

O ORIENTIERUNG

Nr. 19 58. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1994

MIT IHREN NAMEN verband die literarische Öffentlichkeit im Leningrad der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts eine verblüffende Darstellung sozialer Realität: *Konstantin Konstantinovič Vaginov*, aus einer deutschen Familie namens Wagenheim stammend, Jahrgang 1899, und *Daniil Ivanovič Charms*, Geburtsname Juračev, Jahrgang 1905, gehörten zur Gruppe der *Oberiu*, der Gesellschaft für reale Kunst. Hinter der so unverfänglichen Bezeichnung entfaltete sich eine Assoziation von Dichtern, die in die Hintergründe der verstandesmäßigen Welt aufgebrochen waren und der Literatur eine Reihe von Modellen geliefert hatten, die die Wächter des kommunistischen Literaturbetriebs seit Ende der zwanziger Jahre als «staatsgefährdend» bezeichneten. Dieses Prädikat verhinderte die weitere Veröffentlichung von Texten, die das Leben in seiner objekthaften Vielfalt in Kunst verwandelt hatten oder die Realität in immer neuen, von Absurdität, Naivität und Sarkasmus getragenen Modellen gestalteten. Den Wächtern gefiel der respektlose Umgang mit der Realität, die sie in toto mit ihrem zukunftsstrunkenen Revolutionswahn besetzt hatten, überhaupt nicht. Deshalb verhafteten sie Ende 1931 zur Abschreckung für den Rest der Gruppe einige *Oberiuten*, nämlich Daniil Charms, Aleksandr Tufanov, den hintergründigen Vordenker der russischen Absurdisten, Aleksandr Vvedenskij, Irakli Andronikov, Petr Kalašnikov, N. M. Voronič, Igor Bechtereč und sogar die Malerin E. V. Safonova, und ließen fünf von ihnen wegen «antisowjetischer und konterrevolutionärer literarischer Wühlarbeit» zu Straflager und Verbannung bis zu fünf Jahren verurteilen. Aus den von Peter Urban in «Die Kunst ist ein Schrank» sorgfältig zusammengetragenen Fakten ist ersichtlich, daß die Stalinisten zunächst abschrecken wollten, bevor sie dann zur endgültigen Vernichtung der «Andersdenkenden» seit Mitte der dreißiger Jahre schritten. Aufgrund der Veröffentlichung von Vernehmungsprotokollen im Vorfeld des Prozesses gegen die *Oberiu* ist dieses Ausrottungsprinzip dokumentiert worden (vgl. Zerschlagung der *Oberiu*, kommentiert von I. Malskij in der Moskauer Literaturzeitschrift «Oktjabr», 11/1992).

Russische Absurdisten

Es gehört zu den makaber-grotesken Begleitumständen der endgültigen Vernichtung des literarischen «Ungeziefers», daß Konstantin Vaginov seiner physischen Auslöschung zuvorgekommen ist, indem er 1934 an Tuberkulose starb. Doch die Schergen rächten sich. Sie verhafteten, wie Reinhold Lauer in seinem Vorwort zu «Werke und Tage des Svistonov» mitteilt, seine Mutter, ein Verfahren, von dem in den Verhaftungswellen der dreißiger Jahre Zehntausende von Angehörigen der «konterrevolutionären Spione und imperialistisch-trotzkistischen Agenten» betroffen waren. Sowie zu den tragisch-tödlichen Hintergründen, die der sowjetischen «Öffentlichkeit» erst in den späten achtziger Jahren mitgeteilt wurden, abgesehen von der Publikation der meisten Texte. Sie erfolgte, nach der Edition wichtiger Werke in amerikanischen und westeuropäischen Verlagen, in extenso zu Beginn der neunziger Jahre.

Die vorliegenden Publikationen in deutscher Übersetzung* zeichnen sich durch sorgfältige editorische Aufbereitung von Texten aus, die aufgrund ihrer biographischen und geographischen Verankerung und ihrer dichten Assoziationsketten die Leser in die «Abgründe der Spekulation» schicken würden. Doch dank der behutsamen Fürsorge von Herausgebern und Übersetzern können sie sich fiktionale Welten erobern, von denen sie vielleicht noch nie geträumt haben. Nehmen wir zum Beispiel *Daniil Charms*, dessen Notizbücher aus den Jahren 1925–1940 eine wundersame Welt der Kuriositäten, Fakten und Phantasien enthalten. «Schaffung des Lebens als Kunst», wie es sein Biograph Jakov Druskin in dem einleitenden Aufsatz des Buches formuliert, «war für Charms keine Kategorie ästhetischer Ordnung, sondern, wie man heute sagt, existentieller Ordnung.» Der Begriff des Lebens sei für ihn ein uneigennütziges Wunder gewesen, das in der engen Verbindung von Werk und Leben zum Ausdruck

LITERATUR

Russische Absurdisten: Leningrad der zwanziger Jahre – Gruppe *Oberiu* – Prädikat «staatsgefährdend» – Neupublikation in deutscher Übersetzung – *Daniil Charms*: Wichtigkeit des mechanisierten Lebens – *Konstantin K. Vaginovs* «Werke und Tage des Svistonov» – Verhältnis von Leben und Literatur – Lustige Alltagsszenen in «Bambocciade» – Liebeserklärung an eine versunkene Kultur.

Wolfgang Schlott, Bremen

RUANDA

«Die Kirche hat versagt»: Augenfälliger Ausfall der Kirche – Problematische Zurückhaltung der Bischöfe im Hirtenbrief – Anders als 1981–1986 in Uganda war die Kirche in Ruanda nicht Fels in der Brandung – Christen haben andere Christen getötet – Vorgeschichte und ihre Folgen – Tragische Kollaborations- und Leidensgeschichte – Wenig Widerstand gegen das Habyarimana-Regime – Kirche wäre dringend gefragt – Doch ein Wort der Trauer und der Entschuldigung wären am Platz.

Rupert Neudeck, Troisdorf

PHILOSOPHIE

Nietzsche und die Juden: Bemerkungen zum vergessenen Buch von *Richard Maximilian Lonsbach* (1939) – Wer ist der Autor? – Sein Versuch einer kulturphilosophischen Schau – «Analyse»: Nietzsche Arier, aber nicht Antisemit – «Apologetik»: Antisemitismus als abzulehrender «neuer Sklavenaufstand» – «Synthese»: Zukunftsbesessenster aller großen Denker – Große Beachtung nach Erscheinen des Buches – Ein gelungener Versuch.

Heinz Robert Schlette, Bonn

ETHIK

Die Funktion der Sozialethik: «Ethikbedarf» und die theoretische Uneinigkeit der Fachvertreter – Ungenügen einer auf die Interpersonalität fixierten ethischen Theorie – Umgekehrte Verwiesenheit der Sozialethik auf die individualistische Verantwortung – Aus Klassengesellschaften (Utopie der Gleichheit) werden Risikogesellschaften (Utopie der Sicherheit) – Strukturkrise des Sozialstaates – Veränderte Aufgabenstellung der Sozialethik: Minima fordern statt Maxima postulieren – Gesellschaftliche Aushandlung fairer Problemlösungen. *Christian Kissling, Fribourg*

RELIGION/ÄSTHETIK

Glaube im Gespräch mit der Kunst: Studientagung des Matthias-Grünwald-Verlags – *Karl-Josef Kuschel* zur Aufgabe einer theologischen Ästhetik – Kunst als Beitrag zur Neuübersetzung theologischer Inhalte – *Georg Langenhorst* exemplifiziert mit Hiob wie Literatur zur theologischen Herausforderung wird.

Thomas Eggenesperger, Düsseldorf

komme. Drei weitere Momente hätten sein Leben als Kunstwerk bestimmt: die Nichtigkeit des mechanisierten Lebens, dem er seine von absurden Zufällen und bodenlosen Lächerlichkeiten erfüllten Texte in der Gestalt von «realen» Begebenheiten entgegenhielt; das Böse: Es erfährt in den Texten Charms' eine karikierende Sinndeutung, die der Leser erst am Ende eines Textes erfährt in der Gestalt von Angst vor der eigenen abgründigen Bosheit; und die Unmöglichkeit, Wunder zu vollbringen, obwohl die skurrilen Charmsschen Helden, wie auch sein Autor, davon träumen, um allerdings aufwachend erkennen zu müssen, daß sie in einer schrecklich unvollkommenen Welt leben müssen, wie Charms selbst, der unvollkommene Meisterwerke schuf, deren absurder Charakter ihm zum Verhängnis wurde. Am 23. August 1941 wurde er zum zweiten Mal verhaftet, am 2. Februar 1942 starb er hungergeschwächt in dem von deutschen Truppen belagerten und gequälten Leningrad.

Schon der erste lesende Blick ins Notizbuch aus dem Jahre 1924 löst Erstaunen aus: «Die Prahlucht bei einem dummen Menschen ist ehrlich; Prahlucht bei einem Klugen trägt einen dummen, unsympathischen Charakter.» Dann folgen wunderbar-skurriale Gedichte über den Marsch der blinden Revolutionäre, Aufzeichnungen über die Lieblingsdichter, Entwürfe zu Manifesten, Philosophien zur Gestalt und Funktionsweise von Gegenständen, scharfsinnige Tagebuchnotizen über lachende Regenwürmer und tötende Blicke, Einladungskarten zu «Elisabeth Bam», einem Theaterstück mit tragisch-absurden Dialogfolgen, die Aufzeichnungen aus den späten dreißiger Jahren über den überall lauernden Tod.

So vieles ist in diesen abgründig-hellsinnigen Texten zu entdecken. Über den Vergleich von Staat und Körper z. B.: «Vergleicht man den Staat mit einem Körper, so möchte ich, im Falle eines Krieges, in der Ferse leben.» (S. 217) oder über das Rauchen: «Ein Herr, der raucht, gleicht einem Knopf, eine Dame, die raucht, gleicht einem Knopfloch, also, meine Herrschaften, hören wir auf zu rauchen.» (S. 117). Also, liebe Leser, wenn ihr zu Charms greift, vergeßt nicht, euer Taschentuch neben «Die Kunst ist ein Schrank» zu legen. Je weiter ihr euch in die Charmsschen Gedanken vertieft, desto schneller verschwindet ihr in den unergründlichen Falten des Tuches, lachend, weinend, von Angst gepackt, froh darüber, daß eure Welt so wundersam einfach gestrickt ist und ihr die dumpfe Mechanik des Lebens nicht wahrnehmt, oder?

Das Verhältnis von Leben und Literatur

Konstantin Konstantinovič Vaginovs Werke hingegen bestehen aus nicht so vielen Fallgruben. In «Werke und Tage des Svistonov» spielt, wie Reinhard Lauer in seinem Vorwort anmerkt, der fiktive Autor «in einem Experiment besonderer Art das Verhältnis von Leben und Literatur, Literatur und Leben, durch. Jedes Kapitel handelt eine Variante dieser Relation ab, demonstrierend, welchen Status die Lebenswirklichkeit im Kunstwerk und – umgekehrt – die Literatur in der Lebenswirklichkeit besitzt.» (S. 10) In diesem Roman, dessen Titel ironisch auf Hesiods klassisches Lehrgedicht *Erga kai hemerai* verweist, geht es um die Suche nach Erzählstoff, den Svistonov (dieser Name bedeutet etwa Klauer, Schwätzer, Nichtstuer) in allen Lebenslagen und in allen möglichen

* Daniil Charms, Die Kunst ist ein Schrank. Aus den Notizbüchern. Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von Peter Urban. Friedenaer Presse, Berlin 1992, 395 S., DM 44,-
Konstantin K. Vaginov, Werke und Tage des Svistonov. Aus dem Russischen von Gerhard Hacker. Mit einem Vorwort von Reinhard Lauer. Verlag Johannes Lang, Münster/W. 1992, 189 S., DM 32,-
Konstantin Vaginov, Bambocciade. Roman. Aus dem Russischen von Andreas Tretner. Mit einem Nachwort von Reinhard Lauer, Reclam, Leipzig 1993, 190 S., DM 18,-
Konstantin Vaginov, Der Stern von Bethlehem. Zwei Erzählungen. Aus dem Russischen von Peter Urban. Friedenaer Presse, Berlin 1992, 31 S., DM 14,80.

Lebenssituationen zusammenträgt. Bei der Materialsuche vereinigen sich Schreiben und Lesen, Reproduzierendes und Produktives, in einem Akt der Aneignung von fiktionaler Realität, deren Konturen Svistonov noch nicht voneinander trennen kann. Im Text liest sich das folgendermaßen:

Svistonov lag im Bett und las, d. h. er schrieb, denn für ihn war das ein und dasselbe. Mit einem Rotstift strich er einen Absatz an, mit einem Bleistift übertrug er ihn in umgekehrter Form in ein Manuskript, er sorgte sich nicht um den Sinn des Ganzen und die Folgerichtigkeit im einzelnen. Folgerichtigkeit und Sinn würden sich später schon finden.

Svistonov las:
Im rebenbewachsenen Tal des Flusses Alazani liegt, von einer Vielzahl von Gärten umgeben, die Stadt Telav, die einstmals Hauptstadt des kachetischen Königreiches gewesen ist.

Svistonov schrieb:
Čavčavadse saß in einem kachetischen Weinkeller und sang Lieder vom rebenbewachsenen Tal des Flusses Alazani und von der Stadt Telav, die einstmals die Hauptstadt des kachetischen Königreiches gewesen war.

Die nebeneinander ablaufenden fiktionalen Handlungen, deren Protagonisten in Form von Reflexionen über gleichnamige Zeitgenossen immer wieder ins Spiel gebracht werden, weisen auf das in der Postmoderne der siebziger und achtziger Jahre heißdiskutierte Problem der Intertextualität. Text und Prätext können bei Vaginov nach Belieben ausgetauscht werden. Auf diese Weise entsteht eine Dynamik der Gleichzeitigkeit, die den Handlungssträngen jegliche Linearität nimmt. Faktische Ereignisse vermischen sich mit fiktiven Einsprengseln, das Zeitungsdokument verliert dadurch seinen authentischen Charakter, weil es aufgrund der Simultaneität der Geschehnisse mit unterschiedlichen Zeitschichtungen aufgeladen wird. Im Gegensatz aber zu den faktischen Dokumenten des amerikanischen Romans der zwanziger Jahre (Dos Passos) spielt Vaginov mit den eingeschobenen Zeitungsberichten, die er ab und zu mit sensationellen Gerüchten anreichert.

Zur Aneignung seines literarischen Stoffes benötigt Svistonov immer neue Personen, mit denen er Verhältnisse eingeht, die er aus Zeitungen vorlesen läßt, die ihm Geschichten erzählen, aus denen er seinen Text knetet. In den ersten Kapiteln ist er auf der Suche nach den Hauptfiguren, die, wenn er sie gefunden hat, ihm großzügig über ihre Abenteuer berichten. Mit den Nebenfiguren allerdings gibt es gewisse Schwierigkeiten. Oft hat sie das Leben mit Leid geschlagen, so daß Svistonov sie aufmuntern muß, wie z. B. den auf den Hund gekommenen Professor Kirchner, den die Staatliche Verwaltung der Klassischen Philharmonie auf die Straße werfen ließ. Der Milizionär hingegen, den er auf der Straße trifft, bekennt ihm, daß er dichte, worauf dieser sofort sein letztes Opus vorträgt. In der letzten Arbeitsphase bei der Herstellung des Manuskriptes wird es sehr hektisch im Buch. Die Papierstapel häufen sich, die unterschiedlichen erdachten Texte schieben sich ineinander. Svistonov stellt plötzlich erschrocken fest, daß zu wenig Natur in der Handlung sei. Also greift er hinein in die Geschichten aus 1001 Nacht, mischt die Flußlandschaft an der Neva mit arabischen Nächten. Und schon ist das Natur-Kunstwerk fertig.

Aus der Art der Montagetechnik, die Vaginov mit großer Fertigkeit und Witz seinen Lesern vorführt, ist zu erkennen, daß er sich mit den Theorien der zwanziger Jahre auskannte. Auf der Grundlage der frühen konstruktivistischen Theoreme entwickelt der Autor Erzählverfahren, die seiner Zeit vorausseilen. Es sind Collage-Techniken, die sich einer sprunghaften Aneignung von Zeit und Raum bedienen und ihre Figuren in einen spielerischen Kontext mit den Ereignissen bringen. Dieser Vorgang wird am Ende der «Werke des Svistonov» noch einmal plastisch dargestellt, als der fiktive Autor von seinen Figuren verfolgt wird. Sie erwarten ihn bereits an den Orten des Geschehens, bedrängen ihn, bitten ihn um die Fortsetzung der Handlung, unabhängig davon, wo und wie, Hauptsache, sie werden weiterhin beschäftigt.

