

O ORIENTIERUNG

Nr. 3 58. Jahrgang Zürich, 15. Februar 1994

DAS HIER WIEDERGEGEBENE GESPRÄCH und seine Vorgeschichte sind authentisch; nur die Namen der Betroffenen wurden verändert. Die hartnäckige Initiative für das Gespräch ging von den Eltern aus, die sich – wie die Söhne – gezwungen sahen, dem Prozeß des Verdrängens ihre Erinnerung entgegenzusetzen.

An einem Spätnachmittag im Oktober 1993 waren elf Personen um den Tisch eines Ostberliner Amtszimmers versammelt: Zwei Neutrale, die von Amts wegen das Gespräch leiteten und zu einem Urteil gelangen wollten, und zwei Interessengruppen: zum einen drei Frauen und drei zwanzigjährige Männer, Söhne der Frauen; zum anderen drei frühere Lehrerinnen der jungen Männer, auch heute in diesem Beruf tätig. Das Geschehene, das hier zur Sprache kam, liegt fünf bis sieben Jahre zurück.

Die Lehrerinnen und die Frauen waren den Gesprächsleiterinnen direkt oder durch Briefwechsel bekannt, blieben die jungen Männer, die sich vorstellten: Felix, jetzt Student, war 1987 aus der früher von den Lehrerinnen geleiteten Schule an eine Spezialschule abgegangen; Bert, Baufacharbeiter mit Abitur, wurde 1988 an eine andere Schule strafversetzt; Michael, heute Betreuer in einer Schule für geistig behinderte Kinder, war 1988 nach ständigen Drohungen der Lehrerinnen, ihn in einen Jugendwerkhof einzuweisen, auf Ersuchen seiner Mutter an eine andere Schule abgegangen. Die drei Mütter waren während der gesamten Schulzeit ihrer Söhne gewählte Elternvertreter und hatten als solche zu handeln versucht.

«Schwarze Pädagogik, rot verputzt»

Sie und ihre Söhne hatten bei diesem Gespräch das gleiche Anliegen: Ihre Erinnerungen zur Sprache zu bringen – Erinnerungen an die Störungen in der Entwicklung der damaligen Kinder, die durch die Schule – personifiziert in den drei anwesenden Lehrerinnen – provoziert wurden. – Die erste Entgegnung von seiten einer der Lehrerinnen, die als Deutschlehrerin und Parteisekretärin der Schule die Geschicke in der Klasse gelenkt hatte, war für die Betroffenen verblüffend: Sie gab ihrer Befriedigung und Freude «als Pädagoge» Ausdruck, daß aus den drei Problemfällen solch tüchtige Menschen geworden seien. – Ihr Einsatz von Lob und Tadel war offenbar der gleiche geblieben: mit dem Lob der Normgerechten huldigte sie der eigenen Leistung, der Tadel sonderte die schwarzen Schafe aus. In der veränderten Situation jedoch, in der sie die für selbstherrliche Urteile nötige Macht nicht mehr besaß, kam ihr Manöver schlecht an; es lag ja auf der Hand, daß wir nicht beisammensaßen, um uns an glücklichen Erziehungsergebnissen zu erfreuen...

Die drei jungen Männer waren offenbar seinerzeit von den Lehrerinnen als potentielle Bedrohung reibungsloser Abläufe erkannt worden; sie – wie jeden anderen Schüler, der diese Bedrohung in sich barg – galt es daher kleinzukriegen und zu eliminieren. Im hier nachzuvollziehenden Fall der drei mit gestaffeltem Programm: Felix gegenüber die landläufige Ankündigung, er werde trotz ausgezeichneter schulischer Leistungen kein Abitur ablegen können, wenn sich seine politische Einstellung nicht grundsätzlich ändere; Bert drohte man permanent mit Zwangsversetzung und machte diese Drohung dann unvermittelt, ohne einsehbares Anlaß, wahr, für Michael hielt man bei ständigen Bestrafungen für begangene und nicht begangene Missetaten die Androhung des Jugendwerkhofs, einer Art Gefängnis für Minderjährige, bereit. – In ähnlicher Weise gestaffelt die damaligen Reaktionen der drei: Aufsässigkeit und das Bemühen um eine andere Schule bei Felix, zuweilen wilde, zuweilen artikulierte Ablehnung bei Bert, permanente Revolte bei Michael.

Reaktion der Lehrerinnen auf diesen Stand des Gesprächs: An die Gründe für Berts Zwangsversetzung konnten sie sich nicht erinnern, die Ankündigung des Jugendwerkhofs sei «bloß eine Drohung» gewesen (eine solche Drohung konnte von den Betroffenen allerdings nicht als «bloße» erkannt werden bei einer Machtverteilung, die dem

ZEITGESCHICHTE

«Schwarze Pädagogik, rot verputzt»: Ein Gespräch wider den Prozeß des Verdrängens – Drei junge Männer und ihre Mütter in der Auseinandersetzung mit den früheren Lehrerinnen – Wenn Kinder kleingekriegt werden sollen – Mißbrauchte Vertrauenskontakte mit der Schule – Zusammenspiel mit den staatlichen Organen – Ein Gespräch, das nicht zu Ende zu bringen ist. *Brigitte Sändig, Berlin*

PHILOSOPHIE

Aufgeschoben ist nicht aufgehoben: Ein Traktat *Gregory Fullers* über «Das Ende» – Ein deskriptiv-analytisches Fazit der ökologischen Misere – Die Grundposition, daß es schon zu spät sei – Ansätze einer beschleunigten Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert – Die Rede von der «Neuen Hoffnungslosigkeit» – Der Rückgriff auf Montaigne – Auch die menschliche Gattung muß sterben lernen – Imperativ für ein ökologisch richtiges Verhalten – Die Katastrophe kann nur leicht gebremst werden – Das auf sich selbst zurückgeworfene Subjekt – Von der Aporetik des Sinnverlangens – Die Theologie und die Rede vom Ende der Zeit.

Heinz Robert Schlette, Bonn

LITERATUR

Die Geschichte macht keine Sprünge: Neues von und zu *Peter Weiss* – Aus einem hochbürgerlichen Milieu – Das Exil als Erfahrung der Entwurzelung – Freundschaft und Briefwechsel mit *R. Jungk* und *H. L. Goldschmidt* – Selbstkritik – Von der notwendigen Parteilichkeit – Das zerschundene Gesicht der Dritten Welt – Hoffnungen auf einen messianischen Erlöser – Nach dem Scheitern des real existierenden Sozialismus – Die Geschichte eines Menschen macht keine Sprünge.

Ulrich Engel, Düsseldorf

THEOLOGIE

Thomas von Aquin und die «evangelische Armut»: Zu einer theologiegeschichtlichen Veröffentlichung von *Ulrich Horst* – Von der Aktualität eines Themas – Ordensexistenz heute – Der Wandel des Armutsverständnisses bei *Thomas von Aquin* – Armutsstreit und neue Ordensbewegungen – Persönliche Armut und/oder Armut der Gemeinschaft – Sollen auch die Bischöfe arm sein? – Latenter Konflikt zwischen Dominikanern und Franziskanern. *Thomas Eggenesperger, Düsseldorf*

RECHTSPHILOSOPHIE

Demokratische Gerechtigkeit: Eine rechtsphilosophische Studie von *Jörg P. Müller* – Ausgangspunkt ist der Mensch als Bedürfniswesen – Integration der Diskursethik – Ambivalenz sozialer Institutionen.

Christian Kissling, Fribourg

«Volksbildungssystem» jedes, den Schülern – und auch den Elternvertretern – keinerlei Verfügungsrecht zusprach). – Die Lehrerin, die eingangs ihre Befriedigung über die unvermutet positive Entwicklung ihrer einstigen Schüler zum Ausdruck gebracht hatte, setzte nun auch zu moralischer Qualifizierung der anwesenden Eltern an: Angesichts der Widmungen, die ihr seinerzeit zwei der Mütter in für den Deutschunterricht geschenkte Bücher geschrieben hatten (sie zog die Belegexemplare aus der Tasche), müsse man sich fragen: Seien diese Widmungen denn aufrichtig gewesen? – Die Reaktion der Schenkerinnen von einst spiegelte den Zwiespalt ihrer damaligen Lage: Sie meinten, ihren Versuch erklären zu müssen, mit der Schule im Gespräch zu bleiben und – so beschämend das war – die Lehrerinnen günstig zu stimmen; außerdem und andererseits seien die Bücher als ein Beitrag zum Deutschunterricht zweifellos nützlich gewesen. Also: Opfergaben an die feindliche Macht. Den Wortlaut der Widmungen, an den sich die Schreiberinnen nicht mehr erinnerten, hätten sie der Kuriosität halber nun gern gehört; die Beschenkte hatte jedoch unterdessen darauf verzichtet, sie der Unaufrichtigkeit zu überführen.

NACH DIESEM ZWISCHENSPIEL kamen zögernd, mit Pausen, die Geschichten von einst zur Sprache; auch in der Art der jungen Männer, zu reden, teilte sich die Schwere der einstigen Bedrohung und Verletzung mit: Wer noch glimpflich davongekommen war – neben Felix letzten Endes auch Bert, den der Zufall des Schulwechsels auf eine Lehrerin treffen ließ, die ihm alle Chancen eines Neuanfangs gab – konnte heute relativ locker über das Vergangene sprechen; Michael, gegen den und gegen dessen Mutter sich eine regelrechte Zerstörungsabsicht zusammengeballt hatte, sprach schwerer, seltener und mit mehr Gewicht. – In den Erinnerungen der Mutter klang übrigens mit, wie sie in ihren gutwilligen Bemühungen um Vertrauenskontakt zu der Schule mißbraucht worden war: So hatte sie der heute über die positive Entwicklung der Schüler erfreuten und um die Aufrichtigkeit der Mütter besorgten Deutschlehrerin damals ihre schwierige Familiensituation erklärt, daß nämlich Michaels jüngerer Bruder behindert sei und Michael diesen Bruder bedingungslos verteidige. Wenige Tage später initiierte die Lehrerin in der Klasse eine Diskussion zum Thema behinderte Kinder, die sie in der ihr eigenen selbstherrlich-allwissenden Weise leitete; als sie den notorisch zum Außenseiter gestempelten Michael zu «freier

Meinungsäußerung» aufforderte, handelte sie sich von ihm eine grobe Abfuhr ein – was die Notwendigkeit seiner Aussonderung einmal mehr erhärtete. Ebenso wie auf den Jungen hatte sich unsere Pädagogin offenbar auf die Mutter eingeschossen: Entschuldigte die Mutter das Fehlen ihres Sohnes damit, daß sie schwer krank sei und er bei ihr bleiben müsse, fiel ihr die Deutschlehrerin umgehend mit der Mitteilung ins Haus, daß dies «unzulässig» sei; zeitweise pflegte sie Michaels Mutter täglich auf der Arbeitsstelle anzurufen und von neuerlichen Disziplinverstößen ihres Sohnes zu unterrichten. Telefonisch wurde Michaels Mutter auch dazu aufgefordert, zu beantragen, daß Michael die Schule vorzeitig verlassen solle; als die Mutter sich weigerte, machte die Lehrerin ihr klar, daß ihr Sohn mit oder ohne Antrag die Schule nicht regulär beenden werde. Das auf dieses Gespräch folgende Zeugnis wies – im deutlichen Widerspruch zu einer zwei Wochen früher erfolgten Information – in allen wichtigen Unterrichtsfächern und in Betragen, Fleiß und Ordnung die schlechteste Note Fünf auf. Ein Jahr früher hatte man die Eltern zu einer «Kontrollberatung» in die Schule beordert und ihnen eröffnet, daß Michael für den Jugendwerkhof vorgesehen sei – eine Maßnahme, für die man, wie die Lehrerinnen heute erklärten, die Zustimmung der Eltern gebraucht hätte. Damals wurde den Eltern davon nichts gesagt – und es wäre auch ein schwacher Anhaltspunkt gewesen angesichts der umfassenden Informations- und Rechtlosigkeit, die neben den Schülern auch die Eltern zu spüren bekamen.

DIE ELTERNVERTRETUNG raffte sich schließlich, durch die Jugendwerkhof-Drohung alarmiert, zu einer Eingabe an die Schulinspektorin auf, der Klassenleiter weigerte sich, eine Beurteilung Michaels anzufertigen, die für die Ausführung des Vorhabens nötig gewesen wäre. Die den Eltern sichtbare Folge der Eingabe war, daß die Jugendwerkhof-Drohung offenbar stillschweigend ad acta gelegt wurde, während der Lehrer aus Gründen, über die sich die Schulleitung in Schweigen hüllte, von der Leitung der Klasse entbunden und von der Schule entfernt wurde. – Zur gleichen Zeit kam im Chemieunterricht ein Gefäß mit Salzsäure abhanden; wie bei allen herausragenden Vorfällen beschuldigte man Michael. Als er nicht «gestand», wurden den Schülern Fingerabdrücke abgenommen und, wie man ihnen sagte, an die Polizei weitergegeben; daraufhin wurde Michaels Täterschaft als erwiesen behauptet. Wie Michael jetzt erklärte, hatte er die Salzsäure nicht entwendet.

