

ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 57. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 1993

DIE ZUSAMMENBRÜCHE sozialistischer Gesellschaften und die Selbstzufriedenheit des Kapitalismus über die offenen Einfallstore in das «Reich des Bösen» lassen vor dem, der noch Augen hat zu sehen, die Schreckensvision entstehen, daß der «freie Westen» nun wirklich weltweit machen kann, was er will, und daß die so eins gewordene Welt nur noch seine Welt ist. In diesem Augenblick ist es tröstlich, eine Stimme zu hören, die hartnäckig auf die Wurzeln und verhängnisvollen Konsequenzen des abendländisch-freiheitlichen Grundmythos aufmerksam macht.

Befreiender Glaube Abrahams

Mit seinem Buch über den *Glauben Abrahams und den Ödipus des Westens* ist dem Ökonomen und Befreiungstheologen *Franz J. Hinkelammert*, der als Deutscher und Lateinamerikaner in der Welt der Herrschenden wie der Beherrschten seine Erfahrungen hat, nach seinem wegweisenden Werk *Die ideologischen Waffen des Todes* (1985) ein weiteres unentbehrliches Stück Ideologiekritik gelungen. Es zeigt, wie gerade ein für die katastrophalen Folgen der Verwestlichung der Welt sensibilisierter und an der Seite der «Verdamnten dieser Erde» (F. Fanon) kämpfender Christ ein gutes Stück Aufklärung über die bestehenden Herrschaftsverhältnisse leisten kann, indem er auf die ideologischen Wurzeln des «christlichen Abendlandes» zurückgeht und in einer die Texte gegen den Strich bürstenden Lektüre die der jüdisch-christlichen Tradition eigene Dialektik von Herrschaft und Befreiung aktualisiert: «Anzuerkennen, daß die Welt zuallererst die Welt lebender Menschen ist, in der alle Menschen leben müssen. Eine Welt, in der es, wie J.-P. Sartre sagt, unmöglich ist, daß es für irgend jemanden unmöglich ist zu leben. Dies anzuerkennen ist das Ende und die Überwindung des Okzidents»; dem ein wenig näherzukommen, ist F. J. Hinkelammerts erklärtes Ziel. Es ist Ausdruck seines Lebensweges, der ihn, den deutschen Intellektuellen, schon in den sechziger Jahren (von 1963–73 lehrte er an der Universidad Catolica de Chile) nach Lateinamerika führte, wo er bis heute im Dienst der zentralamerikanischen Basisgemeinden in Costa Rica lebt und arbeitet.

Die okzidentale – sprich westliche – Gesellschaft beherrscht die Welt. Sie hat ganze Kontinente kolonialisiert, auf Rohstoffproduzenten reduziert. Sie hat ungekannte Rassismen hervorgebracht, die Hälfte der Menschheitsbevölkerung unter unmenschliche Lebensbedingungen gezwungen und Kriege angezettelt, die «bis dahin für die Welt unvorstellbar waren». Das zwanzigste Jahrhundert ist das Jahrhundert eines Okzidents «in extremis». Und sie hat all dies angeblich getan zur «höheren Ehre Gottes» oder später um der bürgerlichen Freiheiten oder der Demokratie willen, also nur, um die Menschheit auf eine höhere Kulturstufe zu heben. Dies ist der Ausgangspunkt der Überlegungen F. J. Hinkelammerts, von dem aus er einer alten Geschichte ungeahnte Geheimnisse entlockt.

Die Geschichte ist bekannt: Abraham wird von seinem Gott aufgefordert, seinen Sohn Isaak zu opfern. Er bereitet das Opfer vor. Als der Sohn bereits auf dem Brandaltar liegt, die Bereitschaft des Vaters unter Beweis gestellt ist, wird auf Intervention Gottes das Opfer abgebrochen: Abrahams Bereitschaft, Gottes Willen, das Gesetz zu erfüllen und zu töten, gereicht ihm zum Segen. So wurde die Geschichte traditionell gelesen, und diese Lektüre zeitigte eine düstere Lehre: «Die Bejahung des Todes schafft Leben. Dies ist genau die Sprache des Gesetzes, das zum Tode führt, sein Programm jedoch hinter der Behauptung verbirgt, die Bejahung des Todes verheißt Leben. Es ist auch die Sprache der Institutionalisierung. Der Kern jeglicher Institution ist die Verwaltung des Todes. Ihre Ideologie muß folglich den Tod im Namen des Lebens bejahen. Dem entspricht ein Glaube, in dem der Vater bereit ist, seinen Sohn zu töten.»

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Befreiender Glaube Abrahams: Dialektik von Herrschaft und Befreiung in der westlichen Gesellschaft – *F. J. Hinkelammerts* gegen den Strich gebürstete Lektüre der Geschichte – Eine Interpretation der Geschichte von Isaaks Opferung – Abrahams Option für das Leben – Menschenopfer in den griechischen Mythen – Totaler Markt und Demokratie: wer beherrscht hier wen? – Die geschichtlichen Wurzeln post-moderner Mentalität – Befreiung im Spannungsfeld von Mensch und Struktur.

Michael Ramminger, Münster/Westf.

SIMONE WEIL

Die Unverfügbarkeit des Ewigen: Vor 50 Jahren starb Simone Weil – Ein «gleichzeitiges Denken in kontradiktorischen Widersprüchen» – Ein Leben, das sich in den Dialog mit Gott hineingenommen sah – Skepsis gegenüber dem verfaßten Christentum – Dogmen müssen mit Distanz betrachtet werden – Arkandisziplin im Sprechen über Gott – Erfahrung der Leere und des Lichts – Verzicht auf die Bilder der Phantasie – Elemente aus der Tradition jüdischer Mystik – Die Welt offenbart und verbirgt Gott zugleich – Aufmerksamkeit für die Schöpfung – Schönheit und Freundschaft – Leben in den Zwischenwelten – Gott ist es, der den Menschen sucht.

Otto Betz, Thannhausen

THEOLOGIE

Ethik in der Politischen Theologie: Zum 65. Geburtstag von *J. B. Metz* – Praktische Vernunft im Konzept Politischer Theologie – Welche Ethik in nuce enthält die Politische Theologie? – Der fundamentale Rang von Erinnerung – Als *memoria passionis* erweist sie ihre kritische Kraft – Angesichts von Neoaristotelismus und Kantischen Ethiken – Traditionsbezug ist nicht mit Traditionalismus identisch – Elemente jüdischen Geschichtsdenkens – Nach der Auflösung des gesellschaftlichen Konsenses – Gesellschaftlicher Pluralismus und Tendenz zur Individualisierung – Im Spannungsfeld von Universalität und Kontextualität: *analogia passionis* – M. Walzer unterscheidet zwei Arten von Universalismus – Neuformulierung des Begriffs der Gerechtigkeit – Bedeutung der sinnlichen Erkenntnis in der ethischen Grundlagenreflexion – Die Tradition der Mitleidsethiken.

Peter Roulländer, Aachen

LITERATUR

Der Mensch im Sternkreis: Interview mit dem brasilianischen Autor *Caio Fernando Abreu* – Der Sternkreis als literarisches Formprinzip – Leben unter der Bleikappe der Diktatur – Die Depression der neunziger Jahre – Der Gegensatz von Stadt und tropischem Land in Brasilien. Interview: *Albert von Brunn, Zürich*

Dies ist die Essenz auch all jener Mythen aus dem griechisch-hellenistischen Raum, mit dem das Christentum eine so verhängnisvolle Allianz einging. Ob es Laios, der Vater des Ödipus ist, der sich das Recht nimmt, seinen Sohn zu töten, weil dieser ihn töten will, oder Athamas, der seinen Sohn Phrixos meint opfern zu müssen, oder Iphigenie, die um des Sieges Agamemnons über Troja willen ermordet werden soll. Für alle weist Hinkelammert akribisch nach, daß ihre Botschaft lautet: «Die Bejahung des Todes schafft Leben.»

In einer beängstigenden Synthese entsteht von hier aus der Mythos vom Opfertod, der Leben schafft und der sich über das mittelalterliche Christus-Opfer in seine säkularisierte bürgerliche Variante entwirft: «Es handelt sich um das Marktgesetz, das zumindest seit J. Locke als ein solches Gesetz Gottes und gleichzeitig als Naturgesetz aufgefaßt wird. Das Imperium wird jetzt bürgerlich . . . Es braucht nicht mehr das christliche Gewand und kann sich, ausgehend von diesem Naturgesetz, säkularisieren.»

Aber die jüdische Abrahamsgeschichte, so Hinkelammert, kennt auch eine ursprünglichere, subversive und befreiende Lektüre, die den griechischen Mythen fremd ist: In dieser Perspektive besteht der Glaube Abrahams gerade darin, seinen Sohn nicht geopfert zu haben, ihn und damit auch sich nicht unter das Gesetz des Todes gestellt zu haben. Der wahre und vom befreienden Gott angebotene Glaube besteht dann darin, sich dem todbringenden Opfergesetz zu entziehen. Unter Berufung auf Pablo Richard weist Hinkelammert nach, daß zwei nachträgliche Einfügungen in den Text (Gen 22,12b und 22,16c) dessen ursprünglichen Sinn verfälscht haben und stellt seine subversive Lektüre in einen beweiskräftigen Zusammenhang mit dem vor allem bei den Propheten Jeremia und Ezechiel überlieferten Menschenopferverbot: «Siehe, ich will ein solches Unheil über diese Stätte bringen, daß jedem, der es hören will, die Ohren gellen sollen . . . weil sie dem Baal Höhlen gebaut haben, um ihre Kinder als Brandopfer zu verbrennen, was ich weder geboten noch geredet habe und was mir niemals in den Sinn gekommen ist . . .» (Jer 19,4f.).

Das Gesetz Gottes zu befolgen heißt in dieser Lesart: sich frei zu machen vom Gesetz, sich in seiner Freiheit zu betätigen und das Leben – das eigene und das der anderen – zu bejahen, zu bewahren und zu ermöglichen. All diejenigen, die sich in dieser Interpretation im Namen des Lebens gegen das todbringende Gesetz, gegen die Ordnung, gegen das Marktgesetz auflehnen, werden als Agenten des Chaos, als Gottlose oder als Dissidenten erbarmungslos denunziert, verfolgt und exekutiert. Das Gesetz, das zur Struktur wird, erheischt Gehorsam, Widerstand wird – im Namen des Lebens, der Freiheit oder der Demokratie – zur Sünde.

Totaler Markt und Demokratie – wer beherrscht hier wen?

Daß dies alles nicht bloße Spekulation ist, sondern seinen grausamen Sitz im Leben hat, weist Hinkelammert in zwei weiteren Kapiteln auf: «Totaler Markt und Demokratie: Demokratie und Neue Rechte in Lateinamerika» und: «Politisches Projekt und Utopie vor der Postmoderne». Hier zeigt er, wie in einer merkwürdig dialektischen Weise das totale Marktgesetz im Namen der Freiheit, die es bringen soll, überlagert wird von der Notwendigkeit, es sympathielos mit Hilfe des totalen Staates zu durchzusetzen. Für Lateinamerika ergibt sich daraus ein Zyklus von Diktatur und Demokratiebewegung, der in den achtziger Jahren als aufgesetzter Demokratisierungsprozeß, als «Maßnahmenkatalog gleich einer Aktenmappe, die per Flugzeug nach Washington entführt und eines Tages per Flugzeug auch wieder zurückgegeben wird» (Chile, Argentinien, Brasilien . . .), einem Bedürfnis der Neuen Rechten entspricht, ohne daß die Demokratie allerdings mit Inhal-

ten gefüllt wäre, geschweige denn einer Volksbewegung entsprechen würde: Diktatur oder totaler Staat und Demokratie (Was ist schon eine Demokratie wert, die den Menschen Armut und den Opfern der Diktaturen nur Vergessen verheißt?) als Verwaltung der Freiheit, die eine Schöpfung des Marktes, des auf Privateigentum beruhenden Marktes ist.

Auch die Eroberung Amerikas wird in der Perspektive des großen Grundmythos der westlichen Welt transparent: So, wie Agamemnon Troja erobern mußte, um das Opfer an seiner Tochter Iphigenie mit Sinn zu füllen, muß dem Mythos vom freiheitsbringenden Markt Universalität – gerade um den Preis des millionenfachen Elends – gelingen, will er seinen Sinn erweisen. Brisanz und Scharfsichtigkeit der Thesen Hinkelammerts springen einem hier geradezu ins Gesicht: Die politischen Ereignisse der letzten Jahre weisen darauf hin, daß dieser Mythos im Sinne seines neurotischen Zwanges auf dem besten Weg ist, sein Ziel zu erreichen. Die Aufmerksamkeit, die Hinkelammert auf die Opfer dieses Universalisierungszwanges richtet, unterscheidet sich jedenfalls wohlthuend von der Apathie und Unterwerfungshaltung gerade auch vieler bei uns, die sich, wenn auch widerstrebend, unter das Diktat der Marktkräfte beugen.

Anti-Staatlichkeit – ein Umweg zur Allmacht des Kapitals?

Wenn so in der bürgerlichen Konstruktion des totalen Staates dieser nur die Funktion hat, die Freiheit des totalen Marktes durchzusetzen, erweist sich die kapitalistische Utopie als grundlegend antistaatlich. In dieses erstaunliche Fazit bezieht Hinkelammert auch den Sozialismus etatistischer Prägung mit ein: «Die höchstmögliche Entwicklung der Staatsgewalt», so zitiert er Stalin, «schafft die Bedingungen dafür, daß der Staat abstirbt.»

Hier bietet Hinkelammert einen Erklärungsansatz für das Scheitern der sozialistischen Staaten: Aus dem gleichen Mythos des freiheitlichen Abendlandes gespeist, scheiterten sie an der Vorstellung, Freiheit durch das Opfer der Unfreiheit verwirklichen zu wollen. Aber werden diejenigen, die jetzt nach Demokratie rufen und den kapitalistischen Markt geboten bekommen, also wieder Opfer bringen müssen, rechtzeitig bemerken, daß hier letztlich der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben wird?²

Auch die Postmoderne, die sich ja als Kritik am totalitären Charakter aller Ideologien versteht, so Hinkelammert in einem weiteren Aufsatz, bleibt dem okzidentalen Paradigma verhaftet: «Eine beachtliche Zahl von Maoisten, die immer noch entschlossen waren, den Staat abzuschaffen, landete beim aufkommenden Neoliberalismus. Und natürlich werden sie weiterhin das letzte Gefecht gewinnen wollen, und zwar mit jenem unvermeidlichen Despotismus, der allem Despotismus ein Ende machen soll . . . Aus diesem glücklichen Zusammentreffen stammt sowohl der Anarchokapitalismus, den David Friedman, ein Sohn Milton Friedmans, begründet, als auch eine große Anzahl von Predigern der Religion des Marktes, die in den siebziger Jahren auftreten, unter ihnen Nozick und Glucksmann.»

Mit der ihm eigenen Fähigkeit zur Synthetisierung schließt Hinkelammert: «Damit die Menschenrechte Bedeutung gewinnen, müssen sie deshalb im Raum der Beziehungen zwischen dem menschlichen Subjekt und der gesellschaftlichen Struktur angesiedelt werden, um diese zu relativieren. Andernfalls werden die Menschenrechte im Namen der Menschenrechte verletzt. Erst im Spannungsfeld zwischen Mensch und Struktur entsteht Freiheit. Sie kann niemals in blinder Identifizierung mit einer Struktur bestehen.»

Um die Arbeitslosen, die Flüchtlinge, die Hungertoten der Opferlogik zu entreißen, wird es also höchste Zeit,

¹ F. J. Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*. Mit einem Vorwort von N. Arntz. Edition liberación, Münster/Westf. 1989.

² Vgl. den Hinweis auf die weltweit ruinösen «Erfolge» des Kapitalismus durch K. Füssel, *Perspektiven einer theologischen Kapitalismuskritik*, in: *Orientierung* 55 (1991), S. 169–176.

daß wir in diesem Sinne und auf schnellstem Wege den Westen demokratisieren. Nur so bleibt den Individuen noch eine letzte Chance, politische Subjekte zu werden,

die nicht endgültig vor dem Kapitalismus und seiner zerstörerischen Logik kapitulieren.

Michael Ramming, Münster/Westf.

