er damit auf die Atombombe anzuspielen, deren Abwurf auf Hiroshima er schon am 8. August 1945 im «Combat» als letzte Stufe der Wildheit der mechanischen Zivilisation (*civilisation mécanique*) bezeichnet hat.³¹

Zu den schon zitierten Heraklit-Worten paßt noch ein weiteres, das Camus jedoch nicht wörtlich zitiert; es handelt sich

¹⁹ Vgl. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart 1956, 113 u. 115.

²⁰ S. K. Held, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*. Stuttgart 1990, 24.

²¹ MR 229 (E 687).

²² Vgl. das Kapitel «Antiplaton» bei E. Barilier, a. a. O. 37–53.

²³ Vgl. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, I. Bern-München 1957, 126–227.

²⁴ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik I*, 1 u. II, 2 u. ö.

²⁵ Deutsch hier nach W. Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt/M. 1965.

²⁶ Vgl. Y. Battistini, *Trois Contemporains: Héraclite, Parménides, Empédocle*. Paris 1955; vgl. D. Papamalamis, a. a. O. 28, 41, 72.

²⁷ Vgl. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg (rowohlts Klassiker) 1957, 29; Heraklit, *Fragmente*. Griechisch und deutsch, hrsg. v. B. Snell. München-Zürich 1989, 31; W. Bröcker, a. a. O. 43.

²⁸ Vgl. oben Anm. 3 (s. S. 82 u. 83 der Luchterhand-Ausgabe).

²⁹ LE 155 (E 853 f.).

³⁰ Ob und inwiefern Diels damit ausdrücklich auf den «Gott Helios» verweisen will, vermag ich nicht zu beurteilen; vgl. K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*. Zürich 1951, 186–190.

³¹ Vgl. E 291–293 sowie in deutscher Übersetzung von M. Yadel in: *Orientierung* (Zürich) 49 (1985) 145 f.

wahrscheinlich um eine freie Bezugnahme auf das Fragment B 43. Nach Heraklit sei die Unmäßigkeit eine Feuersbrunst. Und Camus fügt, in der Perspektive seiner Europa-Kritik, hinzu: «Die Feuersbrunst breitet sich aus, Nietzsche ist überholt. Europa philosophiert nicht mit Hammerschlägen, sondern mit Kanonendonner.» Bezeichnenderweise fährt Camus unmittelbar fort: «Die Natur jedoch bleibt. Sie setzt dem Irrsinn der Menschen ihre ruhigen Himmel und ihren Sinn entgegen – bis auch das Atom Feuer fängt und die Geschichte im Triumph des Verstandes und im Untergang der Menschheit endet. Doch die Griechen sagten nie, daß die Grenzen nicht überschritten werden könnten. Sie sagten, die Grenze bestehe, und jener werde ohne Gnade getroffen, der sie zu überschreiten wage. Nichts in der Geschichte widerspricht dem heute.»³²

Die wachende Göttin Nemesis

Im Schlußkapitel von «L'Homme révolté» findet sich, in einem philosophisch sehr bedeutsamen Zusammenhang, eine Erwähnung Heraklits, jedoch nicht eine ausdrückliche Zitation. Wiederum geht es um Grenze, Maß und die wachende und strafende Göttin Nemesis. Camus spricht kurz über das wechselseitige Verhältnis von Rationalität und Irrationalität, von Sein und Werden und fährt dann fort: «Die Welt ist nicht reine Starrheit, aber auch nicht nur Bewegung. Sie ist Bewegung und Starrheit (*mouvement et fixité*). Die historische Dialektik z. B. flieht nicht unaufhörlich auf einen unbekanntem Wert zu. Sie kreist um die Grenze, den ersten Wert. Heraklit, der Erfinder des Werdens, setzte ... (dem) endlosen Ablauf eine Grenze. Nemesis, die Göttin des Maßes, verderblich den Maßlosen, war das Symbol dieser Grenze. Ein Denken, das die heutigen Widersprüche der Revolte beachten will, mußte seine Inspiration bei dieser Göttin holen.»³³

Camus bringt hier eine besondere Nuance ins Spiel: er wendet sich; wie er es ja in den langen Erörterungen zu Hegel und Marx schon getan hatte³⁴, gegen einen Begriff von historischer Dialektik, die unaufhörlich ins Unbekannte voranschreitet, und setzt an ihre Stelle eine andere Konzeption, die er aber bewußt ebenfalls als «historische Dialektik» versteht, nämlich eine Dialektik, die kreist, d. h. die gemäß dem, was Camus auch das «approximative Denken» nennt³⁵, ständig an der Einhaltung der nicht überschreitbaren Grenze sich abarbeitet, einer Grenze, die als solche den *ersten* Wert zu erkennen gibt, ja dieser erste und grundlegende Wert ist.³⁶ Heraklit wird zunächst ziemlich einseitig als Erfinder des Werdens apostrophiert, aber Camus fügt sogleich hinzu, daß solches Werden nach Heraklit nicht ins Endlose läuft, sondern an eine Grenze stößt, für die Nemesis, die Göttin des Maßes, das Symbol sei. Die Einhaltung dieser Grenze in den Widersprüchlichkeiten, in die sich die Revolten historisch verwickeln können, verlangt nach Camus dem Menschen eine äußerste Spannung ab; die Maßlosigkeit sei demgegenüber «immer eine Bequemlichkeit und manchmal», wie Camus hinzusetzt, «eine Karriere». Die Revolte aber ist, zwischen allen Antinomien oder Kontradiktionen, das Maß, und gerade so und nicht anders die wahre Revolte gegen alle Unfreiheiten und Ungerechtigkeiten.³⁷ Das griechisch-heraklitische Bewußtsein von Maß und Grenze bildet also unübersehbar die geistig-kulturelle Grundlage der politischen und ethischen Folgerungen, die Camus vorträgt.

Das Ithaka-Motiv

Wenden wir uns nun dem Ithaka-Motiv zu. In «Helenas Exil» beklagt Camus, daß unsere Epoche als einzige meint, die Schönheit entbehren und sich ganz auf die absolute Herrschaft

versteifen zu können; «sie will die Welt verwandeln, bevor sie sie ausgekostet hat; sie will darüber verfügen, bevor sie sie begriffen hat. Was sie auch behaupten mag, sie verwandelt diese Welt in eine Wüste.» Und dann fährt Camus fort: «Odysseus darf bei Kalypso zwischen der Unsterblichkeit und der heimatlichen Erde wählen. Er wählt die Erde und mit ihr den Tod. Eine so einfache Größe ist uns heute fremd.»³⁸

Das Motiv der Rückkehr des Odysseus nach Ithaka, das an Nietzsches Imperativ «Bleibt der Erde treu» erinnert, wird am Ende von «L'Homme révolté» wieder aufgenommen. Ich möchte hier nicht darauf eingehen, daß Camus den fünften Gesang der Odyssee mit einer argen Verkürzung wiedergibt, die freilich seinem Denken und seinem symbolisierenden bzw. metaphorisierenden Umgang mit der Antike durchaus entspricht; bei Homer hatten nämlich die Götter längst darüber entschieden, was Odysseus – scheinbar frei – tun wird. Camus geht es nicht um diesen religiös-mythologischen Hintergrund, sondern um die Alternative, die er hier erblickt. Mit dem Blick auf seine Lieblingsgestalt Kaliayew und die Problematik in «Les Justes», aber auch im Zusammenhang mit seiner Zurückweisung absoluter und abstrakter Positionen und also seiner Option für das Relative und das Mögliche³⁹ schreibt er gegen Ende des Schlußabschnitts: «Kaliayew und seine Brüder auf der ganzen Welt verwerfen ... die Göttlichkeit, denn sie weisen die unbegrenzte Macht, den Tod zu geben, von sich. Sie erwägen und geben uns damit ein Beispiel, die einzige Richtschnur, die heute originell ist: leben und sterben lernen, und um Mensch zu sein, sich weigern, Gott zu sein. / Auf der Mittagshöhe des Denkens lehnt der Revoltierende so die Göttlichkeit ab, um die gemeinsamen Kämpfe und das gemeinsame Schicksal zu teilen. Wir entscheiden uns für Ithaka, die treue Erde, das kühne und nüchterne Denken, die klare Tat, die Großzügigkeit des wissenden Menschen. Im Lichte bleibt die Welt unsere erste und letzte Liebe. Unsere Brüder atmen unter dem gleichen Himmel wie wir; die Gerechtigkeit lebt. Dann erwacht die sonderbare Freude, die zu leben und zu sterben hilft und die auf später zu verschieben wir uns fortan weigern.»⁴⁰

Diese Hinwendung zu Ithaka, zur Erde, zum Leben knüpft am Ende des kritisch-vermittelnden Durchgangs durch die Geschichte der metaphysischen und der historischen Revolte an jene griechische Einsicht an, die Camus schon als Motto für den «Mythos von Sisyphos» gewählt hatte und die von Pindar stammt: «Liebe Seele, trachte nicht nach dem ewigen Leben, sondern schöpfe das Mögliche aus.» (3. Pyth. Ode)

Wiederum geht es um das Heute, nicht um eine ferne Zukunft, für die jetzt Opfer zu bringen seien. Jetzt gilt es zu leben, in Freiheit und Schönheit, wie Camus in «Helenas Exil» ausführt, und der Hauptvorwurf gegen das neuzeitliche Europa lautet, daß es diese Dimension der Präsenz verloren oder verraten habe. «Die Menschen Europas», so formuliert Camus auf der vorletzten Seite seines Buches, «den Schatten preisgegeben, haben sich vom strahlenden Fixpunkt abgewandt. Sie vergessen die Gegenwart im Blick auf die Zukunft, den Gewinn für die Menschen über den Rausch der Macht, das Elend der Banlieus über den Glanz der Städte und die tägliche Gerechtigkeit über einem eiteln verheißenen Land. Sie zweifeln an der Freiheit der Personen und träumen von einer seltsamen Freiheit der Gattung; sie lehnen den einsamen Tod ab und nennen Unsterblichkeit eine ungeheure kollektive Agonie. Sie glauben nicht mehr an das, was ist, an die Welt und den lebendigen Menschen; das Geheimnis Europas ist, daß es das Leben nicht mehr liebt.»⁴¹

Dieses eigenartige Geheimnis Europas kann Camus nur diagnostizieren und kritisieren, weil er dieses Europa – es ist für ihn immer das der letzten 150 bis 200 Jahre – mit den Augen der Griechen sieht. «Seit den Griechen», so sagt er generell, habe sich die Natur mit dem Werden in einem Gleichklang befunden; auch das Christentum habe zunächst das «griechische

³² LE 158 (E 855 f.).

³³ MR 240 (E 699).

³⁴ Vgl. MR 109–121 u. 160–171 (E 541–555 u. 602–614).

³⁵ Vgl. MR 239 (E 698).

³⁶ Vgl. MR 227–232 (E 684–690).

³⁷ Vgl. MR 244 (E 704).