Zu Beginn des Jahres 1988 wurde die Mutter einer Mitschülerin in spektakulärer Aktion aus politischen Motiven verhaftet. Die Deutschlehrerin setzte eine Diskussion zu der Frage an, ob die Mutter des Mädchens und deren ebenfalls verhafteter Freund Staatsfeinde seien. Als Diskussionsleiterin wurde die Tochter der Verhafteten benannt. Michael, der engste Freund des Mädchens, wurde für die Zeit dieser Diskussion, wie auch sonst häufig, aus der Klasse entfernt und mußte in niedrigeren Klassenstufen schriftliche Übungen verfertigen. Die Deutschlehrerin notierte den Diskussionsverlauf. Anschließend wurde das Mädchen ins Zimmer der Direktorin gerufen, wo ihr, wie in allen derartigen Fällen, die drei an dem heutigen Gespräch beteiligten Lehrerinnen gegenüberstanden. Auf dem Heimweg sagte das Mädchen Michael, man habe ihr mitgeteilt, daß sie nunmehr in ein Heim eingewiesen werde.

Jetzt saßen wir mit den drei Lehrerinnen an einem Tisch. Das Wort hatten sie. Die damalige Direktorin konnte sich, wie sie erklärte, an große Teile unserer Darlegungen nicht erinnern; sie führte keine Rechtfertigungen an, sondern teilte mit, daß sie, wenn sich das Geschehen so in unserer Erinnerung niederschläge, die Verantwortung dafür teilweise übernehme und sich entschuldige. Die frühere stellvertretende Direktorin sagte uns, sie habe offenbar vieles, an dem sie mitgewirkt habe, nicht oder nicht in entsprechender Schwere verstanden. Die Deutschlehrerin unterteilte ihre Verhaltensweisen in «kor-

robert lax bei pendo

In der Autobiographie «Berg der sieben Stufen» und in den Tagebüchern des amerikanischen Trappistenmönchs Thomas Merton taucht immer wieder der Name Robert Lax auf. Merton selber schildert seinen Freund «als stillen und beharrlichen Sucher, dessen Poesie auf unvergleichliche Weise vom Gefühl der Heiligkeit, Nächstenliebe und Uneigennützigkeit durchdrungen ist».

Bisher im pendo-verlag erschienen: zirkus – wasser – episoden – fabeln – the light/the shade – 21 seiten – psalm – für mogador – tagebuch A, B, C und D. Alle Bücher englisch/deutsch, deutsche Version von Alfred Kuoni.

pendo-verlag, Wolfbachstrasse 9, 8032 Zürich

rekt» und «nicht ganz korrekt» und ließ uns wissen, sie habe sich kaum zu revidieren und sehe keinen Anlaß für eine Entschuldigung.

DIESES GESPRÄCH ist nicht zu Ende zu bringen. Jeder von uns sagte vor dem Auseinandergehen nur, was er nun denke und fühle. – Michaels Mutter meinte, sie habe nicht beliebige Erinnerungen ausgekratzt, sondern von Geschehenem gesprochen, aus dem für sie und ihre Familie ein Stück

Leben geworden ist. Michael sagte, er habe geglaubt, nach diesem Gespräch nach Hause gehen und schlafen zu können. Jetzt schmerze ihm der Kopf, und er werde nicht schlafen.

Einen Menschen, eine Lehrerin überdies, zu erleben, für die Gewissen, Anstand und Güte leere Worte sind und durch Korrektheit ersetzt werden, ist tatsächlich quälend. Daß aber die freiwilligen Teilnehmer des Gesprächs es so zu führen wußten und daß wir uns dazu in diesem Amtszimmer zusammenfinden konnten, läßt hoffen. *Brigitte Sändig, Berlin*

Aufgeschoben ist nicht aufgehoben

Zu Gregory Fullers Traktat über «Das Ende»

In einem kleinen, ebenso klar wie engagiert geschriebenen Buch legt der aus Chicago stammende, in Deutschland lebende Philosoph und Schriftsteller *Gregory Fuller* ein Fazit der bekannten ökologischen Misere vor.¹ Allenthalben liest man die bekannten schlimmen Nachrichten. Was Fuller bietet, ist einerseits eine Art Summationseffekt-Beschreibung, andererseits der Versuch, darzulegen, wie man angesichts des abzuhenden «Endes» noch weiterleben kann.

Die deskriptiv-analytischen Partien des Buches sind nicht nur glänzend formuliert (übrigens ein gewisser «ästhetischer» Widerspruch zu der sehr finsternen Prognose), sondern beruhen auf soliden Informationen, seien diese auch aus zweiter Hand (aus «erster» Hand leben ohnehin nur Spezialisten, die im allgemeinen keinen Überblick haben und keine entsprechenden Reflexionen anstellen). Freilich ist das, was hier rekapituliert wird, im Grunde nicht mehr neu, d. h. jedem Zeitungsläser im wesentlichen «vertraut». Von größerem Interesse scheinen mir daher jene Überlegungen zu sein, die sich mit dem jederfrau und jedermann beschäftigenden Problem befassen, wie man sich nunmehr zu verhalten habe.

Die Bestandsaufnahme der Katastrophe steht bei Fuller unter der leitenden Einsicht, daß es bereits «zu spät» sei, daß die (Menschen-)Welt-Zerstörung nicht mehr abgewendet werden könne. Wenn ich mich nicht irre, erklärt Fuller sehr viel massiver als andere, daß es wirklich für eine Wende «zu spät» ist, wengleich er der Spezies Menschheit noch eine Frist von 100 bis 200 Jahren einräumt (vgl. S. 97).

Fuller belegt seine These durch den Hinweis auf die bekannten, ebenso gefahrvollen wie skandalösen Entwicklungen, gegen die, wie er zu Recht meint, praktisch nichts getan wird und vielleicht auch nichts getan werden kann, obwohl und weil *sofort* etwas Radikales passieren müßte (vgl. S. 35, 66). Nach Fuller gilt es, in aller Ruhe den sehr langen Prozeß zu begreifen, in dem die menschliche Gattung aufgrund ihres *Verstandes* (vgl. S. 30) zur Herrschaft über die Natur gelangt ist. Der Prozeß beginnt, so legt Fuller dar, im Neolithikum (S. 25–27). Diese Datierung, also ca. 6.–2. Jahrtausend, verdient insofern Beachtung, als hier ein scharfer Kritiker nicht, wie es bei anderen nicht selten geschah, den biblischen Schöpfungsglauben an allem schuld sein läßt, demzufolge die Welt dem Menschen als Material sozusagen zur freien Verfügung übergeben worden sei. Die von den Griechen bedenkenlos praktizierte Abholzung der Wälder, aber auch jener biblische Imperativ (Gen 1,28) sind für Fuller – und das dürfte grosso modo richtig sein – nur katalysatorische Faktoren (vgl. S. 27f.) in einem langen Prozeß (S. 94). Die geschichtliche Entwicklung wird indes von Fuller nicht näher untersucht – er verweist lediglich kurz auf Ansätze im 12. und 13. Jahrhundert (S. 28) –, vielmehr im wesentlichen als mit Descartes, Bacon und anderen einsetzend beschrieben. Weder diese Feststellung – Fuller verwendet unerklärlicherweise immer die Reihenfolge Descartes/Ba-

con (vgl. S. 28f., 58, 61, 96) – noch die Sympathien für Montaigne, dessen «Modernität» Fuller schätzt (S. 24) und dem er das Buch hintersinnig gewidmet hat – «dem Lehrer Michel de Montaigne, Bürgermeister» –, sind neu. Freilich geht es Fuller nicht in erster Linie um die historischen Fragen nach den Entstehungsgründen der modernen Naturbeherrschung bzw. Naturverobjektivierung; wichtiger ist ihm, wie gesagt, die These vom Ende selbst und die Vorschläge für die uns verbleibende Möglichkeit, noch einige Jahre weiterzuleben.

Zur Lage der Menschheit

Fuller breitet vor dem Leser das ganze Szenarium der weltzerstörenden Faktoren in ihrem Zusammenhang oder besser: in ihrem *Zusammenwirken* aus: «Die Existenz lediglich einer Bedrohung gestattet Hoffnung, gestattet ein Entkommen. Demgegenüber kündigt sich ein furioses Finale von apokalyptischen Ausmaßen an, ja die Apokalypse selbst. Radikaler Klimawandel, Ozonloch, Desertifikation und weltweite Entwaldung, Oberflächengewässer- und Grundwasserverseuchung, schleichende Nahrungsmittelvergiftung und Erbschädigung, Folgen der Kernspaltung und Genmanipulation nähern sich stetig einer Grenzmarkierung, auf der steht: Tod der Mitwelt, Unbewohnbarkeit unseres blauen Planeten.» (S. 23)

Nimmt man zu all dem die rasant zunehmende Erdbevölkerung hinzu, auf deren allgemeine Konsequenzen Fuller zu Recht mit besonderem Nachdruck verweist (vgl. S. 9, 32f.), so kann, alles in allem, das Fazit nur lauten: «Es ist zu spät. Nichts anderes betreiben wir nämlich als die systematische Zerstörung der Bio- und Atmosphäre, nichts anderes als die Verwandlung der Welt in Wüste. Das Tempo dabei ist atemberaubend. Tausend Mal schneller als die natürliche Auslese der Evolution wird die Artenvielfalt heute liquidiert. Hundert Mal schneller als jemals zuvor ändert sich das Weltklima. Am Ende der Beschleunigung steht jedoch nicht die Entdeckung der Langsamkeit, sondern das Umschlagen aller Ökosysteme; nichts anderes als unser aller Tod.» (S. 23f.)

Fuller beschreibt die Lage, in die die Menschheit ohne jemandes Schuld (vgl. S. 111) geraten ist, mit ruhiger Distanz; man sollte seine Darstellung in derselben Weise lesen und dabei beachten, daß es sich nicht um Übertreibungen handelt, sondern um Tatsachen. Sein eindrucksvolles Resümee wirkt unwiderlegbar: Nimmt man alles zusammen – das Artensterben, die CO₂-Emissionen, den Treibhauseffekt, die Entwaldung, die Verschmutzung auch des Grundwassers, die Zerstörung der Ozonschicht, den gesamten Komplex der Kernspaltung, die Gentechnik, die Unberechenbarkeit von 48 000 chemischen Substanzen, die Masse der Menschen usw. –, sieht man *dies alles zusammen* und dazu noch die Schnelligkeit des Ablaufenden, kann man nur noch über «das Ende» sprechen: «Non incipit vita nova, um Bloch kritisch zu paraphrasieren, sed incipit apocalypsis.» (S. 61) Naiv, so Fuller, sind «die Politiker, die da verkünden: Es ist drei Minuten vor Zwölf! Die Mittagsglocke hat längst geschlagen.» (S. 65) Wir sind, wie Fuller – Thomas S. Kuhn abwandeln – sagt, abhängig von

¹ G. Fuller, Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe. Ammann-Verlag, Zürich 1993, 127 Seiten, DM 22,-.

dem uns total bestimmenden «Super-Paradigma unserer evolutionären Tendenz» (S. 69), eine Umkehr ist nicht mehr möglich. «Es ist bereits zu spät.» (S. 70, vgl. 41) «Unser Dilemma liegt in der Ausweglosigkeit. Ziehen wir daher den Schluß, den einzigen möglichen aus der Unvermeidbarkeit des Endes mit Furore. Heulen und jaulen wir mit den schiefmäuligen Wölfen. Es ist zu spät.» (S. 73) Es führt also nach Fuller kein Weg vorbei an der Erkenntnis der «Irreversibilität» der Abläufe auf das baldige Ende hin (vgl. S. 78–86).