Die Unverfügbarkeit des Ewigen

Das Zeugnis der Simone Weil (1909–1943)

Fünzig Jahre ist es her, daß Simone Weil in Ashford/Kent gestorben ist. «Versagen des Herzens infolge Herzmuskelschwäche, verursacht durch Auszehrung und Lungentuberkulose», wurde als Todesursache diagnostiziert. Sie hatte bis dahin nur eine Reihe von Essays veröffentlicht, philosophische Abhandlungen, sozialpolitische Stellungnahmen, scharfsinnige Analysen der gesellschaftlichen Situation, Beiträge über griechische Kunst. Bekannt geworden war sie – neben ihrem unmittelbaren Freundes- und Bekanntenkreis – höchstens einigen Gewerkschaftern und den Kombattanten im Widerstand. – Erst nach ihrem Tod wurde allmählich erkennbar, daß es noch eine andere Simone Weil gab, die leidenschaftlich nach der Wahrheit suchte, die «eine Zeugin des Absoluten war», wie Gabriel Marcel bewundernd feststellte. Als Jüdin geboren, hatte sie nie eine religiöse Erziehung erfahren, war als Studentin Marxistin und Atheistin geworden, um als junge Philosophielehrerin immer stärker von religiösen Erfahrungen geprägt zu werden. Es ist keine weltflüchtige Frömmigkeit, von der sie bestimmt ist, mit allen Fasern ihres Wesens nahm sie Anteil am Unglück und Leid der Unterdrückten dieser Welt. Ihren Platz findet sie am Fuße des Kreuzes: sie versteht sich schließlich als Jüngerin Jesu, von ihm heimgesucht, aber sie hatte keine Sekunde das Gefühl; Gott wolle sie in der Kirche haben, wie sie dem ihr freundschaftlich verbundenen Dominikanerpater Perrin schreibt.

Im Werk Simone Weils finden sich viele Facetten. Sie hat in ihrem Leben sehr unterschiedliche Akzente gesetzt, ihre Erfahrungen waren so verschiedenartig, daß sie sich auch in ihrem dialektisch geprägten Werk spiegeln. Wenn man sich mit dieser Gestalt befaßt, wählt man notgedrungen aus, setzt eigene Akzente und vernachlässigt dabei andere Gesichtspunkte – auf einen einheitlichen Nenner und feste Denkmuster läßt sie sich nicht bringen. Sie spricht einmal davon, man müsse ein «gleichzeitiges Denken kontradiktorischer Wahrheiten» erproben und findet sich in der Bhagavad-Gita bestätigt, man müsse die «Verwirrung der Gegensätze» hinter sich gelassen haben.

In einen Dialog mit Gott hineingenommen zu werden, das war vielleicht eine Schlüsselerfahrung im Leben Simone Weils. Aber es war kein statischer Gott, mit dem sie sich einließ. Sie erlebte ihn als Inbegriff der Liebe, als den, der den Menschen sucht. «Gott ist wesentlich Mittlerschaft», das ist eine für sie wesentliche Einsicht. Wird der Mensch angesprochen, dann muß er in Bewegung geraten. Die Welt kann nicht bleiben, wie sie ist. Und weil sie auf Begegnung hin geschaffen ist, deshalb muß zwischen den Menschen vermittelt werden, müssen Querverbindungen hergestellt werden. Nur durch Vermittlung und Begegnung kommt zum Vorschein, was in den Menschen steckt. Deshalb möchte sie das johanneische «Im Anfang war der Logos» übersetzen: «Im Anfang war die Vermittlung.»

Alles lag Simone Weil daran, ein wahrhaft inkarniertes Christentum vorzuleben, aber gegenüber der verfaßten Kirche blieb sie skeptisch, nicht nur, weil Macht und Herrschaftsstruktur die Liebesstruktur überwuchert hatten, sondern auch deshalb, weil – ihrer Meinung nach – so viele wichtige Bereiche der geistigen Tradition der Menschheit nicht einbezogen werden. Deshalb suchte sie nach einem anderen Modell von Christsein, in dem alles seinen Platz finden kann, was auf der Suche nach der Wahrheit ist. Ihr Verständnis von Katholizität

hat wirklich etwas Umfassendes: «Man muß katholisch sein, das heißt durch keinen Faden an irgend etwas Erschaffenes gebunden sein, außer an die Gesamtheit der Schöpfung.»

Gott will geheim bleiben

Wenn es um den Glauben und die Gottesbeziehung geht, dann liebt Simone Weil eine vorsichtige und behutsame Sprache. In ihrem Brief an Pater Couturier schreibt sie: «Das Gleichnis von dem «Schleier» oder dem «Abglanz», das die Mystiker auf den Glauben anwenden, erlaubt ihnen, dieser erstickenden Umklammerung (einer totalitaristischen Glaubensbegrifflichkeit) zu entrinnen. Sie lassen die Lehre der Kirche gelten, nicht, als wäre sie die Wahrheit, sondern als etwas, hinter dem man die Wahrheit findet.»¹ Was wäre das für ein Glaube, der sich in eindeutigen Formeln ausdrücken und dekretieren ließe. Erst wenn die Bildworte Raum lassen, wenn sich die Worte als Schleier erweisen, hinter denen das Geheimnis hindurchschimmern kann, werden sie zu hilfreichen Chiffren. Simone Weil war einerseits auf der Suche nach einem verlässlichen Glauben, der sich als tragfähig erweist, aber es sollte ein Glaube sein, der noch die Zeit der dunklen Nacht akzeptiert und nicht schon behauptet, im vollen Licht zu stehen. Deshalb liebte sie die Mystiker mehr als die dogmatischen Theologen. Im gleichen Brief sagt sie: «Die Dogmen des Glaubens sind kein Gegenstand von Behauptungen. Sie sind etwas, das man aus einem gewissen Abstand betrachten soll, mit Aufmerksamkeit, mit Ehrfurcht und Liebe.»² Der Abstand ist also wichtig, damit diese Sätze nicht zu einem starren Gerüst werden und als letzter Wert betrachtet werden.

«Gott will geheim bleiben»,³ das ist der Grund, daß wir ihn nicht ins grelle Licht einer argumentativen Beweisführung stellen dürfen. Dabei nimmt Simone Weil bewußt eine Dialektik in Kauf, die selbst die Widersprüchlichkeit nicht scheut. Sie ist offenbar der Meinung, daß einschichtige Aussagen, die auf einem bestimmten Niveau des Denkens bleiben, nicht hinreichen. «Fälle wahrer Widersprüche. Gott existiert, Gott existiert nicht. Worin besteht das Problem? Ich bin völlig gewiß, daß es einen Gott gibt, insofern ich völlig gewiß bin, daß meine Liebe keine Täuschung ist. Ich bin völlig gewiß, daß es keinen Gott gibt, insofern ich völlig gewiß bin, daß nichts Wirkliches dem gleicht, was ich mir vorstellen kann, wenn ich diesen Namen ausspreche. Doch das, was ich mir nicht vorstellen kann, ist keine Täuschung.»⁴ Es ist die Denkfigur der «negativen Theologie», durch die sie ihre Gottesbeziehung ausdrückt. Das ist auch der Grund, daß sie den Atheismus nicht nur als verfehlte und abzulehnende Einstellung betrachten kann, sondern als «eine Läuterung unseres Begriffs von Gott»⁵ zu verstehen sucht.

Es gibt eine geschwätzig Art, von Gott und seiner Wirklichkeit zu sprechen, deshalb ist das Schweigen über viele Dinge so bedeutsam. «Das Christentum (Katholiken und Protestanten gleichermaßen) spricht zuviel von den heiligen Dingen», sagt sie.⁶ Wovon soll aber dann gesprochen werden, wenn der Arkanbereich ausgespart wird? Es gibt – ihrer Meinung nach –

¹ Simone Weil, Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. München 1988, S. 32.

² AaO, S. 39. ³ AaO, S. 45.

⁴ Simone Weil, Schwerkraft und Gnade. München 1952, S. 206; (abgekürzt: SG).

⁵ AaO, S. 206.

⁶ Simone Weil, Zeugnis für das Gute. Olten 1976, S. 181; (abgekürzt: ZG).

so viele «offenkundige Wahrheiten», die immer wieder neu staunend aufgenommen und meditiert werden können, daß man so schnell nicht an ein Ende kommt. «Nicht neue Dinge begreifen wollen, sondern durch immer größere Geduld, Anstrengung und Methode dahin gelangen, die offenkundigen Wahrheiten mit seinem ganzen Selbst zu begreifen.»⁷ Die Mysterien des unscheinbaren Alltags sind ihr so wichtig, daß sie mit allen Konsequenzen wahrgenommen werden müssen. Wie kann einer, der den Bereich des Sicht- und Erfahrbaren nicht aufmerksam betrachtet hat, ein Gespür für das Unsichtbare und Weltübersteigende bekommen? «Sobald man das ganze menschliche Leben, das gewöhnlichste, das natürlichste Leben untersucht, besteht es so aus einem der Intelligenz völlig undurchdringlichen Gewebe von Mysterien, die die Bilder der übernatürlichen Mysterien sind, und über die man nur durch diese Ähnlichkeit Rechenschaft geben kann. – Das menschliche Denken und das Universum bilden so die recht eigentlich offenbaren Bücher, wenn die durch Liebe und Glaube erhellte Aufmerksamkeit sie zu entziffern weiß», so heißt es im Schlußabschnitt des Buches *Vorchristliche Schau*.⁸ Im Bereich des Erfahrbaren müssen wir offene Augen bekommen und die Signa erkennen, die sich uns erschließen können, wenn uns ein Blitz des übernatürlichen Lichts überfällt. «Der Gegenstand meiner Suche ist nicht das Übernatürliche, sondern diese Welt. Das Übernatürliche ist das Licht. Man darf es nicht wagen, es zu einem Gegenstand zu machen; sonst erniedrigt man es.»⁹

Erfahrung der Leere

Natürlich geht auch das geheime Verlangen Simone Weils über das Greifbare hinaus, aber sie hat erfahren, daß es immer nur kurze Momente sind, die den größeren Zusammenhang herstellen. «Der Mensch entrinnt den Gesetzen dieser Welt nur für die Dauer eines Blitzstrahls. Augenblicke des Innehaltens, der Kontemplation, der reinen Intuition, der geistigen Leere, der Hinnahme der seelischen Leere. Durch diese Augenblicke ist er des Übernatürlichen fähig.»¹⁰ – Hier deutet Simone Weil an, daß das Leersein als Ermöglichung religiöser Erfahrung notwendig ist. Aber der Begriff der «Leere» hat bei ihr eine große Spannweite. Einerseits bezeichnet er das Fehlen einer positiven Sinnggebung. Wer nur «bodenlose Bitterkeit» in sich erfährt, wer in einem Konzentrationslager gefoltert oder durch sinnlose Arbeit gequält wird, der muß diese sinnlose Leere durchstehen. Aber eine andere Betrachtungsweise macht aus der Not eine Chance: «Die Leere dient nur der Gnade.»¹¹ Deshalb darf diese innerliche Leere nicht gleich wieder ausgefüllt und ausgeglichen, sondern muß akzeptiert werden. «Alle Sünden sind Versuche, eine Leere auszufüllen.»¹²

Die Erfahrung der inneren Leere scheint den meisten Menschen so unerträglich, daß sie mit allen Mitteln darauf drängen, sie zu überwinden. Die Einbildungskraft kommt uns dabei zu Hilfe, sie stellt uns Zukunftsbilder vor Augen, weckt unsere Begierden, so daß wir nach vorne eilen und das Beharren in der Leere aufgeben. Der leibliche und geistige Hunger ist nun einmal der Motor unserer Tätigkeiten, aber es ist ein unruhiges Tun und hat keine verwandelnde Kraft. Schon im *Archipelagus* von Hölderlin wird eine solche fruchtlose Betriebsamkeit charakterisiert:

«... es wohnt, wie im Orkus,
Ohne Göttliches unser Geschlecht. Ans eigene Treiben
Sind sie geschmiedet allein, und sich in der tosenden Werkstatt
Höret jeglicher nur und viel arbeiten die Wilden
Mit gewaltigem Arm, rastlos, doch immer und immer
Unfruchtbar, wie die Furien, bleibt die Mühe der Armen.»¹³

Erst wenn der Mensch darauf verzichtet, schnell seine Bedürfnisse zu befriedigen und dem Gaukelspiel seiner Einbildungskraft nachzugeben, kann aus der «negativen Leere» eine Leere der Offenheit und Bereitschaft werden. «In der wesentlichen Nicht-Sättigung berührt man eine andere Wirklichkeit, besitzt man auf eine andere Art.»¹⁴ Die von Simone Weil geforderte Aufmerksamkeit ist deshalb ohne die Annahme und das Durchstehen der «Leere» nicht zu realisieren. Es gibt eine bunte Bilderwelt, die uns permanent ablenkt und hierhin und dorthin jagt, so daß wir voller Unruhe sind und unseren wahren Hunger gar nicht zulassen, ja gar nicht bemerken. Es geschieht dadurch eine Immunisierung gegen das Gnadenwirken Gottes: «Die Einbildungskraft ist ständig bemüht, die geringsten Ritzen zu stopfen, durch welche die Gnade eindringen könnte.»¹⁵ Es ist also die Überzeugung Simone Weils, daß man die Leere ertragen müsse, damit die Welt sich nicht verschließt und absperrt, sondern ihre Offenheit zu Gott behält. «Die Wahrheit lieben, heißt die Leere ertragen.»¹⁶

Das alttestamentliche Bilderverbot schärfte den Israeliten ein, man dürfe sich von dem Gott der Offenbarung kein anschauliches Bild machen, er müsse immer der Bildlose, letztlich der Namenlose bleiben, damit er sich immer wieder zeigen könne, als der Überraschende, der Neue, der je Gegenwärtige. Im Islam ist diese Tradition bekanntlich weitergetragen worden, so daß zum Beispiel im Felsendom auf dem Tempelberg in Jerusalem nur der nackte Fels gezeigt wird und kein Bild Allahs oder seines Propheten. Der radikale Verzicht auf die Bilder unserer Phantasie und unserer Einbildungskraft ist schwer durchzuhalten, ein «horror vacui» bestimmt auch unsere religiösen Vorstellungen. Aber das Durchhalten dieser Leere wird sicher der Unbegreiflichkeit Gottes am ehesten gerecht, so daß Simone Weil sagen kann: «Die Leere ist die höchste Fülle.»¹⁷ Wie kann aber aus der Leere die Fülle werden?

Lurianische Kabbala

In den Notizen Simone Weils findet sich einmal folgender Eintrag: «Eine Vorstellung von der Welt, in der es Leere gäbe, damit die Welt Gottes bedürfe.»¹⁸ In diesem Gedanken wird ein Traditionsstück der jüdischen Mystik, der Kabbala, aufgegriffen, wobei nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, daß Simone Weil sich intensiver mit der Kabbala beschäftigt hat. Auf jeden Fall gehört es zu den entscheidenden Gedanken Simone Weils, daß der Prozeß der Erschaffung der Welt umgekehrt werden müsse, erst eine «Dé-création» (eine «Ent-schaffung», «Ent-werdung» oder «Ent-schöpfung») können dazu beitragen, daß Gott «alles in allem» sei.¹⁹ Immer wieder taucht dieser Gedanke in ihren Aufzeichnungen auf. «Gott hat mir das Sein gegeben, damit ich es ihm zurückgebe»²⁰ – «Mein Gott, gewähre mir, zu nichts zu werden. In dem Maße, als ich nichts werde, liebt Gott sich durch mich hindurch.»²¹ In der eigenen Existenz möchte Simone Weil mit der «Ent-werdung» beginnen. Die Geschöpfe stehen dem Prozeß der Vollwerdung des Einen und Ganzen im Wege, also muß begonnen werden, die Hürden und Barrikaden abzubauen. «Gott kann in uns nichts lieben als diese Einwilligung, uns zurückzuziehen, um ihn hindurchzulassen, wie er selbst, als Schöpfer, sich zurückgezogen hat, um uns ein Sein zu lassen... Gott, der nichts anderes ist als Liebe, hat nichts anderes erschaffen als Liebe.»²² Ja, sie geht so weit, die herkömmliche Vorstellung von der Allmacht Gottes in Frage zu stellen: «Gott ist nicht allmächtig, weil er Schöpfer ist. Die Schöpfung ist Abdankung. Aber er ist allmächtig dadurch, daß seine Abdankung freiwillig ist. Er kennt die Folgen, und er will sie.»²³ Was haben aber nun diese Gedanken und Vorstellungen von

⁷ AaO, S. 166.

⁸ Simone Weil, *Vorchristliche Schau*. München-Planegg 1959, S. 152.

⁹ ZG, S. 174. ¹⁰ ZG, S. 171. ¹¹ ZG, S. 167. ¹² ZG, S. 168.

¹³ Friedrich Hölderlin, *Archipelagus*, Vers 241–246.

¹⁴ ZG, S. 158. ¹⁵ ZG, S. 167. ¹⁶ ZG, S. 173. ¹⁷ ZG, S. 168. ¹⁸ ZG, S. 168.

¹⁹ Vgl. dazu: Rolf Kühn, *Weltmitschöpfung durch Ichenwerdung*, in: Anton Zottl, (Hrsg.), *Weltfrömmigkeit*, Eichstätt, S. 223–255.

²⁰ SG, S. 106. ²¹ ZG, S. 189. ²² ZG, S. 203. ²³ ZG, S. 234.