³⁸ LE 158 f. (E 856).

³⁹ Vgl. MR 235 (E 693).

⁴⁰ MR 247 f. (E 708).

⁴¹ MR 247 (E 708).

Denken» in hohem Maße in sich aufgenommen, aber – so schreibt Camus – «als die Kirche ihr mittelmeeres Erbe zerstreute, legte sie das Gewicht auf die Geschichte zum Nachteil der Natur, ließ sie das Gotische über das Romanische triumphieren und forderte, indem sie eine Grenze in sich selbst zerstörte, immer stärker die weltliche Macht und die geschichtliche Dynamik.»⁴² Im Zusammenhang mit diesen allgemeinen Erwähnungen des Griechischen im Schlußkapitel verwendet Camus hier – so daß man von einer Synonymität sprechen kann – die Formulierungen «mittelmeerischer Geist», «mittelmeerische Tradition», «mittelmeerisches Erbe», ebenso auch den unübersetzbaren und für uns vermutlich zu pathetisch wirkenden Ausdruck «la pensée solaire», das «Sonnendenken».⁴³ Dazu noch einige Bemerkungen.

Die mediterrane Welt

Von dem 20jährigen Camus gibt es ein Gedicht mit dem Titel «Méditerranée»⁴⁴, dessen poetische Qualität ich nicht beurteilen kann; die aber wahrscheinlich nicht sehr groß ist. Bald darauf, 1936/1937, begründen junge Autoren um den Verleger Edmond Charlot in Algier eine Schriftenreihe, die das mediterrane Selbstverständnis artikulieren soll; hier erscheinen Arbeiten von Jean Grenier («Santa-Cruz»), René-Jean Clôt, Claude de Fréminville, Max-Pol Fouchet, Audisio und von Camus selbst «L'Envers et l'endroit» (1937).⁴⁵ Jean Grenier verfaßte, 1940/1941, eine Schrift mit dem Titel «Inspirations méditerranéennes», ebenso wie schon vor ihm Paul Valéry im Jahre 1933. Camus brachte 1938 mit einigen Freunden die Zeitschrift «Rivages» heraus, von der allerdings nur zwei Nummern erschienen.⁴⁶ «Méditerran» – das hieß vor allem: Erinnerung an die Griechen, verbunden mit deutlicher Distanz gegenüber den Römern und ihrer Neigung zu Abstraktion und Machtwillen – bis hin zu Mussolini.⁴⁷ Doch mehr als das Geographische sollte es eine Existenzweise anzeigen, für die das Leben selbst in all seinen Widersprüchen präsenter und anerkannter schien als in den Theorien und Abstraktionen des übrigen Europa. Camus bewegt sich also in einem kulturell-literarischen Kontext, wenn er gegen Ende von «L'Homme révolté» den Begriff des Mittelmeeres verwendet, ihn jetzt allerdings genauer und reflektierter als früher mit dem Griechischen identifizierend.

Es bleibt aber nicht bei der allgemeinen Beschwörung des mittelmeeres Denkens, vielmehr spricht Camus jetzt, was er meint und was ihn bewegt, historisch-politisch in einer Antithetik aus, die trotz einer gewissen Zuspitzung geeignet ist, seine Position zu verdeutlichen. Auf die eine Seite stellt Camus den deutschen Sozialismus des 19. Jahrhunderts im Anschluß an Marx, auf die andere das libertäre Denken der Franzosen, Spanier und Italiener, vor allem im Anschluß an Proudhon. Die deutsche Ideologie (wozu hier auch Marx gehört, nicht nur das, was Marx selbst so nannte) und der mittelmeeres Geist stehen sich gegenüber, ebenso Kommune und Staat, überlegte Freiheit und rationale Tyrannei, altruistischer Individualismus und Kolonisierung der Massen, deutsche Träume und mittelmeerische Tradition, die Gewalt des ewigen Jünglings und die männliche Stärke, eine durch Wissen und Bücher angestachelte Sehnsucht und ein im Laufe des Lebens erhellter und erhärteter Mut, letzten Endes eine einseitig interpretierte und praktizierte Geschichte und die Natur als das Vorgegebene und Bleibende.⁴⁸ Freilich hat man hier die Typologisierung und die in ihr enthaltene Polemik zu beachten. Das Mittelmeer ist nicht einfach gut, wie Camus wohl wußte, der

stets gegen Francos Faschismus kämpfte⁴⁹, und wie wir etwa auch an der Diktatur der griechischen Obristen gesehen haben, und der Norden ist nicht einfach schlecht, wie Camus selbst sagte, als er die skandinavischen Gesellschaften lobte.⁵⁰ Verstehen wir die Absicht seiner Typologisierung richtig, so bedeutet sie eine Absage an Macht, Zentralismus, Herrschaftswillen, Kapitalismus, pures Denken an Geschichte im Sinne bloßer «efficacités»⁵¹ und als leidenschaftliches Plädoyer für den Ausgleich von Gerechtigkeit und Freiheit, Aktion und Schönheit, Geschichte und Natur. Ob es richtig ist, das Christentum, sei es auch nur von einer bestimmten Phase an, ganz auf die Seite der Geschichte zu stellen und damit für die Einseitigkeiten des Ansatzes und der Folgen von Hegel und Marx mitverantwortlich zu machen, kann ich hier nicht mit der nötigen Breite diskutieren. Camus konnte sich selbstverständlich mit einigem Recht auf Nietzsche, Spengler und andere berufen⁵², die den scharfen Gegensatz zwischen jüdisch-christlicher und griechischer Weltauffassung aufgezeigt hatten wie viele andere auch – gegenüber den Harmonisierungsversuchen weiter Teile der christlichen Theologie. Das Thema Antike und Christentum gibt uns immer noch zahlreiche Probleme auf. Hier sollen jedoch lediglich noch einige abschließende Überlegungen zu Camus' Rezeption der Griechen in «L'Homme révolté» hinzugefügt werden.

«Treue zum Licht»

Obwohl Camus das Buch dem zweiten Zyklus seines Werkes zuordnete, also – nach dem Sisyphos-Zyklus mit der Thematik des Absurden – dem Prometheus-Zyklus, dessen Schwerpunkt das Revolte-Thema bildet und zu dem noch der Roman «Die Pest» und das Drama «Die Gerechten» gehören, steht die Prometheus-Figur hier nicht im Mittelpunkt. Abgesehen von dem Abschnitt über Zeugnisse der metaphysischen Revolte bereits in der Antike, in dem Camus, Aischylos folgend, Prometheus nicht nur als Empörer gegen die Götter, sondern weit mehr als Freund der Menschen zeichnet⁵³ – so wie er es auch in dem Abschnitt «Prometheus in der Hölle» aus 1946 in «L'Été» getan hatte⁵⁴ –, ist von Prometheus nur an vereinzelten Stellen die Rede. Prometheus symbolisiert zweifellos die Revolte in ihrer metaphysischen und historischen Doppelgestalt, aber dem widerspricht ja nicht, daß im Schlußkapitel der Akzent eindeutig auf Nemesis und Ithaka, auf Maß und Grenze, auf Gegenwart und «gelingendem Dasein» liegt. Offenbar ist Camus damit bereits in den dritten Zyklus eingetreten, der der Nemesis-Zyklus werden sollte. Die Botschaft des Nemesis-Zyklus findet sich auch schon in «Helenas Exil», wo es ganz im Sinne von «L'Homme révolté» heißt: «Das Erkennen der Unwissenheit, das Verneinen des Fanatismus, die Grenzen der Welt und des Menschen, das geliebte Antlitz, die Schönheit endlich, dies ist der Ort, wo wir die Griechen wieder erreichen werden. Auf eine gewisse Art ist der Sinn der Geschichte von morgen anders, als man glaubt. Er besteht im Kampf zwischen der Schöpfung und der Inquisition. Trotz dem Preise, den die Künstler mit ihren leeren Händen werden bezahlen müssen, dürfen wir auf den Sieg hoffen. Wieder einmal wird sich die Philosophie des Dunkels verflüchtigen über dem strahlend hellen Meer. O Gedanke des Mittags, der trojanische Krieg findet fern von den Schlachtfeldern statt. Auch dieses Mal werden die schrecklichen Mauern der modernen Stadt fallen, um «mit heiterer Seele wie die Stille des Meeres» Helenas Schönheit auszuliefern.»⁵⁵

⁴² MR 242 (E 702).

⁴³ Vgl. MR 242 (E 701 f).

⁴⁴ In: P. Viallaneix, *Le premier Camus suivi de Ecrits de jeunesse d'Albert Camus* (Cahiers Albert Camus 2). Paris 1973, 223–226.

⁴⁵ Vgl. den sehr informativen Aufsatz von E. Roblès, *Jeunesse d'Albert Camus*, in: *La Nouvelle Revue Française* (Hommage à Albert Camus) 8 (1960) 410–421, spez. 413; s. auch die Angaben in: E 1320.

⁴⁶ Vgl. E. Roblès, ebd. 412; vgl. Camus' Präsentation dieser Zeitschrift: E 1329–1331.

⁴⁷ So Camus in seiner Rede zur Eröffnung der «Maison de la Culture» in Algier am 8.2.1937; vgl. E 1324.

⁴⁸ Vgl. MR 242 (E 701 f).

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 9; s. auch die von R. Quilliot zusammengestellten Texte in: E 1789–1816: «Pour l'Espagne républicaine».

⁵⁰ Vgl. MR 241 f, Anm. 2 (E 701, Anm. 2).

⁵¹ Vgl. MR 232–234 (E 690–692).

⁵² Vgl. E. Barilier, a. a. O. 57–60.

⁵³ Vgl. MR 24 f (E 438 f).

⁵⁴ Vgl. LE 144–148 (E 839–844).

⁵⁵ LE 159 f (E 857).