Die Neue Hoffnungslosigkeit

Das Ergebnis ist die Zurückweisung jeder Hoffnung oder, wie Fuller – vermutlich mit Anspielung auf die Habermassche «neue Unübersichtlichkeit» – formuliert: «die Neue Hoffnungslosigkeit» (S. 92f.). Er hält nichts davon, «die Verbrechen unseres Super-Paradigmas» zu «verdammten», wie es seiner Ansicht nach Rousseau, Schopenhauer, Cioran und Horstmann getan haben (S. 88f.); Cioran nennt er gar einen «Menschenhasser» (S. 92), was eine übertreibende Fehldeutung ist (er sollte Cioran besuchen!), und erhebt Anspruch auf eine sozusagen glasklare, feststellende Diagnose, doch gesteht er immerhin ein: «Die Neue Hoffnungslosigkeit entsteht aus dem Bedauern, aus der Zuneigung zu einem Geschlecht, dessen tödlicher Fehler sich als Hybris des Verstandes ausdrückt.» (S. 93)

Damit sind wir bereits mitten in der «Philosophie» Fullers. Er findet für sie eine Kennzeichnung, indem er Montaignes Formulierung «Philosophieren heißt sterben lernen» nicht mehr bloß auf die Individuen bezieht, sondern auf die Gattung Menschheit (S. 94). Aber er geht noch weiter, wenn er in neo-nihilistischer und/oder neo-stoischer Haltung schreibt: «Der Tod, schreibt Montaigne, stelle die Bedingung der Schöpfung dar. Der Tod ist Teil unserer selbst. Man fliehe nicht vor sich, man fliehe nicht vor den Fakten des evolutionären Endes. Ihr habt nun alle euer Spiel gespielt. Der eigene und der kollektive Tod tragen die Maske der Unnatürlichkeit. Reißen wir dem furchterregenden Monstrum die Maske ab und entdecken wir ohne Schrecken, aber mit Gelassenheit, was sich dahinter verbirgt. Kein Grauen, kein Zähneklappern, kein Knochen-Xylophon. Nichts versteckt sich dahinter als vollkommene Natürlichkeit. Mit Ruhe in der Seele nehme man sie wahr. Erst dann kann man *leben*.» (S. 95)

Die immerhin noch bleibende Forderung, (statt des Suizids) angesichts des bevorstehenden Todes des Ganzen mit solcher «Ruhe in der Seele» zu *leben*, bringt Fuller zu einem Plädoyer für das «Prinzip Akzeptanz» (S. 18f., 96f.). Damit ist nicht Passivität, bloße Hinnahme gemeint, sondern die bewußte Annahme und Übernahme eines richtigen ökologischen Sich-Verhaltens als eines «leicht gebremsten Voranschreitens» auf das Ende zu: Es gilt zu tun, was allein noch möglich ist, nämlich den Gattungstod noch ein wenig hinauszuschieben, und zwar «um ein bis zwei Jahrhunderte» (S. 97).

Zumindest zwei Rücksichtnahmen veranlassen Fuller zu dieser Empfehlung für die «Zeit des Adieus» (S. 58): die Rücksicht auf die Kinder (S. 98 u. 123) und die auf uns selbst, die Fuller als «Selbstachtung» (S. 98 u. 115) kennzeichnet. Über «Hoffnung» kann nicht mehr gesprochen werden – «Wir sind allein» (S. 90, vgl. 87–93, 100–102); auf die «Natur» kann man nicht setzen – von ihr ist der «Spätkultur-Mensch Lichtjahre entfernt» (S. 104); «Ansätze zu einer Verantwortungsethik» (im Sinne von Hans Jonas) «sind nirgends auszumachen» (S. 105); naiv ist es, «inmitten des wildesten Getümmels die Friedenspfeife rauchen zu wollen, naiv, in die schwärzeste Nacht hineinzuschreien, es möge augenblicklich Tag werden» (S. 106). Vollends abgeschlossen hat Fuller «den Staat»; gegen ihn ist seiner Ansicht nach gewaltloser Widerstand im Sinne Gandhis angezeigt, da er seiner grundlegendsten Pflicht, den Menschen das Leben zu erhalten, nicht mehr nachkommt (S. 120, vgl. 112–121). Da die Lage «grundlegend absurd» sei, komme «Camus... zu neuen Ehren, Sartres Rationalismus» habe «ausgespielt» (S. 124). «Das Ideal einer

intersubjektiven Moral entschwindet auf Nimmerwiedersehn. Es gibt kein Recht mehr.» (S. 125) Von den Religionen ist nichts zu erwarten: «Mit den Weltreligionen schien sie (gemeint ist «eine weltumspannende Moral») in Reichweite gerückt. Was aus den Weltreligionen geworden ist, weiß man hinlänglich. Allein die vielen völkermordenden Exzesse etwa des Katholizismus oder des Islam genügen, um der Religion jede Glaubwürdigkeit abzusprechen. Eine philosophisch begründete Kritik erübrigt sich.» (S. 125)

Definitives Ergebnis: «Das Subjekt wird ganz auf sich selbst zurückgeworfen. Allein die individuelle, absurde Restmoral der Selbstachtung erlaubt uns, aus der erstarrten Untätigkeit ausubrechen und zu handeln.» Diese «armselige Restmoral» könne man «Heldenmoral», aber auch «Idiotenmoral» nennen (S. 125). Doch am Ende des Buches spricht Fuller aus, daß die von ihm empfohlene Suche nach der Selbstachtung und sein Plädoyer für «die Bewahrung eines Restfunktens von Anstand im Angesicht der Verwüstung unserer Welt» (S. 116) letztlich auch ungesichert bleiben, wenn nirgendwo irgendetwas auszumachen ist, an dem man sich orientieren könne, und da eben alles «einfach so» geschieht und ist, wie es geschieht und ist (S. 37, 67, 90), hintergrundlos (S. 95), «signifying nothing» (S. 18). Die Schlußsätze lauten: «Die Menschheit hat als Spezies vor allen anderen Spezies versagt. Wir haben uns in unserer todbringenden Dominanz so weit gebracht, daß aufrechten Individuen nur noch eines bleibt. Ohne Illusionen zapfe man das letzte Kraftreservoir an, das Reservoir der Selbstachtung. Bald wird auch dieses Rinnsal versiegen. Es ist bereits aller Tage Abend.» (S. 126)

Ist es aller Tage Abend?

Was soll man zu dieser Untergangsprognose sagen? Gewiß widerstrebt es einem, zuzustimmen, obwohl sich gegen die aufgebotenen Fakten nichts einwenden läßt außer der verwegenen These, daß ebenjene, die uns diese Misere eingebrockt haben, auch die Remedien bereitstellen könnten und würden. So unwahrscheinlich dies aufs Ganze gesehen wirkt (vgl. S. 87), es könnte die von Fuller eingeräumte Frist bestenfalls noch einmal um einige Jahre verlängern. Aber die Frage ist doch, ob man sich eine nicht nur auf fünfhundert, fünftausend Jahre oder sonstwie limitierte Weltzukunft seriöserweise «denken» kann oder ob man gar eine unlimitierte Zukunft anzunehmen hat, als Konsequenz der metaphysisch angenommenen Ewigkeit der Welt (wobei man dann freilich übersehen hätte, daß die Erdzerstörung als Lebenszerstörung der Ewigkeit der Welt als Welt nicht widerspricht). Bleibt man bei der von Fuller proklamierten Naherwartung des Endes, wird man tunlicherweise andere Fragen vorziehen.

Was ist leichtfertiger, wissenschaftlich-technische Abhilfe und, nicht zu vergessen, sittliche Erneuerung für möglich zu halten oder nicht für möglich zu halten? Muß man nicht doch den Mut haben, die Apokalypse realgeschichtlich zu denken und zuzugeben, daß limitierte, «befristete» Zeit auch für die Spezies Menschheit anzunehmen ist, anstatt mit Beteuerungen wie «Gott ist ein Freund des Lebens» und der Forderung nach «Bewahrung der Schöpfung» an den heute extrapolierbaren Folgeinschätzungen vorüberzugehen? Liegt der wahre Zynismus im Versprechen einer unbefristeten Lebenszukunft für unsere Kinder oder umgekehrt in der Proklamation des «nahen» Endes – nicht des eschatologisch-apokalyptischen Endes «alter Art», dessen Wie und Wann man nicht kannte und das ja bislang ausblieb, sondern eines wissenschaftlich in greifbare Nähe gerückten Endes «neuer Art»? Wenn aber dieses «neue Ende» nicht das Ende schlechthin wäre, vielmehr ein Anfang, «einen neuen Himmel und eine neue Erde» (Apk 21,1), wäre es dann vertretbar, dem «Gott» den Willen oder die Zulassung zu einem derartigen Welt-Tod zu unterstellen, damit er sich durch diesen hindurch als «Freund des Lebens» erweisen kann?

Hoffnung ist nach Fuller nichts als bloße, eitle Hoffnung; für sie ist in seinem naturalistischen Universum, das «einfach so»

ist, wie es ist, kein Platz. Doch es gibt nicht nur solche philosophischen Schwach- oder Leerstellen bei Fuller – Glück, Leid, Ungerechtigkeit, Schönes verschwinden in grauer «Neutralität des Universums und des Lebens» (S. 18) –, sondern auch widersprüchliche Äußerungen. Bald hält er den Menschen für ein Wesen, das von der Metaphysik nicht lassen kann (vgl. S. 30), dann wieder verwirft er die Metaphysik (S. 18, 116); bisweilen sucht er eine moralische Haltung (mindestens für die Zeit des Hinauszögerns des Endes), dann wieder spricht er davon, daß niemand an irgendetwas «schuld» ist (vgl. S. 37, 67, 111). In bezug auf die Religion erliegt Fuller offenbar allzu rasch vulgär-aufklärerischen Urteilen, sofern es ihm nicht einfach an Informationen mangelt; beides sollte heute nicht mehr für seriös gehalten werden, doch will ich auf dieses Thema hier nicht weiter insistieren. Die «Neue Hoffnungslosigkeit», die deshalb «heiter» genannt wird, weil sie auf «begründeter Einsicht» beruht und zu einem «Zustand ruhiger Wachheit» führt (S. 121; vgl. S. 99 den Hinweis auf «die Ruhe des T'ai Chi-Meisters»), kommt, wie Fuller erklärt, «nur subjektiv» – ich würde sagen: für manche Subjekte – in Betracht (vgl. S. 122f.), für Menschen also, die man respektieren wird, weil sie das Äußerste im Rahmen ihrer Möglichkeiten auszuhalten suchen – mit jenem quasi-agnostischen «Restfunken von Anstand». Aber diese Haltung der «Selbstachtung» ist, wie Fuller ja selbst andeutet, nicht so vertrauenswürdig, wie es ihm vielleicht zunächst geschienen haben mag.

Man sollte, wenn man nach der Diagnose, die Fuller uns ehrlich, eindrücklich und vorzüglich geschrieben vor Augen gestellt hat, philosophisch konsequent bleiben will, es bei einer postmetaphysischen oder, wie ich meine, «klein-metaphysischen» Aporetik des Sinnverlangens und der Geschichtsperspektive belassen, nicht um auf ihr doch wieder religiöse Süppchen zu kochen (einschließlich der Fast-Food-Angebote des New Age), sondern weil wir in der Tat auf die wesentlichsten Fragen unseres Lebens philosophisch weder so noch so eine klare Antwort wissen und also nicht nur angesichts der Unberechenbarkeit der 48 000 chemischen Substanzen (vgl. S. 55) unter Erkenntnisdefiziten leiden... An welche Art Ende Theologen denken, wenn sie heute von der «befristeten Zeit» sprechen – ob sie es vielleicht nur als Kritik-Motiv und als Drohmittel angesichts der Vorstellung eines sich zeitlos und schuldlos perpetuierenden Lebens (und insofern gegen Nietzsche) verwenden –, darüber würde ich gern – wenn ich eine verspätete Geburtstagsbitte aussprechen darf – von Johann Baptist Metz, gerade weil ich ihn sehr schätze und mich ihm verbunden fühle, Ausführlicheres erfahren.²

Heinz Robert Schlette, Bonn

² Vgl. J. B. Metz, Gotteskrise. Ein Porträt des zeitgenössischen Christentums, in: Süddeutsche Zeitung vom 24./25. Juli 1993, Feuilleton-Beilage (jetzt in: J. B. Metz, G. B. Ginzel, P. Glotz, J. Habermas, D. Sölle, Diagnosen zur Zeit. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994); Ders., Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über «Resurrektion oder Reinkarnation», in: Concilium 29 (1993) S. 458–462.