J. Felinfleisch und andere komische Gestalten

Auch in der vom Reclam Verlag Leipzig herausgegebenen «Bambocciade», einer Darstellung lustiger Alltagsszenen, wimmelt es von komischen Gestalten. Wesentlicher Träger der skurrilen Handlungsstücke, in denen die Erzählzeit von der erzählten Zeit ständig unterlaufen wird, ist Jewgeni Felin-

fleisch, ein Allround- und Lebenskünstler, von dem es heißt: «Außer im Zirkus von Buchara war Jewgeni schon Regisseur im Theater von Chalibukan gewesen. Akkompagnist beim Rundfunk in Nishni Nowgorod. Elektromonteur und Schauspieler eines Wanderkollektivs und Sekretär einer Zeitung auf der Krim, jetzt aber war er arbeitslos.» (S. 8) Und nicht zu vergessen: Komponist und Kollektionär, denn Felinfleisch sammelt wie seine Freunde alles, was den Reiz der alten, langsam verfließenden bürgerlichen Zeiten ausmachte: Reklameschilder, Etiketten, Speisekarten mit erlesenen Gerichten (die längst aus der Sowjetrealität verschwunden waren oder nur noch auf den Empfängen der neuen Nomenklatura präsentiert wurden), Bonbonpapier oder sogar kulinarische Erinnerungen, wie der Ingenieur und dicke Gourmet Toropulo. Ein anderer hingegen, wie der schüchterne Petschenkin, dichtet, indem er Poeme solange mit Prosa mischt, bis ein dünner Zweizeiler daraus entsteht, den er groß angekündigt auf einer Dichterlesung vorträgt, und, ohne den Applaus abzuwarten, abtritt. Neben solchen Käuzen tauchen, allerdings nur als Randfiguren, auch die Vertreter der neuen Zeit auf. Der Körperkulturarbeiter, der ein Boot im Rhythmus einer Sinfonietta einen Fluß auf- und abrudert. Er verkörpert die Physiologie des Kraftmenschen, der in einer linear ausgerichteten Herrschaftskultur sich den mechanisierten Bewegungsabläufen unterwirft. Und der Maschinenmensch, als Abbildung auf der Wandzeitung in dem Sanatorium, wo Felinfleisch, an Tuberkulose erkrankt, seine letzten Tage verbringt: «Gelangweilt betrachtete Jewgeni die schematisch-allegorische Darstellung: unzweifelhaft handelte es sich um ein sehr interessantes Plakat: sein Anliegen war es, den Werk tätigen einzuprägen, welche Organe was bewirken, wo sie sich befanden und wie sie funktionierten: für Jewgeni drückte dieses Plakat eine ganze Weltanschauung aus...» (S. 136).

Zwei einander sich ausschließende Weltmodelle sind unter Hinweis auf diese Textstelle in der «Bambocciade» angesiedelt. Die Protagonisten der Handlung versuchen wesentliche Elemente der beschaulichen alten Gesellschaft zu retten, indem sie sie archivieren und sie im Rahmen ihrer immer eingeschränkteren Möglichkeiten mit neuen Bedeutungen versehen. Sie wollen weiterhin den Dingen «auf den Grund gehen», wie es Felinfleisch seiner Geliebten Ninon bekennt, aber ihre Kräfte reichen nicht mehr, um sich der mechanisierten ideologischen Welt entgegenzustellen. Mit diesem Eingeständnis mußten auch die Leser leben, als sie sich mit dem 1931 publizierten Buch auseinandersetzten. Sie fanden bei ihrer Lektüre liebgewonnene Helden der Weltliteratur wieder, mit denen sie sich noch identifizieren konnten, bevor sie für mehr als fünfzig Jahre mit der monologischen Schalkkost des Sozialismus auskommen mußten. Die Wiederauflage der Bücher Vaginovs konfrontierte das russische Lesepublikum mit einer Lebenswelt, deren polylogische Vielfalt es so entbehrt hatte und die ihm nunmehr als Anleitung zur Phantasiearbeit dienen könnte. Die deutschsprachigen Leser hingegen werden mit einer Literatur vertraut gemacht, die ihnen in der abgekühlten Welt der Postmoderne einen Einblick in eine exotische Atmosphäre gewährt, die sie fesseln wird. Dank einer sorgfältigen Übersetzung und einer Vielzahl auf den Punkt gebrachter Kommentare.

Liebeserklärungen an eine versunkene Kultur

Eine weitere Kostprobe der Vaginovschen Erzählkunst bieten die zwei Prosastücke «Der Stern von Bethlehem» und «Das Kloster unsres Herrn Apoll», die die Friedenauer Presse in ihrer Reihe «Texte der Weltliteratur» herausgebracht hat. Hinter dem auf Büttenpapier gedruckten Umschlag mit der Abbildung des Apollo-Pavillons in Pavlovsk fällt der Blick auf Gaius Julius Euryklus, der «langsam seine Schamteile mit arabischen Wohlgerüchen (salbte). Er wollte ins Tiberviertel zu der Freigelassenen Turia.» (S. 5) Wenn nun der Leser vermuten sollte, der Erzähler schicke ihn in das antike Rom, so irrt er. Im Laufe von 37 Erzählsequenzen wird er nämlich durch die antike Architekturwelt von Sankt Petersburg nach der Oktoberrevolution geschickt. In dieser durcheinandergewirbelten Welt «kriechen die Knaben der neuen Religion zu

den Heidenmädchen ins Bett», das «Heer der Bauernröcke verspottet schon die Statuen», und in der «Kathedrale der Muttergottes von Kazan (wächst) Kamille». Kalt und unfreundlich ist es in der Stadt an der Neva geworden, hinter der alles verschwindet: «Rom, Alhambra, Berlin und Rußland». Die neuen Herrn haben die Geschichte abgeschafft. Die antiken Propheten laufen mit gerauftem Barthaar durch entleerte Straßen und klagen den Dichtern ihr Leid. Der Genosse Bujran herrscht in der Stadt, deren antike Atmosphäre er haßt. Die ausgewählten und noch einmal collagierten Textteile verweisen auf die innovative Erzähltechnik Vaginovs. Er rast mit einer Schere ausgestattet durch zweitausend Jahre Kulturschicht und setzt die abgeschnittenen Teile so aneinander, daß dem Leser zeitlich parallele Ereignisse und Reflexionen als Teilelemente angeboten werden. In ihnen tummeln sich die aus den Statuen gesprungenen Göttinnen und antiken Heerführer und hasten an den neuen Halbgöttern vorbei in die graue Gegenwart. Auch die aus drei Teilen bestehende zweite Prosaarbeit arbeitet mit kulturologischen Assoziationen und dem tradierten Mittel des Tagtraumes. Ein Ich-Erzähler, dessen Reflexionen dann und wann von einem Wir-Erzähler fortgesetzt werden, jagt durch ein Petersburg der Schatten, Nachtgeräusche und der Stille. Es sind die durch die Prosa von Gogol und von Dostojewskij markierten Räume, die der Vaginovsche Erzähler in schlaglichtartiger Wahrnehmung erfaßt. Er ist von Trauer über das gestorbene Land erfüllt, und seine einzigen Gesprächspartner sind die Statuen in den Parks von Pavlovsk und Petersburg.

Vaginovs eigenständige Erzählweise, in der da und dort der kosmische Atem der Mandelstamschen «Ägyptischen Briefmarke» weht, nimmt in der russischen Literatur etwas vorweg, was in den dreißiger Jahren unterdrückt wurde: den ungehinderten Zugang zu kulturgeschichtlichen Räumen, in denen die linearen Zeitstrukturen keine Rolle mehr spielten. In Peter Urbans biographischem Stichwort, das die Broschüre abschließt, ist die Rede von Liebeserklärungen an eine versunkene Kultur, die der Leser, getrieben durch Bildfetzen und aufblitzende Aperçus, in sein kulturelles Gedächtnis zurückholt. Eine spannende Treibjagd erwartet ihn also!

Wolfgang Schlott, Bremen

«Die Kirche hat versagt»

Zuerst muß sich die Kirche in Ruanda der Wahrheit stellen

Allein beim Herumfahren im Lande, schon dann, wenn man rein als Beobachter durch dieses zerstörte zentralafrikanische Land fährt oder, wie in meinem Fall, gefahren ist, fällt dem Besucher etwas auf, was er aus anderen Krisenregionen Afrikas der letzten 15 Jahre nicht kennt: Die Kirche fällt aus. Die Kirchengebäude sind in der Regel entweder geschlossen und verammelt, oder sie werden als Zuflucht für Flüchtlinge, als Lagerräume für humanitäre Güter oder als Nothospitälär benutzt.

Priester und Nonnen trifft man nur, wenn man sich wirklich anstrengt, sie zu sehen, zu sprechen. Das war mein erstes Erlebnis mit der Kirche in Ruanda. Der erste größere Ort, den ich innerhalb von fünf Wochen zweimal hintereinander erlebte, war Byumba. Das ist ein Ort und ein Bischofssitz mit einer großen Kirche mitten auf dem einen Hügel, mit einem weiträumigen, ummauerten Pfarrei- und Bistumszentrum. In das Zentrum mußten wir oft, weil wir als Notärzte von CAP ANAMUR den Chefmediziner der RPF (Rwandese Patriotic Front), Dr. Emile, treffen mußten. Dort im Bistumszentrum hatte sich die RPF eingerichtet. Sie selbst sagte: «Man hat uns von der Kirche diese Räume zur Verfügung gestellt.»

Bei meinem ersten Besuch lagerten und schliefen in der Kirche noch Flüchtlinge, beim zweiten gab es wieder eine Messe. Plötzlich sah ich mal eine Nonne in ein Gebäude hineinhuschen, so als sei das ein

Geheimdienstzentrum. Ich habe mich dann einfach gemeldet und wurde unter großen Vorsichtsmaßregeln hineingeführt. Wir sprachen mit einem Père, dem Leiter der Gemeinde, seinem Mitbruder, einer Schwester. Alle waren verwirrt und konnten nichts Vernünftiges sagen.

In Nairobi hat der Leiter der dortigen Jesuiten-Hochschule einiges zur Situation gesagt. P. Augustin Karekezi SJ ist von der Kirche in Ruanda enttäuscht. Er erzählt von den «haarsträubend engen Beziehungen, die die katholische Kirche zu einer chauvinistischen Diktatur» pflegte. Einer Diktatur, die den Massenmord an einer halben Million Menschen des eigenen Volkes organisierte. Daß die Kirche in der jetzigen Lage als Vermittlerin, Ratgeberin oder Moderatorin auftreten könnte, hält P. Karekezi für undenkbar: «Zuerst muß sich die Kirche der Wahrheit stellen.» Alle kirchlichen Institutionen seien zerstört, von den 300 ruandischen Priestern ist ein Drittel ermordet.¹

P. Augustin Karekezi berichtet auch von der vornehmen Zurückhaltung, mit der die Bischöfe Ruandas in einem Hirtenbrief noch am 15. April, acht Tage nach dem Beginn der furchterlichsten Massenmorde, die es in der Welt seit Pol Pot und den Roten Khmer in Kambodscha gegeben habe, die Aktionen der Regierung beschrieben haben. Sie haben, so Karekezi, neben allerhand Gemeinplätzen noch die Rolle der Armee gepriesen: «So etwas am 15. April zu sagen, war mehr als geschmacklos.» Selbst als die Kirchen geschändet und Kleriker ermordet wurden, hätten die Bischöfe ihre Stimme nicht entschieden genug erhoben.²

Ähnliches berichtet die Ruanda-erfahrene Schwester Lea Ackermann nach einem Besuch in Kigali und Nyanza: «Ich komme zum Haus der Benebikira in Nyamirambo, rufe und suche nach den Schwestern. Das Haus ist abgesperrt, aber überall Spuren der Verwüstung: eingeschlagene Fenster, eingetretene Türen, Papier am Boden zerstreut, Stoffetzen, Spuren von Feuer, Zerstörung. Ich suche in der Nachbarschaft und finde dem Kloster gegenüber auf der anderen Straßenseite vier Schwestern und einen Abbé. Die Schwestern haben sich in einem Privathaus eingemietet. Eine Bekannte, deren Mann und Kinder ermordet wurden, hat ihnen diese Hälfte des Hauses zur Verfügung gestellt. Zurzeit können zwei Schwestern dort wohnen. Auch dieses Haus ist zum Teil zerstört. Die Schwestern kochen auf drei Steinen im Hof. Zwei Schwestern aus Butare waren auf der Durchreise nach Rwamagana. Dort soll ein Lager mit Waisenkindern sein. Sie hatten eine Liste mit Namen und versuchen in den Lagern Kinder ihrer Verwandten zu finden. Von ihnen erfuhr ich, daß sich die meisten der in Kigali gebliebenen Schwestern zu den Bernhardinerinnen geflüchtet haben.»

Ein ganz anderes Bild: Im Bürgerkrieg in Uganda (1981 bis 1986), bei den heftigsten, flächendeckenden Ausschreitungen der Regierungssoldateska waren die Kirchen, die Gebäude und die Pfarrer immer ein Fels in der Brandung, mitsamt den Schwestern in den kleinen Konventen. Von Ombaci über Yumbe (in der Provinz West-Nile), herunter nach Nakasongola und Bombo bis nach Kampala und Jinja – überall standen die Missionshäuser der Comboni-Missionare, der sogenannten Verona Fathers. Sie hatten immer noch ein Mindestmaß der Versorgung, nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Zivilbevölkerung. An wen hätte eine Hilfsorganisation, sogar das Internationale Komitee vom Roten Kreuz, nach den Massakern in West-Nile (dem alten Einzugsgebiet des Tyrannen Idi Amin Dada) sich denn wenden sollen als an die Verona

¹ W. Kunath, Die Massenmörder hatten den Segen der Prediger. Ruandas katholische Kirche sucht Wege aus ihrer finsternen jüngsten Vergangenheit, in: Frankfurter Rundschau vom 18. August 1994.

² Diese nichtdatierte Erklärung der Bischofskonferenz von Ruanda wurde im Osservatore Romano (Ausgabe vom 11./12. April 1994) veröffentlicht; vgl. Documentation Catholique vom 15. Mai 1994, S. 496, und eine deutsche Fassung in: Weltkirche 14 (1994) S. 111ff. (mit einer wichtigen editorischen Vorbemerkung).

Fathers, an Padre Torquato oder an Father Mick in der Station Ombaci?

Ein ähnliches Bild in Namibia in den Jahren der südafrikanischen Gefangenschaft, auf den verschiedenen Missionsstationen im Norden, im Ovamboland. Ähnlich in Südafrika, ähnlich seinerzeit, obwohl wegen der Kirchenverfolgung schwieriger, im von Moskau mitbeherrschten Äthiopien und in Adis Abeba.

Schwester Lea Ackermann berichtet von dem, was sie in einer Sitzung mit dem Erzbischof von New York hörte: «Die Kirche hat versagt. (L'Église a échoué.) – Christen haben andere Christen getötet. – Wir Priester haben nichts verhindert. – Wir haben das Morden nicht gestoppt. – Waren wir zu wenig mutig, Märtyrer zu sein? – Die Missionare haben uns verlassen in dem Moment, wo wir sie am nötigsten brauchten. – Tausende von Menschen sind umgebracht worden, und wir waren nicht da.»

Lea Ackermann, Weiße Schwester, hat als Leiterin der kirchlichen Mittelschule und der höheren Frauenfachschule in Nyanza von 1967 bis 1972 unendlich viel geleistet. Von 1970 an war Lea Ackermann Direktorin der Frauenfachschule. Sie schrieb über ihre fünf Jahre Nyanza ihre Doktorarbeit. Diese Arbeit, eines der wenigen instruktiven Bücher über Ruanda, ist 1978 beim Peter Lang-Verlag (Frankfurt, Bern) in der Reihe der Europäischen Hochschulschriften erschienen: «Erziehung und Bildung in Rwanda. Probleme und Möglichkeiten eines eigenständigen Weges».

Ich hatte mich bei meinem ersten Besuch darüber gewundert, die Kirchen leer stehen zu sehen und die meisten Missionare auswärts zu wissen. Aber – eben durchaus nicht alle: P. Hermann Schultz, ein Weißer Vater, ist die furchtbare Massakerzeit, als Kigali von Granaten- und Raketendampf eingehüllt war, bei seinen Schutzbefohlenen geblieben, er hat ausgeharrt. In der Italienischen Botschaft in Kampala machten im Mai 1994 zwei Weiße Väter einen Besuch, der die dortigen Diplomaten außerhalb von Raum und Zeit brachte. Denn diese wurden folgendermaßen instruiert: Für die Massenmorde, auch für das massenhafte Ersäufen Tausender von Ruändern im Kagerafluß, seien die Rebellen der «Patriotischen Front» verantwortlich. Eine Geschichte, die mir ein anderer Weißer Vater in Köln ebenfalls auftrug. Beweise oder Evidenzen spielten dabei keine Rolle. Man hatte sich ein Bild gemacht, und dieses Bild mußte stimmen.

Dabei hätten Bischöfe, Priester und Missionare ja aufgrund ihrer Landeskenntnis mindestens zweierlei (vorher!) wissen und nach draußen vermitteln müssen:

Vorgeschichte und ihre Folgen

Erstens: Es gab in Ruanda eine furchtbare Tradition von Gewalt, Mord und Massakern.³ Man ist als Afrika-Liebhaber immer entsetzt, den Erzählungen von Missionaren aus Ruanda zu folgen, die von der Alltäglichkeit der Gewalt und der kollektiven Morde sprechen. Tutsi wurden in einem Dorf einfach niedergemacht, in einem Massengrab verscharrt.

Demgegenüber steht das Bild der – wie in Bosnien – in die Zehntausende gehenden gemischten Ehen, Ehen zwischen Tutsi und Hutu; das Bild der ersten heimlichen, subversiven Politikbewegungen und Initiativen, bei denen sich Hutu und Tutsi trafen, auch gegen das monopolistische und paratotalitäre Regime des Juvénal Habyarimana, der das Land wie unter einer Friedhofsdecke hielt und sich und seine Clique seit 1973 massiv bereicherte.