Jedenfalls stellt sich die frühe Option für das Griechisch-Mediterrane oder, wie Camus in «Das Rätsel» schrieb, seine «instinktive Treue zu jenem Licht, in dem ich geboren wurde und in welchem seit Jahrtausenden die Menschen gelernt haben, das Leben zu bejahen bis in seine Leiden hinein»⁵⁶, in «L'Homme révolté» als die reflektierte bzw. vermittelte Einsicht in das am Ende aller geschichtlichen Wege und Experimente sich aufdrängende Notwendige dar – vorausgesetzt, die Menschen wollen und sollen gemeinsam auf dieser Welt, unter derselben Sonne leben, woran Camus natürlich, im Gegensatz etwa zu der gnostischen Tradition bis hin zu Emile M. Cioran keinen Moment zweifelt. Dieses unum necessarium besteht für ihn in der Anerkennung einiger grundlegender, auf das konkrete Zusammenleben bezogener Prinzipien, die er in unsere Zeit überträgt, nicht historisch-repetierend oder gar restaurierend, sondern verfremdend-symbolisierend, säkularisierend und sozusagen mit einer realisierten Hermeneutik, die als solche indes unerörtert bleibt. Diese «Methode», wenn wir sie denn so nennen wollen, muß zwangsläufig die griechische Religiosität und Metaphysik beiseite lassen, sie kann auch nicht eine Beschreibung der inneren Konflikte der antiken Gesellschaften geben wollen, sondern dient der Absicht, die für unsere Lebenssituation relevanten griechischen Wahrheiten zu entdecken und zur Geltung zu bringen. Zweifellos sind Maß, Grenze, Kosmos, Schönheit, aber auch Gerechtigkeit, Ausgleich, Freundschaft, Gespräch, Freiheit von Fremdbestimmung Prinzipien und Postulate, die aufgrund eines solchen Verfahrens zu gewinnen und zu empfehlen sind. Andererseits läßt sich die durch das Interesse Camus' bedingte Einengung des Griechischen nicht übersehen. Ein besonders sprechendes Beispiel hierfür ist eine Bemerkung Camus' über Plotin. In dem frühen Text «Sommer in Algier» aus «Noces» von 1938 heißt es: «Sich einem Lande verbunden zu fühlen, einige Menschen zu lieben und zu wissen, daß es einen Ort gibt, wo das Herz seinen Frieden findet – lauter Gewißheiten, die viel für das Leben eines Menschen bedeuten, ob schon man sich damit zweifellos nicht begnügen kann: Und doch sehnt sich der Mensch zu gewissen Zeiten mit allen Fibern nach dieser Heimat seiner Seele. «Ja, dorthin müssen wir zurückkehren.» Und ist es denn so erstaunlich, daß man diese Vereinigung, die Plotin ersehnte, hier auf Erden findet? Hier verkünden die Sonne und das Meer diese Einheit. Dem Herzen offenbart sie sich mit jenem fleischigen Beigeschmack, der ihre Bitterkeit und ihre Größe ausmachte.»⁵⁷

Weder Materialist noch Nihilist

Die Verwirklichung des in der Welt als Gegenwart je schon Möglichen steht immer im Mittelpunkt des Denkens und der Intention Camus'. Aber man darf das nicht mißverstehen. Camus ist weder Materialist noch gar Nihilist; ich weiß keine zufriedenstellende Titulierung, und es kann sie gewiß auch deshalb nicht geben, weil sein Werk Fragment geblieben ist. Es geht auch nicht an, ihn im antiken Sinne als Pantheisten zu bezeichnen, denn sowohl bei Heraklit als auch bei Plotin läßt er die Dimension des Logos bzw. des Göttlich-Einen beiseite. Um so mehr muß es erstaunen, daß Maß und Grenze für ihn einen Wert darstellen, der sein Fundament nicht in menschlicher Setzung, sondern in der Natur hat, die «immer da ist, wie Camus formulierte»⁵⁸, und die sich trotz aller Bewegung und Veränderung behauptet. Allem Relativen unseres Handelns gegenüber erkennt er damit diese eine Vorgegebenheit als Absolutum an. Das ist wohl nur dadurch zu erklären, daß er einen Sinn für das hat, was er «le sacré» nennt⁵⁹, ein sehr mißdeutbares und mißbrauchbares Wort. Was es für Camus genau bedeutet hat, läßt sich nur vermuten; wahrscheinlich darf man es, mit äußerster Behutsamkeit, doch als Nähe zu der altgriechischen Kosmoserfahrung interpretieren, allerdings in der sprachlich schwer aussagbaren Form von Affirmation des Lebens, d. h. eines Ja, an dem er trotz aller zu diagnostizierenden Absurdität, metaphysischen Finsternis und geschichtlich-gesellschaftlicher Misère festhält. Im dritten Band der Tagebücher finden sich einige sehr aufschlußreiche Hinweise auf

Camus' Zugang zu dieser Art eines seltsamen Geheimnisses, die er 1955 auf seiner ersten Griechenlandreise niederschrieb. So erfährt er bei Cap Sounion den «instant parfait», den vollkommenen Augenblick⁶⁰, und zu Mykene notiert er: «Es war der Mühe wert, von soweit her zu kommen, um dieses große Stück Ewigkeit zu empfangen. Danach hat der Rest keine Bedeutung mehr.»⁶¹

Camus hat 1955 in der von ihm herausgegebenen Reihe «Espoir» im Verlag Gallimard einen Band von Simone Weil mit Texten zur griechischen Tradition vorgelegt unter dem wahrscheinlich von ihm selbst stammenden Titel: «La source grecque». Dieser Titel könnte mit größerem Recht für Camus selbst in Anspruch genommen werden, weil Simone Weil das Griechische zu sehr als Vorbereitung des Christentums versteht. Die Rezeption des Griechischen bei Camus weist indes nicht wenige Parallelen mit Hölderlin auf, mehr als mit Nietzsche, auch wenn er von Hölderlin nur den «Tod des Empedokles» gekannt haben dürfte. Die entflohenen Götter, das Gespräch, das wir sind, die Erde als Heimat, die Natur, das Maß – das sind, trotz aller Unterschiede des historisch-kulturellen Kontextes, auch Motive und Themen Hölderlins. Man müßte diese Entsprechungen, auf die Alexandre J. Susskind aufmerksam gemacht hat⁶², genauer untersuchen. Auch wäre der Frage nachzugehen, inwieweit nicht doch vom Christentum oder jedenfalls vom Neuen Testament aus Zugänge zu jener Haltung führen, die Camus aus der griechischen Quelle herleitet und für die er um der menschlichen Solidarität willen plädiert; oder ist es so, daß die biblische Tradition von «Gott», von der Erschaffung der Welt und nicht zuletzt die Auffassung von Offenbarung und Gnade die menschliche Solidarität notwendigerweise stören und spalten? Ich lasse die Frage hier offen, erinnere aber daran, daß Camus' Verständnis des Christentums sehr von der in vieler Hinsicht äußerst fragwürdigen Theologie des Augustinus bestimmt war und daß inzwischen, nicht zuletzt auch aufgrund der breiten, neuzeitlichen Religionskritik, zu der Camus in entschiedener, aber fairer Weise beigetragen hat, manche Veränderungen im Christentum erreicht werden konnten. Wie dem auch sei, es kommt mir nicht auf Apologetik an, vielmehr kommt es heute – gerade angesichts eines gewissen Geredes über die Neuevangelisierung – wesentlich darauf an, die Bedeutung der griechischen Quelle für Europa und die Welt neu zu begreifen.

Europa und seine Geschichte

Das Mediterrane, das Griechische, das Algerische, ja das Afrikanische – gegen diese partikularistische spirituelle Geographie werden sich immer wieder naheliegende Einwände erheben. Camus hat dies natürlich gewußt. Ich möchte meine Überlegungen zu dem Thema «Camus und «die Griechen»», das immer weiter und faszinierender wird, je mehr man sich darauf einläßt, beschließen mit einigen Sätzen aus dem Interview mit Pierre Berger vom 15. Februar 1952, also aus der Zeit der Kontroverse um «L'Homme révolté».

Berger weist darauf hin, daß die mittelmeerische Herkunft und seine geistigen Quellen Camus zuweilen den Vorwurf des Regionalismus eingetragen hätten und daß das Herz der Denker stets zwischen Norden und dem Midi als zwei sentimentalen Mythen geschwankt habe. Camus erwidert: «Mein Herz schwankt nicht. Aber ich habe, in meiner Schlußfolgerung, nicht gesagt, die Lösung aller Dinge liege am Mittelmeer. Ich habe lediglich gesagt, daß sich, nach 150 Jahren, die europäische Ideologie gegen die Begriffe der Natur und der Schönheit (und folglich auch der Grenze) formiert hat, Begriffe, die – im Gegenteil – im Zentrum des mittelmeerischen Denkens standen. Ich habe gesagt, daß damit zugleich ein Gleichgewicht

⁵⁶ LE 167 (E 865).

⁵⁷ LE 104 (E 75).

⁵⁸ Vgl. LE 158 (E 855).

⁵⁹ Vgl. Interview mit J.-C. Brisville (1959): E 1923; s. auch: C. Vigée, Le Trajet d'Albert Camus. Dernière rencontre, in: Le Monde v. 9.7.1982.

⁶⁰ Vgl. A. C., Carnets III (mars 1951–décembre 1959). Paris 1989, 159.

⁶¹ Ebd. 165.

⁶² Vgl. A. J. Susskind; Hölderlin et Camus, in: Revue de Littérature Comparée 43 (1969) 489–504.

zerbrochen ist, das Europa nur in diesem Kampf zwischen Mittag und Mitternacht hätte behalten können, und daß eine lebendige Kultur sich nicht außerhalb dieser Spannung konstituieren könnte, d. h. nicht ohne diese mittelmeeerische Tradition, die seit so langer Zeit vernachlässigt wurde. Das ist alles. Ich finde, daß in dieser Diagnose viel Vorsicht liegt, etwas zu viel sogar für meinen Geschmack. Von den Küsten Afrikas aus, wo ich geboren wurde, sieht man, wobei die Distanz hilfreich ist, das Gesicht Europas besser, und man weiß, daß es nicht schön ist. Zumindest aber sollte man mich nicht das Gegenteil von dem sagen lassen, was ich gesagt habe.»

Sodann fragt Berger noch, ob Camus eines Tages eine Weiterführung des «L'Homme révolté» schreiben werde oder ob er sich zu gewissen Umarbeitungen (remaniements) veranlaßt sehe.

Darauf antwortet Camus: «Vielleicht werde ich eine Fortsetzung schreiben. Aber warum Umarbeitungen? Ich bin kein Philosoph und habe nie beansprucht, einer zu sein. L'Homme révolté ist nicht eine Arbeit, die die Revolte erschöpfend darstellen wollte und die ich demnach zu ergänzen und zu korrigieren hätte. Ich kenne alles, was dem Buch in dieser Hinsicht fehlt, auf der Ebene der Information wie der Reflexion. Aber ich wollte nur eine Erfahrung wiedergeben, meine eigene, von der ich aber weiß, daß sie auch die vieler anderer ist. In gewisser Beziehung ist dieses Buch eine vertrauliche Mitteilung (confidence) . . .»⁶³

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁶³ Interview mit P. Berger in «Gazette des Lettres» v. 15.2.1952: E 742 f.

Erich Fromm – Sein und Werden

An Erich Fromms Werk kann nicht vorübergehen, wer heute in einer Zeit, in der die fragwürdigen Seiten der Moderne immer deutlicher werden, ein Bild vom Menschen und den sinnvollen Möglichkeiten humanen Lebens entwerfen und nach Wegen seiner Verwirklichung Ausschau halten will, denn wir besitzen gar nicht so viele Denker, die auf dem Stand des Wissens in der Zeit und zugleich gegen die Tendenzen der Zeit nach dem Sinn, den das Leben der Menschen hat, suchen. Erich Fromm hat sich in sehr umfassender Weise den intellektuellen und sozialen Herausforderungen seiner Zeit gestellt; sein Werk ist eine gründliche Auseinandersetzung wert.