Die Geschichte macht keine Sprünge

Neues von und zu Peter Weiss*

Anfang September 1965 veröffentlichten die schwedische Tageszeitung «Dagens Nyheter» wie auch das «Neue Deutschland» in der DDR ein Statement mit dem Titel «10 Arbeitspunkte eines Autors in der geteilten Welt». Als Verfasser zeichnete der zu jener Zeit schon namhafte Schriftsteller Peter Weiss. In der Einleitung zum letzten Punkt seiner Erklärung bekennt er unumwunden: «Die Richtlinien des Sozialismus enthalten für mich die gültige Wahrheit.»¹

Allerdings verstand sich Peter Weiss nicht immer schon als sozialistischer Schriftsteller. Ganz im Gegenteil: Individualistische Aufarbeitungsversuche seiner persönlichen Biographie bestimmten lange Jahre sein künstlerisches Schaffen als Maler, Filmemacher und Schriftsteller. Ein kurzes Zitat aus einem Brief an den jüdischen Philosophen Hermann Levin Goldschmidt (1939) mag dies verdeutlichen: «Ich habe in den letzten Wochen festgestellt, daß ich eigentlich ein unglücklicher Mensch bin: ich vermag es nicht, eine Freude zu halten, ich muß zerstören, ich kann nicht froh sein. Es überkommt mich, mitten im Wohlleben, im ruhigen, freundlichen Tage, plötzlich eine bedrängende Welle von ungeheurem Schmerz. Es ist ganz sinnlos, dies bekämpfen zu wollen; der Schmerz bleibt, frißt sich fest, ist im Herzen spürbar, überall, durchflutet mich.» (B 65)

Entwurzelung: Auf dem Weg ins Exil

Betrachtet man die frühen Produktionen und Äußerungen Peter Weiss', dann wird deutlich: Einem Milieu entstammend, das er selbst einmal als «hochbürgerlich»² charakterisiert hat,

* Zwei neuere Publikationen von bzw. über Peter Weiss sind hier anzudeuten: Peter Weiss, Briefe an Hermann Levin Goldschmidt und Robert Jungk 1938–1980, hrsg. von Beat Mazenauer (Reclam-Bibliothek Bd. 1242), Reclam-Verlag, Leipzig 1992, 265 S. (= B); Robert Cohen, Peter Weiss in seiner Zeit. Leben und Werk, Verlag: J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1992, 325 S. (= C).

¹ P. Weiss, 10 Arbeitspunkte eines Autors in der geteilten Welt, in: Ders., Rapporte 2, Frankfurt/M. 1980. S. 14–23, hier S. 22.

² Der Kampf um meine Existenz als Maler. Peter Weiss im Gespräch mit Peter Roos, in: Der Maler Peter Weiss, Berlin o. J. (1982), S. 11–43, hier S. 15.

sucht er in seinen Arbeiten – vornehmlich der bildenden Kunst – vor allem nach sich selbst und den ihm eigenen Ausdrucksmöglichkeiten. Subjektivistisch sind seine künstlerischen Versuche zu nennen; bürgerliche Selbstbefreiung, individualistische Identitätssuche, soziale Ungebundenheit und weltdistanzierte Steppenwolf-Existenz heißen die entscheidenden Stichworte.

Am 8. November 1916 wird Peter Ulrich Weiss in Nowawes bei Berlin (heute Potsdam/Babelsberg) geboren – «Bürger Deutschlands war Peter Weiss nie.» (C 7) Seinem Vater, einem jüdischen Textilkaufmann und Leutnant in der Habsburger Armee, verdankt der Sohn die österreichisch-ungarische Staatsbürgerschaft. Seit 1918 tschechischer Staatsbürger, wächst Weiss in Bremen auf. «Die bürgerliche Existenz des jungen Peter Weiss nahm ihren Fortgang. Gymnasium, Literatur, Musik, bildende Kunst: so werden deutsche Kulturträger geformt: unter Ausschluß der gesellschaftlichen Wirklichkeit.» (C 9) Es folgen Aufenthalte in England, in der Tschechoslowakei, und schließlich siedelt die Familie nach Schweden um. Peter Weiss erfährt das Exil als Diskontinuität, Abbruch, Entwurzelung.

Zwischen Traum und Verzweigung: Briefe aus der Fremde

Im Sommer 1938 – noch zur Zeit seiner Studien an der Prager Kunstakademie – reist Weiss zusammen mit zwei Freunden, Robert Jungk und Hermann Levin Goldschmidt, in die italienische Schweiz, nach Montagnola. Diese «Morgenlandfahrt» zu Hermann Hesse begründet einen langjährigen Freundschaftsbund. Zeugnis von diesem gibt der nachgelassene Briefwechsel, den Beat Mazenauer nun im Leipziger Reclam-Verlag veröffentlicht hat. Leider sind bis auf wenige Ausnahmen nur die Schreiben Weiss' erhalten geblieben; der Großteil der Briefe von Goldschmidt sowie des späteren Journalisten und Zukunftsforschers Jungk müssen als verschollen gelten. Die Korrespondenz, sie hat ihren Schwerpunkt in den Jahren zwischen 1938 und 1943, zeigt vor allen Dingen einen Peter Weiss, der mehr und mehr Orientierung und Identität verliert. Während das dem Briefwechsel vorangestellte Tagebuch Gold-

schmidts, eine übermütig-jugendbewegte Schilderung der Tes-sinfahrt der drei Freunde, wie auch die ersten Briefe noch in einem äußerst unbeschwerten Ton gehalten sind, verdunkelt sich das Stimmungsbild mit fortschreitender Zeit. Die Korrespondenz offenbart den Leserinnen und Lesern einen tiefen Einblick in die leidvollen Erfahrungen des jungen Künstlers, in der Fremde des schwedischen Exils Fuß zu fassen: «wenn ich doch etwas fände, an das man sich halten könnte.» (B 67) Wenn es überhaupt je im Leben von Peter Weiss Erfahrungen von Zugehörigkeit oder gar Heimat gegeben hat, dann sind diese spätestens 1939 verloren. In einer Nachricht vom 24. März 1939 an Goldschmidt heißt es: «Lieber Hermann, es ist einige Anstrengung nötig, diesen Brief zu beginnen. Denn ich bin ziemlich aus meinem Gleichgewicht gebracht, es gelingt mir nicht mehr, mich in meine abgeschiedene Arbeitswelt zu flüchten, ich bin im Augenblick völlig wurzellos.» (B 71) Und nur eine Woche später teilt Weiss seinem Freund Jungk mit: «Die Welt ist kalt u. grausam u. ich war ein harmloser Irrer.» (B 76) Trotz allen Scheiterns in seinen Beziehungen zu Frauen, trotz aller Erfolglosigkeit als Maler und Schriftsteller, trotz aller «Verzweiflung über das irrsinnige, zwecklose, verpfuschte Leben» (B 81) sucht Weiss sich gegen den totalen Untergang zur Wehr zu setzen. Zumindest ansatzhaft gelingt ihm dies. Am 5. Mai 1939 notiert er: «Ja, was bleibt, ist das Werk. Du hast es in deinem letzten Brief auch geschrieben, Bob (d. i. Robert Jungk). Das einzig Bleibende im Menschenleben ist das Werk, das aus unserem Innersten kommt. (...) Was ist wertvoller: unser Werk oder ein Mensch? Vielleicht das Wertvollste: unser Werk für einen Menschen. Wenn es uns gelänge! (...) Ich habe schon wieder angefangen mit einer Erzählung, das ist eine gute Sache, sich eine Welt aufzubauen, in die man sich flüchten kann. Wir sind ja Flüchtlinge, Träumer; das ist gut, daß wir nicht genug an dieser «realen» Welt haben, daß wir zum Leben noch eine zweite brauchen. Wie tief kann man in dieser zweiten Welt versinken, wie gut und mütterlich ist sie – was wäre das Leben ohne sie!» (B 95f.)

Selbstkritik: Von der notwendigen Parteilichkeit

Die Korrespondenz präsentiert der interessierten Öffentlichkeit ein durchaus authentisches Bild der Zerrissenheit, welcher sich der junge Peter Weiss ausgeliefert fühlte: «Mein Leben ist ein Zwiespalt: Ich will, muß an eine Zukunft glauben und sehe oft nur ein Ende. – Gäbe es doch eine Zukunft!» (B 158) Nur ist da niemand, der Befreiung und Zukunft brächte. Und doch muß auch Robert Jungk gehört werden, wenn er in seinen dem Briefwechsel angefügten «Erinnerungen an Peter Weiss» darauf beharrt, daß sein Freund «keineswegs der ist, wie er in der heutigen Rezeption meist auftaucht, nur als Leidender, nur als Zerrissener, als Leidenschaftlicher, als Getriebener, als eine der vielen Verkörperungen des Ahasver. Er ist auch jemand, der lachen konnte, der Scherze machte, der Streiche spielte.» (B 193)

Daß Peter Weiss die Jahre des Exils psychisch überlebt hat, hängt sicherlich nicht zuletzt mit der Tatsache zusammen, daß er in Jungk und Goldschmidt treue Freunde und Gesprächspartner hatte. Der Briefwechsel der drei künstlerisch ambitionierten Intellektuellen, allesamt aufgrund ihrer jüdischen Herkunft aus der Heimat vertrieben, zeugt davon. In Goldschmidts Wandertagebuch findet sich denn auch ein Eintrag, der wie folgt lautet: Wenn «wir etwas bezeichnen können, glauben wir, es überwunden zu haben.» (B 32)

Solcherart bezeichnende Vergewisserungen sind auch Weiss' Arbeiten «Abschied von den Eltern» (1959/60) und «Fluchtpunkt» (1960/61). Zwischen Faktizität und Literarisierung balanciert der Verfasser: Autobiographisches wird als Erzählung beziehungsweise als Roman gestaltet. Wenn das Ich in «Abschied von den Eltern» sich der frühesten Epochen seines Lebens traumhaft-visionär erinnert, erlebt es «wieder die Hilflosigkeit, das Ausgeliefertsein und die blinde Auflehnung aus

jener Zeit, in der fremde Hände mich bändigten, kneteten und vergewaltigten.»³ Das Gefühl der Fremdheit wird manifest in einer Äußerung, die in frappanter Weise an die biblische Mose-Tradition erinnert: «Wie ein böser Geist war ich in dieses Heim gekommen, in einer Blechbüchse liegend (...) Am Rand des Teiches hatte meine Mutter mich gefunden, zwischen Schilf und Störchen.»⁴

Von dieser Fremdheitserfahrung, vor allem von übermächtig erfahrenen Zwängen des Elternhauses, sucht sich Weiss zu emanzipieren. Ungebundenheit ist sein Ziel: «An diesem Abend, im Frühjahr 1947, auf dem Seinedamm in Paris, im Alter von dreißig Jahren, sah ich, daß ich teilhaben konnte an einem Austausch von Gedanken, der ringsum stattfand, an kein Land gebunden.»⁵

Allerdings zeugen beide Werke auch von einem allmählichen Wandel. So zum Beispiel, wenn es in «Abschied von den Eltern» heißt: «Unendlich langsam wachsen die Veränderungen heran, man merkt sie kaum. Manchmal empfand ich einen kurzen Stoß, und dann glaube ich, etwas sei anders geworden, und dann schlug das Grundwasser wieder über mir zusammen und verbarg das Gewonnene im Schlamm.»⁶ Unveränderlichkeit ist hier das entscheidende Stichwort. Dieses wird in der Interpretation der «Ästhetik des Widerstands» und der in ihr formulierten Sozialismus-Vorstellung erneut aufgenommen und dort unter umgekehrten Vorzeichen verhandelt werden.

Speziell die weltferne Distanz zu den historischen Prozessen seiner Jugendzeit kommt dem Schriftsteller nun schmerzlich zu Bewußtsein. Besonders seine jüdische Herkunft gewinnt für ihn nun Bedeutung. «Erst im Nachhinein hat Peter Weiss sein Judentum als Rettung verstanden. Die Erfahrung, daß er auch zum Nazimörder hätte werden können, das Schaudern darüber, wie nahe er einem solchen Weg bereits gekommen war, hat er für das ganze Leben aufbewahrt.» (C 10) Er rechnet mit seinem früheren Ego ab. «Der Krieg öffnete meine Augen nicht»⁷, so muß er feststellen. «Die Emigration hat mich nichts gelehrt»⁸, heißt es am Ende der Abschieds-Erzählung. Robert Cohen kommentiert: «Erst der Erzähler von 1960 erkennt, daß der Kampf, der damals geführt wurde, auch ihn anging. Ihm bleibt die Trauer über all das Unterlassene (...) Der Autor des Buches vom «Abschied von den Eltern» allerdings (...) hat inzwischen gelernt, daß man in den Kämpfen seiner Zeit die Augen offenhalten muß, daß man aus dem eigenen Schicksal und dem Schicksal der Mitmenschen Lehren ziehen muß: daß man Stellung beziehen muß.» (C 91f.) In ähnlicher Manier unterzieht Weiss seine Kunstauffassung einer Revision. In seinem Roman «Fluchtpunkt» findet sich die zentrale Frage: «Für wen soll ich denn Partei ergreifen?»⁹ Noch kann der Künstler diese Frage nicht beantworten.

Jedoch: Schon im Sommer 1960 findet sich in seinen Tagebuchaufzeichnungen zu einem Foto des kongolesischen Freiheitskämpfers Patrice Lumumba der Eintrag: «Das Gesicht der Dritten Welt, das uns plötzlich anstarrt aus einer Zeitung.»¹⁰ – «Da hatten die historischen Ereignisse den Autor eingeholt.» (C 103)

Erst von dieser neugewonnenen Warte her ist Weiss die Kritik seiner individualistisch-apolitischen Ichbefangenheit möglich. Bewußt wird er in seiner «Ästhetik des Widerstands» gegen einen gesellschaftlich neuerwachenden Subjektivismus anschreiben. «Ihn interessieren weder die landläufigen Symbolgestalten des bürgerlichen Solipsismus noch jene Außenseiter

³ P. Weiss, Abschied von den Eltern. Erzählung, Frankfurt/M. 21990., S. 14.