Zweitens: Sicher sind Übergriffe der RPF (die französische Abkürzung ist FPR: «Front Patriotique Rwandais») gegen-

³ Zum Schlüsseljahr 1990, zum Friedensvertrag vom 4. August 1993 in Arusha die Beiträge von A. Mehler und P. Molt in: Blätter für dt. und internat. Politik 39 (1994) S. 920–934; H. Keiner, Allmählich schwand die Bewunderung für «Habis» Regime, in: Frankfurter Rundschau vom 6. November 1992; Zur Aktion «Türkis» der Franzosen vgl. Ph. Leymarie, Litigieuse intervention française au Rwanda, in: Le Monde diplomatique Juli 1994, S. 3; Zu Vorgeschichte und Charakter des Konflikts zwischen Hutu und Tutsi: G. Honke, Hrsg., Als die Weißen kamen. Ruanda und die Deutschen 1885–1919. Wuppertal 1994; A. de Waal, The genocidal state, in: Times Literary Supplement vom 1. Juli 1994, S. 3f.; zur Opposition vgl. G. Theunis, Ruanda: Zerstörung einer Kirche? in: Katholische Missionen 113 (1994) S. 161–166.

über der Bevölkerung geschehen, auch geplant gewesen. Nur eines war der qualitative Sprung: Diese Übergriffe werden von der Cheffeitung der RPF im Hauptquartier in Mulindi nicht gebilligt. Das hatte Anfang August der Oberbefehlshaber der Guerilla-Armee, Paul Kagame, über das neue Radio Rwanda in Kigali gesagt: «Si un cas était signalé, ce serait un cas isolé, à ne pas généraliser.» («Wenn man einen solchen Fall erkennt, dann handelt es sich um einen isolierten Fall, der nicht generalisiert werden kann!»⁴) Daß sich ein so mächtiger Mann wie Paul Kagame in dieser Weise äußert, hat mit pragmatischer Vorsicht zu tun. Die Disziplin, die zumindest bis zum Ende des erklärten Krieges in der RPF herrschte, war auffallend.

Das schließt heftiges Bedauern und Kritik gegenüber der RPF ein, wo Massaker verübt wurden. Jeder einzelne Fall muß aufgeklärt werden. Darin besteht ja auch der Sinn und Zweck einer schnellen, auf internationalen Rechtskonventionen fußenden Prozeßserie, die der renommierte holländische Strafrechtler Prof. Christiaan Frederic Rüter (Amsterdam) erreichen möchte: Eine rückhaltlose zeitgeschichtliche Aufklärung, wie sie nach den Erfahrungen in großen Nürnberger Prozessen nach 1945 möglich wurden.

Es gibt ein großes Bedürfnis bei den Überlebenden nach Sühne für diese schrecklichen Massenmordorgien. Das wird entweder durch große aufklärende Prozesse nach den Regeln internationaler Prozesse (Nürnberg – Eichmann – UN-Strafgericht Den Haag, mit fairer Anklage und angemessener Verteidigung) befriedigt werden – oder durch Rache und Lynchjustiz.⁵

Wenn Ruanda diese Prozesse in nationaler Regie und Anklageerhebung rasch durchführt, kann die gerade in den Wochen des Septembers 1994 begonnene Serie von Racheaktionen der betroffenen Tutsi wie auch einiger RPF-Einheiten vielleicht noch rechtsstaatlich gestoppt werden. Denn man kann auch bei der Rekrutierungsmethode und dem Reglement nicht ausschließen, daß bei den Soldaten der RPF «Sicherungen durchbrennen». So war es wohl bei der Ermordung von drei Bischöfen (darunter der Erzbischof von Kigali, Msgr. Vincent Nsengiyumva) durch vier RPF-Soldaten, die ihre individuelle Rechnung mit den Kirchenleuten aufmachen woll-

⁴ Le Monde vom 8. August 1994.

⁵ Vgl. die Berichte über Massaker von Soldaten der RPF in Le Monde vom 25./26. und 30. September 1994 sowie den von einer unabhängigen Kommission der UNO am 3. Oktober 1994 (vgl. Le Monde vom 4. Oktober 1994) veröffentlichten Bericht über den Genozid in Ruanda.

ten. Einer der vier Mörder wurde gleich erschossen, die anderen sind geflohen. Sie werden gesucht und vor ein Kriegsgericht gestellt werden.⁶

BBC berichtete, was im Land überall erzählt wird: Tutsi, die in ihrer Bedrängnis bei einem Pfarrer Zuflucht gesucht hatten, wurden von eben diesem Pfarrer eigenhändig getötet. Der Pfarrer war ein Hutu. (Ähnliches habe ich von glaubwürdigen Zeugen im Lande gehört. So vom Leiter des Flüchtlingslagers in Rutare, vom holländischen Fotografen Gerard Klijn, der zu einer journalistischen Mission im Auftrag von Misereor in Ruanda war.)

Das erinnert an die Geschichte, die uns der zairische Arzt Dr. Mutombe erzählt, der mit seiner Familie schon seit einem Jahr in Kigali wohnte und arbeitete. Ein Priester war in einer Fabrik angestellt. Bei seiner Arbeit war er offenbar so nachlässig, daß er von der Geschäftsleitung negative Punkte bekam. Als ihm das zugetragen wurde, kam er wutschnaubend mit seiner Machete in den Betrieb und wollte den Verantwortlichen erschlagen. Als ihm viele Herumstehende sagten, daß das doch nicht geht, er als Père und Christ, da sagte er mit Bestimmtheit: «Je suis pasteur à l'église. Ici c'est autre chose.» (Ich bin Priester in der Kirche. Hier ist das eine andere Geschichte.)

Die Geschichte zwischen Staat und Kirche in Ruanda ist eine tragische Kollaborations- und Leidensgeschichte. Schon in der belgischen Kolonialzeit war der Bischof der Berater des (Tutsi-)Königshauses. In den fünfziger Jahren dann forderte der Erzbischof von Kabgayi, der Schweizer Msgr. André Perraudin, das Ende der damaligen Diskriminierung der Hutu. So richtig und gerechtfertigt das damals war, Bischof Perraudin wurde auch gleich Berater des ersten Hutu-Präsidenten. In einer Situation, in der man besser weder Kroatie noch Serbe ist, also weder Hutu-Favorit noch Tutsi-Anhänger, da hat sich die Kirche um die Chance gebracht, universal für alle da zu sein und die Partei der Ruander, der «Hutsi», zu verstärken. Ethnische Diskriminierung und ethnische Vetternwirtschaft gab es auch und gerade in der Kirche. In den kirchlichen Schulen galt das Quotensystem zwischen Tutsi und Hutu genau so unbestritten, wie ein Tutsi-Bischof natürlich seine Großfamilie in Nyanza unterzubringen mußte.

Dabei wäre es in dieser brandgefährlichen Situation von allergrößter Bedeutung, eine andere Instanz zu haben als das verblödende Gift der Tutsi- und Hutu-Interessen, die sich natür-

⁶ Vgl. den Bericht in Le Monde vom 10. Juni 1994 mit Kurzbiographien der ermordeten Bischöfe, Erzbischof Vincent Nsengiyumva (Kigali) und der Bischöfe Thadée Nsengiyumva (Kabgayi) und Joseph Ruzindana (Byumba).

Zwei wichtige Neuerscheinungen

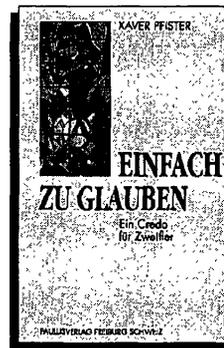


Lukas Vischer/
Lukas Schenker/
Rudolf Dellsperger (Hrsg.)

ÖKUMENISCHE KIRCHENGESCHICHTE DER SCHWEIZ

Ca. 340 S., gebunden mit SU,
durchgehend illustriert,
24 S. vierfarbig
Fr. 48.-/DM 58.-, ÖS 452.-
ISBN 3-7228-0348-9

In diesem repräsentativen Band
erzählen die großen Kirchen der
Schweiz erstmals gemeinsam
die Geschichte des Christen-
tums in ihrem Land.



Xaver Pfister

EINFACH ZU GLAUBEN Ein Credo für Zweifler

128 S., broschiert
Fr. 21.-/DM 24.80/ÖS 194.-
ISBN 3-7228-0347-0

Wohltuend verständlich und
lebensnah werden gerade den
Zweifelfürden und Suchenden
gangbare Weg zum christlichen
Glauben eröffnet.

 **Paulus
verlag**
Freiburg/Schweiz

Erhältlich in
Ihrer Buchhandlung

 **BÜCHER-
WETTER**

Buchhandlung Dr. Vetter
Schneidergasse 27, 4001 Basel
Telefon 061 - 261 96 28
Telefax 061 - 261 00 78

lich weiter ausagieren. Diesmal mit der Schlagseite, daß zurückkehrende Tutsi aus Burundi, Uganda und Tansania die ökonomischen und bald auch die politischen Könige sein werden. Kigali strotzt davon: Da kommen die bislang in Burundi Exilierten mit ihren dicken Wagen und ihrem Geld zurück und beherrschen den Kommerz und die Märkte, weil niemand da ist, der ihnen das streitig macht. Da sind die anglophonen exilierten Tutsi aus Uganda, die ganz schnell, viel zu schnell in wichtige Positionen der Ministerien hineinkommen – aber nicht mal ihr eigenes Land kennen. So ist der Leiter des RPF-Büros in Bonn, Eugène Gasana, in Bujumbura geboren und hat sein Land nie gesehen. Der Kabinettschef des Gesundheitsministers von Ruanda, Dr. Karemera, hat von seinem Land nicht die geringste Vorstellung. Er sollte mit uns in den Norden zur ugandischen Grenze fahren, um diverse Krankenhäuser anzusehen. Er mußte das mit Kompaß und Karte tun. Die Anglophonen spielen angeblich eine viel zu große Rolle. In dieser Konfliktsituation wäre deshalb eine Instanz, an der man sich festhalten könnte, so unendlich wertvoll. Diese Rolle kann die Kirche für lange Zeit nicht spielen.

14. August – Gebetstag für Ruanda

In den Aufrufen für diesen Gebetstag war kein Wort der Selbstkritik und Anklage, der Zerknirschung und der Trauer über das eigene Versagen der Kirche zu finden. Wieder tat die offizielle Kirche so, als ob sie heil aus den Greueln der Massensmordorgien herausgekommen wäre. Am darauffolgenden Donnerstag (17. August) konnte man es in einem ZDF-Bericht von Thomas Kausch aus Bukavu sehen. Neben dem großen Gebäude, wo sich die für die Massenmorde verantwortliche Regierung Ruandas eingerichtet hatte, standen zwei Bischöfe in vollem Ornat und erklärten wie Politiker: Sie könnten der eigenen Bevölkerung die Rückkehr in ihre Heimat nicht empfehlen ...⁷

Das Hirtenwort der Bischöfe Ruandas dokumentiert dieses Versagen hinreichend. Es hilft nichts: Es muß jetzt alles ans Tageslicht, was es an Versagen gegenüber dem Evangelium und Jesus Christus gegeben hat. Die Wahrheit allein wird frei machen und wird den Boden von allem Unrat befreien, der auf dem Wege liegt. Der Text der Bischofskonferenz ist aus diesem Grunde so katastrophal. Wir zitieren hier nur die beiden zentralen Absätze, denen man nicht einmal politische Abstinenz und Naivität zubilligen kann:

«Deshalb bitten die katholischen Bischöfe Ruandas dringend jene Autoritäten, die über die Sicherheit der Menschen und ihres Eigentums wachen müssen, all jene unschädlich zu machen, die den Frieden stören, den die Bevölkerung so notwendig braucht. Sie loben den Einsatz der Streitkräfte von Ruanda (FAR), die sich der Sicherheitsprobleme annehmen; sie bitten sie, weiterhin alle ohne Unterscheidung der Ethnie, der Partei und der Region zu schützen.»

In dem Moment, wo alle religiösen Einrichtungen, unter anderen das Institut Christus in Kigali, sämtliche Kirchen, Pfarreien, Klöster, Schulen, Krankenhäuser in den Mordstrudel der Armee, der staatlichen Milizen von der Interahamwe, der Präsidentengarde, hineingezogen wurden, da zeigten die Bischöfe unter Führung des Bischofs Msgr. Thaddée Nsengiyumva sich parteilich.

▷ Die Milizen der Interahamwe haben – wie der instruktive Bericht von Victor Bourdeau, Mönch von Mokoto, in der Juli-Ausgabe der Pariser Zeitschrift «Esprit» es belegt – gleich in der Nacht nach dem Abschluß des Flugzeugs (6. April, 20.26 Uhr) mit dem Präsidenten von Ruanda, Juvénal Habyarimana, und dem Präsidenten von Burundi, Cyprien Ntaryamira, an Bord mit Todeslisten alle Quartiere von Kigali systematisch nach Tutsi und oppositionellen Hutu gefilzt. Die Mordlust war durch «Radio Télévision Mille Collines» so angeheizt,

⁷ Über die Situation der Flüchtlinge in Zaire vgl. W. Kunath, Horrorgeschichten trüben den Blick auf die Wirklichkeit, in: Frankfurter Rundschau vom 8. August 1994.

daß die Mörder genau so vorgingen, wie sie von diesem Radio angeleitet und angefeuert wurden: «Tötet alle Tutsi, denn wenn ihr es nicht tut, ermorden sie euch Hutu.»⁸

▷ Die Armee war daran beteiligt.

▷ Die Kirche hat die diesen Ereignissen vorangegangene Entartung der Gesellschaft ohne gewichtigen, zureichenden Protest mitgemacht. Zumindest haben die Proteste und Dissidenzen, die es gab, nichts Entscheidendes an der großen Ausrichtung kirchlicher Haltung und Politik geändert, so daß jetzt der allgemeine Katzenjammer groß ist. Das ist das Feld, das jetzt bearbeitet werden muß: Was war das Ziel der Evangelisierung? Die politische Macht der Kirche zu stärken? Die Tatsache, daß der Erzbischof von Kigali mehr als ein Jahrzehnt im Zentralkomitee der Einheitspartei von Präsident J. Habyarimana saß, ist aufschlußreich genug.

▷ Schwester Lea Ackermann hat mir erzählt, daß die ethnische Aufteilung der Bevölkerung bis in die Kirchenbänke und den Pausenhof katholischer Schulen ging. Selbst in den Pausen ging die ethnische Differenzierung weiter. Massaker «passierten» von Zeit zu Zeit. Und da die Hutu das Regime bildeten, regelmäßig an den Tutsi. Mit Tutsi-Mädchen wurde einfach nicht gesprochen, so Schwester Lea Ackermann. Sie habe einmal, als sie von einem so unglaublichen (aber in Ruanda «normalen») Fall erfahren habe, der Schulklasse für den nächsten Sonntag den Zugang zur Messe und zur heiligen Kommunion verboten. Interessanterweise, so fuhr sie in der Erzählung fort: die Schulklasse habe dann furchtbare Angst bekommen, daß der Bischof das erfahren könne, denn die Nicht-Teilnahme an der Sonntagsmesse sei ja eine Todsünde ...!

Wenig Widerstand gegen das Habyarimana-Regime

Einige Bischöfe und einige Missionare der Weißen Väter waren wegen ihres mangelnden Widerstandes gegen die mörderische Politik des Regimes von Präsident J. Habyarimana Teil dieser Politik, so daß die Kirche heute buchstäblich und im übertragenen Sinn auf den Trümmern ihres Handelns steht. Ihre Kirchengebäude sind noch intakt und dienen der neuen Regierung wie europäischen Organisationen als Not-hospitäler und den zurückkehrenden Flüchtlingen als Notunterkünfte.

Die politische Zukunft Ruandas (gleich wie die Burundis, wo ja seitenverkehrt das gleiche Problem kocht und tobt) ist deshalb so schwierig, weil die Angst- und Haßverkleisterung in den Köpfen der Bevölkerung erst in einem langen, pädagogisch angelegten Aufklärungs- und Heilungsprozeß durchbrochen werden kann. Solange die Bereitschaft zu Massenmord und zur Tötung von Tutsi propagiert wird, kann es keine gesicherte Demokratie geben. Die Kirche wird in den ersten Wochen und Monaten wenig zu sagen haben. Sie darf die Situation des Landes nicht durch typisch institutionelle Forderungen belasten: Rückgabe des Eigentums *jetzt*, Besitznahme alter Gebäude *heute!* Die Caritas sollte sich vielmehr darauf konzentrieren, die zerstörten Gesundheitseinrichtungen und Schulen zu rehabilitieren.

Die Kirche wird sich in den Dialog mit der neuen Regierung begeben müssen. Sie sollte ein Wort der Trauer und der Entschuldigung sagen – etwas, was in der kirchlichen Zeitgeschichte selten vorkommt. Und sie müßte alle Gläubigen dazu verpflichten.

Wir brauchen die Kirche in Ruanda

Die Kirche wird für den Aufbauprozeß des Landes und bei den zu erwartenden ersten großen Enttäuschungen sehr dringlich gebraucht. «Regierungsvertreter haben mehrfach beteuert, daß alle Gebäude den alten Eigentümern bei deren Rückkehr zurückgegeben werden sollen», schreibt Bettina Gaus aus Kigali am 27. September 1994 in der «Tageszeitung», «aber die Politiker sind in der Zwickmühle: Viele der «Hausbesetzer» waren Zahlmeister der RPF und erwarten jetzt den Lohn für ihren Einsatz.»

⁸ Victor Bourdeau, Horreurs vécues à Kigali, 7–12 avril 1994, in: Esprit Juli 1994, S. 202–208.

Ein Hotelbesitzer und belgischer Geschäftsmann kam jetzt jüngst zurück, um wieder sein Hotel in Butare in Besitz zu nehmen. Zunächst ging auch alles gut. Er hatte in Kigali den Premierminister Faustin Twarigamungu gesprochen: «Da war alles in fünf Minuten erledigt. Ich kann beweisen, daß mir das Hotel gehört. Und er hat mir gesagt, ich bekomme es zurück. Sofort. Genützt hat es gar nichts.»