Lebensdaten und Lebensthemen

Erich Fromm, geboren im Jahr 1900, begann zunächst ein Studium der Rechtswissenschaft, weil der Vater ihm nicht erlaubte, seinen ursprünglichen Wunsch zu verwirklichen, den Talmud zu studieren. Er wechselte aber bald in die Fächer Philosophie und Soziologie über, die er in Heidelberg studierte, wo er bei dem Kulturosoziologen *Alfred Weber* promovierte. In Heidelberg lernte er durch seine spätere Frau *Frieda Reichmann* die Freudsche Psychoanalyse kennen. Er wurde Therapeut und praktizierte erfolgreich in Deutschland, nach der Emigration in den Vereinigten Staaten und von 1951 bis 1967 in Mexiko. Nach vielen Kontroversen mit orthodoxen Freudianern und neofreudianischen Lehrmeinungen formulierte er schließlich eine eigene psychoanalytische Richtung, die er in zahlreichen Publikationen darstellte und am Mexikanischen Psychoanalytischen Institut bis zu seiner Emeritierung 1967 lehrte.

Seine eigene Position bildete sich in besonderer Weise durch seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus; dem «unverfälschten», wie er betonte, nämlich mit der humanistisch orientierten Gesellschaftsphilosophie des jungen Marx, von dem er übernahm, daß der Mensch ein ursprünglich soziales Wesen sei, dessen Charakter von den sozioökonomischen und politischen Gegebenheiten seiner Gesellschaft geformt werde. Im Frankfurter Institut für Sozialforschung war Erich Fromm an der Ausarbeitung der neomarxistischen Kritischen Theorie der «Frankfurter Schule» beteiligt, die auch psychoanalytische Einsichten integrierte. Dort erlernte er auch das Handwerkszeug empirischer Studien, um die Einstellungen und Verhaltensweisen von Arbeitern und Angestellten zu untersuchen. An diesem Institut arbeitete er noch nach seiner Emigration und des Instituts Vertreibung nach New York mit, bis er sich 1938 mit *Adorno* zerstritt.

Aber weder seine theoretische Orientierung an den Aufklärern und Religionskritikern *Freud* und *Marx*, noch seine therapeutischen Arbeiten, noch schwere Schicksalsschläge haben ihn jemals darin beirrt, nach den fundamentalen Wahrheiten über den Sinn des menschlichen Lebens in den biblischen

Texten und den talmudischen Traditionen zu suchen. Das jüdisch-chassidische Erbe bildet den Grundpfeiler seines Denkens. Zwar entfernte er sich schon relativ früh von der jüdischen Orthodoxie, ebenso wie er sich später von anderen Schulen lossagte, denen er vorwarf, vermeintliches Wissen oder angebliche Lebensregeln in strikter Weise zu verwalten. Aber er tat dies nie, um sich Ansprüchen zu entziehen, sondern immer um ihre falsche Eingrenzung zu überwinden.

Seit 1974 lebte Erich Fromm in der Schweiz. 1976 erschien sein letztes Buch «Haben und Sein», das zum Vermächtnis seines Denkens wurde, weil ein Herzinfarkt ihm die Kraft raubte, weitere Arbeiten abzuschließen. Erich Fromm starb 1980.

Ein Leben in Kontroversen

Es gibt einen eigentümlichen Gegensatz zwischen hoher Anerkennung und relativer Wirkungslosigkeit dieses Erich Fromm. Dieser Tatsache nachzugehen, hilft diesen Mann zu charakterisieren. Zum einen fehlt ihm eine Schülerschar, die sich im etablierten Wissenschaftsbetrieb einnisten konnte. Aus Fromms Sicht scheint dieser allerdings ein Widerspruch in sich zu sein. Die von Fromm geforderte Besinnung auf den Lebenssinn scheint sich nicht mit der Konkurrenz um Stellen, Forschungsmittel und Publikationen vereinigen zu lassen. Aber hätte sich für ihn nicht ebenso wie für andere ein Platz näher im Zentrum akademischer Lehre und Forschung finden lassen, der ihm ungestörtes Arbeiten erlaubt hätte?

Tatsächlich wurde er immer wieder an den Rand gedrängt, ja ausgeschlossen oder ging selber, auch unter großen Verzichten, wenn er nicht nach seinen Einsichten arbeiten konnte. Er verließ das Institut für Sozialforschung scheinbar wegen persönlicher Querelen, letztlich jedoch, weil er sich von der Freudschen psychosexuellen Entwicklungstheorie abgewandt hatte, der er vorwarf, der bürgerlichen Klasse zu sehr verhaftet zu sein. Forschungen über mütterrechtlich ausgerichtete Gesellschaften (*Bachofen*, *Briffault*) ließen ihn bestreiten, daß es allein der Ödipuskomplex sei, die Rivalität von Vater und Sohn um die Liebe der Mutter, in dem die Charakterentwicklung des Menschen wurzele. Nicht die individuellen Triebchicksale, sondern die kollektiven Lebensschicksale müßten aufgeklärt werden.

Diese Auffassungen führten ihn mit anderen revisionistischen Neofreudianern zusammen, mit *Karen Horney*, *Clara Thompson* und *Harry S. Sullivan*, mit denen er zeitweilig eng kooperierte. Dennoch hielt er sie eher für traditionelle Anthropologen, die die psychische Entwicklung in den allgemeinen Grundaussstattungen menschlichen Lebens gegründet sehen; während Fromm nicht müde wurde, auf die sozialen und ökonomischen Bedingungen der Gesellschaften hinzuweisen, durch die menschliche Entwicklung von Grund auf geprägt werde. Jedoch war seine Stellung in den Auseinandersetzungen

gen mit diesen Psychoanalytikern deswegen geschwächt, weil er nicht Medizin studiert hatte. Dieses Studium galt damals noch mehr als Grundvoraussetzung für die Ausübung von psychoanalytischer Therapie. So betrachteten ihn viele Kollegen trotz seiner analytischen Ausbildung und trotz seiner Lehr- und Therapieerfolge als einen Laienanalytiker, als keinen vollen Professionellen. Man verweigerte ihm den vollen Mitgliedschaftsrank sogar in Instituten, zu deren Wegbereitern und Gründern er gehört hätte.

Hinzu kam, daß Erich Fromm die schnelle Ausbreitung der Psychoanalyse in den Vereinigten Staaten während der 30er und 40er Jahre mit Skepsis verfolgte. Er kritisierte, daß die Psychotherapie zur Mode wurde, sah ihre Anliegen durch Konformismus und Vermarktung bedroht und zog sich aus diesem Geschäft zurück. Die studentische Protestbewegung entdeckte seinen radikalen Humanismus, wandte sich dann aber *Herbert Marcuse* zu, vielleicht weil Fromm strengere moralische Ansprüche stellte, die nicht so recht zu den spielerisch-experimentellen Versuchen mit neuen Lebensformen paßten. An einigen politischen Kampagnen hat Erich Fromm sich beteiligt.

So wurde Erich Fromm zwar viel gelesen. Man kennt seinen Namen, und doch wurden seine Gedankengänge weithin nur relativ oberflächlich rezipiert. Ist es das in seinem Denken überall greifbare religiöse Fundament, das ihn als ernstzunehmenden Sozialphilosophen und Gesellschaftskritiker diskreditiert? Eine 1989 erschienene Gesamtausgabe im Deutschen Taschenbuch Verlag erleichtert es, seine Arbeiten umfassender und mit Blick auf die Entwicklung seiner Gedanken zu studieren. Wenn der Leser mehr sucht als den Hinweis, daß «auch Erich Fromm» den gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüber kritisch eingestellt sei, bedarf es der gründlichen Lektüre.

Drei Brennpunkte des Denkens von Erich Fromm sollen im folgenden dargestellt werden.

Die Unaufgebarkeit der Frage nach dem Lebenssinn

Erich Fromm teilt mit vielen anderen die Einsicht, daß der Mensch auf die Suche nach dem Sinn seines Lebens nicht verzichten kann. Gäbe der Mensch seinem Leben keinen Sinn, zerstörte er sein Leben. Das muß nicht im wörtlichen Sinn bedeuten, daß dieser Mensch sich das Leben nimmt; es gibt viele Formen der Lebenszerstörung, des Lebens und doch Nicht-Lebens. Sie können nach Fromm die Gestalt der Neurose, der Unfreiheit, des Dogmatismus, der Isolation annehmen; sie verführen zu Ersatzbefriedigungen wie Habsucht oder Arbeitswut. Dies alles enthält jedoch keinen Sinn, so wie Fromm Lebenssinn versteht. Hierin unterscheidet er sich von anderen, mit denen er die Grundlegung menschlichen Handelns in der Suche nach Sinn zu teilen scheint.

Es ist in den Sozialwissenschaften in jüngerer Zeit fast modisch geworden, darauf hinzuweisen, daß der Mensch, wie immer er sich verhält, «sinnvoll» reagiert und «zielorientiert» handelt. Im Gegensatz zu dieser Auffassung eines immer irgendwie sinnvollen Verhaltens versteht Erich Fromm unter dem Sinn, der menschliches Leben stützt, mehr, als sich zu vorgegebenen Verhältnissen in irgendeine Beziehung zu setzen. «Irgendwie sinnvoll» reagiert auch das Kind, das mit zehn noch Daumen lutscht, die magersüchtige Jugendliche, die nicht essen kann, der junge Mann, der zuschlägt, wenn einer ihn anlacht. Auch Erich Fromm führt derartiges Verhalten auf traumatische Lebensschicksale, auf eine belastete Kindheit, auf Liebesenttäuschungen oder auf versagte Anerkennung zurück. Jedoch schafft dieses Verhalten nicht Sinn. Wenn Erich Fromm von Sinn spricht, dann meint er anderes. Wären diese Reaktionen «sinnvoll», dann wäre Sinn, der Leben trägt, von Sinnlosigkeit, die am Leben verzweifeln läßt, nicht zu unterscheiden. Nach Fromm aber hat Lebensverzweiflung keinen Sinn.

Viele Aspekte hebt Fromm an diesem Sinnproblem hervor: Sinn ist nie ein vorgegebener, sondern er wird erst erzeugt. «Produziert», sagt Fromm auch gern, indem er sich an Karl Marx anlehnt, der erklärt, daß der Mensch sich erst durch produktives Tätigsein selber schafft. So sieht es auch Erich Fromm: Der Mensch ist ursprünglich aktiv, er handelt und erzeugt Sinn und damit sich selber. Der Mensch wird erst. Und auf diesem Verb, auf diesem Tätigkeitswort, liegt für Fromm so viel Betonung, daß man sich ein stärkeres Verb hier einzusetzen wünschte als das als alltägliches Hilfsverb verbrauchte «werden». Also noch einmal mit aller Betonung: Der Mensch wird erst. Aus dieser Sicht, so sagt Erich Fromm, «ist (der Mensch) kein mit Vernunft begabtes Wesen... – er wird erst dazu.» Und Fromm fährt fort: «Er ist nicht... sozial – er wird es erst. Er ist nicht... religiös – er wird es erst» (Gesamtausgabe, Bd. IX, S. 378). Daher zitiert Fromm gern eine alte chassidische Legende, nach der Gott am letzten Schöpfungstag, an dem er den Menschen schuf, nicht wie am Abend aller vorgegangenen Tage sagte: «Es ist gut.» Er unterließ es, weil, so deutet die Legende, dies voreilig gewesen wäre, denn der Mensch sei nicht fertig geschaffen worden, sondern als ein für Entwicklung offenes Wesen.