⁴ Ebd.

⁵ Ders., Fluchtpunkt. Roman, Frankfurt/M. 151988, S. 197.

⁶ Ders., Abschied von den Eltern (s. Anm. 3), S. 119.

⁷ Ebd., S. 143.

⁸ Ebd.

⁹ Ders., Fluchtpunkt (s. Anm. 5), S. 138.

¹⁰ Ders. Notizbücher 1960–1971 (2 Bde.), Frankfurt/M. 61987, S. 17 (Foto S. 19).

eines elitären Aristokratismus, die vom wieder modisch gewordenen Geist von Sils-Maria umweht sind.»¹¹ Drastischer noch äußert sich Weiss 1982 in einem Interview, in dem er öffentlich jedweder Form von «Seelenkäse und Innerlichkeit»¹² abschwört.

Eine neue Weiss-Biographie

In seiner vorzüglichen Biographie präsentiert der 1941 in Zürich geborene Robert Cohen, Filmregisseur und derzeit Adjunct Assistant Professor an der New York University, ein facettenreiches Bild des politisch und künstlerisch ambitionierten Menschen Peter Weiss. Darüber hinaus aber kann sein Buch auch als eine präzise Übersichtsdarstellung zum (vor allen Dingen literarischen) Werk Weiss' gelesen werden. In zehn chronologisch angeordneten Kapiteln begibt sich Cohen auf Spurensuche; als Leitfaden für seine Untersuchung gilt ihm die Frage nach der dem Weiss'schen Werk eingeschriebenen Erlösungshoffnung. Im Blick auf den Künstler heißt es denn auch in der Einleitung: «Immer wieder hat er die Sehnsucht der Niedrigen nach Führern aus dem Elend, nach Erlöserfiguren gestaltet.» (C 3) Dabei werden diese Erlöserfiguren mit der Zeit immer diesseitiger, bis schließlich in dem gewaltigen Schlußsatz der «Ästhetik des Widerstands» die Einsicht formuliert ist, daß kein Erlöser je erscheinen würde; vielmehr müßten die Menschen «selber mächtig werden dieses einzigen Griffes, dieser weit ausholenden und schwingenden Bewegung, mit der sie den furchtbaren Druck, der auf ihnen lastete, endlich hinweggefegen könnten.»¹³

Bis hin zu dieser Erkenntnis aber war es ein langer Weg. In seinem frühen «Traktat von der ausgestorbenen Welt» (1938/39) bemüht Weiss gar noch eine überirdische Macht; wiederholt ist von Gott die Rede. Dieser pseudoreligiöse Ton bleibt allerdings Marginalie, im späteren Werk taucht er (bis auf eine Ausnahme) nicht mehr auf. Eine nunmehr menschliche Erlöserfigur präsentiert Weiss' 1952 entstandener Mikro-Roman «Der Schatten des Körpers des Kutschers», in dem der Ich-Erzähler drei Tage seines Aufenthaltes in einer abgelegenen Land-Pension schildert. Man wartet auf einen weiteren Gast, der den leeren Platz am Eßtisch einnehmen soll – Samuel Becketts «Warten auf Godot» läßt grüßen! Am Ende ist es der gesichtslos bleibende Kutscher, «der schließlich eintrifft und die Haushälterin fikt (. . .). Daß für die Haushälterin, diesen unbedeutendsten aller Menschen, deren klägliches Dasein sich in angehäuften Schnickschnack entäußert hat, einmal in der Woche oder auch nur einmal im Monat eine kleine Erlösung möglich ist, gibt diesem finsternen, beklemmenden Buch jene Spur von Hoffnung, die bei Beckett fehlt.» (C 79)

Aus der dem Kutscher noch anhaftenden Anonymität tritt die Erlösergestalt in der zeitgleich entstandenen «surrealistische(n) Revue» (C 80) «Die Versicherung» heraus: Leo, ein anarchistischer Revoluzzer, verführt nicht mehr nur das Gesinde, sondern auch die herrschende Klasse, die Frauen des Polizeipräsidenten, des Arztes und anderer Stützen der Gesellschaft. Allerdings – so Cohen – bleibt es «beim Gestus der antibürgerlichen Revolte. Leo in seinen Kraftsprüchen ist kein Revolutionär; und trotz des Felles, das er trägt, ist er auch nicht jener heilsbringende Herakles, dessen Beistand im Kampf gegen die Unterdrücker in der «Ästhetik des Widerstands» so eindringlich beschworen wird.» (C 81) Einer ähnlichen Sehnsucht redet Weiss in seiner Moritat «Nacht mit Gä-

¹¹ J. Hermand, Obwohl. Dennoch. Trotzalledem. Die im Konzept der freien Assoziation der Gleichgesinnten aufgehobene Antinomie von ästhetischem Modernismus und sozialistischer Parteilichkeit in der «Ästhetik des Widerstands», und den sie begleitenden Notizbüchern, in: A. Stephan (Hrsg.), Peter Weiss. Die Ästhetik des Widerstands, Frankfurt/M. 1988, S. 79–103, hier S. 90.

¹² Wer denken kann, kann auch weiterdenken. Jürgen Lodemann im Gespräch mit Peter Weiss, in: linkskurve Heft 3 (1982), S. 19.

¹³ P. Weiss, Die Ästhetik des Widerstands. Roman (Dreibändige Ausgabe in einem Band), Frankfurt/M. 1989, III. S. 268.

sten» (1963) das Wort, wenn er die von dem bösen Kaspar Rosenrot verschreckten Kinder fragen läßt: «Wo bleibt denn Peter Kruse / mit der roten Bluse / mit der Bluse feuerrot / hilft den Armen aus der Not».¹⁴ Doch, so Cohen, «ein Peter Kruse tritt im Stück nicht auf, die Hoffnung auf einen roten Messias erfüllt sich nicht (C 112). Und auch im schon angesprochenen Roman «Fluchtpunkt» gibt es weder Gott noch einen roten Peter, weder Kutscher noch Revoluzzer: «Angesichts der unmenschlichen Ausbeutung des Gesindes durch den Bauern beginnt der Erzähler zu verstehen, daß nur die Betroffenen selbst ihre Erlösung herbeiführen können.» (C 99)

Die Hoffnungen auf das Eingreifen einer messianischen Erlösergestalt, «mächtig dieses einzigen Griffes», schwindet bei Weiss mit fortschreitender Zeit immer mehr. Zwar wird auch in seinem Marat/Sade-Stück (Uraufführung 1964) weiterhin lautstark am Ziel «Revolution Revolution / Kopulation, Kopulation»¹⁵ festgehalten – Cohen spricht hier von einem «Materialismus der Leiber» (C 127) –, doch letztlich bekommen weder der Revolutionär Jean Paul Marat noch der Marquis de Sade und auch nicht der radikale Sansculotten-Führer und Priester Jacques Roux Recht. Am Ende des Bühnenstücks läßt Weiss seinen Marat feststellen: «Es war unsre Absicht in den Dialogen / Antithesen auszuprobieren / und diese immer wieder gegeneinander zu stellen / um die ständigen Zweifel zu erheben».¹⁶

Sehnsucht nach Erlösung: Wo bleibt der (rote) Messias?

Dem oben schon angesprochenen «Materialismus der Leiber» gelten auch Weiss' Bemühungen in seinem Oratorium «Die Ermittlung» (Uraufführung 1965).¹⁷ Die künstlerische Bearbeitung der faschistischen Massenvernichtung an Hand des Frankfurter Auschwitzprozesses mag – wie auch später die «Ästhetik des Widerstands» – als ein groß angelegter Besuch bei den Toten gelesen werden – so zumindest leitet Cohen das entsprechende Kapitel seiner Biographie ein (vgl. C 134). Im Rahmen des Stücks ermittelt Weiss jedoch nicht nur Vergangenes; gleichzeitig zieht er seine Ermittlungen mit Hilfe einer in das Oratorium eingearbeiteten Kapitalismuskritik bis in die Gegenwart des Jahres 1965 aus. Die Fragen, die sich mit dieser Konzeption einer Darstellung der «Normalität» des Grauens stellen, zielen letztlich auf die Verantwortlichkeit des Individuums. «Die überlebenden Opfer von Auschwitz mahnen die Nachgeborenen, angesichts der sich abzeichnenden Katastrophen der Gegenwart die Haltung eines gleichgültigen und hoffnungslosen Wartens auf das Ende aufzugeben.» (C 162) Nicht Gehorsam, sondern allein das solidarische Handeln des je einzelnen Individuums ermöglicht (wenn schon nicht Rettung, dann wenigstens) Überleben.

Mit den «10 Arbeitspunkten», mit seinem kolonialismuskritischen Angola-Stück «Der Gesang vom lusitanischen Popanz» (Uraufführung 1967) wie auch mit dem ein Jahr später erstmalig gespielten «Viet Nam Diskurs» erwirbt sich Peter Weiss den Ruf eines engagierten Schriftstellers. Dieses Urteil revidiert Cohen – gegen den allgemeinen Trend der internationalen Weiss-Forschung – auch angesichts der vielfach als «Hanswurstiade» mißverstandenen Arbeit «Wie dem Herrn Mockinpott das Leiden ausgetrieben wurde» (Uraufführung 1968) nicht. In

¹⁴ Ders., Nacht mit Gästen. Eine Moritat, in: Ders., Stücke I, Frankfurt/M. 1976, S. 89–111, hier S. 94.

¹⁵ Ders., Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade. Drama in zwei Akten, Frankfurt/M. 1964, S. 105.

¹⁶ Ebd., S. 103 (Hervorhebung U. E.).

¹⁷ Vgl. dazu U. Engel, Auschwitz: Hölle und Himmel ohne Gott. «Die Ermittlung» von Peter Weiss, in: Wort und Antwort 32 (1991), S. 66–69; Ders., Bedrohung – Schicksal – Hoffnung. Theologische Überlegungen im Anschluß an Peter Weiss und Luigi Nono, in: Orientierung 55 (1991), S. 199–202.

¹⁸ P. Weiss, Wie dem Herrn Mockinpott das Leiden ausgetrieben wurde. Spiel in 11 Bildern, in: Ders., Stücke I, Frankfurt/M. 1976, S. 113–153, hier S. 152.

diesem «Stück über die Leiden des Kleinbürgers an den gesellschaftlichen Verhältnissen» (C 196) tritt noch ein zweites (und letztes) Mal im Gesamtœuvre Weiss' Gott auf den Plan. Doch: Dieser Gott verläßt gebrochen die Szene, «für Erlösung ist er offensichtlich nicht zuständig». (C 198) Die gesuchte Antwort gibt sich Mockinpott selbst: «Ich hab mal geglaubt es gäb einen Lohn / für alle Leiden aber das seh ich schon / die Ungerechtigkeiten die sind Ihnen (dem lieben Gott) egal / Sie meinen wohl die wären für unsereinen normal / Aber das kann ich Ihnen sagen von diesem Betrug / hab ich jetzt ein für alle Male genug.»¹⁸ Und Mockinpott nimmt sein Schicksal selbst in die Hand.

Weitere Produktionen folgen Schlag auf Schlag: Mit «Trotzki im Exil» verscherzt sich Weiss alle Sympathien – in Ost und in West. Er wurde ein «Unbequemer in den kapitalistischen wie in den sozialistischen Ländern.» (C 192) Die unmittelbare Folge: Der Künstler wird krank. Peter Weiss bemerkte dazu in seinen Notizbüchern: «Unsre Krankheiten sind zumeist politische Krankheiten.»¹⁹ 1971 dann die Uraufführung des «Hölderlin» in Stuttgart. Im Blick auf die ins Stück eingebrachte Empedokles-Gestalt bemerkt Cohen, daß dieser «einmal mehr der Typus des messianischen Hoffnungsträgers (ist), wie er in Weiss' Werk in verschiedenen Erlöserfiguren vorgeformt war. (...) Deutlicher als je dient die Figur Weiss dazu, den Erniedrigten und Ausgebeuteten ihre eigene Verantwortung und Stärke bewußt zu machen». (C 228) Zugleich aber opfert Empedokles sein Leben: «Ein Messias, dessen Opfertod die Menschen nicht zu Objekten einer himmlischen Gewalt, sondern zu Subjekten der Geschichte machen soll.» (C 228)

Trauer und Erinnerung: Die «Ästhetik des Widerstands»

Daß Weiss allerdings nicht blauäugig-optimistischer Revolutionslyrik verdächtigt werden kann, versteht sich spätestens mit Blick auf die «Ästhetik des Widerstands» (1975/78/81) von selbst. Entsprechend kann Cohen «Trauer» als Grundton dieses umfangreichen Romanwerkes ausmachen: «Trauer über all die Zerstörung und Vernichtung; Trauer über all das Versäumte, all die verpaßten Chancen, die kleine und große Mitschuld» (C 231). In dem von Burkhardt Lindner als «Gegen-Archiv»²⁰ charakterisierten Buch erinnert Peter Weiss die Namen unzäh-

¹⁹ Ders., Notizbücher 1960–1971 (s. Anm. 10), S. 719. Vgl. auch Ders. Rekonvaleszenz, Frankfurt/M. 1991.