Bettina Gaus beschreibt damit akribisch den neuralgischen Zustand des Landes: «Der Arm der Zivilregierung reicht nicht weit. Die Militärs haben das Sagen. In Butare bewohnen fast nur Soldaten der siegreichen PRF die komfortablen Villen, die von ihren Eigentümern fluchtartig verlassen worden sind.» Bettina Gaus zitiert einen Priester: «Die Geschäfte hier haben alle neue Besitzer. Die Soldaten helfen ihnen, in die Gebäude reinzukommen, und dann sind sie eben besetzt.»

In so einer Situation braucht auch die diplomatische und humanitäre Hilfe von außen dringend einen Nicht-Regierungs-Partner: Den hatten wir in allen Ländern in den christlichen Kirchen, in Namibia, Südafrika, Angola, Uganda, Äthiopien und Eritrea. In Ruanda fällt die Kirche im Moment leider aus.

Ein persönliches Wort zum Schluß. Was geschehen muß, kann nur radikal, nicht diplomatisch kalkuliert geschehen. Ich zweifle, daß die katholische Kirche, zu der ich mich zähle, zu einem radikalen Wort des Bedauerns oder der Entschuldigung *jetzt* bereit und in der Lage ist. Auch das Wort der deutschen Bischöfe an die Polen und umgekehrt der schöne Brief der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Mitbrüder haben lange gebraucht, ehe sich Christen überwunden hatten, das zu sagen, wozu sie vom Evangelium herausgefordert sind.

Ich frage den Diakon Jean-Baptiste in den Gemeinderäumen der Kirche von Gisenyi, wo denn der Priester und Pfarrer der

Gemeinde wäre. Jean-Baptiste ist Wächter für die Hilfsgüter, die von den Organisationen CARE und CAP ANAMUR in den Gemeindegassen der Gemeinde untergebracht wurden. «Il n'est pas là.» Ja, aber wo ist er denn? «A Goma!» Ist er mit der ganzen Bevölkerung dort hinübergegangen, als die Regierung im Hotel Méridien den Befehl gegeben hatte? «Non, la fuite c'était à titre individuel!» (Nein, jeder ist geflohen ganz auf seinen eigenen Entschluß hin!)

Das ist eine typische Rede. Zwangsläufig hat es bei den zwei Millionen Menschen, die nicht geflohen sind, sondern eher zwangsevakuiert wurden von dem alten Mordregime, keinen individuellen Titel mehr gegeben. Alle sind mitgezogen, weil das der Befehl dieser untergehenden Regierung und Armee war: «Wir müssen uns für eine Zeit zum Regenerieren unserer Waffen hinter die Grenze nach Goma zurückziehen.» Denn jenseits der Grenze ist Zaire, das mit dem Regime verbündet ist und «die UNO, die uns die Waffen nicht abnimmt.»

«Wir gewähren Vergebung und wir bitten um Vergebung», das war die mutige «Botschaft an die deutschen Brüder im Hirtenamt», unterschrieben von Kardinal Wyszynski und dem Breslauer Bischof Boleslaw Kominek wie allen anderen Bischöfen. Das war 1966, im Jahr der Jahrtausendfeier des christlichen Polen. Ein Wort der noch lebenden Bischöfe an die Christen in Ruanda – und nicht nur an die im Exil, ein Wort zur Rückkehr derer, die in Lagern, die denen in Palästina ähneln, sich einrichten; ein klares Wort der Verzeihung an die, an denen man sich schuldig gemacht hat, wäre dringend erforderlich.

Rupert Neudeck, Troisdorf

NIETZSCHE UND DIE JUDEN

Bemerkungen zum vergessenen Buch von Lonsbach*

1939 erschien in der «Schriftenreihe «Ausblicke»» im Bermann-Fischer Verlag in Stockholm ein kleines Buch von Richard Maximilian Lonsbach: «Friedrich Nietzsche und die Juden. Ein Versuch». Die Brisanz des Themas mußte jedermann einleuchten. In der Reihe «Ausblicke» waren 1938 mehrere Arbeiten herausgekommen, die, soweit die Autoren Deutsche waren, nur noch im Exil veröffentlicht werden konnten; ich nenne einige Titel: Johann Huizinga, Der Mensch und die Kultur; Thomas Mann, Schopenhauer; Franz Werfel, Von der reinsten Glückseligkeit des Menschen; 1939 erschienen: Fritz Heinemann, Odysseus oder die Zukunft der Philosophie; Aldous Huxley, Unser Glaube; Erich Voegelin, Die politischen Religionen.

Die Untersuchung von Lonsbach hatte von vornherein nicht nur philosophische, sondern auch politische Bedeutung, und sie stellt heute einerseits ein zeitgeschichtliches Dokument, andererseits ein Dokument in der Geschichte der Nietzsche-Interpretation und -Rezeption dar. Auch wenn, was Lonsbach schrieb, heute nicht mehr «neu» ist, verdient seine Arbeit nach wie vor Interesse. Es fällt indes auf, daß sie in der internationalen Nietzsche-Literatur praktisch nicht erwähnt wird.¹ Die Gründe dafür dürften unterschiedlicher Art sein: In Deutschland blieb das Buch nach 1945 mehr oder weniger unbekannt und unbeachtet; ähnliches gilt, wenn ich mich nicht irre, von der nicht-deutschsprachigen Nietzsche-Literatur, obwohl Lonsbachs Studie bald nach ihrem Erscheinen vielfach rezen-

siert worden war; ich halte es im übrigen für sehr wahrscheinlich, daß ein Grund eine besondere Rolle spielte, der bis auf den heutigen Tag in der philosophischen Zunft, jedenfalls der deutschen, seine «Wirkung» hat: Man wußte nicht, wer Richard Maximilian Lonsbach war, d. h. ob es sich überhaupt um einen «Philosophen» handelte, dem man hätte Aufmerksamkeit schenken müssen. Wie immer es sich mit dieser Nicht-Rezeption verhalten mag, es soll an dieser Stelle lediglich einiges über den Verfasser, den Inhalt und die damalige Aufnahme des Buches mitgeteilt werden.²

Wer ist Richard Maximilian Lonsbach?

Der Name Richard Maximilian Lonsbach ist das Pseudonym von Richard Maximilian Cahen.³ Am 11. Mai 1890 wurde Cahen in Saarlouis als Sohn jüdischer Eltern geboren. Nach dem Abitur in Köln studierte er in Freiburg, Berlin, München und Bonn Rechts- und Staatswissenschaft. 1914 promovierte er in Würzburg mit einer Dissertation über das Thema «Die Ehe-

² Das Buch erschien 1985 in 2. Auflage im Bouvier Verlag, Bonn, um den Text einer Sendung im Westdeutschen Rundfunk von R. M. Lonsbach «War Nietzsche ein Wegbereiter des Dritten Reiches?» (von 1960) erweitert, herausgegeben und mit einem Nachwort von H.R. Schlette. (Diese Neuausgabe ist vergriffen, eine weitere zur Zeit nicht vorgesehen.) – Die im folgenden innerhalb des Textes angegebenen Seitenzahlen beziehen sich gleichermaßen auf die 1. und 2. Auflage; die Nietzsche-Zitate werden, wie bei Lonsbach, lediglich mit Band- und Seitenzahl der Musarion-Ausgabe gekennzeichnet, vgl. dazu den Nachtrag am Ende dieses Artikels.

³ Vgl. Deutsche Exil-Literatur 1933–1945. Eine Bio-Bibliographie. Hrsg., W. Sternfeld u. E. Tiedemann, Heidelberg–Darmstadt 1962, 206. – Für Auskünfte zur Biographie Cahens danke ich dem ehemaligen Präsidenten der Rechtsanwaltskammer Köln, Herrn Dr. Heinrich Viano, der mir die Einsichtnahme in einen 1949 von Cahen verfaßten Lebenslauf ermöglichte, und vor allem Frau Margret Kaufmann, Hamburg, die nicht nur den Nachdruck des Buches und den Erstdruck der Rundfunksendung gestattete, sondern mir mündlich und schriftlich zahlreiche wertvolle Auskünfte und Hinweise gab. – S. außerdem in meinem Nachwort S. 99.

* Dieser Beitrag wird 1995 in einer englischen Fassung erscheinen in: Jacob Golomb, Hrsg., Nietzsche and Jewish Culture, Routledge, London. Zur Nietzsche-Rezeption im Judentum vgl. u. a.: F. Niewöhner, Dionysische Politik. Der Nietzscheanismus der jüdischen Erneuerungsbewegung, in: FAZ 19. Mai 1993 (Red.)

¹ Eine Ausnahme bildet, wenn ich mich nicht irre, nur H. Ottmann, der Lonsbachs Schrift als «unüberholt für Nietzsches Stellung zum Judentum» bezeichnet hat, vgl. H. O., Anti-Lukás, in: Nietzsche-Studien, Bd. 13. Berlin–New York 1984, 579, Anm. 42.

schließung in den deutschen Konsularbezirken und Schutzgebieten» zum Doktor jur. Bereits 1910 veröffentlichte Cahen unter diesem seinem Namen einen ersten kleinen Gedichtband – «Erste Gedichte» – im Kommissionsverlag der Buch- und Kunsthandlung Hans Dommers in Köln und 1914 einen weiteren Gedichtband unter dem Titel «Weltfeierabend» im Saturn-Verlag zu Heidelberg. 1919 erschien im Kairos-Verlag Köln die Mai/Juni 1918 geschriebene Komödie «Brandl»; sie wurde 1919 im Berliner «Schauspielhaus» aufgeführt, jedoch von der Kritik abgelehnt. Cahen publizierte zwischen 1913 und 1919 noch andere Gedichte, Prosatexte und «Szenen». 1916 wurde Cahen zum Militärdienst eingezogen; er hatte sich 1914 freiwillig gemeldet, war jedoch aus gesundheitlichen Gründen zurückgestellt worden. Nach der «großen Staatsprüfung» im Jahre 1921 war er in Köln als Rechtsanwalt tätig, bis er 1933 von den Nazis Berufsverbot erhielt. Der Plan, in die USA zu emigrieren, scheiterte. 1937 begab sich Cahen zur Behandlung seines Augenleidens in die Schweiz; er kehrte nicht mehr in dieses Deutschland zurück, sondern blieb in Davos und schlug sich irgendwie durch, unter anderem durch Arbeiten für verschiedene Zeitungen, darunter die «Neue Zürcher Zeitung». 1948 zog Cahen nach Köln zurück und übte von 1949 bis 1965 wieder seinen Anwaltsberuf aus. Er war nicht verheiratet. In den Jahren 1960–63 verfaßte Cahen mehrere, zum Teil längere Sendungen für den Westdeutschen Rundfunk, darunter «Hörbilder» über Theodor Herzl – «Der Armenadvokat der Juden» –, über «Wagner und Nietzsche – Die Geschichte ihrer Freundschaft», über James Joyce sowie Funkessays (mehrmals in der bekannten, noch heute fortgeführten Reihe «Gedanken zur Zeit») zu den Themen «Kulturpessimismus und Kulturoptimismus», «Ist die Weltgeschichte zu Ende?» und «War Nietzsche ein Wegbereiter des Dritten Reiches?». Daß er für diesen Sender und auch für andere noch weitere Manuskripte verfaßte, ist durchaus möglich. Die genannten Sendungen tragen das Pseudonym; «Lonsbach» war der Name seiner Großmutter väterlicherseits.⁴

Ungedruckt sind außer den Sendetexten eine umfangreiche Gedichtsammlung, eine Essaysammlung sowie das Drama «Esther».⁵ Ich vermag den literarischen Wert dieser Arbeiten nicht zu beurteilen; vielleicht findet sich eines Tages jemand, der sich mit der erforderlichen methodisch-hermeneutischen Sensibilität mit ihnen befaßt.⁶

Zu der jüdischen Gemeinde in Köln hatte Cahen keine Verbindung.⁷ Er starb am 9. Mai 1974 in Köln, wo er auch beigesetzt wurde. (Seine alte Mutter wurde von Köln nach Theresienstadt deportiert und starb dort; Cahen hatte nicht die finanziellen Mittel, sie in die Schweiz zu holen.⁸)

Versuch einer kulturphilosophischen Schau

Seit wann Cahen sich mit Nietzsche befaßt hat, läßt sich nicht genau sagen. Wie er in seiner Schrift mitteilt (78f. Anm. 3 und 8), hat er auch am Nietzsche-Archiv in Weimar gearbeitet, doch erwähnt er kein genaues Datum. Wahrscheinlich hat er mit dem Manuskript 1933/34 begonnen.⁹ Da die entsprechenden Unterlagen des Fischer-Exil Verlags nicht mehr vorhanden sind¹⁰, läßt sich nicht feststellen, wann er das Manuskript

⁴ Mitteilung von Frau M. Kaufmann.

⁵ Die Kenntnis dieser Texte verdanke ich Frau M. Kaufmann.

⁶ Die Gedichtsammlung «Zeitgedichte eines Emigranten» wird inzwischen in der Jewish National and University Library in Jerusalem sowie im Deutschen Literaturarchiv in Marbach aufbewahrt.

⁷ Laut brieflicher Mitteilung von Herrn Günther Bernd Ginzler, Köln, vom 24.8.1983 gegenüber dem Kölner Judaisten Prof. Dr. Hermann Greive (1935–1984).

⁸ Mitteilung von Frau M. Kaufmann.

⁹ Mitteilung von Frau M. Kaufmann; vgl. auch S. 79, Anm. 8.

¹⁰ Laut brieflicher Mitteilung von Herrn Dr. Gottfried B. Fischer vom 31. 10. 1983 sowie von Herrn Wolfgang Mertz, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M., vom 24.4.1984.

¹¹ Hierzu schreibt Cahen (S. 78, Anm. 3): «Wie mir die Leiter des Nietzsche-Archivs in Weimar erklärten, wird die im Erscheinen begriffene

an den Verlag schickte und ob dies auf eine besondere persönliche Empfehlung hin erfolgte. Cahen legte natürlich die Mursariön-Ausgabe zugrunde¹¹, doch ist nicht bekannt, ob er die gesamte Ausgabe in der Schweiz bei sich beziehungsweise zur Verfügung hatte. Seine Zitationen sind jedoch richtig; der Vergleich mit Colli-Montinari ergab nur vereinzelte, sachlich nicht relevante Abweichungen.

Nach einer kurzen Einleitung (7–12) behandelt Cahen sein Thema in den drei Abschnitten «Analyse» (13–38), «Apologetik» (39–55), «Synthese» (56–77). Da ich selbstverständlich niemandem die Lektüre ersparen möchte, beschränke ich mich darauf, die wesentlichen Themen Cahens wiederzugeben.

Zu Beginn erklärt Cahen, die Würdigung Nietzsches als «Kulturphilosoph» stehe noch aus (8f.). Formulierungen wie das «geistige Schlachtfeld unserer Zeit» (9) oder die «brennenden Auspizien der Gegenwart» (12) weisen darauf hin, daß Cahen sich der besonderen Aktualität seiner Fragestellung sehr deutlich bewußt war. Er schreibt: «In Wahrheit sehen wir in Nietzsche, besonders wenn wir seine Gedanken über unser Thema mit der einschlägigen Schmutz- und Schundliteratur alter, neuerer und neuester Zeit vergleichen, einen der größten und tiefsten Kritiker der Juden, und so erscheint es als eine unabdingbare Pflicht, den Versuch zu machen, der kulturphilosophischen Schau eines wirklich Großen über unser Problem nachzuspüren.» (12) Die folgenden Abschnitte zeigen, daß das Wort «Kritiker» hier nicht negativ zu verstehen ist, sondern im Sinne des Sprachgebrauchs Kants.

«Analyse»: Nietzsche Arier, aber nicht Antisemit

Der Abschnitt «Analyse» setzt mit der Feststellung ein, daß Nietzsche mit dem «sich wissenschaftlich gebärdenden Antisemitismus», der Ende des 19. Jahrhunderts aus jener Indologie hervorging, die das Arische gegen das Semitische «bewußt ausgespielt» hat, «wohl vertraut» war. (14f.) Er empfand sich «wenn nicht betont als Deutscher, so doch bewußt als Arier» (15), wofür nicht zuletzt die Wahl des Namens Zarathustra spreche, aber auch sein Interesse für das Gesetzbuch des Manu, das er gelesen hatte (15). Das Christentum mußte dem Arier Nietzsche als «die antiarische Religion par excellence» erscheinen: «Das Christentum die Umwertung aller arischen Werte...» (XVII, 98; KGW VI/3, 95f.) (16) Der damit aufgeworfenen Diskussion habe sich Nietzsche nicht entziehen wollen, doch habe er den Antisemitismus stets abgelehnt; denn für ihn gehörten die Juden zu jenen «genialen Völkern», «welche befruchten müssen und die Ursache neuer Ordnungen des Lebens werden» (XV, 206; KGW VI/2, 199) (17).

Cahen gibt sodann den Vorwurf des «Psychologen Nietzsche» (18) an das antike Judentum wieder, der besagt, das Christentum sei «aus dem jüdischen Ressentiment erwachsen», d. h. aus dem Lebensneid eines «schwachen und geknechteten... Volkes» – was Cahen als «eine der glänzendsten und gewagtesten Konstruktionen» in Nietzsches Gesamtwerk bezeichnet (18f.). Für Nietzsche war es nicht zweifelhaft, daß Christus Jude war¹²; obwohl Nietzsche «das Christentum als Weltanschauung zu bekämpfen» für notwendig hielt, hatte er von Jesus eine hohe Meinung. Cahen zitiert: «Dieser heilige Anarchist, der das niedere Volk, die ausgestoßenen und «Sünder», die Tschandala innerhalb des Judentums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief – mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach

Historisch-Kritische Ausgabe, die erst in ungefähr fünfzehn Jahren abgeschlossen vorliegt, nichts wesentlich Neues zu unserem Thema enthalten.»