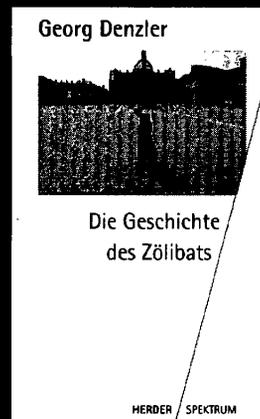
der Ent-schöpfung und dem Zunichtwerden mit der Kabbala zu tun? Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) hatte sich im Norden von Galiläa noch einmal ein Zentrum der jüdischen Mystik gebildet: Safed. Dort lebte und wirkte Isaak Luria (1534-1572), er war die zentrale Gestalt dieser Richtung. Er lehrte, Gott habe sich zurückziehen müssen, damit überhaupt Schöpfung möglich werden konnte. Wie wäre es möglich, daß eine Welt entsteht, wenn Gott alles in allem ist? «Luria meint, um die Möglichkeit der Welt zu gewährleisten, mußte Gott in seinem Wesen einen Bezirk freigeben, aus dem er sich zurückzog, eine Art mystischen Urraum, in den er in der Schöpfung und Offenbarung hinaustreten konnte», so kennzeichnet Gershom Scholem diese Vorstellung.²⁴ Sein Welt-schaffen ist nicht ein Schritt nach außen, sondern nach innen, «ein Wandern in sich selbst hinein, eine... Selbstverschränkung Gottes «aus sich selbst in sich selbst». In der Terminologie der Kabbala wurde dieser Vorgang Zimzum genannt. Die ganze Schöpfung kann als ein Ein- und Ausatmen des göttlichen Lebens verstanden werden, wie der ständige Wechsel von Ebbe und Flut, wie das Prinzip der Ausbreitung und des Zurückziehens. Wenn wir auch den schaffenden Gott im Bild des Weltprozesses begreifen dürfen, dann entsprechen sich die Phase des in Gott selbst zurückflutenden Lichts und die des aus ihm hervorbrechenden Lichts. Erlösung wird erst möglich, wenn Gott wieder das All erfüllt und seine Selbstverschränkung aufgibt.

Aus dem göttlichen Pleroma, der Fülle des göttlichen Lichtes strömte ein Strahl der göttlichen Substanz in den Urraum hinein und ließ den Urmenschen (Adam Kadmon) entstehen. Gott manifestierte sich im Menschen, aber die Schöpfung konnte diese Lichtfülle nicht ertragen, es kam zu einem «Bruch der Gefäße», es entstand eine Welt der Verwirrung und der Unordnung. Aus der Welt der Gottheit stürzten Funken des Lichts in die Tiefe. Damit das ursprüngliche Ganze wieder hergestellt wird, müssen die zerstreuten Funken wieder mit dem Urlicht vereinigt werden. Der Erlösungsweg (Tikkun) ist ein Weg zum Ende aller Dinge, aber auch gleichzeitig der Weg zum Anfang, eine Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott. Gershom Scholem drückt es so aus: «Der Mensch soll in jeder Handlung seine innere Absicht darauf richten, die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen, die durch den Urmakel – den Bruch der Gefäße – und jene von dort herkommenden Mächte des Bösen und der Sünde in der Welt gestört worden ist.» Der Mensch hat also bei dieser großen Aufgabe eine wichtige Funktion, nicht aber im Sinne einer Weltgestaltung, sondern einer Reduktion, er soll die Barrieren abbauen, die sich zwischen Gott und seiner Schöpfung aufgetürmt haben. Wenn sich die Schöpfung selbst behaupten will und sich verabsolutiert, ist sie zum Scheitern verurteilt. Erst wenn sie diaphan wird und die Vielzahl ihrer «Funken» versammelt, kann sie wieder dem ursprünglichen Schöpfungsgedanken entsprechen.

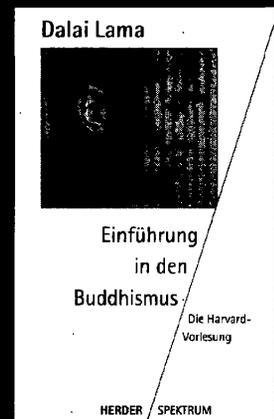
Es kann hier keine kritische Analyse dieser lurianischen Mystik versucht werden. Ganz offensichtlich haben sich gnostische Vorstellungen ausgewirkt, auch plotinisches Gedankengut mag sich wiederfinden lassen. – Auf jeden Fall wird man eine gewisse Verwandtschaft zum Ansatz Simone Weils feststellen können. Für sie ist das «Ich», das voller Begehren ist, sich behaupten möchte und seine eigene Leere durch illusionäre Phantasien überdeckt, das eigentliche Zentrum des Widerstandes gegen den göttlichen Liebesstrom. Sie richtet sich in ihrem Bemühen nicht gegen die Schöpfung als solche, sondern gegen die eigenmächtige Selbstdarstellung dieser Schöpfung, die das Vorletzte zum Letzten macht. Um die Schöpfung zu sehen, wie Gott sie sieht, müssen der Popanz abgebaut und die Leere angenommen werden. Die «Schule der Aufmerksam-

²⁴ Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt/M. 1980; vor allem das siebente Kapitel: Isaak Luria und seine Schule (267-314).

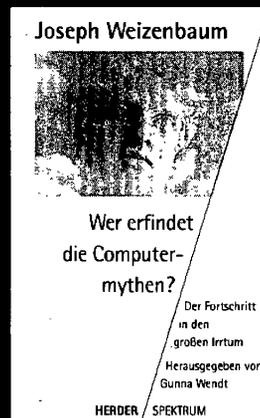
Bücher, die Ihnen Orientierung bieten



Band 4146, Sfr 20.80
„Kein Leidenspathos und kein Märtyrertum, keine Schauer-geschichten über Kardinäle, die in Bordellen verkehren, verleiden die Lektüre dieses für die weitere Diskussion sehr wichtigen Beitrages“ (FAZ).



Band 4148, Sfr 20.80
Ein faszinierendes Dokument östlicher Geisteskultur, wie es außer dem Friedensnobelpreisträger wohl kein buddhistischer Lehrer hätte verfassen können. Ein Zeugnis bewegender Humanität.



Band 4192, Sfr 15.80
Der Computer im Dienst des Menschen, im Dienst der Rüstung - nützt er uns wirklich? Klar und deutlich spricht der weltberühmte Informatiker und Computerkritiker Joseph Weizenbaum über die Gefahren und Chancen der modernen Mediengesellschaft.



Band 4212, Sfr 18.80
Ist gegen Schmerzen kein Kraut gewachsen? Die neuesten Erkenntnisse der Schmerzfor-schung: Wann helfen Medikamente oder Psychotherapien? Wo sind Naturheilmittel sinnvoll? Die erfahrene Zürcher Schmerztherapeutin gibt Antwort.

HERDER/SPEKTRUM

Das Taschenbuch mit Linie

Fordern Sie kostenlos das Taschenbuch-Gesamtverzeichnis Sommer '93 an:
Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, D-79080 Freiburg

keit» ist ein Einüben der reinen Erwartung dessen, was Gott mit uns vorhat.

Die Welt offenbart und verbirgt Gott

Es ist aber keine passive Haltung, die vom Menschen erwartet wird, denn es kommt ja gerade drauf an, daß Gott durch uns hindurchwirken kann. «Wir haben die Möglichkeit, Mittler zu sein zwischen Gott und jenem Teil der Schöpfung, der uns anvertraut ist. Er bedarf unserer Einwilligung, daß er durch uns hindurch seine eigene Schöpfung wahrnehme.»²⁵ Gott steigt zu seiner Welt herab, und wir sollen «der herabsteigenden Bewegung Gottes nachfolgen, um uns der Welt zuzuwenden».²⁶ Und wenn auch das rebellische «Ich» sich auflösen soll, so gibt es doch im Menschen einen geheimnisvollen Kern, der unzerstörbar ist. Neben der «fleischhaften Seele» gibt es ja eine «spirituelle Seele», die zum Ansatzpunkt der göttlichen Wirksamkeit werden kann. Ein Wandlungsgeschehen ereignet sich im Menschen: es geht etwas zu Ende, damit etwas Größeres beginnen kann. «Man muß sich entwurzeln. Den Baum umhauen und ein Kreuz daraus zimmern, und dieses Kreuz dann alle Tage tragen.»²⁷

Es wäre sicher ein Mißverständnis, wollte man die Einstellung Simone Weils zur Welt als eine skeptische oder ablehnende ansehen, abbauen will sie nur die hybride Selbstsicherheit. «Die Welt offenbart und verbirgt Gott»²⁸, das ist ihre Erfahrung. Über dem Offenbarungscharakter dürfen wir den Verbergungsmodus nicht übersehen. Es kommt darauf an, daß wir nicht im Scheinhaften steckenbleiben, sondern zu einer wahren Berührung mit der Wirklichkeit kommen. «Der Verlust der Berührung mit der Wirklichkeit ist das Böse.»²⁹ Die Welt muß «berührt» werden (was Freude verursacht), erst diese Berührung mit der Wirklichkeit kann in uns Gedanken auslösen, die nicht nur imaginär sind. Gott ist nicht greifbar in unserer Welt: «Gott kann in der Schöpfung nicht anders anwesend sein als unter der Form der Abwesenheit.»³⁰ Um so dringlicher ist es, auf die Chiffren zu achten, die uns seine verborgene Gegenwart erfahrbar machen können. «Gott ist nicht nur einmal Fleisch geworden, er wird alle Tage zu einem Stoff, um sich dem Menschen zu schenken und von ihm verzehrt zu werden.»³¹ Simone Weil ist von einer ungeheuren Liebe und Dankbarkeit durchflutet, die so groß ist, daß sie gar nicht aufhören kann, überall die Kundgaben des göttlichen Entgegenkommens wahrzunehmen. «Gott lesen in ausnahmslos jeder seiner Manifestationen, aber nach dem genauen Verhältnis seines Erscheinens in jeder Erscheinung.»³² Aber sie betont auch, daß jedes epiphanische Phänomen unter dem Schleier bleibt: «Wissen, inwiefern jede Erscheinung nicht Gott ist.»³³

Aber es ist nie die kleine, überschaubare Welt allein, die Simone Weil im Blick hat, es muß das ganze Universum einbezogen werden. Wer Gottes Schöpfung liebt, muß diese Liebe auf das ganze Universum ausdehnen: «Durch jede Empfindung hindurch das All empfinden.»³⁴ Zu der notwendigen Aufmerksamkeit gehört es auch, den harmonischen Klang der Schöpfung Gottes wahrzunehmen. «Die ganze Schöpfung ist nichts als das Erklingen des Wortes Gottes. Wenn die menschliche Musik in ihrer größten Reinheit uns durch die Seele dringt, so ist es dies, was wir durch sie vernehmen. Wenn wir gelernt haben, das Schweigen zu hören, so ist es dies, was wir,

²⁵ ZG, S. 203. ²⁶ ZG, S. 199. ²⁷ ZG, S. 191. ²⁸ ZG, S. 168. ²⁹ ZG, S. 153. ³⁰ SG, S. 200. – Vgl. aber auch eine andere Formulierung, die den Akzent verschiebt: «Die scheinbare Abwesenheit Gottes in dieser Welt ist die Gegenwart Gottes» (ZG, S. 208).

³¹ ZG, S. 162. – Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Novalis: «Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Tier und Element werden, und vielleicht gibt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung in der Natur.»

³² ZG, S. 178. – Vgl. auch Cahiers. Aufzeichnungen Band I, München 1991, S. 206f: «In allen Erscheinungen lesen, daß die Welt existiert. In allen Erscheinungen Gott lesen. Nichts Geringeres.»

³³ ZG, S. 179. ³⁴ ZG, S. 151.

noch vernehmlicher, durch es hindurch erfassen.»³⁵ – Zu den großen Epiphanieformen der göttlichen Offenbarung gehört die Schönheit. Für sie ist das Schöne «wirkliche Gegenwart Gottes im Stoff, ist die Berührung mit dem Schönen im vollen Sinne des Wortes ein Sakrament.»³⁶ Wenn man unter einem Sakrament ein Glaubenszeichen versteht, das Heil bewirken kann, weil es unter dem sichtbaren Zeichen ein geheimnisvolles Einswerden mit der göttlichen Liebe heraufführt, dann wird nachvollziehbar, welchen hohen Stellenwert Simone Weil der Schönheit zuweist. «In allem, was das reine und echte Gefühl des Schönen in uns weckt, ist Gott wirklich gegenwärtig. Es gibt gleichsam eine Art Inkarnation Gottes in der Welt, deren Merkmal die Schönheit ist.»³⁷ In vielen Ausprägungen ist Simone Weil dem Phänomen des Schönen begegnet, in der bildenden Kunst, in der Architektur, in der Musik, vor allem dem Gregorianischen Choral, aber auch in einer Frucht. «Wirklich, die Welt ist schön. Sind wir im Freien allein und aufmerksam, so bringt uns irgend etwas dazu, unsere Umwelt zu lieben, mag sie auch aus ungefügter, roher, tauber und stummer Materie bestehen.»³⁸ Ob uns also das Schöne im Ganzen des Universums begegnet oder im aufscheinenden Lächeln eines Menschen oder in einem gestalteten Kunstwerk, immer schimmert etwas von dem sich inkarnierenden Gott durch.

Eine andere Chiffre des nahen und wirksamen Gottes ist Simone Weil nicht weniger bedeutsam: die Freundschaft. Zwar mißtraute sie den schnellen Freundschaftsschlüssen, vermutete sie doch egoistische Motive dabei und das Ausweichen vor der notwendigen Einsamkeit. «Lerne, die Freundschaft zurückzuweisen, oder vielmehr den Traum von der Freundschaft... Die Freundschaft muß eine Freude sein, die von selber kommt... sie steht auf einer Stufe mit der Gnade.»³⁹ Wenn sie einem geschenkt wird, soll sie auch dankbar angenommen werden. «Die Freundschaft... ist ein Wunder, wie das Schöne. Und das Wunder besteht einfach in der Tatsache, daß sie existiert.»⁴⁰ Und weil Christus seine Jünger Freunde genannt hat und versprach, dabei zu sein, wenn sich zwei oder drei auf seinen Namen versammeln, deshalb kann man auch die Freundschaft ein Sakrament nennen. «An welchem Punkte des Raumes und der Zeit auch immer sich zwei wahre Freunde finden – eine äußerst seltene Sache –, ist Christus unter ihnen, wie auch der Name des Gottes sei, den sie anrufen. Jede wahre Freundschaft geht durch Christus.»⁴¹ Auch hier ist es das menschliche «Zeichen», die geschenkhaft Erfahrung der Verbundenheit zweier Menschen, die den Sakramentscharakter ausmacht. «Von allen Menschendingen ist nichts so mächtig, unseren Blick mit immer größerer Stärke unverwandt auf Gott gerichtet zu halten, als die Freundschaft für die Freunde Gottes.»⁴² Das war eine Vision von Kirche, die ihr mehr entsprochen hätte als ein auf Macht basierendes Organisationsgebilde. «Da Christus kurz vor seinem Abscheiden dieses Wort den Geboten der Nächstenliebe und der Gottesliebe als ein neues Gebot hinzugefügt hat, darf man wohl vermuten, daß die reine Freundschaft, gleich der Nächstenliebe, etwas wie ein Sakrament in sich schließt.»⁴³

Das «Zwischen»

Alles, was wir in unserem Leben und in unserer Welt erfahren, kann diesen Chiffren-charakter haben, auch wenn es in der Vorläufigkeit und in der symbolhaften Verborgenheit erscheint. Simone Weil hatte eine Vorliebe für den griechischen Ausdruck «metaxy», was «zwischen» bedeutet. Ihrer Einschätzung nach haben wir es in unserem Leben vor allem mit diesem «Zwischen» zu tun, alle Dinge und Geschehnisse haben ihre Bedeutung nicht nur in sich, sondern weisen über sich hinaus, können deshalb auch nicht als letzte Ziele gelten. Vor

³⁵ ZG, S. 19.

³⁶ Aufmerksamkeit für das Alltägliche. München 1987, S. 93.

³⁷ AaO, S. 92. ³⁸ AaO, S. 91. ³⁹ AaO, S. 101. ⁴⁰ AaO, S. 101. ⁴¹ AaO, S. 100.