²⁰ B. Lindner, Halluzinatorischer Realismus. «Die Ästhetik des Widerstands», die «Notizbücher» und die Todeszonen der Kunst, in: A. Stephan, Hrsg., Peter Weiss (s. Anm. 11), S. 164–204, hier S. 164.

LASSALLE-HAUS BAD SCHÖNBRUNN

Sa 26. März (18.30)–Mi 30. März (9.00)

Am Werden mitarbeiten

Besinnung vor Ostern, besonders für Menschen aus akademischen Berufen, ausgehend vom Glaubensverständnis des Ignatius und Teilhard de Chardins.

Leiter: Richard Brüchsel SJ

Mo 1. August (18.30)–Do 1. September (9.00)

Große Exerzitien nach Ignatius von Loyola

für Männer und Frauen ab 20 Jahren.
Mit Einzelbegleitung.

Leitung: Sr. Karla Hasiba sa, Markus Laier SJ

Vorgespräch für Interessenten/-innen:

27. oder 28. Februar 1994 in Bad Schönbrunn

Auskunft und Anmeldung:

Lassalle-Haus Bad Schönbrunn

CH-6313 Edlibach/Zug, Telefon (042) 52 16 44

liger Toter.²¹ Es sind viele. Und sie haben alle gelebt. Peter Weiss ist zum «Chronisten» (C 24) der Leiden der Menschen im 20. Jahrhundert geworden. An mehreren Stellen ruft die «Ästhetik» zahllose Namen ins Gedächtnis, in formaler Askesse zu reinen (den biblischen Genealogien ähnelnden) Namenslisten zusammengestellt²². Schreiben als «Erinnerungsarbeit, dem Schmerz über die unzähligen Opfer abgerungen»²³; oder wie es Robert Cohen im Anschluß an Thomas Metscher formuliert: «Erinnerung. Sie ist der geheime Motor, aus dem sich Weiss' Kunst in der «Ästhetik des Widerstands» speist.» (C 242) Und doch scheinen sich die Vorgänge – schrecklich und oftmals undurchschaubar – der Schilderung zu entziehen. Immer wieder neu stellt sich dem Ich-Erzähler die bohrende Frage: «Wie könnte dies alles geschildert werden?»²⁴

«Die Ästhetik des Widerstands ist ein Buch über die Linke» (C 245). Ohne die Zersplitterungen und Fraktionskämpfe der Linken zu negieren – sie sind ja gerade auch Thema des Romans – gestaltet Weiss in der Vater-Figur des Ich-Erzählers einen Typ, «wie es ihn im Deutschland der zwanziger Jahre millionenfach gab: den politisch bewußten und selbstbewußten Arbeiter.» (C 247) Menschen wie dieser «versuchten unter größten Anstrengungen, sich zu Subjekten der Geschichte zu machen, ihr Schicksal selber zu bestimmen. Daß sie es versuchten und wie es mißlingen konnte, ist das Thema von Weiss' Roman.» (C 247) Dabei behauptet Peter Weiss Kunst und Ästhetik geradezu als Grundbedingungen einer menschenwürdigen Existenz; im «Kampf der Menschen um ihre Befreiung sollten Kunst und woraus sie sich nährt: Traum, Vision und Phantasie, gleichberechtigt neben dem politischen Handeln stehen». (C 253) Die Interpretation des Pergamonaltars durch die jungen Roman-Helden zeugt von diesem Postulat. Der Platz des Herakles, des «Helfer(s) in der Not»²⁵ – Cohen weist darauf hin, daß Weiss auch schon seinem Peter Kruse diesen Titel zuerkannte (vgl. C 253f.) – im pergamenischen Fries bleibt jedoch letztendlich leer. In der «Ästhetik des Widerstands» gibt es «keine Hoffnung auf einen Messias. (...) Der Ich-Erzähler begreift, daß da keiner jemals kommen wird, den leeren Platz zu füllen». (C 254) Die Verdammten dieser Erde «müßten eben selber mächtig werden dieses einzigen Griffs ...» Mit diesem Satz endet Peter Weiss' großartiges Romanwerk.

Und in den letzten beiden Produktionen des Autors? In Weiss' interpretierender Kafka-Bearbeitung «Der Prozeß» (1974) taucht plötzlich wieder ein «Helfer» auf. Doch auch er ist nicht in der Lage, K. zu erlösen; auch ihm, der letzten in der langen Reihe der Weiss'schen Erlöserfiguren, «sind keinerlei jenseitige Kräfte gegeben. Nichts ist ihm gegeben als die Einsicht in die herrschenden Verhältnisse und die Fähigkeit, die richtigen Fragen zu stellen» (C 272): «Wer befiehlt dir denn? Wer beherrscht dich so?»²⁶

Nach dem Scheitern des real existierenden Sozialismus

Bleibt noch «Der neue Prozeß» (1981). Cohen erkennt in dieser Arbeit «ein Werk des Übergangs» (C 284). Der Grund liegt im Auftakt des Stücks: «Was von Weiss am wenigsten zu erwarten war (...): der «Neue Prozeß» beginnt mit einem Enigma. Mit einem Anklang jenes Rätselhaften, Mystischen, Religiösen, das Weiss an Kafka so nachhaltig abgelehnt hatte.» (C 282) Es bleibt jedoch noch zu fragen: «Übergang wohin?» (C 284) Cohen versucht eine Antwort: «Die Frage weist über das Werk von Weiss hinaus. Die Jahre seit Weiss' Tod

²¹ Zu den Kurzbiographien der Figuren vgl. R. Cohen, Bio-bibliographisches Handbuch zu Peter Weiss' «Ästhetik des Widerstands», Berlin 1989.

²² Vgl. P. Weiss, Die Ästhetik des Widerstands (s. Anm. 13), I/115, I/159, II/240.

²³ Th. Metscher, Avantgarde – Arbeiterklasse – Erbe. Gespräch zu Peter Weiss' «Die Ästhetik des Widerstands», in: Sinn und Form 36 (1984), Heft 1, S. 68–97, hier S. 78.

²⁴ P. Weiss, Die Ästhetik des Widerstands (s. Anm. 13), I/130.

²⁵ Ebd., I/315.

²⁶ Ders., Der Prozeß. Stück in zwei Akten, in: Ders., Stücke II/2, Frankfurt/M. 1977, S. 519–594, hier S. 591.

(...) erweisen sich als eine Zeit des Übergangs. Jener real existierende Sozialismus des Ostblocks, dem Weiss trotz nicht abbrechender Kritik verbunden geblieben war, hat aufgehört zu existieren. Doch gibt es auch diesmal keine Stunde Null, genausowenig, wie es fünfundvierzig Jahre früher im zerstörten Deutschland eine Stunde Null gegeben hatte. Das Alte verschwindet nicht plötzlich, die Geschichte macht keine Sprünge.» (C 284)

Das gilt wohl auch für die Biographie von Peter Weiss: Das Alte – niedergelegt im jugendbewegten Briefwechsel – verschwindet nicht plötzlich, die Geschichte auch eines Menschen macht keine Sprünge. Es gibt eben kein undialektisches «Zurück»!

Robert Cohen verdient für seine fachlich ausgezeichnete und persönlich engagierte Weiss-Biographie Anerkennung und Dank.
Ulrich Engel, Düsseldorf

Thomas von Aquin und die «evangelische Armut»

Zur Theologiegeschichte eines aktuellen Themas

An Literatur über «evangelische Armut heute» fehlt es nicht. Es liegen eine ganze Reihe von Arbeiten vor, die versuchen, eine für die westeuropäische Gegenwart adäquate Deutung des Ordensgelübdes zu geben. Neben unzähligen spirituell-meditativen Schriften finden sich systematische Studien, die postkonziliare Akzente aufgreifen und vertiefen.¹ Die breiteste Wirkung zeitigt offensichtlich – besonders im Hinblick auf den Terminus der «Option für die Armen» – die Interpretation einer sozial-solidarischen Dimension der Ordensarmut. So findet man zweifellos in jeder Westentasche des modernen Religiösen ein mittlerweile angestaubtes Exemplar des Büchleins *Zeit der Orden*.² Eine Vertiefung des Ansatzes findet sich neuerdings bei T. R. Peters, der (übrigens in kritischer Distanz zu E. Drewermann) resümiert: «Die Evangelischen Räte – die mit den Armen geteilte Armut, die Ehelosigkeit und der Gehorsam an der Seite der Einsamen und Unterdrückten – entsprechen, idealtypisch betrachtet, dieser engagierten Leidenswahrnehmung. Sie sind Selbstverpflichtungen, «Verschwörungen» gegen Indolenz und Vergessen.»³

So interessant und weiterführend derartige Darstellungen sind, so sinnvoll ist es, einen Blick zurückzuwerfen auf überlieferte Konzepte, die hauptsächlich eine ganz andere Marschrichtung verfolgt haben. Um so mehr gilt dies, wenn es sich dabei um Akzentuierungen handelt, die mehr sind als nur asketisch-weltflüchtige Schreckenspostulate.

In Fortsetzung einer alten Reihe hat sich ein Herausgebergrremium gefunden, welches die «Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens» betreut. Der nun vorliegende erste Band beschäftigt sich mit dem Problem des Armutsgelübdes. Der Münchner Theologe Ulrich Horst sondiert die Lösungsvorschläge seines dominikanischen Mitbruders Thomas von Aquin und vergleicht sie mit dessen zeitgenössischen Beurteilungen.⁴

Sehr gut zeichnet sich im Werk des Thomas ein Wandel im Armutverständnis ab, welcher zweifellos nicht nur mit seiner persönlichen Entwicklungsgeschichte zu tun hat, sondern auch eng zusammenhängt mit den großen Meinungsverschiedenheiten zum Thema der Armut als Gelübde, wie sie seit dem 13. Jahrhundert wegen und auch innerhalb der Mendikantenor-

den zutage getreten waren. Der Autor der Studie hat zur Klärung der Frage, die er primär unter dem Aspekt der ekklesiologischen Bedeutung gestellt hat, intensive Quellenstudien betrieben und eine historische Einordnung versucht.

Phase I: Die ersten Herausforderungen in Paris

Die frühesten Studien des Thomas von Aquin zum Thema sind zum einen der *Liber contra impugnantes*, zum zweiten die entsprechenden Passagen aus der *Summa contra Gentes*.

Das erste Opusculum stammt aus dem Jahre 1256 und stellt den Versuch dar, die Attacken des Pariser Magisters und Kollegen Wilhelm von Saint-Amour in die Schranken zu weisen. Wilhelm fiel durch äußerst massive Polemiken gegen die Mendikanten auf und warf ihnen ständige Kompetenzüberschreitungen hinsichtlich der Lehrtätigkeit, des Beichtehörens und der Predigt vor. Außerdem kritisierte er das zur neuen Ideologie gehörende Betteln und kennzeichnete es mehr oder weniger als Schmarotzerei. Mit seinem *Liber contra impugnantes* versuchte Thomas eine Erwiderung: Die Armut ist die Voraussetzung für die Seelsorgearbeit und die Lehrtätigkeit. Beides wiederum soll die ökonomische Grundlage des Ordens bilden. Damit setzt er sich ab von der klassischen Forderung nach der monastischen Handarbeit, ohne damit aber explizit einen radikalen Bruch mit dem Bisherigen vollziehen zu wollen. «Der völlige Verzicht auf *possessiones communes*, auf Immobilien und Kapitalien aller Art, die beständige Einkünfte garantieren, ist der Kernpunkt der von Thomas gebotenen Lösung... Wer demgegenüber allein auf Almosen angewiesen ist, die jeweils neu durch Seelsorge legitimiert werden, kommt dem evangelischen Ideal näher.» (43f.) Horst stellt fest, daß Thomas sich in diesem Werk, was konkrete Fragen (Besitz von Büchern, Konventsgebäuden und Kirchen) angeht, recht allgemein ausdrückt. Einen Grund sieht er in der Tatsache, daß neben den Dominikanern auch die Franziskaner angegriffen wurden, letztere allerdings im Gegensatz zu den Predigerbrüdern noch erhebliche interne Krisen bez. Armut und Besitz auszustehen hatten. (vgl. 46)

Die *Summa contra Gentes* entstand einige Jahre später (um 1261), als die hitzige Debatte bereits wieder abgeflaut war. Die evangelischen Räte werden definiert als Unterstützung auf dem Weg zur Vollkommenheit. Sie ordnen zwar nur auf die Vollkommenheit hin, sind aber nicht die Vollkommenheit selbst. Die Armut ist also Mittel zum Zweck. Auf dieser Grundlage unterscheidet Thomas in der Geschichte der Christen vier Weisen, der Armut nachzukommen. Die Entscheidung der Urgemeinde, den Besitz zu verkaufen und alles gemeinsam zu haben, hat nach Thomas nur deshalb einen Sinn, weil man nur mit einer sehr kurzen Zeitspanne der Anwesenheit in Jerusalem rechnete. Die zweite Variante war die Armutspraxis der alten Mönche, die seitens Thomas' nun wieder freundlicher bewertet wird, als es im *Liber contra impugnantes* der Fall gewesen war. Wurde dort noch den Bettelmönchen die größere Vollkommenheit zuerkannt, gilt jetzt die Gleichwertigkeit. Die dritte Weise der freiwilligen Armut ist die

¹ Vgl. dazu die Analyse von M. Scheuer, *Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie* bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der *Theologie der Befreiung*. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie Bd. 1); Würzburg 1990.