¹² Hierzu bemerkt Cahen (S. 78, Anm. 4): «Bekanntlich versuchen heute gewisse Kreise Christus zu einem Arier zu machen, so zum Beispiel die neuzeitliche Sekte der «Deutschen Christen». Hierbei kommt es oft zu den absurdesten Konstruktionen, wie der des deutschvölkischen Schriftstellers Dinter, der seine Behauptung, Christus sei ein Arier gewesen, dadurch zu beweisen sucht, daß er darlegt, seine Heimatstadt Nazareth sei von einem arischen, aus dem Kaukasus eingewanderten Stamm, den «Nazarini», gegründet worden.»

Sibirien führen würde, war ein politischer Verbrecher, so weit eben politische Verbrecher in einer absurd-unpolitischen Gemeinschaft möglich waren. Dies brachte ihn ans Kreuz...» (XVII, 202; KGW VI/3, 196) (20).

Cahen hebt hervor, daß das antike Judentum für Nietzsche nicht nur schwache, «christliche» Werte enthalte, sondern, wie das Alte Testament zeige, auch «starke und triumphierende» (23). Aus ihm sei etwas «Unvergleichliches» herausgewachsen: «eine neue Liebe, die tiefste und sublimste aller Arten Liebe» (XV, 292; KGW VI/2, 282). (26)

Des weiteren geht Cahen auf die Frage ein, «was den sein Ariertum stets betonenden Nietzsche an den Juden über die historischen Tatbestände hinaus so stark fesselte» (27). Den entscheidenden Grund hierfür erblickt Cahen weniger in der schon frühen Rezeption Nietzsches durch einige prominente Juden (er nennt hier Georg Brandes, Paul Lanzky, Siegfried Lipiner, Helen Zimmern) als in folgendem: «Es ist das Streben nach der Neuformung und Neugestaltung der Welt, nach einer Erhöhung der Lebensinhalte. Es ist, auf eine Formel gebracht, die tiefe Sehnsucht nach einem Anders- und Besserwerden der seelischen und irdischen Lebensbezüge schlechthin.» (28) Mit anderen Worten: die Juden sind für Nietzsche, wie Cahen schreibt, «das erste umwertende Volk!» (30) «Die Juden – ein Volk, «geboren zur Sklaverei», wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt, «das auserwählte Volk unter den Völkern» –, wie sie selbst sagen und glauben – die Juden haben jenes Wunderstück der Umkehrung der Werte zu Stande gebracht, dank welchem das Leben auf Erden für ein paar Jahrtausende einen neuen und gefährlichen Reiz erhalten hat... In dieser Umkehrung der Werte (zu der es gehört, das Wort für «Arm» als Synonym mit «Heilig» und «Freund» zu brauchen) liegt die Bedeutung des jüdischen Volkes...» (XV, 121; KGW VI/2, 118f.) (30).

Ein zweites Merkmal der Verwandtschaft Nietzsches mit den Juden sieht Cahen in der «Stellung zum Leben selbst» (35), die Nietzsche bei den Juden gesehen habe: «Die Juden, als ein Volk, welches am Leben hing und hängt, gleich den Griechen und mehr als die Griechen...» (X, 67; KGW V/1, 66) (37). Die Liebe, die Paulus besungen habe (vgl. 1 Kor 13), ist nach Nietzsche «nichts Christliches, sondern ein jüdisches Aufblühen der ewigen Flamme, die semitisch ist...» (XVIII, 132; KGW VIII/2, 230) (37). Cahen konnte noch nicht wissen, welche Bedeutung aufgrund der späteren «Ereignisse» den Sätzen zukommt, mit denen er den Abschnitt beschließt: «Wenn aber heute arme jüdische Flüchtlinge in eilig gezimmerten Lagern der Schweiz ihre Freunde und Gönner zu Spiel und Tanz auf selbstgerichteter Bühne einladen, sie, die alles verloren und wenig zu hoffen haben, offenbart sich hier nicht – jenseits aller großen Schriftstellerei und Philosophie – was es heißt, bedingungslos am Leben zu hängen und dieses Leben auf – Gnade und Ungnade – zu lieben?» (38)

«Apologetik»: Antisemitismus als «neuer Sklavenaufstand»

Lassen wir dies alles so stehen, wie Cahen es schrieb, ungeachtet der historisch-exegetischen Probleme von damals und von heute, und blicken wir auf den zweiten Abschnitt: «Apologetik». Cahen erläutert hier den «dritten Grad von Verwandtschaft, der Nietzsche mit den Juden verband» (42): «Nietzsche, der geistigste Mensch seines Zeitalters und vieler Zeitalter», schreibt Cahen, «entdeckt an diesen jüdischen Menschen die gleiche Eigenschaft, die bei ihm primär und wesensbestimmend war. «Die Juden haben Geist.»» (XIX, 261; KGW VIII/3, 157) (42) Cahen legt dar, wie sehr Nietzsche die Juden schätzte – was zum Bruch mit Richard Wagner geführt habe (vgl. 44–47) – und zitiert:

«Unangenehme, ja gefährliche Eigenschaften hat jede Nation, jeder Mensch: es ist grausam zu verlangen, daß der Jude eine Ausnahme machen soll... Trotzdem möchte ich wissen, wie viel man bei einer Gesamtabrechnung einem Volke nachsehen muß, welches, nicht ohne unser Aller Schuld, die leidvollste

Geschichte unter allen Völkern gehabt hat, und dem man den edelsten Menschen (Christus), den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdankt.» (VIII, 337; KGW IV/2, 320) (47)

Lonsbach fragt alsdann nach den eigentlichen Gründen für Nietzsches Zurückweisung des Antisemitismus und urteilt: «Nietzsche hatte in genialer Weise erkannt, daß der Antisemitismus im tiefsten Sinne nichts anderes war als eine revolutionäre Bewegung. Versteht man es jetzt, daß er, der Anti-Revolutionär par excellence, auch zum Anti-Antisemiten, wie er sich selbst stets nannte, zwangsläufig und aus innerer Notwendigkeit werden mußte?» (51) Cahen zeigt, daß Nietzsche letzten Endes den Antisemitismus als einen Angriff eines «neuen Sklavenaufstands» in Europa (52) interpretierte, der sich gegen sein eigenes Denken richtete. Cahen faßt diese Sicht Nietzsches in einigen Sätzen zusammen, deren Gefährlichkeit angesichts des Nationalsozialismus auf der Hand lag: «Worin er aber den eigentlichen Sklavenaufstand erblickte, war der Kampf gegen das geistige Prinzip, dessen großer Repräsentant er selbst war; und so sieht er in diesem Kampf das wahrhaft Pöbelhafte, den Sklavenaufstand gegen Kulturwerte und Kulturträger, den die Idee des Antisemitismus letztlich darstellt; und er kommt zu dem Ergebnis, daß der «Kampf gegen die Juden immer ein Zeichen der schlechteren, neidischeren und feigeren Naturen gewesen sei. Wer jetzt daran Teil nimmt, muß ein gutes Stück pöbelhafter Gesinnung in sich tragen.» (XI, 49; KGW V/1, 584) (54)

«Synthese»: Zukunftsbesessenster aller großen Denker

In dem mit «Synthese» überschriebenen Abschnitt stellt Cahen das besondere Interesse des Kulturphilosophen Nietzsche an der zukünftigen Entwicklung Europas und der Welt heraus – ja, er ist für ihn «der zukunftsbesessenste aller großen Denker» (75). Obwohl Nietzsche als «Radikal-Aristokrat» (61) gegen Revolutionen wie die französische und die sozialistische gewesen sei und auch den Evolutionismus seines Jahrhunderts abgelehnt habe (vgl. 57f., 71), habe er mit dem Begriff «große Politik» (59) eine neue Perspektive eröffnet, die Cahen so charakterisiert: «Er, der die Weltrevolution ablehnt, verlangt die Revolutionierung der Welt.» (58) Ihm habe eine planetarische Zukunftskultur vorgeschwebt: «Ein neuer, höherer Mensch soll erscheinen, um sich alsdann wieder eine neue, höhere Kultur zu gründen.» (60) In dieser Sicht Nietzsches steht die Rolle Europas im Mittelpunkt, und damit ist für ihn die Besinnung auf die Bedeutung der Juden für Europa verbunden (61). Europa verdanke den Juden, die «Geist» haben, sehr viel; dies lasse sich an Kunst und Wissenschaft mühelos aufweisen (wobei Cahen besonders an Heinrich Heine und Jacques Offenbach erinnert) (vgl. 63–66). Cahen zitiert Nietzsches Aussage über die «Logisierung», die die Juden Europa gebracht hätten: «Überall, wo Juden zu Einfluß gekommen sind, haben sie feiner zu scheiden, schärfer zu folgern, heller und sauberer zu schreiben gelehrt.» (XII, 271; KGW V/2, 266 u. 267) (62) Ja, nach Nietzsche haben die Juden aufgrund ihres Geistes das Griechische über die Zeit des Mittelalters in die Gegenwart hinein gerettet: Cahen zitiert: «Überdies: In den dunkelsten Zeiten des Mittelalters, als sich die asiatische Wolkenschicht schon über Europa gelagert hatte, waren es jüdische Freidenker, Gelehrte und Ärzte, welche das Banner der Aufklärung und der geistigen Unabhängigkeit unter dem härtesten persönlichen Zwange festhielten und Europa gegen Asien verteidigten; ihren Bemühungen ist es nicht am wenigsten zu danken, daß eine natürlichere, vernunftgemäßere und jedenfalls unmystische Erklärung der Welt endlich wieder zum Siege kommen konnte und daß der Ring der Kultur, welcher uns jetzt mit der Aufklärung des griechisch-römischen Altertums zusammenknüpft, unzerbrochen blieb. Wenn das Christentum alles getan hat, um den Occident zu orientalisieren, so hat das Judentum wesentlich mit dabei geholfen, ihn immer wieder zu occi-

dentalisieren; was in einem bestimmten Sinne so viel heißt, als Europas Aufgabe und Geschichte zu einer Fortsetzung des Griechischen zu machen.» (VIII, 337; KGW IV/2, 320f.) (63) Darin sieht also Cahen das synthetisierende Element in der Kultur Europas. Trotz der jüdischen Assimilation, die Nietzsche für nötig hielt (68), kannte er doch auch die Spannungen zwischen ost- und westeuropäischem Judentum (vgl. 69–71) und, wie Cahen formuliert, «die tiefe Tragik des Judentums im Zusammenbruch der Juden als Volk» (71). So habe er mit dem (jüdischen) Physiologen Josef Paneth die «Wiederaufrichtung des genialen jüdischen Volkes» in «Palästina» ins Auge gefaßt¹³, darin jedoch nichts Nationalistisches sehen wollen, sondern – als «Vorkämpfer der Erdregierung und eines universellen Völkerbundes» (73) – nur ein Element im Vorgang des Entstehens einer neuen Weltordnung (vgl. 73–77). Ja, Cahen zitiert – 1939! – Nietzsches Wort, daß dort, «wo Rassen gemischt sind», «der Quell großer Kulturen» liege (XVI, 374; KGW VIII/1, 41), als «eindeutige Absage» an Antisemitismus und «reaktionäre Rassenlehre» (74). Cahen meint jedoch auch, Nietzsche habe geahnt, Europa drohe «der Verlust eines Teiles seiner europäischsten Menschen» und zitiert, ohne genaue Angabe, Nietzsches Notiz: «was bliebe vom europäischen Verstande übrig, wenn man den jüdischen davon abzöge» (75). Am Schluß verweist Cahen nochmals auf das schlimme Mißverständnis, vor dem auch Nietzsche nicht bewahrt blieb: «Die Wahrheiten der Genies sind die Irrtümer der Epigonen, und fast jede geistige Großtat wird in ihr Gegenteil verkehrt.» (76) Es bedarf keiner Erläuterung, daß Cahens Buch eine mutige Tat darstellte. Demgegenüber wiegt wenig, daß es ergänzungsbedürftig und in manchem vielleicht auch kritikbedürftig ist und daß die heutige Nietzsche-Forschung das Thema ausführlicher behandeln könnte. Dabei würde sicherlich die Frage nach dem «Übermenschen» sowie der «Wiederkunft des Gleichen», die Cahen vernachlässigt, die gebührende Aufmerksamkeit finden, doch wirkt nach wie vor bedenkenswert, daß Cahen die «Zukunftsbesessenheit» Nietzsches so deutlich unterstrichen hat. Aber dieses und anderes überlasse ich gern den Fachleuten.

¹³ Als Beleg hierfür gibt Cahen (S. 79, Anm. 10) an: «Dr. Paneth: Briefe an seine Braut, veröffentlicht in der «Nietzsche-Biographie» von Elisabeth Förster-Nietzsche.» Vgl. jetzt R. F. Krummel, Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit, in: Nietzsche-Studien Bd. 17 (1988) 478–495, speziell 485.

«Rezeption» des Buches: Ein «gelungener Versuch»

Daß Lonsbachs beziehungsweise Cahens Buch nach seinem Erscheinen stark beachtet wurde, ergibt sich aus den mir vorliegenden Rezensionen.¹⁴ Es handelt sich um Besprechungen in schwedischer, finnischer, niederländischer, polnischer sowie auch neuhebräischer Sprache (übrigens von Schalom Ben Chorin) sowie auch auf Deutsch in mehreren Schweizer Zeitungen und in Emigranten-Zeitschriften in Moskau und Paris; auffälligerweise fehlen Rezensionen in französischer Sprache, doch mag es auch solche geben. Der Tenor all dieser Rezensionen ist sehr positiv. Einige heben besonders hervor, daß Nietzsche bereits Gedanken über den Wiederaufbau eines jüdischen Palästina geäußert hat. Im «St. Galler Tagblatt» vom 16.10.1939 faßt der Rezensent «S. R.-lin» sein Urteil in dem abschließenden Satz zusammen: «Die großartige Darstellungskunst, mit welcher der Verfasser die originellen Gedanken Nietzsches über die Judenfrage herausarbeitet, macht die Schrift von Lonsbach zu einer beachtenswerten Studie über den letzten großen Philosophen Deutschlands.»

Cahen hat sein Buch zurückhaltend einen Versuch genannt. Diese Kennzeichnung mindert den Wert seiner Arbeit keineswegs, denn es handelt sich um einen *gelungenen* Versuch, wie das Presseecho und die Ansichten einiger, die das Buch kennen, bestätigen. In der englischen Zeitschrift «Friends of Europe» war im Juli 1939 zu lesen: «The author is a serious scholar of Nietzsche and should not be confused with the emotional and superficial writers in Nazi-Germany who, in order to claim Nietzsche as a foundation father, are willing to let their imaginations run any kind of riot. Nietzsche, certainly, was no cause for shame in this essay, which some day, when time is ripe, may find a place in the purified scholarship of a Germany to come.» Diese Prognose hat sich, aus den zu Beginn angedeuteten Gründen, leider nicht bewahrheitet. Um so berechtigter ist es, mit Respekt und Bewunderung festzuhalten, daß Cahen, dieser hochgebildete, historisch, politisch und philosophisch gleichermaßen interessierte Jurist, mit großem Mut und Engagement und trotz seiner extremen Sehbehinderung mit seinem Nietzsche-Buch ein klares Zeichen gesetzt hat, das nicht der Vergessenheit anheimfallen sollte. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

¹⁴ Für die Überlassung der Rezensionen danke ich Frau Jeanette Stickler vom S. Fischer Verlag, Frankfurt/M., und für einige Auskünfte Herrn Prof. Dr. Jörg Salquarda, Wien.

Die Funktion der Sozialethik

Ein Orientierungsversuch

Wer versucht, die aktuelle sozialethische Diskussion zu verfolgen, wird derzeit nur mit Mühe klare Gesprächslinien ausmachen können. In der philosophischen Ethik scheint eine gewisse Orientierungslosigkeit vorzuherrschen, wie einige Hinweise verdeutlichen mögen: Der Angriff des angelsächsischen Kommunitarismus auf die westlich-liberale These vom Vorrang des Gerechten über das Gute hat zwar *John Rawls* zur Revision seiner eigenen Theorie der Gerechtigkeit veranlaßt, insgesamt aber zu keiner Annäherung der Standpunkte geführt,¹ *Jürgen Habermas*, mit *Karl-Otto Apel* prominentester Vertreter der Diskursethik, hat sich inzwischen der Rechtsphilosophie zugewandt,²

¹ Vgl. als neuere Dokumentationen zur Kommunitarismus/Liberalismus-Diskussion in deutscher Sprache M. Brumlik, H. Brunkhorst, Hrsg., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993, und A. Honneth, Hrsg., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1993. Zur Weiterentwicklung der «Theorie der Gerechtigkeit» vgl. J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Frankfurt a.M. 1992.

² Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskursetheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M. 1992.

und die verschiedenen Vorstellungen «postmoderner» Ethiken werden derzeit auch nicht mehr so lautstark vorgetragen wie noch vor kurzem. Andere Kandidaten für die Orientierung der Diskussion sind hingegen inzwischen kaum noch zu finden: Der Utilitarismus, von seiner Konzeption her zur sozialethischen Grundlagentheorie geradezu prädestiniert, spielt nur noch im Bereich der Lebensethik eine Rolle,³ und der Ultraliberalismus der siebziger Jahre ist offensichtlich mit dem Zusammenbruch des Staatssozialismus ebenfalls an sein Ende gekommen.⁴

Diese akademische Verwirrung scheint aber dem Ruf der Ethik als Autoritätsinstanz noch nicht abträglich geworden zu sein. Die Euphorie nach 1989 über das «Ende der Geschichte» war verfrüht, und inzwischen ist wieder mehr und mehr vom

³ Vgl. P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984 (engl. Orig. 1979). Als wohlthuender Beitrag zur Diskussion über Singers Thesen vgl. R. Hegselmann, R. Merkel, Hrsg., *Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen*, Frankfurt a.M. 1991.

⁴ Vgl. R. Nozick, *Anarchie, Staat und Utopia*, München o. J. (1976), das inzwischen vom Autor grundlegend revidiert wurde: ders., *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München-Wien 1991.

«Ethikbedarf» bei der Lösung gesellschaftlicher und globaler Probleme die Rede. Dagegen wehrt sich zwar nach wie vor *Niklas Luhmann*, der mit gewohntem Sarkasmus die Wirtschaftsethik in Analogie zur englischen Küche setzt, deren Geheimnis bekanntlich darin besteht, daß geheimgehalten werden muß, daß sie gar nicht existiert.⁵ Dennoch scheint sich aber, wenigstens auf grundsätzlicher Ebene, die Einsicht durchzusetzen, daß eine bloße Systemlogik, und sei es auch die geschichtlich erfolgreiche des Marktes, nicht genügt, um anstehende Probleme der Makroebene – von der Umweltverschmutzung bis zur Zukunft des Sozialstaats und von einem neuen System kollektiver Sicherheit bis zum Elend in der Dritten Welt – zu lösen.

Die Erwartungen, die an die Ethik gestellt werden, kontrastieren somit äußerst unvorteilhaft mit der theoretischen Uneinigkeit, ja Zersplitterung ihrer Fachvertreter. Es scheint, daß die alte Frage, welche Gerechtigkeitstheorie hier die richtige sei, zu kurz greift. Deshalb soll im folgenden versucht werden, die Fragerichtung einmal umzukehren und zu überlegen, was denn eigentlich eine für die Lösung realer Probleme brauchbare Gerechtigkeitstheorie können muß. Zuerst soll an das Problem der individualistischen Engführung von Gerechtigkeit und Verantwortung kurz erinnert werden, um daran anschließend dann zu zeigen, daß Sozialethik auf eine tugendethische Ergänzung angewiesen ist. Diese in gewissem Sinne gegenläufigen Überlegungen führen schließlich zum Vorschlag, die Sozialethik nicht als *Instanz für*, sondern als *Partnerin bei* der Lösung gesellschaftlicher Probleme zu betrachten.

Das ungelöste Problem der Verantwortung von Institutionen

Der herkömmliche Begriff von Ethik ist von einem individualistischen Verständnis bestimmt: Der einzelne begegnet in seinem täglichen Leben verschiedenen Herausforderungen oder Ansprüchen, die an ihn gestellt werden. Er soll sich in seinem Beruf bewähren, soll für sein materielles Leben selbst sorgen können und Erfolg haben, soll das Vertrauen, das in ihn gesetzt wird, nicht enttäuschen, soll geltende Regeln wie das Strafrecht oder das Straßenverkehrsgesetz nicht verletzen – oder sich, wenn er sie schon verletzt, nicht erwischen lassen – usw. Man könnte auch sagen, daß das Verhalten des einzelnen verschiedenen Interessen begegnet, je nachdem etwa dem Eigeninteresse am Erfolg des eigenen Tuns oder dem Interesse anderer Personen an Art und Ziel dieses Tuns. Diese Interessen können gerechtfertigt sein oder nicht, die Interessen verschiedener Subjekte können zusammenstimmen oder nicht, und – schlimmer noch – sogar gerechtfertigte Interessen können sich widersprechen. Interessen bringen also Ansprüche zum Ausdruck, denen das Handeln des einzelnen genügen soll. Als Ethik können wir deshalb in einer ersten Annäherung die Theorie verstehen, die angibt, wann solche Ansprüche beziehungsweise welche dieser Ansprüche gerechtfertigt, also legitim sind. Als Theorie der Legitimität von Ansprüchen ist die Funktion der Ethik damit freilich noch unzureichend gekennzeichnet, denn eine solche Theorie wird ja erst dort interessant, wo reale Anspruchskonflikte vorliegen; man könnte deshalb genauer sagen, daß Ethik strenggenommen nicht die Theorie der Legitimität von Ansprüchen, sondern die Theorie der legitimen Lösung von Anspruchskonflikten darstellt. Die Legitimität von Ansprüchen ergibt sich daraus erst sekundär: Legitim ist jeweils ein Anspruch, der entweder unbestritten bleibt oder aber in Anspruchskonflikten als vorrangig erachtet wird. Nun verschleiert freilich diese Vorstellung mehr, als sie erklärt. Unbeachtet wird nämlich davon ausgegangen, daß mit der Legitimität individueller Ansprüche und der Verantwortlichkeit einzelner Personen der ethische Orientierungsbedarf bereits gedeckt sei. Gerechtigkeit erscheint hier als Prädikat für eine Beziehung zwischen Individuen,

⁵ Vgl. N. Luhmann, Wirtschaftsethik – als Ethik?, in: J. Wieland, Hrsg., Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1993, S. 134–147, 134.

die sich unmittelbar gegenüberstehen. Diese klassische Situation ist heute aber nicht mehr besonders interessant; viel wichtiger sind die Fälle, wo Anspruchskonflikte sich nicht mehr nach Maßgabe interpersoneller Gerechtigkeitsansprüche darstellen und auflösen lassen. Diese Situation tritt dann ein, wenn die personale Identifizierbarkeit des Handlungssubjekts oder des Handlungsobjekts nicht mehr gegeben ist. Wenn individuelles Handeln nicht die Ansprüche eines konkreten personalen Gegenübers verletzt, sondern ein öffentliches Gut beeinträchtigt, kann ein Diskurs über interpersonale Gerechtigkeit wenig weiterhelfen. Im harmlosen Fall ist das die klassische Situation des Schwarzfahrers, der von einem zahlenden Fahrgast für sein Verhalten zur Rede gestellt wird; im weniger harmlosen Fall geht es beispielsweise um die Frage der Verklappung von Atom Müll auf hoher See. Und umgekehrt: Wenn eine bestimmte Handlung sich nicht einer einzelnen Person zurechnen läßt, sondern einer Organisation oder Institution angelastet werden muß, deren Mitglied sie ist, kann sie ebenfalls nicht mehr einfach nach Maßgabe interpersonaler Gerechtigkeit verantwortlich gemacht werden.

Beide Komplikationen können von einer ethischen Theorie, die auf die Dimension der Interpersonalität fixiert ist, nicht bearbeitet, ja nicht einmal mehr wahrgenommen werden.⁶ Interpersonelle Gerechtigkeit, auch wenn sie sich mit dem individualetischen Grundsatz der Selbstachtung verbindet und deshalb mehr verlangt als nur das rechtlich Geschuldete, ist bei solchen Problemen überfordert. Die *Sozialethik* ist also dort zuständig, wo sich Gerechtigkeit nicht mehr an personalen Handlungsobjekten oder Handlungssubjekten festmachen läßt, weil der besondere Charakter öffentlicher Güter und die Eigentümlichkeiten institutionell vermittelten Handelns in die Beurteilung einbezogen werden müssen.

⁶ Zum Problem der Verantwortung bei institutionell vermitteltem Handeln liegen zwei wichtige neuere Publikationen vor: H. Lenk, Zwischen Wissenschaft und Ethik, Frankfurt a.M. 1992, sowie F.X. Kaufmann, Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt, Freiburg i. B. 1992.



Offizielle Eröffnung des Zürcher Lehrhauses

Sonntag, 30. Oktober 1994, 18.00 Uhr
Ref. Kirchgemeindehaus Zürich-Höngg
Ackersteinstraße 186, 8049 Zürich
(Tram 13 oder Bus 46 bis Meierhofplatz)

Festvortrag

Prof. Dr. Johann Baptist Metz
«Wenn dich morgen deine Kinder fragen»
Mit Juden aus dem befreienden Gedächtnis lernen

Grußworte

Pfr. Ruedi Reich (Ev.-ref. Kirche),
Bischof Dr. Peter Henrici (Röm.-kath. Kirche),
Herr Werner Rom (Israelit. Cultusgemeinde Zürich)

Synagogale Gesänge und jiddische Lieder
Marcel Lang und Simone Guthauser Rubeli

Zürcher Lehrhaus, Limmattalstr. 73, 8049 Zürich
Tel. (01) 341 18 20

Wäre mit dieser Funktionsbestimmung der Sozialethik bereits alles gesagt, bräuchte es nur noch die Erarbeitung einer angemessenen Gerechtigkeitstheorie, damit die Ethik die ihr zugeschriebene Orientierungsfunktion übernehmen kann. Leider ist dem aber nicht so. Vielmehr zeigt sich, daß selbst bei Vorliegen einer solchen Theorie die heutige Gesellschaft paradoxerweise mehr denn je auf eine tugendhafte Einstellung ihrer einzelnen Mitglieder – und nicht nur ihrer politischen Elite – angewiesen ist.

Die Notwendigkeit der Tugend

Daß die Gesellschaftsglieder ihr Verhalten an bestimmten Normen und Werten ausrichten, ist kein Luxus, auf den die Gesellschaft notfalls verzichten könnte. Diese Behauptung ist so trivial, daß sie nicht weiter begründet zu werden braucht; es ist uns selbstverständlich, daß jede Gesellschaft durch einen in den Individuen verankerten Integrationsmechanismus zusammengehalten werden muß, sonst wäre sie nämlich nur eine zufällige und höchst instabile Ansammlung von Monaden. Um diese soziale Integration zu gewährleisten, sind verschiedene Mechanismen denkbar, etwa Religion beziehungsweise Mythos, Zwang, Tradition, die «unsichtbare Hand» des Marktes⁷ – oder eben auch praktische Vernunft in Form gesellschaftlicher Solidarität. In einem äußerst anregenden Aufsatz⁸ vertritt *Claus Offe* nun die These, daß moderne Gesellschaften im Vergleich zu früheren Gemeinwesen in einem besonderen Ausmaß die moralische Orientierung ihrer Mitglieder beanspruchen müssen. Genauer gesagt: Spätkapitalistische Gesellschaften sind für ihren Fortbestand darauf angewiesen, daß die Gesellschaftsglieder ihr Verhalten verantwortungsethisch orientieren.

Die Begründung für diese Behauptung liegt im Begriff des *Spätkapitalismus* selbst. Die spätkapitalistische Gesellschaft ist dadurch zu charakterisieren, daß hier die Trennung von Staat und Gesellschaft, wie sie von der liberalen Staatsphilosophie seit der Aufklärung vertreten wurde,⁹ nicht mehr ausgemacht werden kann: Der Staat selbst muß in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft eingreifen, um soziale Bedingungen des Zusammenlebens zu garantieren (Sozialpolitik) und um Bestandsvoraussetzungen der Wirtschaft zu erfüllen (Wirtschaftspolitik). In erster Linie geht es bei diesem staatlichen Interventionismus um die Verteilung *kollektiver Güter und Lasten*. Dabei taucht nun aber ein Problem ganz eigener Art auf: Im dem Maße, wie kollektive Güter, etwa eine intakte Umwelt, knapp werden, kollektive Lasten, etwa die Finanzierung sozialpolitischer Maßnahmen, aber gleichzeitig zunehmen, kann der Staat einen «richtigen» Umgang mit diesen Kollektivgütern und -lasten nicht mehr mit eigenen Machtmitteln, nämlich auf dem Gesetzesweg, herbeiführen.¹⁰ Aber auch geborgte Machtmittel, wie monetäre Anreize und Lenkungsabgaben, scheinen kein effizientes Patentrezept für den sorgsamsten Umgang mit Kollektivgütern zu sein – abgesehen davon, daß sie bei *Kollektivrisiken* ohnehin nicht zum Zug kommen können. Bei Kollektivgütern und -lasten muß vielmehr die verantwortungsethische Einstellung der Gesellschaftsglieder in die funktionale Lücke springen. Dies soll an zwei Beispielen illustriert werden.

Von *Ulrich Beck* stammt die bekannte These, daß die modernen Industriegesellschaften einen fundamentalen Wandel durchmachen: Aus den Klassengesellschaften werden *Risikogesellschaften*. Damit hat sich auch der Fluchtpunkt der Gesellschaftsentwicklung verschoben. «Schematisch gesprochen, kommen in diesen zwei Typen moder-

ner Gesellschaften völlig andersartige Wertsysteme zum Durchbruch. Klassengesellschaften bleiben in ihrer Entwicklungsdynamik auf das Ideal der *Gleichheit* bezogen [...]. Nicht so die Risikogesellschaft. Ihr normativer Gegenentwurf, der ihr zugrunde liegt und sie antreibt, ist die *Sicherheit*. An die Stelle des Wertsystems der «ungleichen» Gesellschaft tritt also das Wertsystem der «unsicheren» Gesellschaft.»¹¹ Diese sicher teilweise, vor allem was den letztlich ungeklärten Begriff des «Risikos» angeht, problematische These soll hier nicht weiter diskutiert werden; in unserem Zusammenhang wichtiger ist eine Folgerung daraus, der ein hohes Maß an Plausibilität nicht abgesprochen werden kann. Es geht nämlich darum, daß die beiden Ziele von Gleichheit und Sicherheit nicht in derselben Weise das ethische und politische Handeln orientieren können. Beck pointiert diesen Unterschied folgendermaßen: «Während die Utopie der Gleichheit eine Fülle inhaltlich-positiver Ziele der gesellschaftlichen Veränderung enthält, bleibt die Utopie der Sicherheit eigentümlich *negativ* und *defensiv*: Hier geht es im Grunde genommen nicht mehr darum, etwas «Gutes» zu erreichen, sondern nur noch darum, das Schlimmste zu *verhindern*.»¹²

Der Sozialethik, die ja beansprucht, politisches und überhaupt gesellschaftliches Handeln zu normieren, wird somit in der Risikogesellschaft eine Aufgabe zugewiesen, der sie nicht mehr in gleicher Weise wie unter Bedingungen der Klassengesellschaft nachkommen kann. Hier, unter Bedingungen gesellschaftlicher Ungleichheit und Ungerechtigkeit, war – und ist es noch immer – ihre Aufgabe, das Ideal der Gerechtigkeit metaethisch zu begründen und normativ wirksame Mittel und Strategien anzugeben, wie dieses Ideal realisiert werden kann. In der Risikogesellschaft hingegen, wenn die Diagnose Becks wenigstens ansatzweise stimmt, kann es nicht weiter in derselben Weise darum gehen, den schlechten aktuellen Zustand aufzuheben, um zu einer besseren Gesellschaft zu gelangen. Der Ausgang vom Paradigma verteilter Gerechtigkeit genügt nicht mehr, um das politische Handeln ethisch zu orientieren. Ebensowenig ist noch ein Ansatzpunkt für eine kausale Therapie zu sehen, wie das der Marxismus für die kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse getan hat, indem er die klassenlose Gesellschaft durch Sozialisierung der Produktionsmittel propagierte. Das einzige, was scheinbar die Sozialethik in der Epoche der Risikogesellschaft noch tun kann, ist, «mit guten Vorsätze und Forderungen nach Selbstbeschränkung, Verantwortung, Mäßigung» eine «absichtsvolle Selbstbehinderung an «falschen Bewegungen» zu bewirken.¹³ Wer die Probleme ethischer Theoriebildung kennt, wird unschwer den formalen und nur noch abstrakten Charakter dieser Maxime der verantwortungsethisch begründeten Bescheidenheit in der Ausnützung der individuellen Handlungsmöglichkeiten erkennen können; die Aktien Inhalt und Utopie werden an der ethisch-politischen Ideenbörse der Risikogesellschaft nicht mehr gehandelt.

Funktionale Lücken

Daß die Sozialethik allmählich mit den Grenzen ihres in der Schule gelernten Lateins konfrontiert ist, läßt sich noch an einem wesentlich weniger spektakulären Beispiel zeigen, nämlich demjenigen der *Strukturkrise des Sozialstaats*. Zweifellos entspricht das staatliche Bemühen zur Unterstützung benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen (Arbeiter und vor allem Arbeiterinnen, Arbeitslose, Behinderte, Alte, Kranke, Kinder usw.) einem Gebot der Gerechtigkeit. Deshalb darf die Sozialethik daran auch keine Kritik dulden, die nicht den konkreten Aufweis besserer Alternativen zu leisten vermag; das gilt insbesondere auch bezüglich der linken Sozialstaatskritik.¹⁴ Dennoch muß zugegeben werden, daß die aktuelle Krise des Sozialstaats nicht nur

⁷ Vgl. A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, übers. v. H. C. Recktenwald, München 1978, S. 371 (engl. Orig.⁵ 1789).

⁸ C. Offe, *Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte «intelligenter Selbstbeschränkung»*, in: A. Honneth u. a., Hrsg., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung* (FS J. Habermas), Frankfurt a. M. 1989, S. 739–774, hier S. 758f.

⁹ Vgl. E.-W. Böckenförde, Hrsg., *Staat und Gesellschaft* (Wege der Forschung CDLXXI), Darmstadt 1976, darin bes. ders., *Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart*, a. a. O. S. 395–431.

¹⁰ Vgl. D. Grimm, *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, in: ders., *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt a. M. 1991, S. 159–175, S. 168ff.

¹¹ U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986, S. 65.