⁴² AaO, S. 96. ⁴³ AaO, S. 99.

allem die begehrten Dinge, das Geld, die Macht, dürfen höchstens als Zwischenelemente begriffen werden. Die Erdengüter, das Vaterland, all das gehört seinem Wesen nach zum «Metaxy». Sie können zwar den Leib nähren und die Seele wärmen, aber sie dürfen nicht absolut gesetzt werden, sonst verstockt der Mensch und verliert seine Aufmerksamkeit für das, was hinter den Dingen liegt. Unter den apokryphen Jesusworten wird folgendes Diktum überliefert: «Die Welt ist eine Brücke. Geht über sie hinüber, aber baut euch auf ihr kein Haus.» In ihrer Aufzeichnung geht Simone Weil offensichtlich auf dieses Wort ein: «Die «Brücken» der Griechen. – Wir haben sie von ihnen geerbt. Aber wir kennen ihren Gebrauch nicht mehr. Wir haben geglaubt, sie seien dazu bestimmt, daß man Häuser darauf baue. Wir haben auf ihnen Wolkenkratzer errichtet, denen wir unaufhörlich neue Stockwerke aufsetzen. Wir wissen nicht mehr, daß es Brücken sind, etwas, über das man hinübergeht, und daß man über sie zu Gott gelangt.»⁴⁴

So wie Jesus ein unruhiger Wanderer blieb und keine «bleibende Stätte» hatte, sollen auch wir Christen im Zustand des Transitorischen bleiben. Nirgendwo sollen wir uns festkrallen, sondern uns immer wieder um das Loslassen bemühen, sollen in der Schwebeliege bleiben. Wohl haben wir immerzu Brücken nötig, damit Abgründe überwunden, Einschnitte überquert werden können. Aber die Brücken sind kein Selbstzweck, sie tragen uns ans andere Ufer, sie erschließen unbekannte Bereiche. – Das apokryphe Brückenwort hat einen gnostischen Hintergrund, es signalisiert, daß die Welt nur dazu dient, sie zu verlassen. Simone Weil jedoch wertet das Zwischenreich nicht ab («kein Menschenwesen seiner metaxy berauben!» fordert sie⁴⁵), sondern erkennt, daß wir es brauchen. Selbst da, wo wir auf Mauern und Grenzen stoßen, können sie sich als Durchgang oder jedenfalls Membrane für den unbekannteren Bereich erweisen, was sie mit einem eindrucksvollen Beispiel veranschaulicht: «Zwei Gefangene in benachbarten Zellen, die durch Klopfeisen gegen die Mauer miteinander verkehren. Die Mauer ist das Trennende zwischen ihnen, aber sie ist auch das, was ihnen erlaubt, miteinander zu verkehren. Das gleiche gilt für uns und Gott. Jede Trennung ist eine Verbindung.»⁴⁶

Auch wenn wir darunter leiden, immer nur mit dem Metaxy konfrontiert zu sein, immer nur Zwischenwelten zu entdecken, dieser verschattete Bereich der Spiegelbilder kann uns auch Kunde geben vom «anderen Bereich». Im Zwischenmenschlichen ereignet sich mehr als nur der Austausch zweier Menschen. Wir dürfen manchmal erleben, daß das Zwischen «zu einer Sprosse zu Gott» wird. Auf ähnliche Weise hat es auch Martin Buber ausgedrückt: «Die Theophanie wird immer näher, sie nähert sich immer mehr der Sphäre zwischen den Wesen: nähert sich dem Reich, das in unserer Mitte, im Dazwischen sich birgt.»⁴⁷

Gott sucht den Menschen

Die Welt und das, was in ihr geschieht, darf nicht abgewertet werden, weil wir uns sonst die Möglichkeit abschneiden, von Gott angesprochen zu werden. «Wenn man die Schöpfung nicht liebt, die man sieht, wie sollte man Gott lieben, den man nicht sieht? – Mit wirklicher Liebe; denn nichts ist leichter, als ihn mit einer eingebildeten Liebe zu lieben.»⁴⁸ Gott will noch durch eine ganz besondere Form der Präsenz auf diese Welt einwirken, durch die Liebe derer, die barmherzig sind: «Gott ist von dieser Welt abwesend, außer durch das Dasein derer, in denen Seine Liebe lebt. Sie sollen darum der Welt gegenwärtig sein durch Erbarmen. Ihre Barmherzigkeit ist die sichtbare Gegenwart Gottes hienieden... Die Barmherzigkeit füllt diesen Abgrund, den die Schöpfung zwischen Gott und dem

⁴⁴ ZG, S. 201. ⁴⁵ SG, S. 249. ⁴⁶ ZG, S. 220.

⁴⁷ Martin Buber, *Ich und Du*. Köln 1962, S. 141.

⁴⁸ ZG, S. 214.

Die *Phil.-Theol. Hochschule der Dominikaner* und das *Walberberger Institut* laden vom 27. September bis zum 8. Oktober 1993 alle InteressentInnen ein zur

39. Philosophischen Arbeitsgemeinschaft Walberberg

Der diesjährige Kongreß – eine zehntägige Begegnung von Lehrenden, Lernenden und sonstigen Interessierten – wird das Thema

Schicksal und Freiheit

verhandeln. Gegen alle aktuellen Tendenzen, die Sachzwängen und dem Ende der Geschichte das Wort reden, suchen die Referate Orientierung in den Texten der (nicht nur abendländischen) Tradition. Wenn dabei menschliches Schicksal und in Gott gegründete Freiheit in Spannung zueinander gedacht werden, dann ist die Theodizeefrage neu zu stellen. Zur Sprache kommen sowohl philosophische wie theologische Aspekte der Fragestellung; darüber hinaus wird im interdisziplinären Diskurs der Dialog mit Vertretern aus Literaturwissenschaft, Psychologie, Geschichte, Soziologie und Religionsphilosophie gesucht.

Neben anderen werden Ingrid Craemer-Ruegenberg (Köln), Jürgen Ebach (Paderborn), Paulus Engelhardt OP (Bottrop), Vittorio Hösle (Essen), Heiner Katz OP (Münster), Otto Pöggeler (Bochum), Richard Schenk OP (Hannover) und Hua Xue (Bochum) referieren.

Information und Anmeldung (bis 31. 8. 1993):
Walberberger Institut, Postfach 6120, D-53312 Bornheim (bei Bonn), Tel. 02227/85-251, Fax 02227/85-252.

Geschöpf aufgerissen hat.»⁴⁹ – Wer die Schöpfung wirklich «lesen» kann, wird erkennen, daß wir auf Schritt und Tritt den Liebeserklärungen Gottes begegnen. «Gott bedient sich mit seinen Freunden einer Sprache der Übereinkunft. Jedes Vorkommen des Lebens ist ein Wort dieser Sprache. Diese Worte sind alle Synonyma, aber, wie es in den schönen Sprachen der Fall ist, jedes mit seiner ganz besonderen Nuance, jedes unübersetzbar. Der all diesen Worten gemeinsame Sinn ist: ich liebe dich.»⁵⁰

Und dann macht Simone Weil Aussagen über Gott, die Ausdruck ihrer tiefsten Einsichten sind. Gott kann nicht hassen, dieses «Unvermögen» macht deutlich, daß wir unsere Vorstellungen von ihm immerzu revidieren müssen. Sie nennt ihn eine «unpersönliche Person» und sagt von ihm: «Er liebt, nicht wie ich liebe, sondern wie ein Smaragd grün ist. Er ist «Ich liebe.»⁵¹

In einem ihrer Briefe an Pater Perrin weist Simone Weil darauf hin, daß sie sich nie als eine «Gottsucherin» verstanden hat. «Ich kann sagen, daß ich mein ganzes Leben lang niemals, in keinem Augenblick, Gott gesucht habe.»⁵² Nicht sie hat sich auf eine Suchbewegung gemacht und schließlich Gott gefunden, vielmehr hat sie den Eindruck, Gott sei ihr nachgegangen und habe sie aufgesucht. Das ist übrigens eine Vorstellung, die schon bei Jesaja vorkommt, dort heißt es: «Ich ließ von denen mich finden, die mich nicht suchten; sichtbar ward ich denen, die nicht nach mir fragten» (Jes 65, 1; vgl. auch Rö 10, 20). «Daß Gott den Menschen sucht, ist ein Gedanke von unergründlichem Glanz und Tiefsinn. Das sind Verfallszeiten, wo der Gedanke, daß der Mensch Gott suche, an seine Stelle tritt»⁵³, heißt es im Brief an Pater Couturier.

⁴⁹ ZG, S. 233f. ⁵⁰ ZG, S. 235. ⁵¹ ZG, S. 235. ⁵² ZG, S. 100.

⁵³ Entscheidung zur Distanz, S. 58. – Vgl. dazu Martin Buber, *Ich und Du*. AaO, S. 96: «Es gibt in Wahrheit kein Gott-Suchen, weil es nichts gibt, wo man ihn nicht finden könnte. Wie töricht und hoffnungslos wäre einer, der vom Weg seines Lebens abwicke, um Gott zu suchen.»

Sie hat für diesen Gedanken ein wunderbares Bild gefunden, indem sie ein Märchenmotiv abwandelte: «Gott besucht die Seele, aber sie schläft. Wäre sie wach, die geistliche Hochzeit vollzöge sich, ohne Prüfung, ohne Bemühungen. Gewisse Heilige waren vielleicht so? – Er geht davon, läßt ein Zeichen zurück, daß er da war, läßt uns ahnen, daß er uns erwartet. Man muß sich aufmachen, durch das Übel hindurch, bis ans Ende des Übels, um ihn zu erreichen.»⁵⁴ Die wahre Suche kann also erst beginnen, wenn uns Gott heimgesucht hat. Simone Weil hat sich ja mit besonderer Hingabe mit Sanskrit beschäftigt, um die Veden, die Upanishaden und die «Gita» lesen zu können. Bei dieser Lektüre fühlte sie sich in ihrer Auffassung bestätigt: «Wie die Inder gesehen haben, besteht die große Schwierigkeit auf der Suche nach Gott darin, daß wir ihn in der innersten Mitte unseres selbst tragen. Wie zu mir

hingelangen? Jeder Schritt, den ich tue, führt mich aus mir hinaus. Darum kann man Gott nicht suchen.»⁵⁵

Bekanntlich hatte Simone Weil die Auffassung, vom Menschen werde nur eines erwartet, daß er nämlich aufmerksam sei. Diese Aufmerksamkeit schien ihr besonders ausgeprägt im erwartungsvollen Schweigen verwirklicht. «Diese Perioden des Schweigens stellen für die Seele eine Erziehung dar, der nichts anderes gleichkommt; sie erlauben ihr, Wahrheiten zu erfassen, die ihr sonst immer verborgen blieben.»⁵⁶

Nur im Schweigen kann man einen Anruf erhörten. «Wer töricht genug ist, dem Ruf Folge zu leisten, der wird Licht.»⁵⁷

Otto Betz, Thannhausen

⁵⁴ ZG, S. 257. ⁵⁵ ZG, 257f.

⁵⁶ Entscheidung zur Distanz, S. 48f.

⁵⁷ ZG, S. 269.

Ethik in der Politischen Theologie

Johann Baptist Metz zum 65. Geburtstag

Ethik gehört zur praktischen Philosophie, sie ist eine Tätigkeit praktischer Vernunft, in der es um die Beurteilung menschlichen Handelns geht. Sie fragt, mit William K. Frankena formuliert: «Wie können wir entscheiden oder beurteilen, was für eine bestimmte Person (uns selbst oder einen anderen), eine Gruppe oder eine ganze Gesellschaft moralisch richtig ist oder was in einer bestimmten Situation die Moral von ihr verlangt?»¹

Die Schwierigkeit einer scharfen Unterscheidung von Theologie und Ethik in der Politischen Theologie wird sofort deutlich, wenn man sich vor Augen führt, welche Bedeutung der praktischen Philosophie und in ihr der praktischen Vernunft im Konzept dieser Theologie zukommt:

«Im Unterschied etwa zur Theologie Karl Rahners, die sich unter dem Einfluß des transzendentalen Kant – mit seiner Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis überhaupt – gebildet hat, waren bereits die ersten Überlegungen zu einer neuen politischen Theologie stärker orientiert an den Traditionen praktischer Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft, am Kant des Primats der praktischen Vernunft und an der marxistischen Theorie-Praxis-Dialektik. Politische Theologie ging immer davon aus, daß die Wende zum Primat der Praxis in der Philosophie (Kant, Aufklärung – Marx) als deren eigentlich kopernikanische Wende anzusehen sei, und daß es demnach von entscheidender Bedeutung sein müßte, das Konstitutionsproblem theologischer Vernunft nicht einfach «diesseits des Idealismus» zu lösen, sondern den Versuch zu machen, «jenseits des Idealismus» Theologie zu treiben und – zu bleiben.»² Was folgt daraus? «Praktische Fundamentaltheologie wendet sich gegen eine undialektische Unterordnung der Praxis unter Theorie und Idee. Sie pocht auf die intelligible Kraft der Praxis selbst – im Sinne einer Theorie-Praxis-Dialektik. Insofern treibt sie Theologie unter dem «Primat von Praxis.» (GGG, 47/63)

Einer bei der Theorie-Praxis-Dialektik und dem «Primat der Praxis» ansetzenden Theologie kann man schwerlich ein Fehlen von Ethik vorhalten, weil sich diese Theologie von ihrer philosophischen Situierung her immer schon im Feld von Ethik aufhält. Man könnte sagen, daß die Ethik in die Theologie eingezogen wird, man könnte aber ebenso sagen, daß diese Theologie immer schon und vielleicht sogar essentiell Ethik ist.

¹ W. K. Frankena, *Analytische Ethik*. München 1975, S. 30. Für kritische Hinweise zu einer ersten Fassung dieses Textes danke ich den Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Doktorandenkolloquiums von J. B. Metz sowie Matthias Möhring-Hesse.

² J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1977; 5. Aufl. 1992, Nachdruck der 4. Aufl. 1984 mit einem neuen Vorwort des Autors, S. 49f. (für die 1. Aufl.) bzw. S. 65 (für die 5. Aufl.) (im Folgenden als GGG im laufenden Text zitiert, vor dem Schrägstrich die Seitenzahl der 1. Aufl. und nach dem Schrägstrich die der 5. Aufl.).

Das bedeutet keineswegs eine Bekräftigung jener anfänglichen konservativen Kritik an der Politischen Theologie, die unterstellte, daß sie *nur* Ethik sei. Eine solche Kritik hält an einer Trennung von Theologie und Ethik fest, die in diesem Konzept gerade überwunden werden soll. «Ethik» impliziert nämlich keineswegs notwendig einen Mangel an oder einen Verzicht auf Theologie. Dies hängt mit der Revision jener traditionellen Trennungslinie zwischen Theologie und Ethik zusammen, welche die Ethik ausschließlich auf die «natürlichen Erkenntnis- und Bestimmungsgründe» der Moral verwies. Mit der Krise des Naturrechts und der neueren Diskussion um Universalität und Kontextualität ist diese Unterscheidung aber unterlaufen, insofern substantielle ethische Aussagen ohnehin zunächst einmal im Kontext «konkreter Sittlichkeiten» oder partikularer Ethiken gewonnen werden, während in dekontextualisierten Diskursen keine substantiellen Ansprüche mehr erhoben, sondern eine Beschränkung auf Verfahrensfragen vorgenommen wird.³ Jürgen Habermas spricht hier von einem Dilemma, «in das sich heute, unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens, jede Ethik, die allgemeine Gültigkeit beansprucht, verstricken muß. Solange sie nämlich substantielle Aussagen macht, bleiben ihre Prämissen dem Entstehungskontext bestimmter historischer oder gar persönlicher Selbst- und Weltdeutungen verhaftet; sobald sie hinreichend formal ist, besteht ihre Substanz aber nur noch darin, das Verfahren ethischer Selbstverständigungsdiskurse zu erläutern.»⁴ Partikularität kann in einer bestimmten Kultur, Religion oder Tradition wurzeln, sie ist unvermeidlich, und es ist insofern auch kein Hindernis für die Formulierung einer Ethik, wenn sie sich dabei auf das Ethos einer bestimmten Religion bezieht. Die Frage der Universalisierung stellt sich als zweiter Schritt – und kann in verschiedener Weise beantwortet werden.

³ Zur Bedeutung, die der Auseinandersetzung mit diesen Fragen inzwischen auch im Bereich der christlichen Sozialethik zukommt vgl. W. Lesch, *Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik*, in: F. Furger, Hrsg., *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 32, Münster/Westf. 1991, S. 303–327; F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse, Hrsg., *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neuere Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf 1993. Im Gespräch zwischen Christlicher Sozialethik und Politischer Theologie entwickelt sich ein neues Klima; vgl. aus dem laufenden Jahr: H.-J. Grosse-Kracht, *Gesellschaftsethik als Kritik?*, in: F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse, Hrsg., *Jenseits*, S. 168–190; F. Furger/M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp, *Christliche Sozialethik und Politische Theologie*, in: T. R. Peters/Th. Pröpper, H. Steinkamp, Hrsg., *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*. Düsseldorf 1993, S. 217–229.

⁴ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. Frankfurt 1992, S. 87f.

Anamnetische Ethik

Im Folgenden werde ich von der Hypothese ausgehen, daß die Politische Theologie nicht so sehr ein Ethikdefizit hat, sondern in nuce eine Ethik enthält, die allerdings als solche noch nicht sonderlich ausgearbeitet ist. Ausgehend von dieser Hypothese stellt sich die Frage, um was für eine Art von Ethik es sich dabei handelt.

Die grundlegende Intuition einer Ethik der Politischen Theologie – wie des Metzschen Denkens überhaupt – ist Erinnerung. Von ihr her gewinnen alle anderen Bestimmungen ihre Kontur. Ein paar Anmerkungen zur Bedeutung dieses Begriffs im Kontext einer Ethik Politischer Theologie:

▷ Es ist ein sowohl philosophischer als auch theologischer Begriff, der sehr gut geeignet ist, Kernbegriff einer theologischen Ethik zu sein, da es dieser naturgemäß um eine Vermittlung zwischen beiden Bereichen gehen muß.

