



ORIENTIERUNG

Nr. 2 59. Jahrgang Zürich, 31. Januar 1995

DIE NAHE GOTTES ist eine suchende Nähe und wer von dieser Nähe erfahren hat, wird zugleich in die Unermüdllichkeit, mit der Gott zum Menschen drängt, mit hineingerissen. Und hat in der begnadeten Unruhe zum Menschen hin gleichzeitig ein Anzeichen, wieviel er verstanden hat vom eigentlichen Geheimnis, das zwischen Gott und dem Menschen gilt.» Diese Zeilen stammen aus einer Meditation, die der Jesuit *Alfred Delp* unmittelbar vor Weihnachten 1944 während seiner Gestapo-Haft im Gefängnis Berlin-Tegel verfaßt hat.¹

Alfred Delp (1907–1945)

Mit der Niederschrift dieser Meditationen begann A. Delp am 1. Dezember 1944, und er setzte sie während des Prozesses vor dem Volksgerichtshof (9. bis 11. Januar 1945), bei dem er sich für seine Mitarbeit im *Kreisauer Kreis* verantworten mußte, bis kurz vor der Vollstreckung des gegen ihn ausgesprochenen Todesurteils am 2. Februar 1945 fort. Diese «geistlichen Texte» machen den Hauptbestandteil des Buches *Im Angesicht des Todes* aus, mit dem A. Delp in Deutschland unmittelbar nach dem Krieg einem großen Lesepublikum bekannt wurde.²

In den sechziger Jahren erbrachte die geschichtliche Forschung des deutschen Widerstandes gegen die nationalsozialistische Herrschaft und Adolf Hitler als eines ihrer Ergebnisse die Erkenntnis der eigenständigen Bedeutung des *Kreisauer Kreises* um Graf *Helmuth James von Moltke* gegenüber den um Graf *Claus von Stauffenberg* versammelten Männern vom 20. Juli 1944. Dies führte in der Folge auch zu einer Neubewertung der von A. Delp in seiner Haft verfaßten Texte: hier äußerte sich nicht nur ein Ordensmann, der seinen Glauben bezeugen wollte, sondern ein politisch denkender und handelnder Christ, der im Widerstand gegen die Diktatur die Konsequenzen seines Handelns zu tragen bereit war.³ «Politik aus dem Glauben» wäre eine angemessene Kurzformel für A. Delps Engagement, wenn damit an das erinnert werden soll, was er in seine Überlegungen zur Geschichte und zur

Neuordnung der Gesellschaft «theonomem Humanismus» genannt hatte.

In seiner Einleitung zum ersten Band der *Gesammelten Schriften* A. Delps hat *Karl Rahner* auf die Gründe hingewiesen, die heute eine unvermittelte Rezeption von dessen Schriften unmöglich machen. *Rahner* nennt das, worin diese Gründe konvergieren, selber zurückhaltend «einen nicht unwichtigen Vorbehalt», und er meint damit, daß A. Delp die Geschichte der Neuzeit einlinig als Abfall von der gottgewollten Ordnung verstanden habe und so die mit der Neuzeit freigesetzten Möglichkeiten menschlicher Freiheit und Verantwortung nicht mehr von seiner theologischen Option her verständlich machen konnte. Gleichzeitig erinnert aber K. *Rahner* daran, daß im Leben und Sterben A. Delps «ein intensiveres und tatkraftigeres Verständnis» für die eigene Zeit unter dem Nationalsozialismus wirksam war, als es in den geistlichen Schriften allein deutlich wird. Damit hatte K. *Rahner* auf seine Weise formuliert, was neuere Studien über die Beziehungen Delps zum *Kreisauer Kreis* nachgewiesen haben.⁴

Nikolaus Klein

¹ A. Delp, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. R. Bleistein, Band IV: Aus dem Gefängnis. Frankfurt/M., S. 191. Neben den mit «Meditationen» überschriebenen geistlichen Schriften gehören zu den in der Haft verfaßten Texten die Briefe und Notizen («Kassiber» genannt), politisch-theologische Überlegungen unter dem Titel «Reflexionen über die Zukunft» und Notizen zum Prozeß vor dem Volksgerichtshof.

² A. Delp, *Im Angesicht des Todes*. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944–1945. Frankfurt/M. 1947, 11. Aufl. 1981.

³ Eine Folge dieser Forschung sind die Suche und der Fund bisher unbekannter Dokumente und die dadurch ermöglichten Veröffentlichungen: A. Delp, *Gesammelte Schriften*. 5 Bände, hrsg. v. R. Bleistein, Frankfurt 1982–1984 und 1988; R. Bleistein, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*. Frankfurt/M. 1989.

⁴ M. Pope, *Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis*. Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands (Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Band 63). Mainz 1994; P. Müller, *Die «Dritte Idee» Alfred Delps*. Ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster, Band 32). Münster/Westf. 1994.

ZEITGESCHICHTE

Alfred Delp (1907–1945): Nach einem Prozeß vor dem Volksgerichtshof am 2. Februar 1945 hingerichtet – Texte aus der Haft in Berlin-Tegel – Zur Rezeption seiner Schriften in Deutschland nach 1945. *Nikolaus Klein*

PHILOSOPHIE

Freiheit, Gleichheit und Sphären der Gerechtigkeit: Appelle an das Gemeinschaftsgefühl – Europäische Integration und Verfassungspatriotismus – Die Kommunitarismus-Debatte in den USA – Einwände gegen die Gerechtigkeitstheorie von *John Rawls* – Das Gemeinschaftsideal der Kommunitaristen – Begründungsprobleme im liberalen Rückgriff auf den Sozialvertrag – *Jacques Derrida* und der Begriff der Gerechtigkeit – Dauernde Selbstüberschreitung des Rechtes – *Michael Walzers* Stichwort der komplexen Gleichheit – Zur Fragmentierung des modernen Subjekts. *Werner Post, Dortmund*