¹² Ebd.

¹³ C. Offe, *Fessel und Bremse*, a. a. O. S. 745.

¹⁴ Vgl. z. B. J. Habermas, *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, in: ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt a. M. 1985, S. 141–163; aber auch A. Gorz, *Wege ins Paradies. Thesen zur Krise. Automation und Zukunft der Arbeit*, Berlin 1983; ders., *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, Berlin 1989.

eine Finanzkrise ist, eine Krise also, die lediglich darin besteht, daß man beispielsweise die Kosten im Gesundheitswesen nicht in den Griff bekommt. Dieses technische Problem verdeckt vielmehr die Tatsache, daß es dem Sozialstaat nicht mehr gelingt, gesellschaftliche Solidarität zu erzeugen. Die konservative Sozialstaatskritik zieht daraus die Konsequenz, für eine Rückkehr von der gesellschaftlichen zur zwischenpersonalen Solidarität zu plädieren.¹⁵ Was – gerade unter Berufung auf die katholische Soziallehre und mit tatkräftiger Unterstützung verschiedener ihrer Vertreter – als Patentrezept der Subsidiarität angepriesen wird, läuft freilich in Wirklichkeit auf einen simplen Abbau hinaus: Soziale Risiken werden individualisiert, aber nicht kompensiert, denn gesellschaftliche Solidarität läßt sich durch interpersonelle Solidarität wohl ergänzen, aber nicht ersetzen.

Im Sozialstaat heißt gesellschaftliche Solidarität mindestens zweierlei: Einmal Solidarität mit den Benachteiligten, und zwar auch dann, wenn ich selbst nicht «schuld» bin an ihrer Benachteiligung und überhaupt niemand dafür «verantwortlich» gemacht werden kann; und zweitens sodann Solidarität mit öffentlichen Gütern, wie lebenswerte Umwelt oder soziale Sicherheit, die sich unter den gewohnten verteilungstheoretischen Prämissen nicht mehr analysieren lassen. Beides ist wiederum nicht möglich ohne eine verantwortungsbewußte *Selbstbeschränkung* in der Ausnutzung der «eigentlich» zur Verfügung stehenden Handlungsmöglichkeiten. Und beide Male kann die Sozialethik dazu kaum etwas beitragen. Sie ist meist überfordert mit der Aufgabe, in nützlicher Frist politisch realisierbare Verbesserungen sozialstaatlicher Sicherungen vorzuschlagen und vermag nicht, mit gerechtigkeits-theoretischen Mitteln, also auf genuin ethischem Wege, fundamental neue oder doch wesentlich verbesserte gesellschaftliche Verfassungen zu entwerfen.

Nun befindet sich die Sozialethik – man ist versucht zu sagen: glücklicherweise – nicht allein in dieser peinlichen Situation. Das Problem, daß der aus dem bürgerlichen Rechtsstaat hervorgegangene Sozial- und Wohlfahrtsstaat nur schwer unter nach wie vor rechtsstaatlichen Bedingungen aufrechterhalten werden kann, beschäftigt auch die Rechtswissenschaft. Dieter Grimm weist auf die ständig wachsende Kluft zwischen den Aufgaben des Sozialstaates und den Mitteln des Rechtsstaates hin. Der bürgerliche Rechtsstaat diene ursprünglich dazu, den einzelnen vor staatlichen Übergriffen zu schützen, damit er in Ruhe und Sicherheit sein Glück machen konnte. Da diese Trennung des Staats von der Gesellschaft aber nicht von selbst zu dem erhofften gesellschaftlichen Interessenausgleich führte, mußte der Staat notgedrungen weitere Aufgaben übernehmen, nämlich zuerst die Nothilfe in Krisensituationen, dann die Verantwortung für den sozialen, ökonomischen und kulturellen Bestand und die Entwicklung der Gesellschaft, schließlich gar die Zuständigkeit für die Zukunftssicherung des Gemeinwesens insgesamt.¹⁶ Allein, wie diese Aufgaben zu lösen seien, bleibt unklar. Wenn die Machtmöglichkeiten des Rechtsstaates, das heißt seine Gesetzgebungskompetenz, nicht ausreichen, um das selbstgesetzte Ziel zu erreichen, andererseits aber an eben diesem Ziel festzuhalten ist, bleibt dieselbe Auskunft, die bereits aus der Sicht des Konzepts der Risikogesellschaft gemacht wurde, auch hier gültig: Die funktionale Lücke muß durch verantwortungsethische Orientierung der Gesellschaftsglieder selbst ausgefüllt werden.

«Staatsbürgerbewußtsein» überflüssig?

Gegen die These der Ergänzungsbedürftigkeit der Sozialethik durch die individuelle ethische Einstellung der einzelnen könnte vielleicht eingewandt werden, daß die moderne Politikwissenschaft durchaus Mittel und Wege kennt, um eben diese Orientierung nicht nur zu unterstützen, sondern sogar zu ersetzen; das «Staatsbürgerbewußtsein» würde dadurch wenigstens teilweise überflüssig. Angeführt werden Instrumente wie die Sozial- und Umweltverträglichkeitsprüfung von Großprojekten oder die Beeinflussung individuellen Handelns durch Steuerungsabgaben. Ohne die Bedeutung und Berechtigung solcher Maßnahmen leugnen zu wollen, können sie aber dennoch keinen Ersatz für Verantwortungsbewußtsein im täglichen Leben dar-

stellen. Solche Instrumente setzen ein hohes Maß an Verantwortungsbewußtsein bei denen, die dadurch beeinflußt werden sollen, viel mehr voraus, als daß sie dieses substituieren könnten. Das läßt sich an drei Kategorien solcher Instrumente zeigen.

Die *Sozial- und Umweltverträglichkeitsprüfungen* sind dazu gedacht, unabhängig von institutionalisierten politischen Prozessen Kriterien für die Akzeptabilität von Großprojekten zu liefern; eine «Ethik in der Risikogesellschaft» kann sich dann, so die Meinung, darauf beschränken, die Relevanz der Resultate dieser Verträglichkeitsprüfungen gegenüber rein politisch-ökonomischen Argumenten zu unterstreichen.¹⁷ Eine genauere Überprüfung dieser Konstruktion zeigt jedoch ihre mangelhafte Tragfähigkeit: Die Sozialverträglichkeitsprüfung ist gezwungen, dieselben Kriterien und Maßstäbe zu gebrauchen, die auch sonst in der Gesellschaft allgemein in Geltung stehen, Vorstellungen also von Sicherheit und sozialer Gerechtigkeit, von Menschenrechten und allgemeiner Wohlfahrt usw. Und dasselbe gilt für die Umweltverträglichkeit: Die Gesellschaft muß politisch definieren, was sie als «umweltverträglich» akzeptieren will, denn der einzige sichere und nicht definitionsbedürftige Maßstab der Umweltverträglichkeit wäre ökologische Integrität und Nullbelastung.¹⁸ Man kann diese Einsicht sogar dahingehend erweitern, daß nicht nur die Bedeutung von «Verträglichkeit», sondern auch das Verständnis von «Risiko» von individuellen und kollektiven Wertungen abhängig ist,¹⁹ mit anderen Worten: Risiken «gibt» es nicht, sondern sie werden konstruiert im gesellschaftlichen Diskurs zwischen Individuen, die allmählich ihr Verantwortungsbewußtsein entwickeln. Verträglichkeitsprüfungen sind also vom gesellschaftlichen Standard des Verantwortungsbewußtseins nicht unabhängig und substituieren dieses nicht, sondern setzen es im Gegenteil voraus und beruhen darauf. Derselbe Befund gilt auch für die *Instrumente der Preisbildung*, denn wie soll in einer demokratischen Gesellschaft beispielsweise eine Lenkungsabgabe auf Benzin erhoben werden können, wenn die gesellschaftlich wirksame Ideologie des «Freie Fahrt für freie Bürger» nicht allmählich abgelöst wird durch die gemeinsame Verantwortung gegenüber der Natur und gegenüber unseren Nachkommen? Als dritter Hinweis muß schließlich noch erwähnt werden, daß es Kollektivgutprobleme gibt, bei denen eben Rechtszwang und monetäre Anreize von vornherein ausgeschlossen sind und der Staat nicht anders kann, als über Information und Aufklärung das individuelle Verantwortungsbewußtsein zu bilden und so Einfluß auf das Verhalten der einzelnen zu nehmen, beispielsweise in der Aids-Prävention.

Gewandelte Aufgaben der Sozialethik

Das Schweigen der Sozialethik zu zentralen gesellschaftspolitischen Fragen signalisiert aber nicht ein Versagen vor den eigenen oder fremden Ansprüchen, sondern ist als Anzeichen für eine gewandelte Aufgabenstellung zu verstehen.

In der Tat kann die Sozialethik heute nicht mehr den begründeten Anspruch erheben, über den Bauplan einer «richtig» eingerichteten Gesellschaft zu verfügen. Ihr Ziel muß es, um ein Wort von Claus Offe abzuwandeln, sein, Minima zu fordern, statt Maxima zu postulieren. Diese Minima bestehen darin, «daß niemand, weder einzelne noch soziale Kategorien noch Gesellschaften im ganzen, dem Verlust der materiellen Subsistenzmittel, der Menschen- und Bürgerrechte, der politischen und sozialen Teilhabechancen ausgesetzt oder zum Opfer militärischer und ökologischer Katastrophen gemacht werden darf.»²⁰ Diese Zielbestimmung ist in ihrer Bescheidenheit zweifellos für jede Sozialethik akzeptabel, die sich nicht als Ideologie in den Dienst der Machtpolitik stellt. Allein, dieser – immerhin schon utopische – «Minimalstandard» bleibt erstens rein negativ auf den aktuellen Status quo bezogen und kann zweitens, weil rein formal, noch nicht einmal als Projektskizze für eine «bessere» Gesellschaft gebraucht werden. Die Sozial-

¹⁷ So z. B. H.-J. Höhn, Ethik in der Risikogesellschaft, in: Stimmen der Zeit 211 (1993) S. 95–104.

¹⁸ Vgl. W. van den Daele, Sozialverträglichkeit und Umweltverträglichkeit. Inhaltliche Mindeststandards und Verfahren in der Beurteilung neuer Technik, in: Politische Vierteljahresschrift 34 (1993) S. 219–248.

¹⁹ Vgl. F.X. Kaufmann, Der Ruf nach Verantwortung, a. a. O. S. 20, als Kritik an Becks Konzept der «Risikogesellschaft».

²⁰ C. Offe, Fessel und Bremse, a. a. O. S. 747.

ethik muß sich darauf beschränken, Verfahren anzugeben, durch deren Befolgung überhaupt die Chance besteht, daß diese Minimalstandards erreicht und mit positivem Inhalt gefüllt werden können. Oder genauer gesagt: Diese Minima sind die Bedingungen des Verfahrens. Demokratische Prozeduren, in denen alle Betroffenen gleichberechtigt zu Wort kommen, Mechanismen, die moralisch-orientiertes Handeln nicht automatisch schon als Selbstschädigung erscheinen lassen, Institutionen, die eine verantwortungsethisch reflektierte Selbstbeschränkung in der Ausnutzung der eigenen Machtmittel und Möglichkeiten nahelegen, müssen auf nationaler und erst recht internationaler Ebene eingerichtet werden; kurz: Fairneß muß realpolitisch auf dem Verfahrensweg überhaupt eine Chance bekommen, denn als bloßes Postulat ans Gewissen des einzelnen bleibt sie überfordert.²¹ Das ist natürlich, im Vergleich mit den ethisch-politischen Modellen und Utopien der philosophischen Tradition, eine äußerst bescheidene und unscheinbare Aufgabe, und eine undankbare dazu. Dennoch sind aber die Indizien nicht von der Hand zu weisen, daß sie im Zeitalter der Risikogesellschaft, der «neuen Weltordnung» und der ideologischen Homogenität der bestimmenden politischen Mächte allein noch angemessen ist.

Wem diese Aufgabe als allzu undankbar erscheint, der ist in Versuchung, den Ausweg postmoderner Modelle zu wählen. Wo die konkrete Utopie verfliegen ist, liegt das Träumen vom «Ganz Anderen», einer anderen Vernunft, einer nicht mehr nur rationalistischen, sondern nun auf wunderbare Weise ästhetischen Ethik, allzu nahe. Es ist heikel, sich ins Gestrüpp der Postmoderne-Diskussion vorzuwagen, wo derjenige, der rational nachvollziehbar zu argumentieren bemüht ist, immer schon verloren hat, weil die Postmodernen ja genau das überwinden wollen.²² Es besteht aber die dringende Gefahr, daß der Ausweg postmoderner ethischer Entwürfe, die, so kann man vielleicht definieren, nicht mehr vom Grundbegriff einer praktischen Vernunft, sondern von einer «anderen»,²³ nicht-absolutistischen, vielmehr pluralistischen, nicht-exklusiven, sondern inklusiven Vernunft

²¹ Vgl. dazu auch J. P. Müller, Demokratische Gerechtigkeit. Eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung, München 1993.

²² Polemisch, aber zutreffend dazu V. Höhle, Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge, München 1991, S. 39f.

²³ Vgl. H.-J. Höhn, Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik (Abhandlungen zur Sozialethik 30), Paderborn u. a. 1990, S. 140–170. Zur Kritik an diesem Ansatz vgl. E. Arens, Sozialethik im Diskurs? Hans-Joachim Höhns Beitrag zu einer handlungstheoretisch begründeten Gesellschaftsethik, in: F. Hengsbach u. a., Hrsg., Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, S. 149–167.

LASSALLE-HAUS BAD SCHÖNBRUNN

Weg nach Innen – Weg nach Außen

Eine interdisziplinäre Begegnung

18.–20. November 1994, Freitag 18.30 Uhr bis Sonntag 13.15 Uhr

Dynamische Gegensätze wie Oben und Unten, Innen und Außen, Kontemplation und Aktion für unser Leben fruchtbar machen.

Das Wochenende ist gedacht für

- Menschen, die engagiert sind in Bereichen wie Wirtschaft, Politik, Kirche, Bildung, Erziehung und Familie
- Menschen, die sich individuell oder im Rahmen einer Gruppe oder Gemeinschaft auf eine spirituelle Wegsuche gegeben haben.

Unter Mitwirkung von

Daniel Berrigan, Friedensaktivist, New York

Angeline Fankhauser, SP-Nationalrätin, Zentralsekretärin SAH, Basel
Iwan Rickenbacher, ehemaliger Generalsekretär der CVP Schweiz, Direktor einer PR-Agentur, Bern

Niklaus Brantschen, Spiritueller Leiter des Lassalle-Hauses Bad Schönbrunn

Verlangen Sie das ausführliche Detailprogramm bei folgender Adresse:
 Lassalle-Haus Bad Schönbrunn
 CH-6313 Edlibach/Zug, Telefon (042) 53 44 44/Fax (042) 53 44 33

ausgehen, sich als fatale Sackgasse erweisen könnte. Denn wo nicht mehr die begründete Gerechtigkeit und die Legitimität von Interessen und Ansprüchen im Vordergrund steht, lachen sich diejenigen erst so richtig ins Fäustchen, die aus dem Fortbestand der bisherigen Ungerechtigkeiten ihren Nutzen ziehen.

Advokatorisch – katalysatorisch – kooperativ

Auch das Insistieren auf sozialen, politischen und ökologischen Minimalbedingungen kann aber nicht verhindern, daß es diesseits dieser Minima zu Anspruchskonflikten kommen wird; und die legitime Lösung dieser Probleme kann nicht in jedem Fall prozedural bestimmt werden. Zumindest ein Grund dafür ist der Umstand, daß in vielen Fällen eben nicht Ansprüche derselben Kategorie kollidieren und deshalb inkompatible, füreinander unverständliche Argumentationslogiken aufeinandertreffen. Ein Beispiel für eine solche Situation ist die kürzlich vom Eidgenössischen Bundesgericht entschiedene Frage, ob ein muslimischer Vater seine halbwüchsige Tochter vom Besuch des obligatorischen Schwimmunterrichts in einer gemischten Schulklasse abhalten dürfe. Man mag das als juristisches Detailproblem einer multikulturellen Gesellschaft abtun, aber bei Fragen wie der interkulturellen Geltung der Menschenrechte und der Legitimität des Eingriffs internationaler Autoritäten in nationalstaatliche Souveränitätsbereiche wird dieser Konflikt politisch bereits sehr viel brisanter. Da aber in solchen Situationen die Ethik als Entscheidungsinstanz erfahrungsgemäß ohnehin nicht zum Zuge kommt, müßte sie wenigstens innerhalb einer Gesellschaft Konflikte zwischen Ansprüchen verschiedener Ordnung entscheidbar machen oder aber – und das dürfte die aussichtsreichere Variante sein – mithelfen, daß solche Konflikte gar nicht entstehen. Das kann, wie unschwer zu sehen ist, nur durch die Mithilfe bei der Verbreitung eines individuellen Ethos der Gemeinwohlverantwortung, in Offes Worten in der «soldarischen Entfaltung eines zivilisierten Gemeinsinns»²⁴ geschehen.