▷ Der Begriff wurzelt ebenso in der griechischen Philosophie (Platon) wie in der jüdischen Denktradition, wird in beiden aber unterschiedlich gefaßt. In diesem Begriff läßt sich damit die «kreative Antitype zwischen der griechischen Metaphysik und der christlichen Überlieferung» (GGG, 166/182) entfalten und veranschaulichen. Im Verlauf seiner intellektuellen Biographie verwendet Metz den Begriff aber immer mehr und schließlich gänzlich auf der Linie der jüdischen Tradition als geschichtliches Eingedenken, dessen Vergessen er den Hauptströmungen von Philosophie und Theologie als folgenschweres Versäumnis vorwirft.

▷ Gegenüber einer traditionslos-autonomen Vernunftauffassung verbürgt der Erinnerungsbegriff den «Vermittlungszusammenhang zwischen Vernunft und Geschichte» (GGG, 162/178), d. h. er bewahrt Geschichte (und mit ihr zumindest potentiell Tradition) «als handlungsnormierenden Überlieferungszusammenhang» (ebd.), und dies mit dem Anspruch, damit keineswegs unterhalb des Niveaus moderner Vernunft zu verbleiben. Wer Erinnerung als konstitutiv für Vernunft anerkennt, muß der Geschichte, muß der Tradition (dem, wie Metz formuliert, «sozialen Pendant» der Erinnerung; GGG, 175/191) und damit schließlich auch der Religion eine gewisse normative Bedeutung zuerkennen. Darum liegt dem Fundamentalthologen Metz sehr daran, Erinnerung als «Grundbegriff einer Philosophie unter dem Primat praktisch-kritischer Vernunft darzulegen» (GGG, 162/178).

Der Begriff der Erinnerung erfährt in der Politischen Theologie (bekanntlich) aber noch eine bestimmte Spezifizierung, die für sein moralphilosophisches Profil entscheidend ist: es geht wesentlich und auch in erinnerten Hoffnung um eine *Erinnerung des Leidens*. Dies gibt dem erinnernden Geschichtsbezug die kritische Kraft und bringt ihn ins Gegenüber zu den bestehenden Verhältnissen.

«Es gibt Erinnerungen, in denen man es sich leicht macht im Verhältnis zur Vergangenheit: Erinnerungen, in denen Vergangenheit zum unangefochtenen Paradies wird, zum Asyl für die gegenwärtigen Enttäuschungen, Vergangenheit als «die gute alte Zeit» ... Dies wird z. B. drastisch deutlich, wenn Kriegsveteranen am Stammtisch ihre Kriegserfahrungen austauschen ... Es gibt aber auch eine andere Form von Erinnerung: gefährliche Erinnerungen, Erinnerungen, die herausfordern. Erinnerungen, in denen frühere Erfahrungen aufblitzen und die neue gefährliche Einsichten für die Gegenwart aufkommen lassen. Sie beleuchten für Augenblicke grell und hart die Fraglichkeit dessen, womit wir uns längst abgefunden haben, und die Banalität eines vermeintlichen «Realismus» ... Solche Erinnerungen sind wie gefährliche und unkalkulierbare Heimsuchungen aus der Vergangenheit ... Nicht von ungefähr ist die Zerstörung von Erinnerung eine typische Maßnahme totalitärer Herrschaft. Die Knechtung von Menschen beginnt damit, daß man ihnen ihre Erinnerungen nimmt. Alle Kolonisation hat darin ihr Prinzip. Und jeder Aufstand gegen Unterdrückung nährt sich aus der subversiven Kraft erinnerten Leidens ... Die hier in Frage stehende memoria ist ... eine memoria passionis: *Erinnerung des Leidens*. Es gibt im gesellschaftlichen Leben eine Art «Bann», einen «Verblendungszusammenhang», der die Einsicht in den ur-

sprünglichen kognitiven und praktischen Rang des Leidens versperrt oder doch stört.» (GGG, 95–97/111–112).⁵

Erinnerung bezieht sich auf vergangene Praxis und insofern ist eine erinnerungsorientierte Ethik eine Ethos-Ethik, Ethos-Ethiken beziehen sich auf eine bestimmte community, auf gelebte Traditionen und Wertüberzeugungen, sie argumentieren im Horizont einer bestimmten moralischen Praxis. Dies ist hier die jüdisch-christliche Überlieferung, an die in den christlichen Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften angeknüpft wird. Die Ethik Politischer Theologie wird im folgenden als anamnetische Ethik bezeichnet, auch wenn eine solch programmatische Kennzeichnung angesichts des bisherigen Standes ihrer Ausarbeitung etwas gewagt ist. Gegeben ist vor allem eine grundlegende moralische Intuition, deren ethischer Ausarbeitung weithin noch der Charakter eines Projektes zukommt. Diese Intuition zielt auf die hermeneutische Grundfrage eines angemessenen ethischen Umgangs mit der jüdisch-christlichen Tradition und könnte etwa so formuliert werden: Nur solche Normen dürfen Geltung beanspruchen, die entweder aus dem Eingedenken des geschichtlich akkumulierten Leidens gewonnen werden oder die zumindest vor diesem Eingedenken bestehen können. Die Politische Theologie betont dabei besonders die Erinnerung der Tätergeschichte, das Eingedenken der den anderen zugefügten Leiden, so hinsichtlich der deutschen Schuldgeschichte gegenüber dem jüdischen Volk, die unsere gesamte Situation als «nach Auschwitz» definiert und hinsichtlich der Gleichgültigkeit gegenüber einer über Jahrhunderte gewachsenen globalen Unrechtsstruktur, deren Opfer die Armen der Dritten Welt sind.⁶

Liest man den Ansatz anamnetischer Ethik über den konkreten Bezug zum jüdisch-christlichen Ethos hinaus als eine hermeneutische Anleitung für Ethos-Ethiken überhaupt, dann verschärfen sich eine Reihe von Fragen: Kann unmittelbar auf das Leidensgedächtnis zurückgegriffen werden? Ist ein Ethos nicht oftmals durch die Siegeregeschichte bestimmt und deshalb der Zugang zur «Tradition der Unterdrückten» und dem in ihr aufbewahrten Leidensgedächtnis verschüttet? Kann vorausgesetzt werden, daß im Leidensgedächtnis eines Ethos neben den erlittenen Leiden auch die den anderen zugefügten Leiden aufbewahrt sind? Wie tauchen hier Leiden auf, mit denen es weder eine Opfer- noch über eine Tätertradition eine Verbindung gibt, also die gänzlich fremden Leiden? In welchem Sinne sind welche Leiden für heute Lebende verbindlich: wie wird Leidenserinnerung präskriptiv und wie wird ihre normative Verbindlichkeit begründet? Usw. Dies sind dringliche Anfragen an eine anamnetische Ethik, von denen man nicht sagen kann, daß sie schon beantwortet seien, die aber sehr wohl gesehen und an denen gearbeitet wird. Neben den Reflexionen im Kontext Politischer Theologie⁷ scheinen mir die

⁵ Das Unterscheidungskriterium «gefährlich» impliziert die Notwendigkeit, von einem externen Kriterium her Erinnerungen vorweg zu sortieren und führt damit zu der Frage, wer mit welchen Kriterien zu bestimmen befugt ist, was gefährliche Erinnerungen sind und was nicht. Damit verbunden ist der Verdacht, daß die wesentlichen normativen Entscheidungen bereits auf dieser Ebene der (nicht explizit thematisierten) Auswahl von Erinnerungen getroffen werden und insofern die Schlußfolgerungen dieser Ethik den Charakter einer *petitio principii* erhalten. Dieser Schwierigkeit kann man m. E. nur entgehen, wenn man den Hinweis auf «gefährliche» Erinnerungen als Konzentration auf Leidenserinnerungen versteht. Dabei sind alle Erinnerungen zugelassen, die von den Betroffenen als Leidenserinnerungen verstanden werden, weil niemand befugt ist, vorweg über den Ausschluß bestimmter Erinnerungen zu entscheiden. Die Gewichtung der Erinnerungen ist Angelegenheit des Gesprächs oder moralischen Diskurses, in dem sie zur Sprache kommen. Daß Leidenserinnerungen gefährlich für die betreffende Gegenwart sind, ist zwar häufig, aber nicht notwendig der Fall.

⁶ Vgl. dazu J. B. Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: J. B. Bauer, Hrsg., *Entwürfe der Theologie*. Graz-Wien-Köln 1985, S. 209–233; R. Boschert-Kimmig, *Handeln aus der Kraft der Erinnerung*, in: *Orientierung* 55 (1991) S. 143.

⁷ Vgl. hier vor allem O. John, «... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört»: Masch. Diss, Münster/Westf. 1982; Ders., *Fortschrittskritik und Erinnerung*, in: E. Arens/O. John/P. Rottländer, *Erinnerung – Befrei-*

feministisch-ethischen Bemühungen um «die andere Stimme» in der Moralphilosophie⁸ und die befreiungsethischen Reflexionen zur Exteriorität der Armen⁹ an vergleichbaren Fragen zu arbeiten. Schließlich bieten einige Arbeiten im Umfeld der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte interessante Anknüpfungspunkte, insbesondere Michael Walzers «Pfad der Interpretation» und darin seine Situierung der prophetischen Kritik.¹⁰

Wie aber ist eine solche anamnetische Ethik im Fächer gegenwärtiger moralphilosophischer Positionen einzuordnen? In der Moralphilosophie werden gegenwärtig gerne zwei große Strömungen voneinander unterschieden. Einmal solche Ansätze, die auf die Kantische Tradition rekurrieren, und denen es darum geht, ethische Maximen zu entwickeln, die nicht an bestimmte Traditionen gebunden sind, sondern für alle verbindlich sein können oder sollen (nach dem Urmodell des Kategorischen Imperativs). Über Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas und mit etwas anderen Akzentuierungen auch über John Rawls erlebt die Moralphilosophie in der Kantischen Tradition in letzter Zeit eine merkwürdige, wenn auch keineswegs unumstrittene Renaissance.

Alternativ zu diesen Ansätzen verstehen sich die unter dem Stichwort des Neoaristotelismus firmierenden Ethos-Ethiken in der aristotelischen Tradition. In der Regel geben sie den überkommenen Konventionen und den bereits etablierten moralischen Orientierungen und gesellschaftlichen Ordnungsgefügen ein großes Gewicht. Sie sind insofern «ordnungsethisch» orientiert. Die Provokation der anamnetischen Ethik Politischer Theologie besteht nun darin, daß sie zwar einerseits ethos-ethisch konturiert ist, andererseits aber eine veränderungsethische Identität besitzt und es deshalb eine keineswegs von vornherein klare Sache ist, wie diese Ethik im Schema der skizzierten moralphilosophischen Einteilung zugeordnet werden soll. Oder anders gesagt: mit der anamnetischen Ethik versucht die Politische Theologie, Moralität und Sittlichkeit nicht als Gegensätze zu behandeln, sondern sie so miteinander ins Spiel zu bringen, daß sowohl die Geschichtsabgeschnittenheit der Moralität als auch der Konservatismus der Sittlichkeit vermieden werden kann. Als veränderungsethisch ausgerichteter Ethos-Ethik kann ihr ein eigener Ort innerhalb der Moralphilosophie zukommen.

Angesichts von Neoaristotelismus und Kantischen Ethiken

Wer wie die anamnetische Ethik ein Interesse an der «handlungsnormierenden» Kraft von Tradition (GGG, 170/186) bekundet, muß begründen, weshalb er nicht den konservativen Politikvorstellungen der Neoaristoteliker verpflichtet ist, die ihre Optionen durch einen Rekurs auf gegebene Traditionen begründen. Nun ist der Terminus «Neoaristotelismus» selbst allerdings nicht allzu trennscharf. Ohne hier in Details gehen zu können, beziehe ich mich auf einen einschlägigen Text von Herbert Schnädelbach zum Thema, dessen Definitionen sich in der moralphilosophischen Debatte einer recht breiten Zustimmung erfreuen.¹¹ In einer Auseinandersetzung mit seiner Argumentation läßt sich die Bruchstelle zwischen der anamne-

tischen Ethik und gegenwärtigen neoaristotelischen Ansätzen und damit der spezifische Ansatz der Ethik Politischer Theologie verdeutlichen.

Schnädelbach analysiert die als Neoaristotelismus firmierende Aristoteles-Rezeption gegenwärtiger Ethik unter drei Charakteristika, die schon zwischen Platon und Aristoteles strittig waren: der Beziehung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Praxis und Poiesis sowie zwischen Ethik und Ethos. Ihn interessiert dabei die Frage, aus welchem dieser Streitpunkte eine notwendige Verbindung zwischen Neoaristotelismus und Neokonservatismus entsteht. Während er für die Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis und von Praxis und Poiesis zwar eine Tendenz zum Konservatismus sieht, aber durchaus auch andere Lesarten der aristotelischen Konzeption, etwa im Kontext der Neuen Linken, als legitim anerkennt, bleibt die aristotelische Fassung der Beziehung zwischen Ethik und Ethos als entscheidendes Element des Konservatismus dieser Konzeption. Ausgangspunkt ist folgende Bestimmung: «Der wesentliche Rückbezug der praktischen Philosophie des Aristoteles auf die lebenspraktische Erfahrung bedeutet für jede aristotelische oder neoaristotelische Position die systematische Rückbindung der Ethik an ein je schon gelebtes Ethos. Methodologisch ist dies das Konzept «Hermeneutik als praktische Philosophie» (50). Schnädelbach kontrastiert diese Konzeption mit der «Orientierung an einem idealen Leitbild des Guten» und einem «reinen Sollen» und verweist auf die Notwendigkeit, in der genannten hermeneutischen Konzeption davon ausgehen zu müssen, «daß das Gute schon in der Welt ist und nicht darauf wartet, von uns aus einem abstrakten Ideenhimmel in sie erst hineingebracht zu werden» (51). Aus dem bei Aristoteles wesentlich statisch gedachten gelebten Ethos werde im Neoaristotelismus die «Vernunft in der Geschichte», wobei auf die Komponente Hegelscher Geschichtsphilosophie durchaus verzichtet werden könne, ja, eine solche Öffnung der Geschichte befördere gerade den Konservatismus dieser Position: «Gerade wenn die Geschichte offen ist, ist die «Vernunft in der Geschichte» wesentlich die Vernunft in der Tradition; so ist für den Neoaristoteliker der Traditionalismus fast unvermeidbar» (52).

Bemerkenswert ist hier das «so»: Traditionsbezug wird praktisch mit Traditionalismus gleichgesetzt. Entsprechend wird die Zurückweisung eines «platonischen und kantischen Apriorismus» zugunsten einer Verwurzelung des normativen Fundaments des Handelns in der praktischen Wirklichkeit mit der Unmöglichkeit grundlegender Kritik am Bestehenden identifiziert: Schnädelbach zufolge können Begründungen im Konzept des Neoaristotelikers «nichts anderes sein als hermeneutisch angeleitete Hinweise und Argumente, die vor allem das individuelle Einverständnis mit den Grundlagen des jeweils je schon gelebten Ethos nahelegen sollen. Kritik im einzelnen ist damit durchaus vereinbar, aber nicht Distanzierung im ganzen» (52). Die Schlußfolgerung Schnädelbachs, in der ihm beispielsweise Jürgen Habermas folgt, der diese Stelle in seinen «Erläuterungen zur Diskursethik» (S. 91) zitiert, ist kategorisch: «Die hermeneutische Rückbindung der Ethik an das Ethos erzeugt ... ein geradezu habituelles Vorurteil zugunsten des Bestehenden» (53f.).

Der Fehler dieser Argumentation liegt m. E. darin, daß Schnädelbach eine bestimmte, konservative Art, Ethos zu interpretieren mit jeder Art eines Ethos-Bezugs identifiziert und dadurch jeglichen Ethos-Bezug unter Konservatismus-Verdacht stellen muß. Das ist aber überhaupt nicht plausibel, wenn man z. B. an das Menschenrechts-Ethos moderner Gesellschaften oder das Exodus-Ethos der jüdischen Tradition denkt, die höchst kritisch und verändernd wirksam sein können, oder wenn man überhaupt an die großen Weltreligionen denkt, die, wie immer man sie einschätzt, nie nur das Bestehende aus ihren Traditionen affirmieren. Sehr deutlich ist dies auch bei der Erinnerung vergangener Leiden, die ja als Vermögen im-

ung – Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie. Düsseldorf 1991, S. 13–80; zur Verbindlichkeit vergangener Leiden für gegenwärtig Lebende vgl. P. Rottländer, Die Eroberung Amerikas und wir in Europa. (Misereor – Berichte und Dokumente, 5). Aachen 1992, S. 29–34; 49–52.

⁸ Vgl. C. Gilligan, Die andere Stimme. München 1984; G. Nunner-Winkler, Hrg., Weibliche Moral. Frankfurt 1991.

⁹ Vgl. als Überblick H. Schelkshorn, Ethik der Befreiung. Wien 1992; A. Lienkamp, Die Herausforderung des Denkens durch den Schrei der Armen, in: F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse, Hrg., Jenseits, (vgl. Anm. 3), S. 191–212.