LITERATUR

Der Prophet aus Drohobycz: Zu Leben und Werk von *Bruno Schulz (1892–1942)* (1.) – Eine verspätete Rezeption – Lehrer für Zeichnen und Handarbeiten – Ein großer Teil des literarischen Werkes ist verloren gegangen – Der verschollene «Messias»-Roman – Autobiographischer Charakter der Erzählungen – Die Stadt der Kindheit – Der Gegensatz von männlicher und weiblicher Welt – Frieden als messianische Vision. *Stefan Schreiner, Tübingen*

NAHER OSTEN

Ein mühsamer Weg zum Frieden: Christen in Palästina – Ihr Beitrag im Friedensprozeß seit der Erklärung von Oslo (1993) – Geprägt durch die Auseinandersetzung mit dem Islam – Kampf für die Gleichberechtigung der Frauen und die Achtung der Menschenrechte – Ansätze für eine erneuerte Pädagogik – Vertreibungen und Auswanderungen – Die Konsequenzen der Intifada – Ansätze für eine kontextuelle Theologie – Ist Land eine theologische Grundkategorie? – Suche nach einer palästinensischen Identität – Dialog der Religionsführer im Friedensprozeß. *Wiltrud Rösch-Metzler, Wernau*

KULTUR

Eros, Morpheus, Thanatos: *Arthur Schnitzler* in einer Darstellung von *Ulrich Weinzierl* – Tod und Geschlecht als beherrschendes Thema des literarischen Schaffens – Die Rolle der Traumdeutung. – Zur Verknüpfung von Biographie und Werk – Träume *Schnitzlers* als Quelle der Interpretation – Zwischen der Skepsis und dem Glauben an das Unbewußte. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

Freiheit, Gleichheit und Sphären der Gerechtigkeit

Zur Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse

Zu den wahrhaften Plagen, die der deutschen Einigung folgten, gehört das politisch wie publizistisch inszenierte Dauerpalaver um eine neue nationale Identität und entsprechend patriotische Gefühle. Die wiedervereinigten Deutschen scheint jedoch eher das gemeinsame Desinteresse an vaterländischen Stimmungen zu einen, zumal ihre handfesteren Probleme kaum durch hehre Nationalgefühle zu lösen sind; daran dürfte vermutlich auch eine neue Rechte mit nationalkonservativer Sinnstiftung nicht viel ändern, so wenig wie feuerlegende Rabauken, die auf ihre Weise deutsche Identität zu definieren oder fortzusetzen suchen.

Aber auch seriösere Appelle an verbindende Gemeinschaftsgefühle richten wenig aus, weil sich Gefühle bekanntlich nicht von außen implantieren oder durch Überredung erzwingen lassen. Desgleichen hängt auch der Vergleich mit dem unbefangenen Identitätsgefühl anderer Nationen schief; das liegt nicht einmal allein am Verschleiß solcher Gefühle durch die Nazivergangenheit, an der wenig faszinierenden DDR-Staatlichkeit und europäisch-internationalistischen Vorlieben der alten Bundesrepublik. Vielmehr krankt die deutsche *verspätete Nation* daran, daß sich ihr Nation-Begriff schon im 19. Jahrhundert nicht konstitutiv mit republikanischen Bürgerrechten verbunden hatte; im semantischen Streit, ob die Vertreibung Napoleons ein nationaler *Befreiungs-* oder republikanischer *Freiheits-*Krieg sei, hat sich mit dem Scheitern der bürgerlichen Revolution 1848 die erste Variante durchgesetzt; politisch der Auftakt zu jenem deutschen Sonderweg, der seine romantisch-völkischen und staatlich-imperialen Ideen mit dezidierter Ablehnung westlich-liberaler Konzepte verband.¹

So zieht man, zumal in Zeiten europäischer Integration und weltweiter Kommunikation, lieber einen *Verfassungspatriotismus* vor. Nicht *ius sanguinis* oder Territorium bilden länger das eigentliche Medium der nationalen Identität, sondern die gemeinsame Anerkennung des Grundgesetzes, der demokratischen Verfassung und der in ihr formulierten Rechte, Regeln und Werte. Eine Reihe von Kritikern befand das jedoch nicht für ausreichend; denn die Verfassungen aller westlichen Demokratien ähneln sich in den Grundlagen zu sehr, um darüber eine spezifisch nationale Identität zu begründen; die vorwiegend rational motivierte Zustimmung zum Grundgesetz bleibe auch für ein wirkliches Identitätsgefühl zu abstrakt. Identität bilde sich eher durch kulturelle Gemeinsamkeiten, Sprache, Geschichte, Religion, lokale Traditionen.

Doch auch dem wurde widersprochen; kulturelle Räume pflegen sich nicht an nationale Grenzen zu halten, schon gar nicht in Deutschland mit seiner historisch instabilen Staatlichkeit; überdies haben gerade kulturelle, ethnische oder religiöse Differenzen, exempla docent, immer wieder nationale Einheiten gesprengt. Trotz Zetermordio der Traditionsveteranen verliert in Europa das Nationale (anders als das Regionale) eher an identitätsstiftender Bedeutung; seine offizielle Beschwörung dient oft nur verhandlungstaktischen Finessen oder ökonomischen Interessen, mit Ausnahme einiger schmerzhafter historischer Reflexe. – Also, wenn schon, dann doch lieber Verfassungspatriotismus?

¹ Auch heute kokettieren die Wiedertäufer der «konservativen Revolution», die ja gleichermaßen gegen «Bolschewismus» und amerikanisierte Zivilisation opponierte, wieder mit einem solchen Sonderweg, vor allem mit dem Primat des Nationalen und einer distanzierenden Sicht westlicher Optionen bzw. liberaler Staatsauffassungen. – Deshalb bleibt es ein gravierender Makel des deutschen Wiedervereinigungs-Managements, daß der Auftrag der Grundgesetz-Präambel (nach der «Übergangszeit» der Teilung «in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden») nicht durch eine Volksabstimmung über die Verfassung eingelöst wurde – und eine Chance nationaler, «verfassungspatriotischer» Identitätsbildung ausgeschlagen wurde.