² «Armut als evangelische Tugend ist der Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung. Sie drängt in die praktische Solidarität mit jenen Armen, für die Armut gerade keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist.» (aus These IX), J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i. Br. 1977, S. 94ff.

³ J. B. Metz, T. R. Peters, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg i. Br. 1991, S. 102. Vgl. dazu N. Klein, *Ordensexistenz heute*, in: *Orientierung* 55 (1991), S. 240.

⁴ Ulrich Horst, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F. Bd. 1), Berlin 1992. DM 98,-.

Handarbeit. Sie sichert unter anderem den täglichen Bedarf. Die vierte Form schließlich ist unschwer als die des Mendikantenideals zu erkennen. Man lebt von den Gaben anderer, die man sich aufgrund der für die Gemeinschaft geleisteten Arbeit redlich verdient hat. Nicht unwichtig ist die ablehnende Haltung des Thomas gegen radikalere Einstellungen zur Armut, welche die Unterhaltssicherung an sich verwirft. Horst faßt die *Summa contra Gentes* zusammen: «Wie wir gesehen haben, gibt nun nicht mehr der Verzicht auf Gemeinbesitz den Maßstab für die größere Vollkommenheit, sondern die institutionalisierte Realisierung des Freiseins für das ›Bessere‹, die das Monasterium ebenso bieten kann wie der Mendikantenkonvent.» (53)

Phase II: Armut auch für Bischöfe?

Einige Jahre nach den Geschehnissen um Wilhelm von Saint-Amour flammte die Kontroverse um die Mendikanten erneut auf. Die Thesen des Franziskaners *Thomas von York* zum Thema Armut implizierten eine solche Schärfe, daß die Diskussion einen neuen Schwerpunkt bekam. Der Gipfel der Vollkommenheit bestünde – so die Mutmaßung des Thomas von York – in der völligen Verachtung von Besitz – sei er persönlich oder sei er von einer Gemeinschaft. Konsequenz weitergedacht, werden solche Behauptungen zu einem ekklesiologischen Problem, denn der sich daraus ergebende Exklusivanspruch von Bettelmönchen stellt die Qualität des keineswegs armen Weltklerus und Episkopats bis hin zum päpstlichen Primat ernsthaft in Frage. Thomas von Aquin geht darauf ein. Im Jahre 1269 verfaßt er ein *Quodlibet*, welches versucht, die durch den Franziskaner Thomas von York in Schiefelage geratene Stellung der Bischöfe zu klären. Die Bischöfe, so schreibt der Aquinate, sind gleich den Ordensleuten im Stand der Vollkommenheit. Damit stellt er den Episkopat – nicht allerdings den Pfarrklerus – klar auf die Stufe der Religiösen. Die Begründung wird anhand der Räte geliefert. Die (formal und feierlich!) abgelegten Gelübde bzw. Weihen sind nur «Instrumente der Vollkommenheit», denn nicht um das «Verlassen» geht es, sondern um das «Nachfolgen».

Jenes scheinbar nebensächliche Geplänkel ist in Wirklichkeit jedoch ein hochbrisantes Problem. Deshalb setzt sich Thomas noch in weiteren Schriften mit diesem ekklesiologischen Fall auseinander. Sie alle versuchen, die Ansprüche des Evangeliums mit der ökonomischen Realität der Kirche in einen harmonischen Zusammenhang zu bringen. Thomas muß sich intensiver mit der Theologie der Gelübde auseinandersetzen. Dazu geht er von der «perfectio» aus (*De perfectione spiritualis vitae*, 1269), die eben nicht nur den Religiösen zukommt, sondern auch den Bischöfen. Denn sie haben sich durch ihre Weihe ebenfalls dazu verpflichtet, Nächstenliebe zu üben. Die dadurch angestrebte Vollkommenheit wird auch nicht durch den Kirchenbesitz eingeschränkt, teilen sie doch diesen gemeinsamen Besitz nur aus. Selbst was das persönliche Eigentum der Bischöfe angeht, sieht Thomas darin kein Problem, verweist er doch letzten Endes auf eine Armut im Sinne von persönlicher Bescheidenheit im Lebensstil.

Will Thomas den durchaus anfechtbaren «Status quo» bischöflichen Reichtums einfach rechtfertigen? Ulrich Horst schreibt: «Der erste Eindruck, Thomas interpretiere gewisse, ihm unbequem erscheinende Texte mit einer spiritualisierenden Tendenz, um ihre Radikalität so zu entschärfen, daß sie schließlich zu einer aus systematischen Erwägungen notwendig gewordenen Konzeption passen, läßt sich nicht ganz von der Hand weisen.» (75) Gerade wegen einer solchen Vermutung ist es wichtig, weitere Vergleichstexte heranzuziehen. Horst zeigt, daß es innerhalb der Quellen zuweilen Unstimmigkeiten gibt. So wird im *Matthäuskommentar* der Bischofs- im Vergleich zum Ordensstand prinzipiell als vollkommener bezeichnet. Der *Liber contra doctrinam retrahentium* (1271) wiederum setzt hinsichtlich der Armutsfrage ein wenig anders an. Horst

vermutet, daß dieses Opusculum geprägt ist von eigenen biographischen Erinnerungen des Aquinaten. Denn Thomas betont, daß für die jungen Männer, die dem Predigerorden beigetreten waren, die Praxis einer gelebten Armut eine sehr wichtige Rolle spielte. Zweifellos traf dies auch auf ihn selbst zu, da er sich trotz des elterlichen Wunsches, er möge als Benediktiner in Montecassino leben, dazu entschieden hatte, dem jungen Orden des Hl. Dominikus beizutreten (vgl. 83ff.). «Persönliche Motive» hält der Autor unter anderem für den Grund der aufgewiesenen Differenzen innerhalb der Quellen (vgl. 92).

Phase III: Die *Summa Theologiae*

Thomas von Aquin hat die Diskussion um die Ordensgelübde in seiner *Summa Theologiae* wieder aufgegriffen. Im Blick auf die evangelischen Räte wird nochmals auf deren Charakter als Hilfsmittel verwiesen. Die (im Leben nicht absolut erreichbare) Vollkommenheit christlichen Lebens findet sich in der «caritas» (S. th. II-II 184,1), durch die die Seele mit Gott verbunden wird. Die anderen Tugenden stehen der Liebe nach. Die Bischöfe haben einen gewissen Vorrang vor anderen aufgrund ihrer besonderen Bedeutung als Heilsvermittler. Desweiteren geht Thomas auf das Gelübde des Gehorsams ein und präzisiert, welchen Verbindlichkeitsgrad der Gehorsam des Religiösen gegenüber seiner entsprechenden Ordensregel hat. In der vergleichenden Gegenüberstellung der alten und neuen Orden zueinander geht er selbstverständlich auf das charakteristische Unterscheidungsmerkmal ein, die Sicherung des Lebensunterhalts nämlich. Deutlich ist, daß Thomas weder Extremlösungen sucht noch sie gutheißen kann und will. Von daher lehnt er das traditionelle Feudalkloster mit seinem normalerweise großen Besitz nicht einfach ab, sondern betrachtet ihn eher als potentielles Hindernis («impedimentum») für das Streben nach Vollkommenheit. Ganz entgegen den Gepflogenheiten seiner bisherigen Studien zum Thema wird Thomas an dieser Stelle ziemlich konkret: Die Armut gälte eher den kontemplativen Gemeinschaften als den aktiven Orden. Letztere (wozu er zweifellos die Mendikantenorden rechnet) bräuchten einen gewissen Überschuß, um ihren Pflichten nachzukommen. Unter Berufung auf das Evangelium erinnert der Dominikaner daran, daß selbst die Jünger eine gemeinsame Kasse hatten, die von Judas verwaltet wurde.

Ein latenter Konflikt: Dominikaner versus Franziskaner

Dieser Abschnitt aus der *Summa Theologiae* erstaunt. Horst macht darauf aufmerksam: «Thomas zieht also einen Schlußstrich unter eine Reihe von Überlegungen, die er früher selbst angestellt hatte und die von Schwankungen nicht frei waren. . . Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß kurz vor der Abfassung unserer Quästionen Ereignisse stattgefunden haben müssen, die zu dieser dezidierten Position führten.» (125)

Es ist evident, daß Thomas auf die Positionen der Minderbrüder reagiert, besser gesagt, sich von ihnen distanziert. Die bisherige Koalition zwischen den Dominikanern und Franziskanern, von der bereits die Rede war, ist also brüchig geworden. U. Horst geht im zweiten Teil seiner Studie auf die Armuts-Interpretationen der Franziskaner ein. Der Kern des Problems ist die Last der zweiten Generation nach Franziskus. Die Radikalität des Mannes aus Assisi und die bullierte Regel provozierten eine wesentlich schwierigere Handhabung, als dies bei den Dominikanern der Fall war. Gerade nachdem man sich (unter päpstlicher Mithilfe) zu einer größeren Freizügigkeit durchgerungen hatte, brauchten die Franziskaner nun eine theologische Reflexion ihrer Armutspraxis.

Der wichtigste Vertreter, dem diese Aufgabe oblag, war *Bonaventura*. So sehr er im Konflikt um Wilhelm von Saint-Amour Seite an Seite mit Thomas argumentierte, zeigten sich langsam doch Differenzen. Thomas setzt den Akzent auf das «praedicare» («ordo praedicatorum») und das «docere», Bonaventura

ra hingegen auf das «mendicare». Die Armut und der Bettel sind bei dem Franziskaner fundamental wichtig, und deshalb weiß er beides auch gut zu begründen. Die bereits erwähnte gemeinsame Kasse der Jünger wird bei ihm zum Notbehelf für die Jüngergruppe oder für Arme. Die Theologie des Franziskaners bekommt zudem endzeitliche Züge, die sich an *Joachim von Fiore* anlehnen. Konkret heißt das, daß nach der Zeit der frühen Kirche, in der Jünger berufen wurden, und der mittleren Zeit der gelehrten Kirchenväter nun die «letzte Zeit» der Armen und Bettelmönche angebrochen sein sollte. U. Horst weist auf die Folge des Ansatzes hin: «In eine ganz andere Richtung weist die Antwort Bonaventuras, in eine Geschichtstheologie, die der Aquinate gerade hat vermeiden wollen, weil sie nach seiner Sicht der Dinge mehr Schwierigkeiten heraufbeschwor, als es der Sache gut tat... Auch Thomas war sich der revolutionären Aspekte der Mendikantenbewegung bewußt, doch versucht er, an der monastischen Kontinuität festzuhalten, um einen Traditionsbruch zu vermeiden. Bonaventura beschreitet den entgegengesetzten Weg.» (149) Die Minderbrüder läuteten also mit ihrem angeblichen Zurückkommen zum Ursprung die letzte Phase der Kirchengeschichte ein. Horst gibt dabei diskret bedauernd zur Kenntnis, daß Bonaventura zuweilen mit «einfachen Begriffen und schlichten Deduktionen» (152) argumentiert. Bonaventura hebt die enge Beziehung – aber auch Abhängigkeit – der Franziskaner zum Apostolischen Stuhl hervor. Dies geschieht nicht ohne Grund. Horst stellt fest: «Bonaventura zieht aus den päpstlichen Dokumenten und den bisherigen Diskussionen die systematischen und ekklesiologischen Konsequenzen, die dem Armutsideal des Minoritenordens die juristische und theologische Kohärenz geben sollen. Daß in seiner Synthese das Papsttum als Inhaber aller Besitzrechte und als Garant der Realisierbarkeit einer solchen rigorosen Lebensweise erscheint, verleiht diesem eine Autorität, die es bisher keinem Orden gegenüber innegehabt hatte.» (163)

Ein offener Bruch

Mit dem kühnen Unterfangen der Verabsolutierung von Armut und der Verzahnung von Papst und Franziskanerorden

legte Bonaventura die Grundlage für eine spezielle Ausrichtung der Franziskanertheologen. Gleichzeitig wurde ihrerseits der entsprechenden Ekklesiologie des Aquinaten eine Absage erteilt. Horst exemplifiziert dies an mehreren Theologen: Der Franziskaner *Johannes Pecham* versucht eine Widerlegung der Studie *De perfectione spiritualis vitae* und spricht den Dominikanern das Mendikantentum ab. Sein Mitbruder *Johannis Petrus Olivi* verfaßt einen theologischen Verriß des entsprechenden Kommentars der *Summa Theologiae*.