¹⁰ Vgl. M. Walzer, Kritik und Gemeinsinn, Berlin 1990; vgl. auch den Rekurs auf Erinnerungsgemeinschaften in: R. Bellah, u. a., Gewohnheiten des Herzens. Köln 1987.

¹¹ H. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus? in: W. Kuhlmann, Hrg., Moralität und Sittlichkeit. Frankfurt 1986, S. 38–63.

mer auch mit der Wahrnehmung gegenwärtigen Leidens innerlich konstitutiv verbunden ist: für die anamnetische Ethik ist eine Versöhnung mit der Wirklichkeit praktisch ausgeschlossen – und das gilt sowohl ad extra hinsichtlich einer Kritik an der Gesellschaft als auch ad intra hinsichtlich einer Selbstkritik an der eigenen Praxis.

Von hierher kann die These, daß nur der traditionsabgelösten Moralität eine Fähigkeit zu fundamentaler Kritik eigne¹², in Frage gestellt werden. Entscheidendes Argument dabei ist nicht einmal das empirische Faktum, wonach Ethiken auch in der Kantischen Tradition nur zu oft zu affirmativen bzw. konservativen Positionen geführt haben. Weitergehender ist die Einsicht, daß das gesellschaftskritische Ethos, das aus der Leidenserinnerung erwächst, in der Alternative von Moralität und Sittlichkeit überhaupt nicht vorkommt. Dabei hat gerade das letzte Jahr mit seinen beeindruckenden Protesten der Indianer gegen alle Versuche eines Vergessens der Leiden aus einer 500jährigen Gewaltgeschichte deutlich gemacht, wie fundamental gegenwartskritisch die Leidenserinnerung sein kann und welche Kraft zur Veränderung heutiger Ungerechtigkeit aus ihr entspringt.

Sucht man nach Entwürfen, in denen anamnetische Ethik eine Rolle spielt, dann stößt man auf Walter Benjamin, auf die Freud-Interpretation von Herbert Marcuse, auf die moralphilosophischen Schriften von Michael Walzer und auch auf die Politische Theologie. Bei diesen Autoren und Positionen spielt eine nicht-griechische Wurzel, nämlich das jüdische Geschichtsdenken, eine wesentliche Rolle. Verkürzend und polemisch gesagt, um die Differenz deutlich zu machen: Platon und Aristoteles hatten bei allen Unterschieden einen vergleichbaren Kontext ihrer Theorieproduktion, nämlich eine reiche, in Expansion begriffene Gesellschaft, die eine Kultur der Selbst- und Weltreflexion pflegte (wenn auch nicht ohne Konflikte, wie das Leben von Sokrates zeigt) und die bereit war, einige ihrer zum philosophischen Denken fähigen und gewillten Mitglieder freizustellen, d. h. ihnen Zeit zum Philosophieren zuzugestehen (eine Situation, in der sich mutatis mutandis auch Kant und Hegel vorfinden). Das jüdische Geschichtsdenken ist dagegen dem Emanzipationsprozeß eines unterdrückten Volkes verbunden, dessen dramatischem Weg aus Sklaverei und Unterdrückung. Die Erinnerung des ebenso leidvollen wie befreienden Prozesses der Überwindung von Unterdrückung und Sklaverei und der Selbstkonstituierung als eines freien Volkes, das auch mit seinem Gott in einem Bund *gegenseitiger* Treue und Verpflichtung lebt, die Erinnerung also der Exodus-Ereignisse, bildet das Kernstück jüdischer Ethik, von der her jede Gegenwart kritisch bewertet wird. Ohne in einen genealogischen Fehlschluß zu verfallen, wohl aber unter Berücksichtigung des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse kann man sagen, daß in der jüdischen Ethik genau jener kritische Zugang zur Gesellschaft (eben aus der Perspektive der unter ihr Leidenden) aufbewahrt ist, den zu entdecken mit den Plausibilitäten und dem «thematischen Universum» von Platon, Aristoteles und ihren Nachfolgern so außerordentlich schwierig ist.¹³

Gewissermaßen gegenläufig zum memorialen Defizit in der griechischen Philosophietradition kann auch das Problem

¹² Gegenläufig argumentiert Michael Walzer, der nur der «verbundenen» Kritik eine wirklich verändernde Kraft zuordnet. Vgl. M. Walzer, Kritik und Gemeinsinn (vgl. Anm. 10); Ders., Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert. Frankfurt 1991.

¹³ M. Walzer spricht übrigens davon, daß man von christlichen Strömungen, die sich auf die jüdische Exodustradition berufen und in denen die Erlösung ihren politischen Charakter behalten habe, zu Recht sagen könne, «sie hingen dem Judentum an». (M. Walzer, Exodus und Revolution. Berlin 1988, S. 130.) Er nennt die englischen Puritaner und die heutigen Befreiungstheologen. Eine schöne Vorstellung: Die Theologie der Befreiung und die Politische Theologie als «jüdische» Partisanen im Katholizismus, die diesen wieder mit seinen verdrängten jüdischen Wurzeln konfrontieren.

eines Übermaßes an Erinnerungen entstehen. Dies zeigt sich in Situationen, in denen Erinnerungen die Menschen gleichsam überwältigen und in ein Verhalten treiben, das moralisch äußerst problematisch ist. Gegenwärtig wird dies besonders in den vielfach aufbrechenden Konflikten unter dem Vorzeichen ethnischer Differenz ansichtig (etwa im ehemaligen Jugoslawien), bei denen sich der Eindruck aufdrängt, es werde gewissermaßen zuviel erinnert, so daß sich die Übermacht der aus erinnertem (und z. T. auch überzeichnetem) Leiden kommenden Rache zu einer menschenverachtenden gegenwärtigen Praxis forme. Auch wenn zu einer angemessenen Konflikanalyse eine Fülle weiterer Faktoren gehört, so zeigt diese Vermutung doch sehr klar eine Problematik, der sich eine anamnetische Ethik stellen muß.

Anamnetische Ethik ist nicht Ethik als Erinnerung, sie liefert sich den Erinnerungen nicht einfach aus. Als Ethik unterzieht sie die Erinnerungen vielmehr einer Überprüfung aus der Perspektive der anderen (Beteiligten). An dieser Stelle nimmt sie die Traditionen der Moralität auf, und zwar als Rekurs auf den «moral point of view» einer postkonventionellen Ethik, demzufolge es notwendig ist, die jeweilige Handlungsorientierung aus der Perspektive aller Betroffenen («role taking of the other») zu überprüfen und ihr nur dann zu folgen, wenn sie von allen Betroffenen akzeptiert werden kann oder könnte.¹⁴ Der Rekurs auf Moralität ist auf der Ebene einer Rechtfertigung des Gültigkeitsanspruchs von Normen von entscheidender Bedeutung. Die praktisch höchst relevanten motivationalen Impulse für moralisches Handeln sind allerdings von dieser Ebene nicht zu erwarten.

Radikale Pluralisierung

Wenn die gesellschaftliche Praxis und das in ihr gelebte Ethos der Bezugspunkt ethisch-theologischer Reflexion ist, dann stellt sich in den modernen westlichen Gesellschaften ein Grundproblem: Die gesellschaftliche Praxis ist höchst plural und wird ständig pluraler. Der gesellschaftliche Wertekonsens ist zerbrochen. Ob es noch etwas alle Verbindendes gibt, bzw. wie ein Verfahren aussehen soll, in dem sich Menschen aus unterschiedlichen Wertgemeinschaften und («Freiheitskünstler») Individuen auf eine gemeinsame Basis verständigen können, ist eine grundlegende Herausforderung politischer Ethik geworden: Welche Antwort kann ethisch auf die gesteigerte gesellschaftliche (auch die ehemals gemeinsamen Grundlagen erfassende) Pluralität gegeben werden?

Merkwürdigerweise spielt dieses Grundthema der Pluralität moderner Gesellschaften in der Politischen Theologie nur eine sehr geringe Rolle, was erhebliche Folgen für die theologisch-politischen Imperative zeitigt, die diese Theologie als Beiträge und Einsprüche der jüdisch-christlichen Tradition in die Selbstverständnisdebatte moderner Gesellschaften einbringt. Der Hauptgrund für die geringe Referenz auf Pluralität scheint mir in einer Modernewahrnehmung zu liegen, in der die Gesellschaftsentwicklung als *eine* bestimmte Entwicklung erscheint. So heißt es in «Glaube in Geschichte und Gesellschaft»: «Die Aufklärung schafft so etwas wie eine neue *Konsensgemeinschaft*, deren Basis nicht mehr die metaphysische Vernunft ist» (GGG, 38/54; Hervorhebung P. R.). Die Diskussionsfront der Politischen Theologie ist weithin geprägt vom Bild einer Gesellschaft, die sich auf einen durch ein bestimmtes Ethos vorgängig gesicherten Konsens berufen kann, die aber Religion aus diesem Konsens herausdefinieren möchte.

¹⁴ Hier kann nicht auf die schwierige, aber bedeutsame Diskussion darüber eingegangen werden, inwieweit tatsächlich Gespräche («real talk») geführt werden müssen und inwieweit mit unterstellten Interessen gearbeitet werden kann. Wenn nicht alle Beteiligten in ihrer Auffassung des Guten übereinstimmen, ist es entscheidend, daß die verschiedenen ethischen Auffassungen zur Sprache kommen und in einen Verständigungsprozeß eingebracht werden. Sonst bleibt das Urteil im Horizont der eigenen «partikularen» Vorstellungen des Guten, und die Perspektive der anderen bleibt eine Imagination, die vor Verzerrungen kaum geschützt ist.

Das von der Pluralitätswahrnehmung geprägte Bild der Gesellschaft sieht den vorgängig gesicherten Konsens eines gemeinsamen Ethos durch radikale Pluralisierung aufgelöst und weiß sich darauf angewiesen, einen materialen Konsens erst nachträglich durch Verständigung und Vereinbarung herstellen zu können.¹⁵

In den mit dem Stichwort «Postmoderne» gekennzeichneten Arbeiten, die in sich ausgesprochen vielfältig sind und auf die inzwischen – was die Epochenrhetorik angeht: ironischerweise – zurückgeblickt werden kann, wurde die Vorstellung einer bei aller Pluralität dennoch einheitlichen Gesellschaftsentwicklung, daß man sie als substantielles «Projekt» bezeichnen kann, zurückgewiesen. Auch wenn man dem postmodernen Denken eine Fülle von Einwänden entgegenhalten kann, so liegt sein großes Verdienst im radikalen Ernstnehmen gesellschaftlicher Pluralisierung (und Individualisierung) auch auf der theoretischen Ebene. Die Politische Theologie hat dieses Verdienst nie recht gewürdigt, was damit zusammenhängen mag, daß sie sich von Anfang an die bundesrepublikanische polemisch-pauschale Abwehr des gesamten Komplexes zu eigen gemacht hat. Dabei dürfte die von Jürgen Habermas in seiner Adorno-Preisrede von 1980 herausgestellte Kennzeichnung der Postmoderne-Denker als Jung- und Neokonservative ebenso bedeutsam gewesen sein wie die bundesdeutsche Form der Verbreitung des Pluralitätstheorems durch Autoren wie Odo Marquard und Hermann Lübbe, sowie – gegenläufig in der Sache, gleichsinnig in der politischen Option – das Postmoderne-Verhältnis von Robert Spaemann und seinen Schülern.

Was der Sache nach aber von den französischen Denkern und den nordamerikanischen Verhältnissen¹⁶ auf die Tagesordnung gebracht wurde, ist ein Verständnis der Moderne als Pluralität, in der sich die moderne Vernunft von einer substantiellen Vernunft in eine Pluralität unterschiedlicher Vernunftformen transformiert. Diese Pluralität liegt durchaus in der Logik der Moderne und realisiert gesellschaftlich, was sich im 20. Jahrhundert bereits auf der Ebene der kulturellen Moderne vollzogen hat (Wolfgang Ivers). Wie in dieser Pluralität noch einmal übergreifende Verständigung möglich sein kann, ist eine offene Frage, deren Beantwortung von der Bestreitung einer unterwerfungsvermeidenden Möglichkeit solcher Verständigung (Lyotard) bis hin zu Versuchen einer Restaurierung substantieller Vernunft als gemeinsamer Basis (MacIntyre) reichen.

Es gibt in der Politischen Theologie ein «kommunitaristisches», an die Auffassungen Alasdair MacIntyres erinnerndes Argument, mit dem eine bestimmte substantielle Wertehierarchie und Vernunftkonzeption gegenüber den anderen privilegiert werden soll:

«Auch unser moderner liberaler Rechtsstaat ist ja nicht vom Himmel gefallen. In Krisensituationen, beim Versuch seiner Legitimierung stößt man schnell auf eine Begründungsparadoxie, die Ernst-Wolfgang Bockenförde einmal etwa so formuliert hat: In seiner weltanschaulichen Neutralität sichert der Staat die Freiheit und Würde, die Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit aller, tut das aber gleichzeitig unter Berufung

¹⁵ In der Tradition Kritischer Theorie wird hier gerne eingewendet, diese Pluralität verdecke den immer einheitlicher werdenden Zusammenhalt der kapitalistischen Gesellschaften. Wie immer man zu dieser These steht, muß auf der Ebene sozialetischer Verständigung zunächst einmal davon ausgegangen werden, daß die Menschen ihre gesellschaftlichen Erfahrungen zunehmend als Pluralitätserfahrungen beschreiben. Sie rekurriert «auf die alte soziologische Überlegung, daß die Organisation sozialen Handelns auf Interpretationen aufbaut, mögen sie noch so schief sein» (G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt 1992, S. 71). Diese Interpretationen gehören zum Bereich der Wirklichkeitswahrnehmungen, die moralischen Diskursen zugrunde liegen und die ebenfalls Gegenstand der Debatten sind. Die These von der bleibenden und zunehmenden, durch die Ökonomie vermittelten Einheitlichkeit der Gesellschaft ist eine Position unter verschiedenen anderen. Ausgehend von dieser Situation muß sie versuchen, die Menschen zu überzeugen.

¹⁶ Vgl. W. Ivers, Unsere postmoderne Moderne. Weinheim³1991, S. 3f.

auf eine ganz bestimmte religiöse und humanitäre Tradition. Er bleibt also bei der Vergewisserung und Sicherung der ihn leitenden Ideale auf die Wirksamkeit eines öffentlichen Gedächtnisses angewiesen, das er als säkularer Staat mit den ihm zur Verfügung stehenden Verfahrensweisen weder erzeugen noch garantieren kann.»¹⁷

M. E. handelt es sich hier um keineswegs notwendige Identifizierung von Genese und Geltung. Zweifellos war es «eine ganz bestimmte religiöse und humanitäre Tradition», die zum liberal-pluralen Staat im beschriebenen Sinne geführt hat. Zu dieser Konzeption gehört es aber gerade, Unterschiedlichkeit anzuerkennen, Pluralität zu ermöglichen. Die grundlegende Intuition des Konzepts der «sich selber regierenden Gesellschaft» besteht darin, daß fortan auch die grundlegenden Werte nicht mehr etwas ein für allemal Festgelegtes sind, sondern durch Verständigungsprozesse zwischen den verschiedenen gegebenen Auffassungen herausgearbeitet werden müssen. Michael Walzer: «Wiederholte Akte der Selbstbestimmung produzieren eine Welt der Differenz.»¹⁸ Auch die Gründungskonzeption tritt gewissermaßen von ihrer gesellschaftsbestimmenden Funktion zurück und reiht sich in die vielen Vorstellungen einer gerechten Gesellschaft ein. Von dieser «zivilgesellschaftlichen» Position her kämpft sie um eine möglichst breite Unterstützung ihrer materialen Auffassungen, kann diese aber nur auf Dauer durchsetzen, wenn es ihr gelingt, eine relevant große Zahl von Gesellschaftsmitgliedern zu überzeugen. Einzige vorgegebene Verpflichtung bleibt die Bereitschaft, die eigene Position kommunikativ zu vertreten und in die Gestaltung der Gesellschaft einzubringen. Wie gefährdet eine solch formale Gemeinsinnskonzeption sein kann, zeigt sich in der nordamerikanischen Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, in der es allerdings auch nicht gelungen ist, fundamentale Alternativen zu entwickeln. Außer MacIntyre sehen fast alle Beteiligten weder Anlaß noch Chancen für eine Rückkehr zu einer für die gesamte Gesellschaft gültigen substantiellen Konzeption. Solches Festhalten an einer unhintergebar pluralen Ausgangssituation verbindet ansonsten so unterschiedliche Autoren wie Richard Rorty, Michael Walzer, John Rawls sowie Robert Bellah und seine Forschungsgruppe.