Vor diesem Hintergrund fand die in den USA aufgekommene Kommunitarismus-Debatte nun auch hier ein breiteres Echo.² Im engeren Sinn fast schon wieder beendet, bezog sie sich auf die politische Ethik, die «Theorie der Gerechtigkeit» von John Rawls. Dieser hatte eine subtil aktualisierte, liberale Version der klassischen Theorie des Sozialvertrags entwickelt. Sie sollte unter den modernen Bedingungen heterogener, widersprüchlicher Wertüberzeugungen ein Modell freier, gleicher und ge rechter Vergesellschaftung bilden, das zudem einen universalen Geltungsanspruch stellen kann.

«Theorie der Gerechtigkeit» von John Rawls

Rawls hat dafür zwei Grundsätze formuliert, von denen er annimmt, daß sie logischerweise jeder Beteiligte akzeptieren müßte; sie lauten: 1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. – 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.³ Der erste Satz formuliert eine Variante des kategorischen Imperativs: Jeder soll und darf soviel Freiheiten beanspruchen wie möglich, wenn er sie auch allen anderen zugestehen bereit ist; gleiche Freiheit oder freie Gleichheit. – Der zweite Satz bezieht sich auf materielle Gleichheit: Ungleichheit darf nur dann sein, wenn sie zu aller Vorteil ist, also gerade auch zum Vorteil der Benachteiligten. Das geht über eine formalrechtliche Freiheit ebenso hinaus wie über das utilitaristische größtmögliche Glück für die größtmögliche Anzahl. Rawls bindet diese Grundsätze an einen fiktiven «Urzustand», in dem die Teilnehmer unter einem «Schleier des Nichtwissens», das heißt ohne Gebrauch zu machen von ihrem aktuellen sozialen Status, sich vorstellen, wie eine gute und gerechte Gesellschaft beschaffen sein müsse; alle Beteiligten folgen dabei nur ihren eigenen individuellen Interessen; dann aber, behauptet Rawls, käme man zwangsläufig irgendwann zu jenen zwei Grundsätzen.

Die Kommunitaristen haben, bei erheblichen Unterschieden im einzelnen, zwei grundsätzliche Einwände dagegen vorgebracht. Erstens bediene sich Rawls einer altliberalen Anthropologie; die Menschen im wie auch immer fiktiven «Urzustand» treten auf als atomistische, monadische Subjekte, deren Bedürfnisse sich weitgehend auf den Interessenegoismus rationaler Einzelwesen reduzieren; kein menschliches Individuum existiert aber so außerhalb aller *intersubjektiven* Bedingungen.⁴ Wenn alle so wären, wie der Urzustand sie konstruiert, gäbe es überhaupt kein Interesse an sozialen Tugenden, sondern nur egozentrische Singles. – Zweitens setzt Rawls *Fairness* voraus; dieser sportive Begriff spielt auf Gleichheitsgrundsätze an, denen zufolge alle Beteiligten gleichen Regeln gehorchen, also keine Privilegien beanspruchen. Die Kommunitaristen wider-

² Vgl. Ch. Zahlmann, Hrsg., *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992 (mit kommentiertem Literatur-Überblick von O. Kallscheuer); W. Kersting, *Liberalismus, Kommunitarismus, Republikanismus*, in: Apel/Kettner, Hrsg., *Anwendungsprobleme der Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1992, 127–148; M. Brumlik/H. Brunkhorst, Hrsg., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1993; A. Honneth, Hrsg., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M./New York 1993 (mit Texten der wichtigsten Autoren, einem resümierenden Rückblick auf die «Stationen einer Debatte» von R. Forst sowie ausgiebigem Literaturverzeichnis).

³ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975, 81.

⁴ Dieses anthropologische Argument hat vor allem M. Sandel vorgebracht; er spricht vom «ungebundenen Selbst» (unencumbered self); vgl. dazu Sandels Beitrag in: Honneth a. a. O. 18–35; kritisch dazu A. Gutmann, ebd. 68–83.

sprechen nun nicht diesem Gleichheitspostulat, aber sie weisen darauf hin, daß es nicht einfach «logisch» oder «natürlich», sondern höchst voraussetzungsvoll sei; weder historisch noch im gegenwärtigen Vergleich der Gesellschaftssysteme und Kulturen ist dieses Postulat selbstverständlich; vielmehr stützt es sich auf die spezifische Tradition einer Gemeinschaft («community»), in der sich aufgeklärte Tugendideale wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit habitualisiert haben. Ohne diese Voraussetzungen hingen die genannten zwei Grundsätze in der dünnen Luft reiner Abstraktion.⁵

Der weitere Verlauf dieser Kontroverse läßt sich ungefähr so zusammenfassen: Rawls hat sukzessive anerkannt, daß sein Vertragsmodell mit den beiden Grundsätzen nur bei westlich-demokratischen Voraussetzungen funktionieren kann.⁶ Das bedeutet freilich, daß sie nicht mehr universal gelten, sondern sich de facto konkreten Bedingungen verdanken. Das formale, liberale Modell steht dann aber nicht mehr im Gegensatz zu Gemeinschaftsüberzeugungen, sondern begreift sich als postkommunitaristisches Resultat unter Bedingungen heterogener Wertüberzeugungen.