Der Mensch wird erst, führt Fromm aus, indem er sich mit den Widersprüchen und Ungleichgewichten auseinandersetzt, die an seiner Existenz haften. Er ist Teil der Natur und überschreitet sie doch; er hat Intelligenz und Selbstbewußtsein und plant sein Handeln, ohne durch Instinkte festgelegt zu sein, kann den Naturgesetzen aber doch nicht entinnen. Jeder Versuch, ein besseres Gleichgewicht zu erlangen, bringt alsbald einen neuen Widerspruch hervor, der nach neuem Ausgleich verlangt. So seien es letztlich nicht Antworten, die das Wesentliche des Menschen ausdrücken, sondern Fragen. Wer aufgibt zu fragen, der bleibe an vordergründigen Lösungen, an Scheinlösungen hängen, die von sozioökonomischen und soziokulturellen Gegebenheiten geprägt sind und niemals das letzte Ziel enthalten. Nur ein Sinn, der Entwicklung offenhält, kann die Basis sein, die das Leben des Menschen sichert. Dies ist im Falle der erwähnten Scheinlösungen für Probleme der Vernachlässigung und Lieblosigkeit wie Krankheit, Drogen- oder Habsucht nicht der Fall. Das sind, mit Fromm gesprochen, Antworten, falsche Antworten – aber eigentlich sind Antworten immer falsch –, es sind keine Fragen; Entwicklung wird hier selbstzerstörerisch abgeschnitten.

Erich Fromms Auffassung wird oft als fundamentale Lebensbejahung charakterisiert, und das ist auch nicht falsch. Falsch aber wäre es, ihn für eine Art Lebensoptimisten zu halten, als ob dieser Optimismus seinem individuellen glücklichen Naturrell zuzuschreiben wäre. Das ist ein falsches Verständnis der Frommschen Lebensbejahung, denn für ihn ist sie nicht eine persönliche Überzeugung, sondern eine zwingende Folgerung aus seiner Analyse menschlicher Existenz. Der Mensch kann gar nicht anders, als sich an Lebenssinn zu klammern. Diese Lebensbejahung; so weiß Erich Fromm sehr gut, muß oft gegen Drohungen und Angst behauptet werden; es handelt sich um eine verzweifelte Lebensbejahung und nicht um fröhlichen Optimismus.

Mit diesen Vorstellungen stimmt auch überein, daß Erich Fromm seine Auffassung, der Mensch könne nur als Sinnsucher leben, nicht positiv begründet. Das heißt: Er verkündet uns eben nicht den Lebenssinn, der beschreibt, wie Menschen leben müssen, sondern führt einen negativen Beweis. Er zeigt uns die Folgen, die eintreten, wenn der Mensch Lebenssinn nicht mehr erkennen und festhalten kann: Der Trunkenbold, der Fettschist, der Neurotiker sitzen fest in ihren Problemen. Sie fragen nicht mehr nach der besseren Lösung, setzen sich nicht mehr der Ungewißheit der condition humaine aus, werden zu Sklaven wertloser Dinge und verkommen in ihrem mitmenschlichen Verhalten. Erich Fromm meint, daß es keines besseren Beweises bedürfte, um zu demonstrieren, daß

nur entwicklungsöffener Sinn das Leben der Menschen erhalten kann.

Verstrickung in gemeinsamer Verblendung

Sinn ist allerdings von Menschen nicht allein zu finden, obwohl es oft so scheinen mag, als ob individuelle Personen einen bestimmten Sinn erkennen, den andere nicht mit ihnen teilen. Daß Menschen diese Behauptung eines nur für sie geltenden Sinns überhaupt eine Zeit lang durchhalten können, beruht auf Selbstvertrauen, das sie als Kinder im Prozeß ihrer Entwicklung erwerben konnten. Dieses Selbstvertrauen gibt ihnen die Kraft, eigene Meinungen zu vertreten. Aber ein Kind, das ohne menschliche Gemeinschaft aufwächst, ein Erwachsener, der keine Gesprächspartner hat, würde keineswegs besonders originelle, kreative Sinnvorstellung entwickeln, sondern überhaupt keinen Sinn finden können. Der Mensch braucht die gemeinsamen Sinnvorstellungen und die Bestätigung der anderen, um sich eines Sinns gewiß zu werden, denn – wie Erich Fromm betont – dieser Sinn kann immer nur eine Variante im Rahmen gemeinsam geteilten Sinns sein. Meist sind wir uns nur der Besonderheiten bewußt, die wir dem Sinn der anderen entgegenstellen; die selbstverständlichen Übereinstimmungen, mit denen wir unsere Auffassung von der anderen abheben, werden uns dabei oft nicht bewußt.

Diesen Gedanken führt Erich Fromm in seiner Analytischen Sozialpsychologie aus. Sie ist wichtig, weil sie verdeutlicht, daß Erich Fromms Lehre sich nicht darin erschöpft, moralische Appelle an seine Mitmenschen zu richten. Wieder mag es ganz besonders seine Verwurzelung in der jüdischen Tradition sein, die Fromm fragen läßt, was Gruppen von Menschen eigentlich eint. In seiner Doktorarbeit, die nach den Gründen für den Zusammenhalt des Diasporajudentums suchte, vertrat er die Auffassung, daß das gemeinsame «jüdische Gesetz» als gelebte Haltung die gemeinsam aufrechterhaltene Lebenspraxis der jüdischen Gemeinden sichere. Vom «gesellschaftlichen Kitt» sprach Fromm später des öfteren. Nach seiner Entdeckung der Psychoanalyse bezeichnete er dieses Gemeinsame als eine «libidinöse Struktur oder Organisation», die gesellschaftliche Gruppen zusammenbinde. Als er später die Libidotheorie nicht mehr akzeptierte, bevorzugte er den Begriff des «Sozialcharakters» oder auch des «Gesellschaftscharakters». Immer jedoch blieb er dem Gedanken treu, der älter als seine Entdeckung der Psychoanalyse ist, den ihn aber die Psychoanalyse weiter auszuarbeiten befähigte, daß das gemeinsame Lebensschicksal einer Gruppe, ganz entsprechend wie im Kind dessen Triebchicksale, eine Charakterstruktur hervorbringe, gemeinsame psychische Haltungen, die in der Seele des einzelnen Mitglieds der Gruppe als ein «gesellschaftliches Unbewußtes» verankert würden. So wie uns die Krisen der Kindheitsentwicklung mit Vorlieben und Abneigungen, mit Fähigkeiten und Störungen ausstatten, so bewirken auch die

konfliktreichen Lebenserfahrungen sozialer Gruppen, daß ihre Mitglieder, weithin ohne dies zu bemerken, auf bestimmte Verhaltensmuster festgelegt werden, die ihnen erleichtern, miteinander auszukommen, die sie aber in ihren Wahrnehmungen, in ihrem Urteil und in ihren Bestrebungen auch eingrenzen und oft sogar schädigen. Die Schädigung, die Fromm vor allem meint, besteht darin, daß soziale Gruppen sich ebenso selbstzerstörerisch eines entwicklungsöffenen Sinns berauben können wie auch der einzelne, der sich zwanghaft und blind, verstrickt in eine verhängnisvolle Dynamik seines Seelenlebens, um Sinn und Leben bringt.

Wenn Erich Fromm von den Lebensschicksalen sozialer Gruppen spricht, meint er nicht die mehr oder weniger zufälligen Geschehnisse, die Menschen widerfahren, sondern dann analysiert er mit soziologischem und zugleich historischem Blick sozioökonomische Lebensbedingungen dieser Gruppen, etwa die gemeinsamen Haltungen, die Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs in Reaktion auf ihre soziale Lage entwickelten. Ihre Prägung durch ein soziales Schicksal können die Betroffenen zumeist ebensowenig aufklären wie der neurotische Mensch seine persönliche Lebensgeschichte, die ihn hindert, sich mit Problemen angemessen auseinanderzusetzen. Und so wie der einzelne fatalen Gewinn aus seiner psychischen Erkrankung zieht, so haben sich auch soziale Gruppen, ganze Gesellschaften, ganze Kulturkreise in ihren Lebensverhältnissen so eingerichtet, daß sie einen Gewinn aus ihrer gemeinsamen «Krankheit», aus dem destruktiven Arrangement mit ihrer Lebenslage ziehen.

Erich Fromm erklärt, daß sich wegen dieses trügerischen Krankheitsgewinns nicht nur der einzelne psychoanalytische Patient gegen die Einsicht in seine wahre Situation wehrt, sondern auch soziale Gruppen, ganze Gesellschaften und Kulturen Widerstand dagegen leisten, ihre Lebensprobleme in Freiheit und Verantwortlichkeit füreinander zu bewältigen. Den Totalitarismus der Hitlerdiktatur hat Fromm als Flucht vor der Freiheit verstanden. Die in modernen Gesellschaften gewachsene Selbstverantwortung löst Ängste aus, weil sich die Menschen in den komplexen Wirtschafts- und Sozialsystemen als bedeutungslos und ohnmächtig erleben. Dies verleitet sie, sich an angebliche Autorität zu klammern. Diesen Nährboden für Selbstaufgabe hat Erich Fromm nicht nur im damaligen Deutschland gesehen.

Fromms Konzept des Sozialcharakters, der in unserer Psyche den gleichfalls zu jedem Menschen gehörenden individuellen Charakter überlagert, liefert folgende Erklärungen für verschiedene Probleme: Der Sozialcharakter erleichtert die Anpassung der Menschen aneinander, denn sie treffen in ihren tagtäglichen Partnern auf Haltungen, die sie unbewußt miteinander teilen. Dies hält Gruppen und Gesellschaften zusammen, denn die meisten Menschen fühlen sich überfordert, die Vereinbarungen, nach denen sie sich verhalten, immer wieder neu aushandeln zu müssen.

Die Selbstverständlichkeit des gemeinsamen Sozialcharakters bewirkt auch, daß Menschen oft gar nicht zur Einsicht gelangen, sie müßten ihre Verhaltensmuster in Frage stellen. Denn die ihnen selbstverständlichen Haltungen wirken zugleich wie Filter, die nur einen Teil möglicher Erfahrungen ins Bewußtsein gelangen lassen. Aus dieser Sicht wird die Analyse des Sozialcharakters zum diagnostischen Instrument der menschlichen Entfremdung, ein Begriff, den Fromm ebenfalls aus dem Denken des jungen Marx übernimmt. Die Art des Sozialcharakters zeige den Grad der Entfremdung an, somit das Ausmaß verzerrter Wahrnehmung der Menschen und selbsttrügerischer Verarbeitung realer Probleme. Mit den gewinnorientierten, besitzaufhäufenden Gesellschaften geht Erich Fromm hart ins Gericht und rechnet mit Machtkartellen von Managern und Bürokraten in West und Ost sowie dem weltweiten Wettrüsten ab, das wirkliche Problemlösungen ersetze.