Der gesellschaftlichen Pluralisierung entspricht auf der Seite der Individuen eine starke Tendenz zur Individualisierung, die ethisch wiederum zur Folge hat, daß die einzelnen sich ihr persönliches moralisches Universum aus dem breiten Angebot von Ethiken nach persönlichen Präferenzen zusammenstellen.¹⁹ Für die christliche Ethik bedeutet dies, daß sie weder unmittelbar auf die Gesellschaft noch auf die Individuen einzuwirken vermag. Das bedeutet nicht ihre Ohnmacht, aber eine Veränderung ihrer Akzentuierungen. Ihre Identität findet sie als Ethik einer community, nämlich der christlichen Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft(en). Für ihre im Kontext der eigenen Tradition gewonnenen ethischen Positionen muß sie aber nun noch sowohl in Richtung gesellschaftlicher Selbstverständigung als auch in Auseinandersetzung mit den Individuen bzw. deren Milieus Plausibilitäten erzeugen, muß in eine Vielzahl von Verständigungsdiskursen eintreten. Einer solchen verständigungsorientierten Hermeneutik christlicher Ethik kommt eine enorm gestiegene Bedeutung zu, denn nur sie schafft die Voraussetzungen eines gesellschaftlichen Wirksamwerdens dieser Ethik.

¹⁷ J. B. Metz, Perspektiven eines multikulturellen Christentums, in: Frankfurter Rundschau vom 24. 12. 1992.

¹⁸ M. Walzer, Zwei Arten des Universalismus, in: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Heft 7 (September 1990) Frankfurt, S. 7–25; 14.

¹⁹ Vgl. dazu jetzt vor allem G. Schulze «Erlebnisgesellschaft» (vgl. Anm. 15), der nicht beim Trend zu einer immer radikaleren Individualisierung stehenbleibt, sondern auf der Grundlage empirischer Sozialforschung neu entstehende bzw. in Veränderung befindliche Milieus und Mentalitäten identifiziert, die das Leben und die moralischen Intuitionen der Menschen bestimmen. Als neuere religionssoziologische Untersuchungen in diesem Bereich vgl. P. M. Zulehner, u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Wien 1991; K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg 1992.

In der moralphilosophischen Reflexion gesellschaftlicher Pluralität wird eine Lösung in der Konzentration (oder dem Rückgang) auf eine Verfahrensrationalität gesucht, die durch ihren formalen Charakter der substantiellen Pluralität ohne materiale Gleichmacherei gerecht zu werden versucht. So kritisch Habermas sich mit der Postmoderne auseinandersetzt, so dezidiert nimmt er an diesem Punkt ihre Anliegen auf und versucht mit der Diskursethik auf genau diese postmodern-plurale Situation zu reagieren. Seine Lösungsperspektive geht in die Richtung jenes programmatischen Satzes aus dem Aufsatz «Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen»: «Je abstrakter das Einverständnis, um so vielfältiger die Dissense, mit denen wir gewaltlos leben können.»²⁰

Was hat die *Politische Theologie* zur Pluralitätsdiskussion und der zu ihr gehörenden Auseinandersetzung um Verfahrensrationalität bzw. um das Verhältnis von Universalität und Kontextualität zu sagen? Ihr Beitrag zu dieser Frage findet sich dort, wo sie reale Pluralität explizit anerkennt und thematisiert, auf der internationalen Ebene mit ihrer Pluralität von Kulturen.²¹ Solange diese Pluralität als Pluralität in der einen Weltkirche thematisiert wird, bleibt bei aller Differenz ein gewisses Maß substantieller Gemeinsamkeit gegeben. Aber die Politische Theologie verbleibt nicht bei Fragen innerkirchlicher Verständigung. Besonders in der Option für eine Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein findet sich eine «schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität»²², also Anerkennung und positive Würdigung radikaler Pluralität und Differenz. Solche Offenheit für Pluralität und Differenz provoziert aber sofort die Frage, ob sie eine Absage an Universalität impliziert.

Universalität aus Analogia passionis

Die Debatte um Universalität und Kontextualität ist in den letzten Jahren vehement und polyphon geführt worden. Sie bewegt sich in eingespielten gegenseitigen Vorwürfen, wobei die genauen Konfliktlinien deshalb oftmals recht unklar bleiben, weil beide Seiten mit Extrempositionen ihres Gegenübers arbeiten. Die Universalisten arbeiten gerne mit dem Extrem eines radikal kontextualistischen Gegenübers, das den Universalismus ablehnt und sich dabei notwendig in performative Widersprüche verwickelt. Die Kontextualitätsethiker dagegen arbeiten gerne mit einem doppelten Argument, demzufolge erben sie Universalität als verkappter Imperialist entlarvt wird, der nur einen bestimmten Kontext für alle verpflichtend machen will, und in dem zweitens der Universalist als ein ungeschickter Gärtner erscheint, der die bunten Bäume konkreter Ethiken so lange mit der Axt der Abstraktion bearbeitet, bis nur mehr dürre Holzstücke übrigbleiben, die zwar aus allen Bäumen gewonnen werden können, die aber keine Wurzeln mehr schlagen, kein Leben mehr hervorbringen können. Die real vertretenen Positionen bewegen sich meist irgendwo auf der Strecke zwischen diesen beiden Extremen und suchen Vermittlungen. Gelegentlich werden auch Auswege aus dieser eingespielten Alternative gesucht, und ich glaube, daß auch die Politische Theologie an einem solchen Ausweg arbeitet, mit einem kontextuellen Akzent, gleichwohl aber universal orientiert. Sie unternimmt den Versuch, Universalität aus einer gefüllten Kontextualität zu gewinnen, die ich kennzeichnen möchte als Universalität aus einer «analogia passionis».

²⁰ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt 1988, S. 153–186; vgl. hierzu auch W. Reese-Schäfer, Jürgen Habermas. Frankfurt 1991, S. 105–124.

²¹ Genau andersherum als in der Politischen Theologie ist in der Moralphilosophie bzw. der politischen Ethik in aller Regel allein die innergesellschaftliche Pluralität im Blick. Unter dem Grundbegriff «moderne Gesellschaft» wird über die Nationen der «Ersten Welt» nachgedacht, wohingegen die «Dritte Welt» nicht vorkommt.

²² J. B. Metz, Weiterführung. Differenzierungen im Polyzentrismusverständnis, in: F.-X. Kaufmann/J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*. Freiburg, u. a. 1987, S. 116–123, 118.

Die Grundidee dazu schließt wiederum an die Bedeutung von Erinnerung für die Ethik an. Zunächst auf die Erinnerungsstruktur des christlichen Glaubens bezogen und als Anforderung an die Theologie formuliert²³, weitet Metz seinen Vorschlag dann auf die Geisteswissenschaften und ein philosophisches Vernunftverständnis überhaupt aus und beschreibt als Aufgabe der Geisteswissenschaften im interkulturellen Austausch und im Prozeß einer produktiven Assimilation von unterschiedlichen Kulturwelten, «die kommunikative Überlegenheit der Erinnerungssprache gegenüber der subjektlosen Argumentationssprache der griechischen Metaphysik und auch der vorherrschenden Wissenschaftssprache okzidentaler Rationalität heraus(zu)arbeiten und hermeneutisch (zu) sichern».²⁴ Wenn man bedenkt, daß die gängige diskursive Sprache in der Ethik wesentlich in der kritisierten «Wissenschaftssprache okzidentaler Rationalität» bestehen dürfte, wird deutlich, wie radikal diese Kritik ansetzt. Dabei ist nicht das Anliegen von Universalität als solches das Problem, sondern die (Sprach-)Form, in der Universalität erreicht werden soll. Das provoziert die Rückfrage, ob Erinnerungs- und Erzählsprache aufgrund ihrer notwendigen Konkretheit nicht Universalisierung gerade ausschließen. Müssen Erinnerungen nicht in irgendeiner Form verallgemeinert und formalisiert werden, um überhaupt universalisierungsfähig zu sein? Metz' Antwort auf diesen Einwand zielt auf ein alternatives Konzept von Universalität:

«Man sage nicht, auf der Basis der Gedächtnisorientierung ließe sich keine Verständigung der unterschiedlichen Kulturwelten erreichen. Universeller, interkulturell kommunikativer als die Sprache unserer okzidentalen Rationalität ist allemal die Sprache, in der sich das in allen Kulturen aufbewahrte *Leidensgedächtnis* der Menschen artikuliert. Es ist diese *Leidenserinnerung*, die eine Kultur empfindlich macht gegenüber den fremden anderen Kulturwelten.»²⁵

Wieder ist es nicht die Erinnerung allein, sondern die Leidenserinnerung, die eine weitergehende Perspektive eröffnet. Denn diese, so die These, erzeugt ein spezifisches Verständigungsklima, das die Augen für die Vergleichbarkeit von Unterschiedlichem öffnet. Das damit implizit unterstellte Konzept von Universalität basiert auf einer Idee von Universalität aus Analogie: Die Vergleichbarkeit spezifischer Leidenserfahrungen ermöglicht Verständigungen, die nicht auf Kosten des jeweils Besonderen erreicht werden.

In ähnlicher Form wird das Konzept einer auf Analogie gegründeten Universalität bei dem jüdischen Moralphilosophen Michael Walzer entfaltet. Unter Bezugnahme auf die jüdische Tradition unterscheidet er einen «covering-law»-Universalismus und einen «(re)iterativen»²⁶ Universalismus. Der covering-law-Universalismus ist der bekannte materiale Universalismus. Er «glaubt, daß es so, wie es *einen* Gott gibt, so auch ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens oder der guten Gesellschaft oder der guten Herrschaft, eine Erlösung, einen Messias, ein Millenium für die ganze Menschheit (gibt)».²⁷ Anders strukturiert und hier interessant ist der zweite Universalismus, den Walzer als eine alternative Lehre beschreibt, die in der jüdischen Tradition nie zum mainstream wurde, aber auch nie eliminiert werden konnte. Diese Form des Universalismus zeigt sich in einem Vers bei Amos, wo es heißt:

«Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten? – Spruch des Herrn. Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaptor und die Aramäer aus Kir.» (Am 9,7)

²³ Vgl. J. B. Metz, Weiterführung (vgl. Anm. 22), S. 121.

²⁴ J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft*, in: A. Honneth, u. a., Hrsg., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. (FS Jürgen Habermas). Frankfurt 1989, S. 733–738, 738.

²⁵ J. B. Metz, *Perspektiven* (vgl. Anm. 17).

²⁶ In der deutschen Übersetzung ist das englische «reiterative» mit «reiterativ» wiedergegeben; gemeint ist aber wohl «iterativ» («wiederholend»).

²⁷ M. Walzer, *Zwei Arten des Universalismus* (vgl. Anm. 18), S. 8.

Walzer kommentiert: «Diese Fragen deuten an, daß es nicht *einen* Exodus, eine göttliche Erlösung, einen Moment der Befreiung für die ganze Menschheit gibt, wie es nach der christlichen Lehre *ein* erlösendes Opfer gibt. Befreiung ist eine besondere Erfahrung, die sich für jedes unterdrückte Volk wiederholt ... Ich möchte dieses Argument <(re)iterativen Universalismus> nennen. Was ihn vom <covering-law>-Universalismus unterscheidet, ist sein partikularer Fokus und seine pluralisierende Tendenz. Wir haben keinen Grund zu denken, daß der Exodus der Philister oder der Syrer (d. h. der Aramäer; P. R.) mit dem Exodus Israels identisch ist, oder daß er zu einem ähnlichen Bund führt, oder sogar, daß die Gesetze der drei Völker dieselben sein sollten.»²⁸

Ein so verstandener Universalismus gründet nicht in den in allen Kulturen erhobenen, die Grenzen dieser Kulturen transzendierenden Geltungsansprüchen, gründet also nicht in einem Rekurs auf die jeweils schon vorhandenen universalistischen Tendenzen, sondern setzt auf hermeneutische Verständigungsprozesse, die von einer gegebenen Differenz sowie davon ausgehen, daß im narrativen Austausch Ähnlichkeiten zwischen Eigenem und Fremdem entdeckt werden, von denen her dann eine Verständigung möglich wird. Die Pointe des Gedankengangs besteht dabei darin, daß solche Ähnlichkeiten überhaupt nur durch narrativ strukturierte Verständigungsprozesse sichtbar werden. In einer rein rationalistisch-diskursiven Kommunikation blieben sie verborgen.²⁹

Eine auf hermeneutischer Verständigung, auf Verstehen und Analogie, also auf materiale Argumentationen und Narrationen aufbauende Universalität kann durchaus mit einem verfahrensethischen Gerechtigkeitsbegriff zusammengehen, demzufolge diejenige Norm als gerecht zu gelten hat, der alle zustimmen können. Ein Konflikt entsteht erst dann, wenn auch auf der Ebene des Verständigungsgesprächs eine Abstraktion von partikularen Normen und Traditionen gefordert wird oder wenn aus rationalistischer Angst vor dem Eigensinn von Emotivität das notwendige Einfühlen, die Empathie in den Anderen, die mit dem moral point of view notwendig verbunden ist, als Beeinträchtigung des diskursiven Charakters vernünftiger Willensbildung betrachtet wird.³⁰ Es gilt, darauf zu achten, daß in die Bedingungen moralisch-praktischer Diskurse nicht ein kommunikationsstrategischer Vorteil für Angehörige der westlich-abendländischen Kultur eingeschrieben wird. Denn vermutlich haben nur sie einige Jahrhunderte lang geübt, moralische Auffassungen von ihrem Ethos, von ihrem spezifischen Kontext zu lösen und in solcher Abstraktion einen Erkenntnisgewinn zu sehen.

Allerdings sind die von Walzer ins Auge gefaßten Verständigungsgespräche eines (re)iterativen Universalismus nicht per se vor solchen Verzerrungen geschützt. Hier sei nur an die Conquista-Diskussion des vergangenen Jahres erinnert und insbesondere an Todorovs Analysen eines «todbringenden Verstehens», das aus der Verknüpfung von hermeneutischer Wachheit mit dem Willen zur Macht entstehen kann. Hier zeigt sich m. E., daß auch der (re)iterative Universalismus nicht auf die Vergleichbarkeit irgendwelcher Erfahrungen setzen darf, sondern daß es strenggenommen und vor allem eben um eine «*analogia passionis*» geht: Wer von erfahrenen Leiden

²⁸ M. Walzer, Zwei Arten des Universalismus (a. a. O.), S. 10.

²⁹ Während andere Autoren, wie z. B. J. Habermas, das Problem primär darin sehen, daß Menschen weiterhin ein Interesse entwickeln, aus der Fülle der Partikularitäten überhaupt Universalität zu wollen, scheint Walzer die Hauptgefahr in der von aller Universalität ausgehenden Bedrohung des Besonderen zu sehen. Entsprechend gilt seine Aufmerksamkeit dem Schutz des Besonderen vor dem Zugriff des Universalen. Ähnlich findet sich bei J. B. Metz eine besondere Aufmerksamkeit für die Anerkennung des Besonderen, die vermutlich nicht zuletzt in der Erfahrung mit dem «covering law»-Universalismus der katholischen Kirche gründet.

³⁰ Dies ist eine Tendenz, die sich m. E. gelegentlich in der Auseinandersetzung von J. Habermas mit den Arbeiten von L. Kohlberg findet; vgl. J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt 1991, S. 49–99, bes. 58–62.

erzählt und fremde Leiden verstehen möchte, sucht eine Qualität von Intersubjektivität, in der auf instrumentelle Herrschaftsrationalität nur in der Form des Verrats an allen Beteiligten rekurriert werden kann.³¹

Kritik des rationalistischen Reduktionismus in der Ethik

Es kann hier nicht mehr ausgeführt, soll aber abschließend doch noch kurz angesprochen werden, daß eine anamnetische Ethik sich nicht mit dem etablierten Rationalismus in der Ethik zufriedengeben kann. Dabei geht es nicht um Anti-Rationalismus, sondern um die Überwindung einer rationalistischen Reduktion von moralischen Fragen. Anamnetische Ethik impliziert eine Sensibilität für Leiden, die – wie das Wort Sensibilität sagt – sinnliche Wahrnehmung wesentlich einbezieht. Es gibt verschiedene Ansätze, die Bedeutung der «Sinnlichkeit» für die Moral aufzuwerten, so etwa Herbert Marcuses Versuch, im Anschluß an Kants «Kritik der Urteilskraft» und an Schillers «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen» durch die Verknüpfung von Ethik und Ästhetik ein Konzept zu entwickeln, das darauf abzielt, «die Sittlichkeit auf der Grundlage der Sinnlichkeit zu errichten».³²

Die Aufwertung der Bedeutung sinnlicher Erkenntnis in der ethischen Grundlagenreflexion, also eine Integration emotiver Elemente, ist ein Anliegen, an dem auch Befreiungsethik und feministische Ethik stark interessiert sind, weil sie den reinen Rationalismus in der Ethik einem spezifischen Partikularismus zuordnen: dem Weltverständnis weißer Männer, die vornehmlich in der nördlichen Hemisphäre leben. Für eine anamnetische Ethik kommt Emotivität besonders im Zusammenhang einer Rehabilitierung der historisch belasteten und häufig mißbrauchten Haltung des «Mitleids» ins Spiel. Sie impliziert die Aufgabe, die gängige moralphilosophische Reflexion mit den Traditionen der Mitleidsethiken (Schopenhauer, Horkheimer; mutatis mutandis vielleicht auch Lévinas) zusammenzubringen. Möglicherweise verbirgt sich hier die weitestgehende Revision, denn die Mitleidsethiken lehren, wie Herbert Schnädelbach über die Ethik in Max Horkheimers Kritischer Theorie sagt, daß «Moralität nicht aus bloßer Rationalität rekonstruiert werden kann».³³

Peter Rottländer, Aachen

³¹ Vgl. T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt 1985; P. Rottländer, Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne, in: Orientierung 54 (1990) S. 223–227.