Fragen an das Gemeinschaftsideal der Kommunitaristen

Damit sind eine Reihe von kommunitaristischen Einwänden gegenstandslos geworden; man kann im Gegenzug nun auch einige Fragen an ihr Gemeinschaftsideal richten. Es romantisiert womöglich ein Traditionsgefühl der amerikanischen Mittelklasse mit all jenen real-demokratischen Selbsthilfe- und Nachbarschaftsidealen, die ja ebenso auch als Medium des Konformismus und der sozialen Kontrolle fungieren können und durchaus ihre Ausschließungsmechanismen haben. Und gegensätzliche Gemeinschaftsideale hätten längst zu Fanatismus oder säkularen Glaubenskriegen führen können – wenn es keine liberalen Verfassungsprinzipien gäbe! – Zudem geraten die Kommunitaristen in die Nähe eines postmodernen Kontextualismus, der sich von der Anstrengung des (überregionalen) Begriffs einer weltbürgerlichen Gemeinschaft vielleicht zu schnell verabschiedet hat.

Insofern ergänzen sich das liberale und kommunitaristische Modell sogar recht gut. Aber damit sind keineswegs alle Fragen gelöst. Rawls' Konzept zielt auf *Gerechtigkeit* und bestimmt sie als kantianischer Konstruktivist *formal*; die Kommunitaristen beziehen sich hingegen auf die aristotelische Tradition vom guten Leben oder Hegels substanzielle Sittlichkeit, mithin eine *materiale* Bestimmung des *Guten*. Die bisherige Lösung lautet nun ungefähr so: In einer wertpluralen Gesellschaft von Gleichberechtigten kann man nicht einige materiale Werte vor andern auszeichnen; also muß man ein formales Verfahren finden, um sich trotz pluraler Überzeugungen auf gemeinsam anerkannte Grundsätze zu einigen. Freilich sind diese Grundsätze nicht *absolut* formal: Gleichheit, Fairness, Rationalität gelten nur in bestimmten historisch-kulturellen Kontexten. Damit wird das ganze Konzept aber selbstreferentiell: es verhilft nur jenen Gesellschaften zur Legitimation, die sich schon auf diese Weise legitimieren. Der Rückgriff auf das Modell des Sozialvertrags⁷ setzt also auch neue Unklarheiten frei. Von Hobbes bis Kant beruht er auf

⁵ So etwa Ch. Taylor mit Rekurs auf Hegels «substantielle Sittlichkeit» oder A. MacIntyre, der Patriotismus auf diesem Hintergrund eine «Tugend» nennt; den Rekurs auf aristotelische Ideale betreibt in diesem Kontext besonders M. Nussbaum. – A. Etzioni, Prof. an der George Washington University, hat inzwischen ein u.a. von vielen prominenten Wissenschaftlern unterstütztes, auf «Gemeinwohl» bezogenes, kommunitaristisches «network» organisiert; das «Gemeinwohl» zielt weniger auf wohlfahrtsstaatliche Ideen ab als vielmehr auf Selbsthilfemodelle in Sozial- und Wirtschaftspolitik. – Das amerikanische Präsidenten-Duo Clinton und Gore soll zur kommunitaristischen Sympathisantenszene gehören; aber Clinton sei zwei Tage pro Woche Kommunitarist, an den anderen durchaus auch das Gegenteil, konstatierte Etzioni kürzlich in einem Vortrag in Bonn.

⁶ J. Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, Hrsg. W. Hirsch. Frankfurt a. M. 1992.

⁷ Vgl. dazu H. Arendt, Über die Revolution. München 1974, 201ff. – S. Benhabib, Zur Epistemologie und Politik der «Differenz». Demokratie-

einer fiktiven verfassungsgebenden Versammlung, in der das Volk beschließt, sich Gesetze zu geben, denen es sich künftig unterwirft. Es kann sich damit für sein weiteres Handeln auf diesen Gründungsakt von Verfassung und Gesetz berufen; aber dieser ursprüngliche Akt der Selbstermächtigung bleibt einigermassen paradox; die republikanischen Gründungen vermochten den Gegensatz von *pouvoir constituant* und *pouvoir constitué* (Sieyès) nicht aufzulösen. Die konstituierende Macht ist der vereinigte Volkswille, die konstituierte besteht in der Verfassung. Die Verfassung erklärt den Willen des Volkes zum Souverän; aber diese Verfassung ist ja selbst nichts anderes als der Ausdruck des vereinigten Volkswillens. Es bleibt also ein Begründungszirkel; denn worauf gründet seinerseits der Volkswille seinen verfassungsgebenden Anspruch?

Begründungszirkel im liberalen Rückgriff auf den Sozialvertrag

Man kann diese Selbstreferenz noch aus einer anderen Perspektive beschreiben. Die amerikanische Konstitution hat sich trotz aller Menschenrechte beispielsweise wenig um die schwarzen Sklaven und die indianischen Ureinwohner geschert; die bürgerliche Revolution von 1789 beziehungsweise der Code Napoléon haben Frauen und de facto auch Eigentumslose ausgeschlossen. Das amerikanische «We, the people...» unterstellt jedoch eine Einheit vom normativen «Wir» des Gesetzgebers mit dem «Wir», das seinen Gesetzen unterliegt; beide sollen ja das eine Volk sein. In einer sprachkritischen Analyse haben sowohl Lyotard als auch Derrida die Zweideutigkeit dieses «Wir» des Volkes auseinanderdividiert: Es handele sich um eine Vermischung von performativen («We, the people...») mit konstativen («we hold these truths to be self-evident») Aussagen: ein logischer Kunstgriff, der verschleiert, daß es sich um einen Akt revolutionärer Selbstdurchsetzung handelt, der sich naturrechtlicher Argumente lediglich bedient.⁸ – Ganz ähnlich Lyotards «différend»: das Wir des präskriptiven Satzes («wir, das Volk, müssen Gesetze befolgen») ist nicht identisch mit dem «Wir» des normativen Satzes («wir, das Volk, verkünden...»). Im différend, *Widerstreit*, offenbart sich eine willkürliche Spontaneität und Zweideutigkeit des Gründungsaktes; er ist durch nichts als sich selbst legitimiert.