Ulrich Horst sieht die Krise aber noch differenzierter. Denn letzten Endes ging es nicht nur um eine Absetzung von den ehemaligen Verbündeten: «Olivi visiert mit seinem Kommentar wohl kaum Dominikaner an. Wahrscheinlicher ist, daß er für Brüder des eigenen Ordens bestimmt war, die, sollten sie schwankend geworden sein, auf die rechte Bahn zurückgelenkt werden sollten. Eine dunkle Folie tat hier gute Dienste.» (176)

Wie dem auch sei, die Kontroverse der Mendikanten wird sich im beginnenden 14. Jahrhundert fortsetzen. Wenn der Papst im Jahre 1323 in einer Predigt anlässlich der Heiligsprechung des Thomas von Aquin ausdrücklich dessen Armutsverständnis gutheißt, dann handelt es sich dabei keineswegs nur um die übliche Schnörkelsprache eines Festaktes, sondern vielmehr um eine politische Stellungnahme zugunsten einer bestimmten theologischen Konzeption. (vgl. 197f.)

Die gründliche Studie U. Horsts läßt einleuchten, welcher Zündstoff in der scheinbar zweitrangigen theologischen Erörterung des Armutsproblems bei Thomas von Aquin steckt. Es ist offenbar, daß das Armutsgelübde, welches heute noch die Geister scheiden läßt, bereits in der Hochscholastik Grund für scharfe Auseinandersetzungen gelegt hatte. Die Orden heute (auch die Franziskaner und Dominikaner) gehen auf die für sie so wichtige Fragestellung in der Regel ganz anders ein. Trotzdem zeigt Ulrich Horst sowohl direkt als auch indirekt, daß die «klassischen» Überlegungen der mittelalterlichen Theologen für die Gegenwart unter rein spirituellem Gesichtspunkt im wesentlichen überholt sind, unter dem Gesichtspunkt einer historisch angelegten theologischen Ekklesiologie allerdings keineswegs. *Thomas Eggensperger, Düsseldorf*

Demokratische Gerechtigkeit

Wer sich heute noch getraut, Demokratie und Gerechtigkeit in einem Atemzug zu nennen, muß mit dem Spott derjenigen aufgeklärt-abgebrühten Zeitgenossen rechnen, die der demokratischen Auseinandersetzung längst schon die Fähigkeit zur Lösung der wirklich drängenden Probleme unserer Zeit abgesprochen haben. Daß der Staatsrechtler und Rechtsphilosoph Jörg Paul Müller, früher nebenamtlicher Richter am schweizerischen Bundesgericht und bis vor kurzem Präsident der Unabhängigen Beschwerdeinstanz für Radio und Fernsehen, dennoch unbefangen von demokratischer Gerechtigkeit spricht¹, erregt Aufsehen und verdient mehr als nur beiläufige Beachtung. Denn hier wird keine weltfremde Rechtsphilosophie getrieben, sondern aus der Erfahrung der politischen Wirklichkeit über die Möglichkeit «einer menschlichen Gestaltung von Politik und Recht» nachgedacht.

Dabei kommen – und das macht dieses Buch so lesenswert – die Menschen, um die es der Demokratie ja gehen soll, nicht als abstrakte Rechtsträger in den Blick, sondern als konkrete Bedürfniswesen, die in einer bestimmten geschichtlichen Situation nach einem gerechten Ausgleich ihrer Überzeugungen und Interessen suchen. Dieser Orientierung ist das erste wich-

tige Merkmal der Untersuchung Müllers zuzuschreiben, nämlich der Einbezug der kulturtheoretischen Dimension der *Freudschen Psychoanalyse*. Denn die Demokratie, als rationale Gestaltung des Gemeinwesens, kann nicht bei einem idealen Nullpunkt beginnen, sondern muß bei vorgefundenen gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen und individuellen Deformationen ansetzen. Menschliches Zusammenleben bringt solche sozialen und psychischen Repressionen mit sich; sie zu vermindern, muß das Anliegen einer auf die Autonomie des Einzelnen angewiesenen Demokratie sein.

Müller geht mit der Aufnahme psychoanalytischer Einsichten in die Rechtsphilosophie neue Wege. Anderen Ansätzen ist diese Dimension des Problems sozialer Ordnung bisher weitgehend fremd geblieben. Wie freilich die Vermittlung von Rationalität und Emotionalität als Grundbedingung menschlicher Existenz zu leisten sei, ist noch unklar. Die Hinweise des Autors zur Ausbildung kommunikativer Kompetenz in einer «entgegenkommenden» politischen Kultur und einem entsprechend eingerichteten Bildungssystem wären noch weiter zu explizieren – falls das überhaupt möglich ist und der Theoretiker sich nicht darauf beschränken muß, die Angewiesenheit der Demokratie auf die individuelle Tugend der Offenheit für andere Argumente, Interessen und Bedürfnisse zu betonen.

¹ Jörg Paul Müller, *Demokratische Gerechtigkeit. Eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung*, München (dtv) 1993, 222 S., Fr. 16.90.

Integration der Diskursethik

Das zweite Charakteristikum der Studie Müllers ist auf den ersten Blick vielleicht weniger spektakulär, in Tat und Wahrheit jedoch von großer rechtstheoretischer Bedeutung, nämlich die konstruktive Aufnahme *diskursethischer* Überlegungen. Bisher haben Rechtswissenschaftler die Diskursethik weitgehend ignoriert; Müller ist es erstmals gelungen, den rechtsphilosophischen Überlegungen von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel² einen adäquaten Gesprächsbeitrag von staatsrechtlicher Seite gegenüberzusetzen.

Interessant ist, wie Müller an den Intentionen der Diskursethik (Ermittlung des moralisch Richtigen und damit auch für das Zusammenleben Vernünftigen durch diskursive Auseinandersetzung und Konsens aller Betroffenen) festhält auch gegen die mitunter etwas resignativen Bescheidungen ihrer philosophischen Väter. Gegen Apel wird betont, daß auch unter nicht-idealen Diskursbedingungen eine Delegation von Herrschaftsbefugnissen an eine unabhängige Instanz zur Sicherung des Diskurses unnötig ist; ein «Chairman» zur Koordination der verschiedenen Diskursbeiträge mag zwar nützlich sein – er bleibt aber immer eingebunden in den Konsens der Diskursteilnehmer und kann außerhalb dieses Konsenses keine legitimen Befugnisse geltend machen. Und gegen Habermas (und damit gegen die gesamte Rechtsphilosophie in der Tradition Immanuel Kants) wird die Bestimmung des Rechts durch dessen Erzwingbarkeit kritisiert. Zwang ist für Müller ein «Randphänomen» rechtlicher Ordnung; entscheidend für den demokratischen Rechtsstaat ist jedoch die demokratische Legitimität des Rechts und jedes «obrigkeitlichen» Zwangs. Demokratie als soziale und politische Ordnung ist auf einen fundamentalen Grundkonsens der Bürger angewiesen, der sich durch Zwang nicht herbeiführen läßt, und setzt ein Einverständnis der Betroffenen mit den Normen der Rechtsordnung voraus, das – jenseits dumpfen Gehorsams – nur durch rationale Einsicht erreicht werden kann.

² Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1992; Karl-Otto Apel, Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik, in ders./Matthias Kettner, Hrsg., Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1992, 29–61.

ORIENTIERUNG erscheint 2× 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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1994:

Schweiz: Fr. 46.– / Studierende Fr. 32.–
Deutschland: DM 54.– / Studierende DM 36.–
Österreich: öS 400.– / Studierende öS 270.–
Übrige Länder: sFr. 42.– zuzüglich Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

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.

Die Lektüre von Müllers Studie zeigt allerdings, daß der Autor die gesellschaftliche Wirklichkeit illusionslos in den Blick nimmt. Die Gesellschaft besteht eben keineswegs nur aus – mehr oder weniger idealen – Diskursforen und rationalen Diskursteilnehmern, sondern auch und gerade aus *Institutionen*, also aus sozialen Gebilden, deren verfestigte Eigengesetzlichkeiten sich tendenziell der demokratischen Verfügung verschließen. Gegen die in ihnen immer auch angelegte Möglichkeit des Machtmißbrauchs helfen nur rechtsstaatliche Mittel der Machtkontrolle und die Instanz der demokratischen Öffentlichkeit. Im zweiten Teil seiner Untersuchung (der erste ist den rechtstheoretischen Grundlagen gewidmet) stellt Müller die wichtigsten *Elemente des demokratischen Rechtsstaates* vor.

Die Ambivalenz sozialer Institutionen

Trotz der meisterhaften Darstellung der rechtsstaatlichen Prinzipien läßt sich nicht vermeiden, daß einzelne der vorgelegten Thesen noch diskussionsbedürftig sind. So ist das Eintreten für eine (in der Eidgenössischen Bundesversammlung nicht vorgesehene) *Verfassungsgerichtsbarkeit* alles andere als selbstverständlich. Müller weist in diskurstheoretischer Interpretation dieser Instanz die Aufgabe zu, im demokratischen Entscheidungsprozeß nicht berücksichtigte, aber wichtige Argumente zur Geltung zu bringen, namentlich solche, die sich auf den in der Verfassung kodifizierten gesellschaftlichen Grundkonsens beziehen. Nicht diskutiert wird aber die – etwa in der Diskussion des kürzlichen Urteils des deutschen Bundesverfassungsgerichts zur Revision der Strafbestimmungen über den Schwangerschaftsabbruch aufgebrochene – Frage, ob eine verfassungsgerichtliche Instanz aufgrund ihrer personellen Zusammensetzung dazu überhaupt in der Lage ist. Auch wenn Müller zustimmen ist, daß die direkte Demokratie keine Alternative zur Verfassungsgerichtsbarkeit darstellt, bleibt das Problem der Repräsentativität jedes Verfassungsgerichts bestehen. Einen zweiten möglichen Einwand gegen das Postulat der Verfassungsgerichtsbarkeit hat jüngst Ingeborg Maus³ vorgetragen: Die definitive Legitimation eines Entscheides nicht durch eine kritische demokratische Öffentlichkeit, sondern durch ein Verfassungsgericht bedeutet letztlich den Übergang zu einer «Gerechtigkeitsexpertokratie» des «Justizstaates»; die Souveränität der Vernunft löst diejenige des Volkes ab.

Schließlich muß noch auf eine Institution hingewiesen werden, die beim Juristen Müller keine Berücksichtigung findet, nämlich diejenige der *Wirtschaft*. Immerhin ist es ja alles andere als selbstverständlich, wenn innerhalb der demokratisch verfaßten bürgerlichen Gesellschaft ein Bereich ausgespart bleibt, der demokratischer Verfügung prinzipiell unzugänglich und dem unpersönlichen Mechanismus des Marktes vorbehalten ist. Müller weist im vorliegenden Band nur am Rande auf den sozialen Ausgleich als Voraussetzung rechtlicher Gleichheit hin; die prinzipielle Frage, wie weit demokratische Verfügungsgewalt nicht nur gegenüber der staatlichen Verwaltung, sondern auch gegenüber der Wirtschaft gehen dürfe, reicht freilich noch weit über diese pragmatische Problemdimension hinaus. Eine Auseinandersetzung mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns – weit stärker als die von Müller herangezogene Vertragstheorie von John Rawls eine fundamentale Alternative zur Diskursethik – hätte das schlagartig klargemacht.

Der schmale Band von Jörg Paul Müller lädt zum weiteren Nachdenken gerade auf seiten der Sozialphilosophie und Diskursethik ein. Das Bemühen, zu zeigen, wie die Menschen das für sie Beste und Vernünftige selber finden können, ohne sich an Autoritäten und Ideologien orientieren zu müssen, ist den Aufwand wert. Der Verfasser hat dazu einen wichtigen Beitrag geleistet. *Christian Kissling, Fribourg*

³ Ingeborg Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt a. M. 1992, 174 u. ö.