Neben der Gewährleistung von Minimalstandards und der präzeptoralen²⁵ Rolle bei der Herausbildung eines aufgeklärten Staatsbürgerbewußtseins ist es die dritte Hauptaufgabe der Ethik, die gesellschaftliche Aushandlung fairer Problemlösungen zu unterstützen und zu fördern, ohne daß sie freilich selbst bereits angeben müßte, worin diese Lösungen bestehen. Sozialethik sollte also wenigstens teilweise ihre akademische Existenzform aufgeben und zu einer verlässlichen Partnerin im gesellschaftlichen Diskurs werden. Wenn man die Rolle der Sozialethik innerhalb der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen genauer angeben will, lassen sich vielleicht in einer gewiß noch klärungsbedürftigen Annäherung drei Stichworte angeben.²⁶ Der Sozialethik kommt einmal eine *advokatorische* Rolle zu, indem sie die Ansprüche der praktischen Vernunft gegenüber der Mittel/Zweck-Rationalität und die Ansprüche des Gemeinwohls gegenüber den Partikularinteressen unterstützt. Sodann wirkt Sozialethik *katalysatorisch*, indem sie jenseits der vorgebliebenen und vermeintlichen Sachzwänge die Ansprüche des menschen- und umweltgerechten Handelns in den Vordergrund rückt.²⁷ Schließlich, aber das dürfte sich aus dem Gesagten als selbstverständlich ergeben, fordern die neuen Aufgabenstellungen von einer bescheiden gewordenen Sozialethik ihre Bereitschaft zur *Kooperation* mit all denen, die den Sinn für die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Ansprüchen behalten haben.

Christian Kissling, Fribourg

²⁴ Vgl. C. Offe, Fessel und Bremse, a. a. O. S. 759. Ähnlich auch Ch. Taylor, The Malaise of Modernity, Concord: Anansi Press Ltd. 1991, bes. S. 109–121.

²⁵ In Anlehnung an H. Willke, Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1992.

²⁶ Vgl. dazu Verf., Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Studien zur theologischen Ethik 48), Freiburg/Schweiz u. a. 1993, S. 551.

²⁷ Vgl. zu diesem Aspekt A. Rich, Wirtschaftsethik, Band I: Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1984, S. 76–82.

Glaube im Gespräch mit der Kunst

Studientagung des Matthias-Grünwald-Verlags zu «Religion und Ästhetik»

Theologische Verlage haben es zur Zeit nicht leicht. Deren Leserkreis ist sehr eingeschränkt, und hohe Verkaufszahlen lassen sich schon alleine dadurch nicht erzielen. So gehen viele Fachverlage dazu über, neben der Theologie neue Programmschwerpunkte zu setzen, denn in irgendeiner Weise profitabel muß das Geschäft schon bleiben. Nachdem aber leider ein potentiell anspruchsvoller Akzent keineswegs umsatzsteigernd wirken muß, beglücken uns die Marketingstrategien theologischer Verlage mit zum Teil tristen Ergebnissen. Die Prospekte werben um den Absatz von geistloser Erbauungsliteratur oder von Esoterik.

Entgegen diesem Trend führt der Mainzer Matthias-Grünwald-Verlag eine neue Reihe ein: «Religion und Ästhetik». Dies weckt Interesse, ist doch dieser Verlag bekannt für seine solide – aber überhaupt nicht-biedere – theologische Konzeption. Nicht zuletzt gilt dies für seine Entscheidung, die neue Reihe in einer Studientagung zu präsentieren. Die öffentliche Veranstaltung fand am 30. April 1994 im Bildungszentrum Erbacher Hof in Mainz statt.

Zu Beginn der Veranstaltung führte der Verlagslektor *Bruno Kern* in die Reihe ein. Kern gab unumwunden zu, daß es sich bei dem Programm um ein ehrgeiziges Projekt handle, welches nicht ganz frei von Risiko sei. So wolle man sich der Kunst und ihres besonderen Ortes der Gottesfrage in säkularer Gestalt erinnern. Obgleich die ästhetische Kompetenz nicht die einzige Fremdkompetenz für die Theologie darstellt (exemplarisch sei genannt die ökonomische), so bleibt sie dennoch von Wichtigkeit. Ohne ein Mindestmaß ihrer wären bestimmte Feinheiten in Grundtexten des Glaubens, wie beispielsweise die Ironie des Deuterotesaja, nicht wahrzunehmen.

Die große Herausforderung der Reihe betrachtet Kern in der Dreiheit von «selbst verstehen», «andere verstehen» und «sich anderen verständlich machen». Einen möglichen Einwand wollte er gleich vorwegnehmen: Es solle nicht darum gehen, sich eine neue Aufmerksamkeit zu erkaufen um den Preis, den Blickwinkel auf der «anderen Seite» zu verlieren und sich gleichzeitig mit dem Bildungsbürgertum zu arrangieren. Man hoffe aber, so der Lektor, dieser Gefahr für das neue Konzept durch den glücklichen Umstand zu entgehen, einen der führenden Fachleute – *Karl-Josef Kuschel* nämlich – für die Betreuung der Reihe gewonnen zu haben.

Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik

Den kurzen Ausführungen Kerns schloß sich ein ausführlicher Vortrag eben jenes Betreuers Kuschel an. Der Tübinger Theologe, welcher sich nach eigener Aussage durch Paul Konrad Kurz zur Reflexion über Literatur hat inspirieren lassen, macht es sich zur Aufgabe, eine bestimmte Form der Auseinandersetzung mit kulturellen Voraussetzungen der Zeit zu wählen.

Als Grundproblem sieht Kuschel die augenblicklich fortschreitende Ästhetisierung unserer Lebenswelt. Galt es bis 1968, das eigene Überleben zu sichern und war man dabei nur an einem bescheidenen Erlebnisangebot interessiert, zeichnen sich die Folgejahre durch einen zunehmenden «Ästhetisierungsschub» aus, welcher inzwischen zur «Erlebnisgesellschaft» avanciert ist.¹ Die Abwechslung wird zum Prinzip, die Alltagswelt ästhetisiert. Letzteres werde, so Kuschel, unter anderem deutlich durch die Weise, wie Bild- und Printmedien die Wirklichkeit ästhetisch aufbereiteten und so dem Betrachter ein ästhetisches Lebensgefühl entstünde.

Dies hat auch Folgen für Theologie und Kirche. Kuschel sieht in unserer postchristlichen Zeit eine «Musealisierung der Kultur» – Objekte ersetzten Altäre und Künstler die Priester. Mit dem Prozeß der Ästhetisierung allerdings korreliere die Abnahme ästhetischer Kompetenz der Theologie. Sie betrachte Ästhetik zum einen nur sehr funktional (Kirchbau), zum anderen eigne ihr immer noch ein normativ-klassisches Schönheitsideal. Es sei evident, daß Christen zunehmend den Kontakt verlören mit der lebendigen Kultur.

Eine theologische Ästhetik könne zur Wahrnehmungsver Schärfung beitragen, wie Karl-Josef Kuschel betont. Damit sei aber keiner falschen Ästhetisierung der Religion das Wort geredet, vielmehr solle jene «Erlebnisgesellschaft» durchleuchtet und Sinnverschärfung getrieben werden. Dabei möchte Kuschel die Eigenständigkeit von religiöser und ästhetischer Erfahrung gewahrt wissen, obgleich zwischen ihnen interessante Wechselbeziehungen beobachtbar seien.

Natürlich ließe sich nicht wegdiskutieren, daß bei Künstlern der Gegenwart eine große Skepsis gegenüber institutionalisierten Formen von Religion vorherrsche. Kirchenkritik sei zwar nicht identisch mit Christentumskritik, aber eben dieser Unterschied verschärfe unter Umständen sogar noch die Kirchenkritik. Kuschel setzt dagegen auf das vertiefte Gespräch zwischen engagierten Christen und engagierten Künstlern. Zudem sollen ästhetische Erfahrungen ausgeleuchtet werden, denn die große Kunst des 20. Jahrhunderts (in welcher die Literatur selbstverständlich nur ein Teilbereich ist) könne zur Neuübersetzung theologischer Inhalte wie der Gotteslehre, der Christologie und der Anthropologie beitragen.

Poetik des Menschen – Christopoetik – Theopoetik

Im zweiten Teil des Vortrags skizzierte Kuschel die Möglichkeiten einer solchen Neuübersetzung. Am Beispiel des Dichters Günter Kunert zeigte Kuschel auf, daß Kunst religiöse Traditionen beerbe und sie umkehre. Kunert, dem kaum ein affirmatives Verhältnis zur Religion nachzuweisen sei, zeige die Balance zwischen der Desillusionierung oder Sinnlosigkeit und dem Glauben an die Sinnsuche des Menschen. Im Blick auf dessen Gedicht «Apokryphes Selbstportrait» resümiert Kuschel, genau so müsse eine «Poetik des Menschen» entworfen werden. Desgleichen könne eine «Christopoetik» in der Literatur zu finden sein. Kuschel analysierte in Gedichten wie «Kreuzweg» von Erich Fried dessen unterkühlte Distanz zum traditionellen Bild des Kreuzes. Hier sei zwar das fromme Pathos verschwunden, aber genau dies stelle doch den Versuch dar, mit größerem Respekt von der Sache zu reden. Durch sogenannte «Signalworte» würde scheinbar so Unterschiedliches wie Jesus und der Holocaust miteinander verschmolzen. Gleichzeitig erkenne man die persönliche Suche des Autors nach einem Ort für sich selbst. Dabei möchte Fried keine endgültigen Begriffe oder gar Antworten akzeptieren. Worte und Sprache können nur annähern, nie aber endgültig sein. Konsequenterweise hieße dann Sprache benutzen (oder auch gerade nicht zu benutzen), die jeweils eigene Ortlosigkeit einzugestehen. Kuschel forderte den Entwurf einer Christopoetik, die aus der Sensibilität der «Verkleidung» des Nazareners entstünde, fungierten Künstler doch als «Verkleidungsartisten Jesu».

Ein Drittes wäre die «Theopoetik». Unter Berufung auf Günter Eich erinnerte Kuschel daran, daß man von Gott nicht sprechen könne, wenn man nicht wisse, was Sprache sei. Denn wenn das Reden von Gott aus der Ohnmacht der Worte käme, wenn die Sprachkrise überstanden wäre, dann erst verstünde man ein wenig den Poeten. Hinsichtlich der poetischen neuteamentlichen Gleichnisse sei Jesus als «Archaepoet seiner

¹ Kuschel beruft sich auf Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M.–New York 1993.

Sache» zu betrachten. Erst, wenn Theologie die Vorschule der Poetik durchlaufen habe, sei sie fähig und vorbereitet, mit Künstlern ins Gespräch zu kommen.

Der Referent hob seinen Zeigefinger: Priester und Theologen, beamtet, wie sie wären, transponierten Gott von der «heiligen Unberechenbarkeit» zur «Verrechenbarkeit» und «Verfügbarkeit». Aber Gott verspüre doch Lust auf schöne Literatur, protestiere aber gegen eine reine «Erlebnisgesellschaft». Und bis Er wiederkäme, bräuchten wir Menschen die Literatur.

Daraufhin ging das Plenum dazu über, (teilweise auch kritische) Fragen zu stellen. Bei allen Versuchen, mit der Literaturwissenschaft qua Forschungsdisziplin ins Gespräch zu kommen, läßt sich wohl doch nicht wegdiskutieren, daß die Distanz zur Theologie groß bleibt. Die Angst vor Vereinnahmung kann nicht einfach ausgeräumt werden. Mir fiel in diesem Zusammenhang auf, wie häufig in der Beantwortung der Referent auf die «Erfahrung» rekurrierte. Über die ästhetische Erfahrung käme man also zu einer religiösen Erfahrung. Wenn man dazu noch die Behauptung Kuschels hinzuzieht, Glaubensengagement und strenge Literaturwissenschaft bedeuteten keinen Gegensatz, dann eröffnen sich bereits die Anfragen, die man – neben den Vereinnahmungsbefürchtungen – an einen solchen theologischen Ansatz haben kann. Dies bestätigt sich gerade dann, wenn Kuschel explizit kein Interesse zeigen will an einer gesellschaftspolitischen Rezeption von Literatur, sondern vielmehr (in Anlehnung an Walter Jens – für den ideologiekritisches Bewußtsein und Glaubensengagement allerdings zueinanderpassen!) eine «Sensibilisierung für den Bereich des Religiösen» sucht. Gerade in diesem Zusammenhang wird das Mißtrauen der Literaturwissenschaft verständlich. Nimmt man Kompetenz zum Maßstab, wäre sie nämlich nur ein Torso, würde sie allzu ein- und aufdringlich ihre Studien gefühls- und erfahrungsbezogen betreiben. Denn Literaturwissenschaft reflektiert keineswegs nur Inhalte, sondern untersucht ebenfalls die Form und stützt sich auf philologische Einsichten. Denn unzweifelhaft will Literatur, wie Kunst überhaupt, nicht nur persönliche Erfahrungen vermitteln oder machen lassen, sondern ihre Botschaft hat häufig eindeutig sozialen bzw. sozialkritischen Charakter.

Literatur als theologische Herausforderung

Das zweite große Referat der Tagung hielt *Georg Langenhorst*, selbst Autor in der neuen Reihe «Religion und Ästhetik». ² Er untersuchte in seinem Vortrag unter dem Titel «Hiob unser Zeitgenosse» das Spannungsverhältnis von Literatur und Theologie am Fallbeispiel dieses Menschen.

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 1995:

Schweiz: Fr. 48.- / Studierende Fr. 32.-
Deutschland: DM 56.- / Studierende DM 38.-
Österreich: öS 410.- / Studierende öS 280.-
Übrige Länder: sFr. 44.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

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, 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.

Kaum eine biblische Figur des Alten Testaments ist so häufig literarisch verarbeitet worden wie dieser unglückliche Hiob. Langenhorst begründete dessen Aktualität mit der kollektiven Leiderfahrung unseres Jahrhunderts, welche Gott zwangsläufig in Frage stelle. Hiob, diese «archetypische Symbolfigur für menschliches Leiden», schwankt zwischen Demut und Rebellion. Sein Leiden ist unerträglich, unverschuldet und nicht erklärbar. Langenhorst erinnerte daran, daß seitens des Christentums sehr einseitig der Demutaspekt jahrhundertlang rezipiert worden wäre. Damit könne heute keine Antwort mehr auf die Theodizee gegeben werden.

Die Gestalt des Hiob bliebe aber aktuell, weil er die im Raum stehende Frage artikuliere. Auch Georg Langenhorst exemplifizierte an einigen lyrischen Texten den Umgang der Dichtung mit «Hiob» (so der Titel aller im folgenden genannten Gedichte). Bei der Jüdin Nelly Sachs sei der Text ein Versuch, den Holocaust zu bewältigen. Aber ihr Hiob verstummt, er findet keine Antwort. Johannes R. Becher, Vertreter eines sozialistischen Ansatzes, läßt Hiob das Leiden der Welt vorausleiden. Deutlich ist, daß für Becher das menschliche Leiden menschengemachtes Werk ist. Auch bei der protestantischen Lyrikerin Eva Zeller ist Hiob eine Leidgestalt, die sich aber selbst durch ihren Denkprozeß relativiert. Die Lektüre des Gedichtes von Ivan Goll berührt, weil hier Hiob durch den Sterbenden gedeutet wird, ja er sich sogar mit dem Leidgeplagten identifiziert. Offensichtlich ist, daß Goll in seinem persönlichen Leid tatsächlich auf Gott hoffte.

Langenhorst wies auf, daß Hiob in der Literatur nicht nur Repräsentant des leidenden jüdischen Volkes, sondern auch aller Menschen ist. Hiob sei «Vorausdeuter des Leidens». Der Referent zeigte – und das ist doch zentral für die Begründung von theologischer Literaturrezeption –, daß die Literatur Hiob nicht einfach aktualisiere oder nachzeichne. Vielmehr handle es sich tatsächlich um eine neue Darstellung.

Die theologische Herausforderung bestünde darin, auf die Erfahrung der Dichter zu hören, die sie gemacht hätten. Langenhorst konnte dies in seinem Vortrag in eindrucksvoller Manier darstellen. Viele Zuhörer dürften sich angespornt gefühlt haben, spätestens daraufhin dessen über 400 Seiten umfassende Monographie zu studieren.

Den Abschluß der Tagung bestritt mit *Gabriele Wohmann* eine Schriftstellerin. Der Verlag konnte sie als Autorin gewinnen. ³ Nach dem anstrengenden Studientag mit viel Theorie war es für alle Teilnehmer/innen eine Freude, Wohmann in ihrer fröhlich-burschikosen Art zuzuhören. Die Lesung aus ihrem neuen Buch mit Gedichten, Kurzgeschichten und Gedichtinterpretationen war zudem eine Premiere. Frech und geistreich – so präsentierte Gabriele Wohmann ihr Werk.

In Anbetracht der Tagung bleibt zweierlei festzuhalten: Erstens ist es ein wichtiges, wenngleich auch brisantes Unterfangen der Theologie, sich mit der Ästhetik auseinanderzusetzen. Die permanent der Ideologie verdächtigten Glaubensforscher werden allerdings weiterhin mit viel Feingefühl auf die Kunst und deren Theoretiker einzugehen haben. Zweitens offeriert der Matthias-Grünwald-Verlag eine spannende und hoffentlich erfolgreiche Reihe, die «Religion und Ästhetik» (laut Ankündigung keineswegs nur im literarischen Bereich) zusammenführt. ⁴
Thomas Eggenesperger, Düsseldorf

² Georg Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse*. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1), Mainz 1994.

³ Gabriele Wohmann, *Erzählen Sie mir was vom Jenseits*. Gedichte, Erzählungen und Gedanken, Mainz 1994.

⁴ Der Vollständigkeit halber seien auch die weiteren erschienenen und angekündigten Titel genannt: Heinrich Jürgenbehning, *Liebe, Religion und Institution*. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll; Reinhold Boschi, *Der Schrei*. Gott und Mensch bei Elie Wiesel; Paul Konrad Kurz, *Der Fernnahe*. Theopoetische Texte, alle: Mainz 1994.