Diese Thesen bedürften einer gründlicheren Auseinandersetzung als hier möglich.⁹ – Allerdings sind Begründungsschwierigkeiten dieser Art schon seit Locke's liberalen *Treatises of Government* und Rousseaus republikanischem *Contrat social* gang und gäbe. Man bleibt (bis heute) auf den faktischen Mehrheitswillen (*volonté de tous*) angewiesen, obwohl es keine Garantie gibt, daß er tatsächlich die («objektiv wahre») *volonté générale* repräsentiert. Prinzipielle Grenzen bestehen freilich darin, daß Demokratie selbst nicht mehr demokratisch, etwa durch Mehrheitsbeschluß, abgeschafft werden kann.¹⁰

Auch in einer anderen Hinsicht zieht das liberale Modell kommunitaristische Fragen auf sich, wenn auch solche, die eher ins Arsenal konservativer Demokratiekritik gehören: nämlich zum

konzeptionen im Gefolge der Postmoderne, in: Ch. Menke/M. Seel, Hrsg., Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt a. M. 1993, 243–267.

⁸ J. Derrida, Declarations of Independence, in: *New Political Science* 15 (1986), 7–15; ders., Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität», Frankfurt a. M. 1991; ders., Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Frankfurt a. M. 1992; J. F. Lyotard, *Der Widerstreit*. München 1987.

⁹ Vgl. dazu S. Benhabib, a.a.O.; dort auch Hinweise auf die amerikanische Diskussion zum politischen Dekonstruktivismus. – M. Frank, Politische Aspekte des neufranzösischen Denkens, in: M. F., *Conditio moderna*. Leipzig 1993, 199–139. – Die selbstreferentielle Struktur der Sozialvertrags-Theorie und seine «postmoderne» Kritik analysiert N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1993; vor allem in Kap. 9–12.

¹⁰ Das wäre ein *logisch* abstruser performativer Selbstwiderspruch, weil man nicht zugleich ein Prinzip negieren kann, auf das man sich beim Negieren gerade beruft. Man stößt also auf Paradoxien nicht nur bei der Gründung, sondern auch bei der Abschaffung von Demokratie. – *Faktisch* kann es natürlich vorkommen, daß freie Wahlen eine antidemokratische Partei an die Macht bringen.

Verhältnis von Gleichheit und Freiheit. Hier geht es freilich nicht um Polemik von Besitzindividualismus und Bildungseliten gegen plebejische «Gleichmacherei», sondern um den formalen Allgemeinheitsanspruch des Sozialvertrags gegenüber der pluralen, geschichtlichen und kulturellen Besonderheit von Gemeinschaften.

J. Derrida und der Allgemeinheitsanspruch des Sozialvertrages

Am Beispiel von «Gerechtigkeit» hat Derrida dieses Thema zugespitzt.¹¹ Recht und Gerechtigkeit, das wissen wir alle, sind nicht identisch; juristische «Anwendungsdiskurse» belehren darüber, wie jede noch so stringente Rechtssystematik sich stets an der Besonderheit konkreter Fälle bricht. «Gerecht» wäre Recht dann, wenn es allen Einzelfällen gerecht würde; wenn es berücksichtigte, daß seine allgemeinen Regeln sich bestimmten historischen Gegebenheiten verdanken und deshalb trotz aller regelhaften Verbindlichkeitsansprüche zugleich historisch und situativ wandelbar blieben. Aber dann könnte es eigentlich überhaupt kein (positives) Recht geben. Insofern enthält die Kritik des Rechts, des «Gesetzes», einen Verweis auf Gerechtigkeit als überschwenglicher Idee, ein «unendliches Gerechtigkeitsverlangen». Das wiederum darf nicht als «Utopie» (mit der potentiellen Gewalt¹² einer *Endlösung*) verstanden werden. Recht und Gerechtigkeit sind ebenso zweideutig und zweifelhaft getrennt wie verbunden; es ist nun Sache der *Dekonstruktion*, als prozessuales Ungleichgewicht zwischen diesen beiden Seiten zu figurieren, eine kontinuierliche Diskontinuität, die Derrida *Politisierung* nennt, unendlich, aber niemals abschlußhaft; Dekonstruktion als Gerechtigkeit bewegt sich als stetige Überschreitung des Rechts in seinem Vollzug, mit dem Recht, dem Recht seine sich fixierende Macht, seine staatlich sanktionierte Autorität streitig zu machen.

Diese dauernde Selbstüberschreitung des Rechts hat nun, allem Augenschein zuwider, wenig mit der konventionellen Auffassung gemein, peu à peu das bestehende Recht durch Selbstkorrektur perspektivisch der Gerechtigkeit anzunähern. Im Gegenteil, Derrida insistiert auch auf «absoluter Asymmetrie», einer prinzipiellen Unversöhnlichkeit. Eben darin widerspricht er auch dem liberalen Ideal der Gleichheit aller vor dem Gesetz. Mit Lévinas bezieht er sich auf die *Sprache des anderen*, die individuelle Einmaligkeit, die situative Besonderheit und ihre jeweilige Unvergleichbarkeit. Soweit das kodifizierte Recht, gerade im Gleichheitsgrundsatz, notwendig allgemein sein muß, liegt in dieser individualen Besonderheit nicht nur eine rechtsinterne Verfahrensproblematik, sondern eine nicht zu behobende Gerechtigkeitsopposition gegen jenes Recht.

Diese komplizierte Figur des gerechten Verlangens nach einer Gerechtigkeit, die es nicht geben kann, das sich ebenso im Recht wie gegen das Recht bewegt, nennt Derrida (im Sinne Wittgensteins) *mystisch*. Sie taucht aber auch früher schon unter einem anderen Namen auf: als *fürsorgende Gerechtigkeit* gegenüber der unendlichen Besonderheit des einzelnen Menschen.¹³ Spätestens hier muß man sich allerdings fragen, ob die

¹¹ J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O.