BONIFATIUS

Für den christlich-jüdischen Dialog:

neu

Pnina Navè Levinson
Einblicke in das Judentum

296 Seiten. Kt DM 39,80
ISBN 3-87088-670-6

Im Buchhandel erhältlich

BONIFATIUS GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn

Halacha – Auf dem Weg zur Nachahmung Gottes

Gibt es Wege aus der «kranken» hin zu einer heilen Gesellschaft? Sind nicht alle, einschließlich dieses Erich Fromm, in unauflösbarer Weise in sozialen Verstrickungen gefangen? Unauflösbar erscheint dieses System, weil die anderen, die jeder braucht, um sich eines Sinns gewiß zu werden, in derselben Verstrickung stecken und sich daher die Mitglieder dieser «kranken» Gesellschaft in ihrer Deformation noch gegenseitig stützen.

Erich Fromm steht hier vor einem Problem, das alle Gesellschaftskritiker betrifft, die die Macht der zerstörerischen Verhältnisse beschreiben. Fromm beharrt jedoch darauf, daß der einzelne Mensch von der sozialen Struktur nicht aufgesogen wird. Des einzelnen Psyche wird niemals zum bloßen Partikel einer Gruppen- oder Massenseele, sondern bleibt sein eigenes Organ des Erlebens, des Erleidens und auch des Wollens. Ebenso wie der einzelne in seinem Streben nach Sinn auf die anderen angewiesen ist, aber doch als einzelner seinen persönlichen Sinn finden kann, so können auch die gesellschaftlichen Prozesse in einem Lebenssinn bedrohenden Funktionszusammenhang stehen, aber der einzelne Mensch kann dennoch auf ihre Defekte reagieren, und zwar nicht zuerst durch Einsicht, sondern dadurch, daß er leidet. Erich Fromm glaubt nicht an eine schmerzlose Zerstörung der menschlichen Psyche.

Fromm ist überzeugt, daß die Menschen merken, daß ihre Ansprüche auf Liebe, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit verletzt werden, daß sie Lieblosigkeit, Neid, Eigennutz, gegenseitiges Ausstechen spüren. Er beruft sich auf die Aussagen seiner Klienten, die sich innerlich leer fühlen und klagen, sie wüßten gar nicht mehr, «was das alles solle», oder die rastlos nach Bedeutung haschen. Auch hier führt er wieder einen negativen Beweis, weist auf die Konflikte und Krisen, auf die Neurosen und Störungen hin, die zeigen, daß so menschliches Leben doch nicht gemeint sein kann. Wieder folgt er hier Marx und Freud, die ebenfalls in den Leiden der Menschen den Grund sehen, der die Menschen nach Gründen für ihre Leiden fragen und sich gegen psychische Verstümmelung und ökonomische Ausbeutung auflehnen läßt.

Daher sieht es Erich Fromm als seine Aufgabe, die Menschen in ihrem noch unbestimmten Gespür zu bestärken, daß mit ihrem Leben etwas nicht stimmt. Er hofft, daß es nur eines Anstoßes bedarf, damit die um ihr eigentliches Leben gebrachten Opfer der Verhältnisse ihre brachliegenden Verstandes- und Liebeskräfte nutzen, um in eine neue Gesellschaft aufzubrechen, die er im Schlußkapitel von «Haben und Sein» entwirft. In ihr werden sich die Menschen in gemeinsamer Verantwortung um vernünftige, am menschlichen Miteinander orientierte Lösungen bemühen, ohne Profit, ohne Unterdrückung, ohne Lüge.

Woher bezieht Erich Fromm diese Hoffnung? Erich Fromm beschreibt diesen Aufbruch als Exodus, als einen Weg aus der Sklaverei und fort von den Fleischtöpfen Ägyptens durch gefährliche Wüsten ins ferne verheißene Land. Wie im Alten Testament ist für ihn «Weg» nicht nur ein Bild, «Exodus» nicht nur eine Geschichte, sondern eine Beschreibung der menschlichen Existenz. Immer wieder spricht das Alte Testament von Aufbruch, Ankunft, Vertreibung und Rückkehr. Die Geschichte des israelitischen Volkes ist eine Geschichte der Wanderungen und Wege. Erich Fromm weist darauf hin, daß der Weg, «halacha», im alttestamentarischen Verständnis eine Bedeutung trägt, die mit «Annäherung des Menschen an Gott» umschrieben werden kann. «Ihr werdet sein wie Gott», steht am Ende dieses Weges. Dies ist zugleich der Titel, den Erich Fromm seiner Auslegung der Botschaft des Alten Testaments gibt.

Sein Gottesglaube gibt Erich Fromm die Sicherheit, daß der Mensch berufen ist zu werden, daß er sich aus den ihm drohenden Verhängnissen befreien und ins verheißene Land gelangen

kann, wenn er nur aufbricht, sich Gott zu nähern. Ganz tief wurzelt er in der jüdischen Tradition, wenn er uns erklärt, daß Gottesglaube vor allem von uns fordert, uns von den Götzen loszusagen. Gottesglaube ist Abkehr von den Götzen.

Dies ist der Kern von Fromms lebenslanger Arbeit an seiner Gottesvorstellung. Sie gründet vor allem darin, ganz alttestamentarisch und aktuell zugleich, Götzendienst in jeglicher Form zu überwinden. Gott darf nicht in einschränkender Weise menschlichen Vorstellungen angepaßt und menschlichen Zwecken dienstbar gemacht werden, denn dann machte man ihn zum Götzen. So wie die jüdische Orthodoxie meidet, den Namen Gottes auszusprechen, so wie gelehrte und mystische Traditionen nicht nur des Judentums betonten, daß wir von Gott nur sagen können, wer er nicht ist, und nicht angemessen ausdrücken können, wer er ist, so hat auch Erich Fromm von der in Worten nicht mitteilbaren, den Menschen tief erfüllenden «X-Erfahrung» gesprochen. Fromm will das Gotteserlebnis gegen menschliche Kleindeutelei schützen. Zwar kann der Mensch über Gott nichts sagen, aber Gott ist dennoch kein Gott letzter Abstraktion, auch nicht Inbegriff anonymer Weltgesetze, sondern Fromm geht es um einen Gott, mit dem der Mensch in mystischer Weise einzuwerden strebt. Dies erreicht der Mensch vor allem dadurch, daß er sich von Götzen abkehrt, sich auf den Weg begibt und sich Gottes Art zu handeln aneignet.

Jener Jesus von Nazareth ist diesen Weg in besonderer Weise gegangen. Fromm greift oft Jesusworte auf, etwa daß sein Leben verliere, wer es retten will, daß Schätze nichts taugen, die von Motten und Würmern zerfressen werden können, daß vermeintliche Rechte und ehrwürdige Traditionen gegen die Liebe zum Menschen verstoßen können, daß selbst Feinde Anspruch auf unsere Zuwendung haben. Alle diese Worte bezeugen ihm, daß Jesus und die urchristlichen Gemeinschaften in radikaler Weise versucht haben, so zu handeln wie Gott. Diese Radikalität hat für Fromm nichts mit Weltfremdheit zu tun. Fromm legt dar, daß der inmitten seiner Gesellschaft lebende Mensch mit anderen sprechen, Wissen erwerben, Autorität ausüben, arbeiten, an Gott glauben und einen Menschen lieben kann jeweils im Modus des Habens oder im Modus des Seins, wie er es nennt, also entweder raff- und besitzorientiert, auch als «nekrophil», todesliebend, besser todesstüchtig bezeichnet, oder an der menschlichen Gemeinschaft und ihrer Entwicklung ausgerichtet, folglich am werdenden Sein des Lebendigen. Aber dieses Entweder-Oder ist

Ein Halbjahr für die Schweiz!

Soeben in zweiter Auflage erschienen:



Zum Leben befreien

Das Jubiläumsjahr als Chance

Herausgeber: Schweizerisches Ökumenisches Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung.

Beiträge und praktische Vorschläge zu den Themen Entschuldung und Armut, Gewaltfreiheit und Friedenspolitik, Erdatmosphäre und Bodenfrage, «Frauenfrage» als Überlebensfrage.

136 Seiten, Fr. 14.—. Zu beziehen bei Koordinationsstelle GFS, Eigerplatz 5, 3007 Bern.

aus der Sicht von Fromms existentieller Sozialphilosophie und alttestamentarischer Theologie gar keine wirkliche Alternative. Denn Erich Fromm formuliert es so: «Der Mensch ist zu Vernunft und Liebe fähig, weil er ist, und es gilt umgekehrt: Der Mensch ist, weil er vernünftig urteilen und weil er lieben kann» (Gesamtausgabe, Bd. IX, S. 380).

Lothar Krappmann, Berlin

Ana Blandiana – die Überwindung eines Alptraums

«Ein Dichter spricht stets nur für sich selbst. In dem Maße jedoch, da sein Leiden tief empfunden und echt ist, wird es zum Leiden aller. Ich meine, daß die Rolle des Dichters sich nicht wandeln wird, solange unsere Geschichte so dramatisch verläuft – und dies wird noch lang der Fall sein: ein Ausdrucksmittel kollektiven Leidens durch das Leiden des Individuums.» Diese Worte der rumänischen Schriftstellerin *Ana Blandiana*¹ definieren ihr Selbstverständnis in der rumänischen Gesellschaft vor und nach dem Sturz des Diktators. Die 1942 in Timișoara (Temesvar) geborene Autorin hat seit ihrem dichterischen Debüt *Erste Person Mehrzahl* [*Persoana întâia plural*] bei den rumänischen Lesern ein starkes Echo gefunden und gilt als die beliebteste Lyrikerin des Landes. Ihre Rolle als moralische Autorität Rumäniens während der Ceaușescu-Diktatur trug ihr im August 1988 ein vollständiges Schreib- und Berufsverbot ein. Vorwand dazu war ein Kinderbuch, *Ereignisse in meinem Garten* [*intîmplări din grădina mea*]: in dem Gedicht taucht ein Kater auf, dessen Größenwahn gewisse Ähnlichkeiten mit dem obersten Landesherrn aufweist.²

Der Schrei aus dem Schneehaufen

«Es war vor vielen Wintern, vor mehr als zehn Wintern, ein Januar mit viel Schnee, und wir befanden uns in einem Studentenhotel, in der Mitte des amerikanischen Kontinents (...). Es hatte stundenlang unaufhörlich geschneit, eine ganze Nacht lang (...). Da, bei Anbruch des Tages, einer neuen Aera des Lichts, noch bevor die anderen Hotelbewohner und der Rest der Welt aus dem Schlaf erwachten, war einer von uns hinuntergegangen und hatte auf das breite Schneeband zwischen Hügel und Fluß (...) mit riesigen Lettern geschrieben: ICH LIEBE DICH! Nie werde ich das große Ausrufungszeichen vergessen, das die Liebeserklärung in weiß beendete, noch das Entzücken im Hotel angesichts der rumänischen Worte im weiß leuchtenden Schnee.»