³² H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt 1979, S. 150–169. Vgl. hierzu auch die neuere Diskussion um Ethik und Ästhetik im französischen Sprachraum.

³³ H. Schnädelbach, Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus, in: A. Schmidt/N. Altwicker, Hrsg., Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Frankfurt 1986, S. 52–78, 74.

Deutsche Postleitzahlen

Diese Ausgabe der ORIENTIERUNG ist mit den umgestellten Postleitzahlen versandt worden. Sollte Ihre Postleitzahl nicht korrekt sein, dann schicken Sie uns bitte Ihren korrigierten Adreßaufkleber zurück.

Adreßänderungen

Bei Wohnungs- und Ortswechsel wird gelegentlich versäumt, rechtzeitig die Adreßänderung mitzuteilen, was zur Folge hat, daß die Post die Säumigen kurzerhand mit «unbekannt verzogen» stempelt oder etikettiert. Wir bedauern es sehr, wenn wir deswegen mit unseren Leserinnen und Lesern den Kontakt unterbrechen oder gar verlieren. Weiterhin schöne Ferien wünscht Ihnen

Ihre ORIENTIERUNG

DER MENSCH IM STERNKREIS

Interview mit dem brasilianischen Autor Caio Fernando Abreu

Caio Fernando Abreu (geb. 12. September 1948), Journalist und Schriftsteller, stammt aus Rio Grande do Sul, dem südlichsten Staat Brasiliens, und gehört zu den bekanntesten und beliebtesten Autoren seines Landes. Er wird derzeit in fünf europäische Sprachen übersetzt. *Morangos mofados* (Verschimmelte Erdbeeren) – eine Sammlung von Erzählungen – verhalf ihm 1982 zum Durchbruch. Sein Roman *Die abgetauchte Diva*¹, der zum Brasilien-Jahr der Frankfurter Buchmesse 1994 auf Deutsch erscheinen wird, hat die Geschichte einer imaginären Sängerin zum Thema, die auf dem Höhepunkt ihres Ruhmes im Urwald verschwindet, im scharfen Kontrast zur Welt des Autors, der Stadt São Paulo. Das folgende Interview mit Caio Fernando Abreu wurde von Albert von Brunn am 4. Juni 1993 in Berlin geführt.

Orientierung (O): In Ihren Romanen *Triângulo das águas*² (Dreieck der Wasser) und *Die abgetauchte Diva* spielt die Astrologie eine zentrale Rolle. Der erste der beiden Romane, *Triângulo das águas*, basiert auf dem Sternkreis, dessen Funktion an die der Mythologie in den *Lusiaden* von Luís de Camões erinnert, eine Art strukturierendes Prinzip. Darf ich Sie bitten, die Bedeutung der Astrologie in Ihrem Werk kurz zu umreißen?

Caio Fernando Abreu (A): Mich haben von jeher die okkulten Formen der Erkenntnis fasziniert. 1968 war ich aus politischen Gründen gezwungen, São Paulo zu verlassen, und flüchtete mich in das Sommerhaus von *Hilda Hilst*³, einer großen Kennerin des Okkultismus. Ich begann, Tarot, Handlesen, Zahlenmystik und Astrologie zu studieren. 1973 war ich in London – eine sehr schlechte Zeit für mich – und lebte in einer Bruchbude, einem *squatter-house*. Dort entdeckte ich das Handbuch der Astrologie von *André Barbault*.⁴ Dieses Buch hat mein Leben verändert. Für mich ist die Astrologie eine Synthese aller Mythologien. Ich begann zu verstehen, daß die Astrologie mir dabei half, meine Personen zu konstruieren.

Triângulo das águas basiert auf der Tetralogie der vier Elemente – Wasser, Feuer, Erde, Licht. Ich habe bis jetzt nur das erste der vier Bücher geschrieben – über das Wasser, das Element des Gefühls. Die zweite Geschichte im Roman, *O Marinheiro* (Der Seemann), ist eine Hommage an *Fernando Pessoa*, der ebenfalls Astrologe war. Die Geschichte steht im Zeichen des Skorpions, in dem die Auferstehung erst nach der vollständigen Vernichtung möglich ist. Die Astrologie ist für mich eine poetische und mythische Betrachtungsweise der Welt.

O: In den achtziger Jahren haben Sie als Chefredaktor bei der Zeitschrift *Leia Livros* (Lesen Sie Bücher) gearbeitet, ein ausgezeichnetes Blatt, das von den europäischen Brasilianisten sehr geschätzt wurde: Welches sind Ihrer Erfahrung nach die Lesegewohnheiten in Brasilien? Stimmt es, daß es im *Quartier Latin* mehr Buchhandlungen gibt als in ganz Brasilien – so die Anekdote, die Frei Betto bei seinem letzten Besuch zum besten gab?

A: Es gibt keine Lesegewohnheiten in Brasilien. Ich gehöre zur letzten Generation, die noch solche Gewohnheiten pflegt.

¹ Fernando Caio Abreu, *Die abgetauchte Diva*. Roman. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Gert Hilger. Kiepenheuer & Witsch, Köln (im Druck); Original: *Onde andaré Dulce Veiga?* Companhia das Letras São Paulo 1990.

² Fernando Caio Abreu, *Triângulo das águas*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1983.

³ Vgl. Hilda Hilst (geb. 1930), Juristin, Schriftstellerin und Hellseherin aus São Paulo. *Presságio* (1950), *Fluxo-Foema* (1970), *Com os meus olhos de cão e outras novelas* (1986).

⁴ Vgl. André Barbault, *Traité pratique d'astrologie*. Editions du Seuil, Paris 1961.

In den fünfziger Jahren, vor dem Fernsehzeitalter, wurde an den Abenden zu Hause gelesen. Man sprach miteinander und erzählte sich Geschichten. Heutzutage, unter dem Einfluß des Fernsehens, wird überhaupt nichts mehr gelesen. Bücher sind sehr teuer, sie kosten so viel wie ein halber Mindestlohn oder noch mehr – ein entbehrlicher Luxus. Weniger als ein Prozent der Bevölkerung kauft Belletristik. Meiner Meinung nach ist die Anekdote von Frei Betto leider keine Anekdote: in Buenos Aires gibt es mehr Buchhandlungen als in ganz Brasilien. All das ist sehr traurig. Ich sehe keine Lösung. Es ist die Folge einer Regierungspolitik, die die Kultur umbringen will, wie zum Beispiel den brasilianischen Film. Ich meine, die brasilianische Literatur überlebt besser außerhalb der Landesgrenzen als in Brasilien selbst. Wir Schriftsteller werden von der Presse regelrecht angefeindet. Für uns gibt es keinen Platz in den wichtigsten Zeitungen und Zeitschriften des Landes.

O: In Ihrem Buch *A literatura no Rio Grande do Sul* (Die Literatur im Rio Grande do Sul) hält *Regina Zilbermann*⁵ fest: «Die Reichweite der Riograndenser Literatur hat sehr enge Grenzen – die des Staates Rio Grande do Sul.» Nun hat *Erico Veríssimo* (1905–1975) bereits in den dreißiger Jahren bei uns in Europa ziemlich viel Erfolg gehabt. *Moacyr Scliar* wird bei uns übersetzt und gelesen. Sie selbst werden derzeit ins Französische, Deutsche, Italienische, Englische und Holländische übersetzt. Müßte man diese Behauptung nicht etwas revidieren? Die literarische Landschaft des Rio Grande – *Passo da Guanxuma* in Ihrem Werk, das jüdische Viertel *Bom Fim* in Porto Alegre bei *Moacyr Scliar* – könnte zu einem literarischen Archetyp werden, wie etwa *Macondo* von Gabriel García Márquez...

A: Rio Grande do Sul ist kein typischer brasilianischer Staat: Die Analphabetenrate ist sehr niedrig, es gibt viele Buchhandlungen. Mein Heimatstaat ist der einzige in Brasilien, der über eine respektable Anzahl Verlage und einen internen Markt verfügt, der auf das Landesinnere ausgerichtet ist. So etwas gibt es weder im Staat São Paulo noch im Staat Rio de Janeiro. Dies erklärt die Feststellung von Regina Zilbermann.

Der *Passo da Guanxuma* ist eine literarische Landschaft in meinen Texten, auf die ich stets zurückkomme. Aber es ist mir noch nicht gelungen, ein Buch über diese Region zu schreiben. Es ist bis jetzt beim Projekt geblieben. Das Problem in Brasilien ist, daß dem Schriftsteller die Rahmenbedingungen für seine Arbeit fehlen. Wer für eine Zeitung arbeitet, hat keine Freizeit mehr. Der brasilianische Schriftsteller lebt unter erbärmlichen materiellen Bedingungen. Ich möchte deshalb einige Zeit außerhalb Brasiliens verbringen, um über Brasilien schreiben zu können. Eine gängige Formel besagt, der brasilianische Schriftsteller sei ein Wochenend- und Feiertagsschriftsteller. Die übrige Zeit arbeitet er als Übersetzer, Journalist, Staatsbeamter oder Werbeagent. So kann die Literatur leicht zum Museumsobjekt werden, wie die Dinosaurier...

O: Als Sie 1968 nach São Paulo umzogen, haben Sie intensiv das Abenteuer und die Mißgeschicke Ihrer Generation unter der Militärdiktatur erlebt. Wie muß man sich das sagenumwobene Jahr 1968 in der größten Stadt Südamerikas vorstellen, unter der Bleikappe der Diktatur?

A: 1968 war faszinierend. Ich war damals gerade zwanzig Jahre alt. Unter der «Bleikappe» – wie Sie sagen – gab es den *Tropicalismo*, der die brasilianische Musik revolutionierte,

⁵ Regina Zilbermann, *A literatura no Rio grande do Sul*. (Série Revisão, 2) Mercado Aberto, Porto Alegre 1982, S. 136.

den Neuen Film (*Cinema Novo*), das experimentelle Theater, all das in Tuchfühlung mit der Repression des Militärregimes, das schließlich die Oberhand behielt. Kampf- und Aufbruchstimmung, Lebenshunger lagen in der Luft, Dinge, die ich heute in Brasilien vermisste. Die Menschen sind apathisch, ohne Zukunft, ohne Perspektive. Ich selbst mußte 1968 fliehen und mich ein Jahr lang verstecken. Mein Buch *O ovo apunhalado* (Das aufgespießte Ei)⁶ wurde zensiert, Abschnitte wurden gestrichen und drei Erzählungen getilgt. Andere Bücher würden schlicht und einfach verboten, wie der Roman *Null* von Ignácio de Loyola Brandão.⁷

Wenn ich nach all den Jahren zurückdenke, meine ich, das Jahr '68 mit seiner Atmosphäre der Angst und Gefahr war besser als die tiefe brasilianische Depression der neunziger Jahre, die kulturell nichts bringt. Es gibt keinen bedeutenden brasilianischen Schriftsteller der jünger ist als 40 Jahre, vor allem bei den Erzählern. All dies ist immer noch eine Folge der Militärdiktatur und der damit verbundenen Gehirnwäsche an den Universitäten.

O: In Ihren Erzählungen, besonders in *Sargento Garcia*⁸, greifen Sie den brasilianischen Machismo an. Die Botschaft der Erzählung deutet darauf hin, daß es in Brasilien eine Struktur der Unterdrückung gibt, die auf verdrängter Homosexualität beruht...

A: Jedermann weiß, daß im brasilianischen Militär Homosexualität gang und gäbe ist. Brasilien ist vielleicht das homosexuellste Land der Welt. Die Heuchelei geht aber so weit, daß

⁶ Vgl. Caio Fernando Abreu, *O Ovo apunhalado*. Instituto Estadual do Livro, Porto Alegre 1975.

⁷ Vgl. Ignácio de Loyola Brandão, *Null*. Prähistorischer Roman. Übersetzt von Curt Meyer-Clasen (Suhrkamp-TB, 777). Frankfurt/M. 1989.

⁸ Caio Fernando Abreu, *Sargento Garcia*, in: Ders., *Morangos mofados*. (Cantadas literárias, 5). Brasiliense, São Paulo 1983, S. 71–86.

**Die nächste Ausgabe erscheint
als zweite Ferien-Doppelnummer 15/16
Ende August 1993.**

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1993:

Schweiz: Fr. 44.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 52.- / Studierende DM 36.-
Österreich: öS 390.- / Studierende öS 270.-
Übrige Länder: sFr. 40.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 450.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27 842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

es in ganz Brasilien nur eine einzige Gruppe organisierter Gays gibt, in Bahia. Meine Erzählung verletzt dieses Tabu. Es ist übrigens die am meisten übersetzte meiner Erzählungen. Sie wurde in vielen Ländern veröffentlicht, ja sogar in Kuba, einem Land, das Homosexuellen sehr feindlich gegenübersteht. Es genügt, die Memoiren von *Reinaldo Arenas*⁹ zu lesen...

Mit voller Absicht steche ich hier in Wespennester. Die ganze Heuchelei ist mir einfach zuwider.

O: Ein Merkmal, das mich in Ihren Romanen und Erzählungen immer wieder fasziniert hat, ist die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, die Sie Ihren Texten verleihen. Wie bringen Sie das fertig?

A: Die Antwort ist einfach. Erstens schreibe ich niemals über Dinge, die ich nicht kenne oder die mir nicht unter die Haut gehen. Ich glaube, das erklärt alles – ich bin bei jedem meiner Texte emotional involviert. Sonst schreibe ich eben nichts. Ich kann nicht Geschichten *fabrizieren*. Ich muß von einer Idee begeistert sein, um darüber schreiben zu wollen und zu können.

O: Ihr jüngster Roman, *Die abgetauchte Diva*¹⁰ verarbeitet literarisch die Geschichte, die Legende der Schauspielerin *Odete Lara*. Erzählen Sie uns etwas über die Entstehung Ihres meistübersetzten Buches...

A: *Odete Lara* war eine große Filmschauspielerin, vor allem in den Jahren 1950–1970. Danach ließ sie alles hinter sich und wurde buddhistische Nonne. Was mich stets fasziniert hat, waren die Legenden großer Künstlerinnen wie Greta Garbo, zum Beispiel. *Dulce Veiga*, die abgetauchte Diva, verkörpert den Archetyp einer Künstlerin, die auf dem Höhepunkt ihres Ruhms verschwindet. Ich meine, diese Menschen beginnen plötzlich zu ahnen, daß es hinter den *Spotlights* noch etwas anderes gibt – Gott, Religion, Magie oder einfach die Angst vor dem Leben. So erging es auch der brasilianischen Schriftstellerin *Clarice Lispector* (1925–1977), die in den letzten Lebensjahren jedem menschlichen Kontakt aus dem Wege ging. Es gibt ein Brasilien der Städte, das für Europäer nur schwer zu verstehen ist. Daneben gibt es ein tropisches Brasilien, eine nostalgische Erinnerung für die Brasilianer selbst. *Die abgetauchte Diva* bringt diese beiden Brasilien einander näher, ein Romanprojekt, das mir zwölf Jahre lang nicht aus dem Kopf ging. Von Zeit zu Zeit machte ich mir Notizen, aber dennoch brauchte der Roman viel Zeit, bis er in meinem Kopf Gestalt annahm. Die Handlung erstreckt sich über zwanzig Jahre, die vor dem Leser in sieben Tagen ablaufen. Nachdem ich diese Lösung gefunden hatte, konnte ich das Buch in einem Zug zu Ende schreiben.

O: In der brasilianischen Literatur der sechziger und siebziger Jahre nimmt das Thema der Identität eine zentrale Rolle ein, es wurde fast zur fixen Idee. In Ihrem Werk gibt es auch eine Suche nach der Identität, aber im Innern, auf dem Grund des Ich. Die Mehrzahl Ihrer Personen sind jedoch seltsamerweise anonym. Wo ist denn die vielgesuchte Identität zu finden? Hinter der Maske?

A: Mein Roman *Die abgetauchte Diva* schließt mit den Worten: «Dann rief sie mir etwas nach, was sich in der morgendlichen Luft verlor. Es schien mein Name zu sein. Bonito war mein Name. Da begann ich zu singen.» In diesem Moment nimmt der Erzähler seine Identität an. Er öffnet sich dem Leben, um es anzunehmen. Es ist mir eine Freude, den Leser zur Selbstkenntnis zu führen, eine Form des Selbstverzeihens, eine Art Therapie. Vielleicht ist das ein sehr ehrgeiziges Unterfangen, aber ich meine, die Literatur muß stets versuchen, die *Conditio humana* wenn nicht zu verbessern, so zumindest verständlicher zu machen.

⁹ Vgl. Reinaldo Arenas, *Antes que anochezca*. Autobiografía. Tusquets, Barcelona 1992.

¹⁰ Vgl. dazu die Anm. 1.