¹² Im zweiten Teil von «Gesetzeskraft», der sich mit Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1921) befaßt, übt Derrida unerwartet deutliche Kritik an dessen außer- und übergesetzlichem Gerechtigkeitsbegriff und politischer Nähe zu Heidegger und Carl Schmitt; «was ich an diesem Text am fürchterlichsten, ja was ich darin unerträglich finde», sind «Affinitäten... zwischen ihm und dem Schlimmsten... Wie viele andere Texte Benjamins auch, trägt dieser Aufsatz... noch allzu starke Heideggersche Züge; er ist noch zu messianisch-marxistisch oder archeo-eschatologisch gefärbt» (123 f.).

¹³ J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essays über das Denken E. Lévinas*, in: J. D., *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M. 1976. – Sowohl Kommunitaristen als auch eine avancierte feministische Philosophie haben sich darauf bezogen; zur Diskussion vgl. das Thema «Feministische Ethik» (A. C. Baier, G. Nunner-Winkler, E.-M. Schwickert, A. Pieper, A. Leist), in: *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie* (1994) H.2; darin auch: A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne, 195–220.

eigensinnige Diktion Derridas nicht verbirgt, daß es sich um eine *moralische* Kritik des Rechts handelt; so wenig aber Recht von Moral völlig unabhängig sein kann, so wenig können beide auch identisch sein; ein ewig neues Spiel zwischen Legalität und Moralität.

N. Luhmanns Systemtheorie ohne integrative Supernorm

Was Derrida dekonstruktiv aufzulösen versucht, geht Luhmann systemtheoretisch an. Er kappt jedwede Rückbindung des Rechts an irgendwelche normativen Restbestände und reduziert seine Funktion, abzüglich aller systemtheoretischen Komplikationen, auf die subjektlose Stabilisierung gegenseitiger Erwartungen, ohne eine integrative «Supernorm», die Rangordnungen festlegen könnte. Die Merkmale der Modernität bestehen in einer «Gleichartigkeit des Verschiedenen», die extreme Differenzen zu überbrücken habe; vom vertragstheoretischen Begründungszirkel heißt es: «Aber vielleicht ist gerade *dieses* Paradox in den turbulenten Weltverhältnissen unserer Tage und angesichts des Relevanzverlustes klassisch-staatlicher Ordnungen das *zeitgemäße* Paradox. Wenn aber *alle* Begründungsvorstellungen letztlich auf eine Paradoxie auflaufen, ist damit auch die Diskussion über die Tragweite des spezifisch europäischen Traditionsgutes erledigt...»¹⁴ Luhmann bleibt deshalb skeptisch in puncto Menschenrechten, hofft aber zugleich, daß sich die Weltgesellschaft angesichts «drastischer Unerträglichkeiten hinreichend skandalisieren» lasse, um ein über regionalpolitische Interessen hinausreichendes «Rechtsnormengerüst» zu konstituieren.¹⁵

Stichwort «komplexe Gleichheit» bei Michael Walzer

Es hat sich nun gezeigt, daß die Kommunitarismus-Kontroverse auf einer ersten Ebene relativ leicht beizulegen ist, beim zweiten Hinsehen jedoch Paradoxien und selbstreferentielle Figuren in puncto Gründungsakt und Legitimation von Demokratie oder Recht entstehen. Derrida oder Luhmann sehen, aus je verschiedenen Gründen, darin freilich keinen Skandal, sondern durchaus auch einen Vorzug. Eine sehr differenzierte Position in jener Kontroverse bezieht nun der in Princeton lehrende und selbst dem kommunitaristischen Umfeld nahestehende Michael Walzer.¹⁶ So wichtig die kommunitaristische Kritik immer wieder ist, so kann sie bei allem Scharfsinn doch niemals «mehr sein als eine unbeständige Begleiterscheinung des Liberalismus».¹⁷ In dieser Einschätzung unterscheidet sich Walzer kaum noch vom späten Rawls, mit dem er auch die liberalen Optionen für freie Gleichheit und Gerechtigkeit als Fairness teilt. Mit dem Stichwort «komplexe Gleichheit» geht er jedoch erheblich über Rawls hinaus. Gleichheit hat ambivalente Züge: Sie räumt mit Status-Privilegien und Asymmetrien aus sozialen Besitz- und Machtverhältnissen auf; aber, wie schon Derrida am Beispiel des Rechts analysierte, sie ebnet auch horizontale gesellschaftliche Differenzen und individuelle Besonderheiten ein. Walzer bestreitet mit *komplexer Gleichheit* nun, daß es bei sozialen Gütern nur einen einzigen «konsistenten Satz von Verteilungsregeln» gebe, nämlich die Rawlsschen formalen Gerechtigkeitsprinzipien; er möchte hingegen «einer Eigenständigkeit von Gerechtigkeitsregeln und... der Autonomie einzelner Verteilungssphären» das Wort reden: «Jedes Gut

¹⁴ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, a.a.O., 581. – Vgl. dazu auch G. Teubner, *Recht als autopoietisches System*. Frankfurt/M. 1989.

¹⁵ Kritisch dazu J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M. 1992, 66–78; 578ff. – Habermas entwickelt mit seinem prozeduralen Rechts- und Demokratie-Konzept eine diskurstheoretische Version des Problems.

¹⁶ Da M. Walzer liberale und kommunitaristische Positionen gerade nicht voneinander isoliert, bleibt jede solche Zuordnung einseitig. – Ich beziehe mich hier auf zwei Schriften von M. Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt/M. 1992; und *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*, in: A. Honneth, Hrsg., *Kommunitarismus*, a.a.O. 157–180.

¹⁷ M. Walzer, *Die kommunitaristische Kritik... a.a.O.* 157.

soll nach den Geltungskriterien seiner eigenen «Sphäre» zugeteilt werden.»