Diese Episode aus Ana Blandianas autobiographischen Fragmenten³ versinnbildlicht das Ideal der Reinheit und Lauterkeit, dem die Dichterin seit ihren ersten Gedichten nachstrebt: Der Schnee ist eine der zentralen Metaphern ihrer Dichtkunst – Symbol der Lauterkeit, Motor zwischenmenschlicher Begegnung, Antriebsfeder der Nächstenliebe. Der Schnee ist Ana Blandianas weiße Lilie, ein Motiv christlicher Herkunft. Die zentrale Metapher des Schnees signalisiert von Anfang an den Bruch mit der sozialistischen Ästhetik der Sechziger Jahre. Hier ein Auszug aus ihrer *Morgendlichen Elegie* [*Elegie de dimineață*]:⁴

«Hab für Euch geschneit diese Nacht auf die Stadt,

¹ M. Briede-Macovei, Interview cu Ana Blandiana, in: Cuvântul românesc 16 (1991) Nr. 177, S. 16. Der Autor dankt Frau Prof. Dr. Eva Behring (Berlin) für die Durchsicht des Manuskripts und zahlreiche Anregungen.

² A. Blandiana, The most famous tomcat in town, in: Index on Censorship 18 (1989) Nr. 8, S. 34 f. und C. Stefanescu, Poem by Ana Blandiana censored, in: Romanian Situation Report/12. Radio Free Europe Research (14.10.1988), S. 13–16.

³ A. Blandiana, Exclamația din troiene, in: Dies., Autoportret cu palimpsest. Bukarest 1986, S. 11 f.

⁴ A. Blandiana, Morgendliche Elegie, in: Dies., Gedichte. Nachdichtungen aus dem Rumänischen von R. Herrfurth. Berlin 1978, S. 163.

Literatur:

Fromm, Erich: Gesamtausgabe. Band I bis X. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1989.

Chrzanowski, Gerard: Das psychoanalytische Werk von Karen Horney, Harry S. Sullivan und Erich Fromm. In: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. 3 (hrsg. von D. Eicke). Kindler, Zürich 1977, S. 475–509.

Funk, Rainer: Erich Fromm mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlt rm 322) Reinbek 1983.

hab sie weiß nur für Euch über Nacht werden lassen;

o würdet

ihr begreifen, wie's schwer ist zu schnein! (...)

Es wird fallen der Schnee nach mir stärker und stärker
all das Weiße der Welt wird herab auf uns schnein,
sein Gesetz zu begreifen, sollt ihr jetzt schon versuchen,
nach uns fallen wird Schnee, der wird riesenhoch sein,
und ausreichen wird nicht mehr eure Asche,
und zu schnein werden klein schon die Kinder dann lernen,
und das Weiß wird verdecken euer schwaches Verneinen,
und die Erde wird eingehn in den Kreislauf der Sterne
wie ein Stern, von dem Schneefeuern scheinen.»

Der Schnee, beglückendes und reinigendes Erlebnis der Kindheit, taucht immer wieder in ihren Gedichten und Essays auf, doch – der lichte Glanz geht im Lauf der Jahre verloren, die Befleckung ist unausweichlich. In dem Fragment *Zwei Arten von Schnee*⁵ beschreibt Ana Blandiana diesen Prozeß des Verfalls: «Es schneit, wie schon lange nicht mehr, mit Kraft und Begeisterung, jugendlich und stark auf unsere gealterten Seelen (...). Es schneit, und wir gleiten ins Mittelalter, es schneit, und wir sinken in die Prähistorie zurück, es schneit und es wird uns die weiße Chance geboten, alles von neuem zu beginnen.» Diese weiße Pracht, die Hoffnung, alles Häßliche abstreifen zu können, die Dunkelheit zu besiegen, diese kindliche Vision des Paradieses verblaßt mit den Jahren der Enttäuschung – der Schnee verliert seine jugendliche Kraft, streift seine Symbolik, seine Allegorien ab wie ein altes Kleid – so im Gedicht *Feindlicher Schnee*.⁶

«Es ist so spät
und es schneit häßlich
und nur ein Gedanke
ich warte
den hungrigen Wölfen
eine Beute.»

Die Jugend, verstanden nicht als Übergang, sondern als ewig menschlicher Lebensrhythmus, zehrt sich auf, schwindet dahin. Das Werden in der Geschichte führt zu Verfall, Melancholie und Schuld.

Ein Midas der Worte

Ana Blandiana, eigentlich *Otilia Valeria Coman*, entstammt einer Familie Siebenbürger Bauern, der Vater war Lehrer und Theologe.⁷ Als Priester an der orthodoxen Kathedrale von Oradea (Großwardein) wurde er 1959 verhaftet und zu zwei Jahren Zwangsarbeit verurteilt – ein Alptraum, den die Dichterin Jahre später literarisch verarbeiten sollte. Der plötzliche Tod der Mutter in den Sechziger Jahren löste eine Krise aus –

⁵ A. Blandiana, Două ninsori, in: Autoportret cu palimpsest. (Vgl. Anm. 3), S. 140 f.

⁶ A. Blandiana, Ninge cu dușmănie, in: Dies., Ora de nisip: poeme. Bukarest 1983, S. 151; vgl. D. Andreăș, Intre «puritate» și «maculare», in: Steaua 28 (1977) Nr. 6, S. 29.

⁷ D. Grăsoiu, Ana Blandiana, in: Literatur Rumâniens 1944 bis 1980: Einzeldarstellungen. Redaktion E. Behring und H. Prosche. Berlin 1983, S. 430–438 und P. Schuster, Nachwort, in: A. Blandiana, Kopie eines Alptraums. Aus dem Rumänischen von V. Riedel. Göttingen 1990, S. 179–186.

das Ideal der Reinheit wurde zur Gefahr der Isolation und Sterilität.⁸

«Frucht trägt die Reinheit nicht. Ich weiß es, von Jungfrauen wird geboren kein Kind, Gesetz für uns alle ist die Befleckung, Tribut, daß wir voll Leben sind.»

Die Existenzkrise der Dichterin äußert sich in einer Hinterfragung des Dichtens, des schöpferischen Aktes an sich. Sie beginnt, ihre Berufung als eine unsichtbare Wand zu empfinden, die sie von den Mitmenschen trennt, die dichterische Gabe wird zur Last.⁹

«Unheil für mich ist die Gabe gleich Strafen von einst
Welcher Ahn hat gefehlt, daß die Schuld – Lorbeer – ich trag?
Was ich berührt, es wird alles zu Worten
wie beim König Midas der Sage.»

Die Dichterin – Midas der Worte – sucht den Mitmenschen, möchte für ihn sprechen, für ihn eintreten, so im Gedicht *Die Stunde der Krankenhäuser* zur Besuchszeit, sonntags von zwei bis vier.¹⁰ Gleichzeitig flüchtet sie vor der Verwandlung des Dichters in einen Star, vor dem «heiligen Monster» Schriftsteller, zu der ihre Popularität sie zu machen droht.

1984 kommt es zum Konflikt mit dem Regime: in ihrem Gedicht *Amphitheater [Anfiteatru]* spielt sie auf die entwürdigende Praxis an, alle Frauen zwangsweise gynäkologischen Tests zu unterziehen. Zwei Jahre zuvor, 1982, war ihr der Herder-Preis zugesprochen worden, und so war es schwierig, sie zum Schweigen zu bringen.¹¹ Das Kinderbuch und der dem Diktator ähnelnde Kater waren der willkommene Vorwand. Die Dichterin ertrug das Berufsverbot mit Fassung, wie sie in ihrem Gedicht *Einsamkeit* schreibt:¹²

«Einsamkeit ist eine Stadt
in der die andern gestorben sind,
die Straßen sind sauber,
die Plätze leer (...)
Im Tal
zwischen Leiden und Tod,
ist Einsamkeit eine glückliche Stadt.»

Die fliegende Kirche

Neben ihren Gedichten fand Ana Blandiana seit Mitte der Siebziger Jahre zur phantastischen Erzählung, zur Parabel, ein bewährtes Mittel, um die eigene Botschaft am Zensor vorbei den Lesern mitzuteilen – *Die vier Jahreszeiten [Cele patru anotimpuri, 1977]*, und *Entwurf der Vergangenheit [Proiecte de trecut 1982]*. Der zweite Band erschien voriges Jahr in deutscher Übersetzung.¹³

Der Übergang von der Poesi zur Prosa stellt keinen Bruch im schriftstellerischen Schaffen Ana Blandianas dar: phantastische Erzählungen zu schreiben bedeutet für sie, die eigenen Alpträume und Visionen zu erweitern, zu entwickeln und ihnen eine neue Dimension zu verleihen – die des Werdens: «Die phantastische Prosa gibt der Dichtung die Möglichkeit, große und traumhafte Visionen der wahrgenommenen Welt durch eine so stark vergrößerte Linse zu entwerfen, daß die äußeren Umrisse verschwinden und wundervoll-schemenhaften Geheimnissen Platz machen.»¹⁴ Träume sind für Ana Blandiana stets Alpträume gewesen: Sie könne sich nicht vorstel-

len, jemals etwas Lustiges zu träumen oder im Traum einen Menschen lachen zu hören: «mir bleibt nur die Hoffnung, daß der Traum eine Kompensation, eine Ergänzung des Lebens darstellt. Doch wenn dieses ständige Leiden im Traum (nun) kein Beweis für Glück im Wachzustand, nur eine Wiederaufnahme des Schmerzlichen aus der realen Welt wäre!»¹⁵

Einen solchen Alptraum mit autobiographischem Hintergrund beschreibt die Autorin in der Erzählung *Entwurf der Vergangenheit [Proiecte de trecut]*.¹⁶ Eine Hochzeitsgesellschaft wird in den Fünfziger Jahren vom Sicherheitsdienst verhaftet, in die Öde des Bărăgan verschleppt und nach elf Jahren ebenso willkürlich zurückgeholt. Die unfreiwillige Robinsonade auf der «Insel» in einer kafkaesken Welt entwickelt ihre eigene Dimension: die zusammengewürfelte Hochzeitsgesellschaft lernt durch Solidarität überleben, baut ein Haus, legt einen Garten an, kauft mit den Trauringen der Eheleute den Hirten ein paar Schafe ab – die Steppe des Bărăgan wird im nachhinein zum einzig sinnvollen Platz auf der Erde, wo Menschlichkeit und Geborgenheit möglich sind. Die Überlebenden besteigen zum Schluß «fröstelnd den Lastwagen, einer dem andern plötzlich ganz fremd. Sie wußten, daß sie einander nun nicht mehr helfen konnten.»¹⁷

Die beste Erzählung des vorliegenden Bandes ist *Auf dem Lande [La țară]*: Die Rückkehr ins heimatliche Dorf, zu den eigenen Wurzeln, ist ein klassisches Thema der rumänischen Literatur: das Dorf wird als Idylle geschildert, als Hort des Rumänentums, unbefleckt vom Schmutz der modernen Zivilisation (Volkstümmer) oder als ein Ort härtester Existenzbehauptung (Naturalisten). In Ana Blandianas Erzählung wird diese literarische Tradition fortgesetzt. Dabei versucht sie – soweit möglich – auf die Tragödie des rumänischen Landes unter der Diktatur hinzuweisen.