Was soll das nun bedeuten? Walzer argumentiert quasi sozialdemokratisch, indem er freie Gleichheit nicht nur formalrechtlich-liberal versteht, als rechtlich garantierte Bürgerfreiheit gegenüber *staatlichen* Zugriffen, sondern auch material als Sicherheit vor *gesellschaftlicher* Macht, daß Menschen, die über mehr Einfluß, Geld oder Wissen verfügen, «daran gehindert sind, sich allein deswegen auch in den Besitz von jedem anderen sozialen Gut zu setzen».¹⁸ – Er entwickelt ein breites Spektrum solcher eigen-sinnigen «Sphären der Gerechtigkeit» (Amt, Freizeit, Verwandtschaft, Erziehung, Geld, Macht, Anerkennung usw.) und demonstriert an ihnen anschaulich-konkret jeweils spezifische Distributionskriterien. Das scheint prima vista dem kommunitaristischen Muster zu entsprechen, geht jedoch auch darüber hinaus – und zwar mit «liberalen» Argumenten.

Das Subjekt ist «postsozial», nicht «präsozial»

Zunächst schon darin, daß er Gemeinschaftsziele als höchst differenz beschreibt; es gibt nicht *die* community schlechthin. Die kommunitären Vorstellungen mit ihrem neo-aristotelischen Zungenschlag laufen Gefahr, in Gefilde republikanischer Nostalgie abzudriften. Ihr Ideal des guten Lebens, das die Bürger in die Geborgenheit sozialer Lebenswelten einbettet, rechnet nicht hinreichend mit den Individualitätsgraden und Mobilitätsanforderungen nachtraditionaler Gesellschaften.

Walzer nennt vier solcher Anforderungen (zunehmende Mobilität von Wohnorten, Ehepartnern, politischer Zugehörigkeit, sozialer Stellung)¹⁹ und beschreibt deren Ambivalenz. Geborgenheit ist janusköpfig: ihre vertraute Sicherheit bietet Schutz und Orientierung, freilich um den Preis von Abhängigkeit und

¹⁸ Alle Zitate in: M. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O. 12.

¹⁹ Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, a.a.O., 164ff.

sozialer Kontrolle. Das liberale Freiheitsideal hingegen dissoziiert, indem es auf der Freiwilligkeit aller menschlichen Beziehungen besteht und damit das Recht verbindet, sich jederzeit zurückziehen zu können; aber «je leichter der Wechsel..., um so instabiler... unsere Beziehungen...; die Gesellschaft hört niemals auf, in Bewegung zu sein, so daß das wirkliche Subjekt liberaler Praxis nicht ein präsoziales, sondern sozusagen ein *postsoziales Selbst* ist, ein Mensch, der endlich frei ist von allen auf Dauer angelegten uneingeschränkten Bindungen». Solche Fragmentierung führt zwar zu Instabilität und zur Nötigung, sich «bei jedem öffentlichen Anlaß neu zu entwerfen», aber es gibt auch «kein dauerhaft wirksames Mittel gegen «Gemeinschaftsschwund», es sei denn, man versuchte die freien Mobilitäten autoritativ zu beschneiden. Das kommunitaristische Ideal der Gemeinschaftsbildung hat so wenig mit irgendeiner statisch-substanziellen Basis zu tun, sondern ist «schließlich ausgerechnet jener liberale Zusammenschluß von Zusammenschlüssen, dessen Bestand immer unsicher und gefährdet ist.²⁰ Eben deshalb aber, um die liberalen Assoziationsdefizite und Dissensrisiken immer wieder temporär auszugleichen, spricht Walzer auch von der «ewigen Wiederkehr» kommunitaristischer Kritik.

Eine solche diskontinuierliche Kontinuität mag die dezentrierte und prozessuale Wirklichkeit nachtraditionaler Gesellschaften und «postsozialer» Subjekte vorzüglich beschreiben; es wird jedoch nicht in gleicher Weise deutlich, wie die Gleichzeitigkeit zentrifugaler und kommunitärer Tendenzen ein Minimum an Bindungskraft und Konsens erzeugen könnte; anders gesagt: ob es nicht doch einer weitergehenden (rechtlichen, politischen) Institutionalisierung solcher Prozesse oder «Zusammenschlüsse» bedarf.²¹ – Aber das wäre ein neues Thema.

Werner Post, Bonn/Dortmund

²⁰ Alle Zitate a.a.O. 179f.

²¹ Vgl. dazu J. Habermas, a.a.O., bes. Kap. VI und VII, wo Habermas das Konzept einer «deliberativen Politik» entwickelt, eine prozedurale Demokratie, die sich durch rechtlich ausgewiesene Verfahren legitimiert.

DER PROPHET AUS DROHOBYCZ

Zu Leben und Werk von Bruno Schulz (I)

Über *Bruno Schulz* zu schreiben, heißt über einen Autor zu schreiben, der nach wie vor ein Geheimtip zu sein scheint. Auch die immer wieder einmal begegnende Charakterisierung Schulz' als eines «polnischen Kafka» – als ob man ihn durch ein solches Etikett bekannter machen könnte – hat seinen Bekanntheitsgrad nicht wesentlich gesteigert; ganz abgesehen davon, daß eine solche Etikettierung nicht allzu originell ist – mindestens unangemessen ist sie auch. Suggestiert sie doch, Bruno Schulz an Franz Kafka messen zu können, gerade so, als ob Franz Kafka der Maßstab sein könnte, an dem Bruno Schulz zu messen wäre. Sicher, wer immer Schulz in Parallele oder gar als Parallele zu Kafka betrachtet, befindet sich in so ganz schlechter Gesellschaft nicht. Doch ändert dies nichts daran, daß diese Etikettierung unangemessen, ja falsch ist.*

Wohl stimmt es, daß Franz Kafka für Bruno Schulz eine ganz besondere Bedeutung hatte, auch wenn wir heute wissen, daß die 1936 im Warschauer Rój-Verlag erschienene Übersetzung von Kafkas *Der Prozeß* nicht – wie auf dem Titelblatt zu lesen steht – von Bruno Schulz selber, sondern von seiner (damaligen) Verlobten Józefina Szelinska stammte, der er freilich mit Rat und Tat zur Seite gestanden hatte. Und es trifft sicher auch zu, daß in den Schulzschen Werken durchaus das eine oder andere zu finden ist, das in Form und Inhalt an Franz Kafka erinnert oder Ähnlichkeit zu ihm aufweist, wie die Literaturhistoriker längst herausgefunden haben. Aber auch sonst, über das

*) Leicht überarbeitete Fassung eines am 25. Januar 1993 im Rahmen der 7. Tage der Jiddischen Kultur in Berlin gehaltenen Vortrages.