Ausgangspunkt ihrer Erzählung ist der Wunsch nach Rückkehr, wie sie ihn in dem Gedicht *Aus einem Dorf [Dintr-un sat]* beschrieben hat:¹⁸

«Von uns kommt jeder aus einem Dorf –
die einen geradenwegs, über die Eltern die andern;
die einen geradenwegs, Aberglauben und Märchen mitbringend,
die Glücklichen können zurück jederzeit. (...)
Den Weg meiner Eltern zurück möchte ich gehn,
ich wünsch mir das Dorf, mit dem Laut meiner Tränen,
den Pfad in den Feldern, im Schlaf mir vertraut,
und will, daß Worte wieder Dinge werden.
Zum Friedhof mit den umgestürzten Kreuzen möchte ich gehn,
und selbst wenn die Ahnen meinen Schritt als ihrem gleich erkennen,

verfangen sie sich in den Wurzeln
und stammeln schlafend Worte voller Leidenschaft.»
Dieser Wunsch nach Rückkehr, nach Wiedervereinigung, die

⁸ A. Blandiana, Fragmente, in: Autoportret cu palimpsest. (Vgl. Anm. 3), S. 171.

⁹ Ebenda, S. 166 f.

¹⁰ Vgl. V. Cristea, Ana Blandiana – «Proiecte de trecut», in: România literară 16 (1983) Nr. 1, S. 4.

¹¹ A. Blandiana, Kopie eines Alptrausms. (Vgl. Anm. 7), S. 56.

¹² A. Blandiana, Aus einem Dorf, in: Dies., Gedichte. (Vgl. Anm. 4) S. 173.

⁸ A. Blandiana, Ich weiß, die Reinheit, in: Gedichte. (Vgl. Anm. 4), S. 161.

⁹ Ebenda, S. 166 f.

¹⁰ A. Blandiana, Ora spitalelor, in: Ora de nisip: poeme. (Vgl. Anm. 6), S. 24.

¹¹ Die in Anm. 2 erwähnten Angaben.

¹² A. Blandiana, (Singurătatea), in: Ora de nisip: poeme. (Vgl. Anm. 4), S. 208.

¹³ A. Blandiana, Kopie eines Alptrausms. Aus dem Rumänischen von V. Riedel. Steidl, Göttingen 1990; vgl. G. Dimisianu, Fantastical poetic, in: Ders., Opinii literare. Bukarest 1978, S. 122–126.

¹⁴ A. Blandiana, Poezi și proza, in: Autoportret cu palimpsest. (Vgl. Anm. 3), S. 37.

In eigener Sache

Diese Ausgabe (Nr. 13/14) erscheint als erste Ferien-Doppelnummer, die zweite (Nr. 15/16) folgt Ende August. Wir wünschen Ihnen einen erholsamen Urlaub. ORIENTIERUNG läßt sich auch in kleinem Reisegepäck mitnehmen. Überdies treffen Sie sich mit künftigen Leserinnen und Lesern, die uns bisher noch nicht kannten. Uns würde es sehr freuen.

Redaktion ORIENTIERUNG

Suche nach Identität und Geborgensein werden zur Reise in die Wüste. Die Natur ist zerstört: «Der frappierendste Unterschied zu dem, was ich mir unter einem Feld vorstellte, war, daß die Ackerkrume fehlte, daß keine Erde zu sehen war. Sie war etwa einen Meter hoch, vielleicht auch höher, mit einer dicken Schicht von Körnern und Maiskolben mit Samen bedeckt, unter denen Tausende und aber Tausende, möglicherweise Millionen der verschiedensten Lebewesen umherkrabbelten.»¹⁹ Das apokalyptische Bild der zerstörten Landschaft, das «Schlingen und Verdauen» ist wohl als Anspielung auf eine der übelsten Praktiken in den letzten Jahren der Diktatur zu verstehen: aus Mangel an Maschinen und Arbeitskräften wurden die Felder nicht mehr abgeerntet, so daß sich die Früchte des Feldes in mehreren Schichten über der Ackerkrume häuften, was von Volk und Intellektuellen stets als Beleidigung der Natur und als Blasphemie empfunden wurde.²⁰

Die Erzählerin erreicht ihr Dorf, erkennt den Garten des Lehrers, die Ölmühle, den Quittenbaum in Großmutterns Garten, einen rüdigigen Kötter – doch wo sind die Menschen? Ein paar ausgemergelte, zahnlose Gestalten wanken auf sie zu und können gar nicht glauben, daß sich ein junger Mensch in ihr sterbendes Dorf verirrt hat. Die Erzählerin flüchtet in die Kirche – eine gespenstische Vision, völlig verklebt von Schwabennestern. Diese Vögel ziehen an langen Seilen die Kirche in die Höhe und mit ihr die Erzählerin – der Ausbruch aus dem Alptraum ist geglückt. Die Vögel als befreiendes Moment finden sich sowohl in Ana Blandianas autobiographischen Fragmenten²¹ – die Beschreibung eines Zuges schwarzer Vögel wie ein ritueller Tanz – als auch in der Dichtung.²²

«Ein Land besteht auch aus Vögeln
wie eine Kirche
aus dem Leben nach dem Tod.»

Der Flug der Dorfkirche wird als Vision im Gedicht *Kirchen*

¹⁹ A. Blandiana, Kopie eines Alptraums. (Vgl. Anm. 7), S. 109. Das nachfolgende Zitat stammt aus S. 110.

²⁰ Ich verdanke diesen Hinweis Frau Prof. Dr. Eva Behring (Brief vom 11. März 1991).

²¹ A. Blandiana, O întimplare stranie, in: Autoportret cu palimpsest. (Vgl. Anm. 3), S. 75 ff.

²² A. Blandiana, O tară e facută si din pășari, in: Ora de nisip: poeme. (Vgl. Anm. 6), S. 152.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann †, Josef Bruhin, Werner Heierle,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1991:
Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

haben keine Dächer [*Bisericile n-au acoperisuri*] vorwegge-
nommen.²³

«Kirchen haben keine Dächer
sondern Flügel, fröstelnd an den Körper gedrückt
aus Schindeln

die sie eines guten Tags
ausbreiten werden,
um sich zu erheben (...)
immer höher in den Himmelsraum,
ein Brausen von Flügeln, wie
ein Schwarm schwerer Vögel
gen Westen fliegend.»

Der Zug der Vögel ist ein Hoffnungsschimmer, ein Ausweg
aus der Nachtmahr der Gegenwart.

Die Überwindung des Alptraums

«Ein Aufstand ist wie ein Fenster, durch das man in die Seele
eines Volkes blicken kann: ein offenes Fenster, das zugleich
den Wind von draußen eindringen und Schreien und Schluch-
zen aus dem Innern hervorquellen läßt. Ein Aufstand ist ein
Fenster, gleichermaßen geöffnet in die Geschichte wie in das
Innere.»²⁴ Diese Sätze aus Ana Blandianas Aufsatz über den
Siebenbürger Aufstand von 1784 lassen sich auf die rumäni-
sche Gegenwart übertragen – ein Fenster zur Geschichte, ein
Fenster zum Volk. Alles hat sich geändert, seit Menschen
bereit waren, auf die Straße zu gehen und sich umbringen zu
lassen, um ihren Widerstand gegen die Diktatur zu bezeugen.
So steht auch Ana Blandianas neuester Gedichtband, *Architek-
tur der Wellen* [*Arhitectura valurilor*], ganz im Zeichen dieses
Aufstandes, des «Dies ille, Dies irae».²⁵

«Er wird kommen
es bleibt kein Ausweg
Er wird anbrechen
auch dieser Tag
Jahrhunderte zu spät
Er wird kommen.»

Sie selbst, die beliebteste Lyrikerin des Landes, wurde ohne
ihr Zutun bereits am 22. Dezember 1989 in den Rat der «Front
zur Nationalen Rettung» aufgenommen, von dem sie sich bald
distanzierte. Ana Blandiana gehört zu den Gründungsmitglie-
dern der Bürgerallianz (*Alianța Civică*), die vor allem den Haß
in der rumänischen Gesellschaft abbauen will, den Haß zwi-
schen Arbeitern und Intellektuellen, zwischen den ethnischen
Minderheiten und der Mehrheit, damit Solidarität möglich
wird.²⁶ Der Abbau dessen, was sie «die Gesellschaft des Has-
ses» nennt²⁷, ist ihr oberstes Anliegen: «Ich glaube, es ist die
Pflicht aller, alles zu tun, was in unserer Macht steht, um die
Welle des Hasses abzubauen.» Wer sich die schrecklichen
Prügelnszenen vom Juni 1990 in Bukarest vor Augen führt, bei
dem «Bergarbeiter» mit schwarz verschmierten Gesichtern auf
schwängere Frauen einschlugen, wird ihr Recht geben. Die
Höllmaschine des Hasses muß besiegt werden – nach 45
Jahren Diktatur kein leichtes Unterfangen. Die mutige und
kompromißlose Schriftstellerin Ana Blandiana hat bewiesen,
daß sie bereit ist, ihren Teil zur Überwindung des Alptraums
beizutragen, den sie in ihrem Werk beschworen hat.

Albert von Brunn, Zürich

²³ A. Blandiana, Bisericile n-au acoperisuri, in: Ora de nisip: poeme. (Vgl. Anm. 6), S. 152.

²⁴ A. Blandiana, Misterul revoltei, in: Autoportret cu palimpsest. (Vgl. Anm. 3) S. 29 ff.

²⁵ A. Blandiana, Dies ille, dies irae, in: Dies., Arhitectura valurilor. Bukarest 1990, S. 15.

²⁶ A. Blandiana, Solidaritatea este superlativul libertății, in: 22 I (1990), Nr. 35, S. 8. Vgl. M. Shafir, Opposition regrouping: The Democratic Antitotalitarian Forum and the Civic Alliance, in: Report on Eastern Europe 1 (1990), Nr. 50, S. 13–22.

²⁷ M. Briede-Macovei, Interviu cu Ana Blandiana, in: Cuvântul românesc 15 (1990), Nr. 176, S. 14. Das nachfolgende Zitat stammt aus der gleichen Seite.