Literarische hinaus, haben Bruno Schulz und Franz Kafka manches gemein. Bietet nicht beispielsweise Franz Kafkas Verhältnis zu Felice mindestens «phänomenologische Vergleichspunkte» zu Bruno Schulz' Verhältnis zu Józefina? Und gleichen sich Franz Kafka und Bruno Schulz nicht auch darin, daß sie, jeder auf seine Weise, durch ihre jeweilige Beziehung zu ihrem übermächtigen Vater geprägt sind?

Doch selbst wenn es diese und vielleicht auch noch andere «phänomenologischen Vergleichspunkte» zwischen den beiden gibt, rechtfertigt dies, Bruno Schulz einen polnischen Kafka zu nennen? Ich denke: nein; und um es noch einmal zu sagen: Bruno Schulz einen polnischen Kafka zu nennen, ist unangemessen, und wenn auch vielleicht nicht rundheraus falsch, so doch unfair, unfair gegenüber Bruno Schulz ebenso wie gegenüber Franz Kafka. Denn Bruno Schulz ist nicht einfach ein «polnischer Kafka». Er ist es ebenso wenig wie Franz Kafka ein «böhmischer» oder ein «Prager Schulz» ist. Bruno Schulz ist und bleibt Bruno Schulz, und Franz Kafka ist und bleibt Franz Kafka. Das mag eine Trivialität sein, ist aber doch wichtig. Mag man die Reihe der etikettierenden Beinamen, mit denen man Bruno Schulz bedenkt, auch noch so verlängern, er ist und bleibt im letzten eine nicht einzuordnende Individualität – eben Bruno Schulz. Bruno Schulz gehört zu denen, die in allem eigener und ungleicher sind als die anderen, deren Individualität absolute Individualität (gewesen) ist. Wenn er schon einen Beinamen bekommen soll, dann würde ich ihn in Anlehnung an Artur Sandauer «den Propheten aus Drohobycz» nennen wollen. Wie Mose der erste und zugleich größte Prophet in Israel

war, jedenfalls hat ihn jüdisches Gedächtnis als diesen in Erinnerung behalten, so war Bruno Schulz, wie mir scheinen will, vielleicht der letzte unter den großen Propheten Israels, in jedem Falle würdig, in einer Reihe mit den Propheten der Bibel genannt zu werden.

Ein Zeichner und Erzähler

Bruno Schulz auf wenigen Seiten vorstellen zu wollen, hat etwas von einer Vermessenheit eigener Art an sich. Glücklicherweise ist er auch im deutschsprachigen Raum ein ganz Unbekannter mittlerweile nicht mehr. Im vorvorigen Jahre wurde seiner in vielfältiger Weise gedacht: Am 12. Juli 1992 war es hundert Jahre her, daß er im damals zur österreichisch-ungarischen Donaumonarchie, heute zur Republik Ukraine gehörenden galizischen Drohobycz geboren wurde, und am 19. November 1992 war es fünfzig Jahre her, daß er in seiner Heimatstadt auf offener Straße von einem Gestapo-Mann erschossen wurde. Im Kontext dieses doppelten Schulz-Gedenkjahres – und Gedenkjahre haben ja, wie wir wissen, ihre stets eigene Dynamik und Wirkung und können sich gelegentlich geradezu zu Gedenk-epidemien ausweiten –, im Kontext dieses doppelten Schulz-Gedenkjahres sind nicht nur seine literarischen Werke in neuer, zum Teil in erster Ausgabe¹ verlegt worden. Erschienen sind zugleich zahlreiche Artikel, kleinere und größere Abhandlungen, die viel Aufschlußreiches gebracht, zuweilen aber auch – mit Verlaub – manches Wirre über Bruno Schulz und sein(e) Werk(e) verbreitet haben. Zudem war die Krakauer Jagiellonen-Universität im Oktober 1992 Veranstalter und Gastgeber eines bemerkenswerten internationalen Schulz-Symposiums, dessen Vorträge jetzt veröffentlicht worden sind.²

Es ist nun nicht meine Absicht, hier eine Nachlese zum Schulz-Gedenkjahr zu veranstalten. Nur zwei Interpreten des Schulz-schen Werkes will ich hier nennen, die mir besonders wichtig (geworden) sind: es sind dies der bereits erwähnte Artur Sandauer sowie Jerzy Ficowski. Vor allem ihnen verdanke ich, wie ich nicht verschweigen möchte, in mancherlei Hinsicht den Zugang zu den nicht immer leicht zu verstehenden und zu deutenden Erzählungen und Bildern, mit denen uns Bruno Schulz beschenkt hat.

Der engagierte, mitunter auch umstrittene Literaturkritiker Artur Sandauer – er starb im Juli 1989 in Warschau – ist der erste polnische Herausgeber Schulz-scher Werke. Nach eigenem Zeugnis hat er Schulz persönlich gekannt und uns in seinen Arbeiten manche biographische Einzelheit aufbewahrt, und es ist vielleicht nicht ganz zufällig, daß sein letzter, kurz vor seinem Tode noch fertiggestellter Essay ein Essay über Bruno Schulz gewesen ist. Und von Jerzy Ficowski, dem unermüdlichen Sammler aller nur auffindbaren Schulz-schen Briefe und anderer Dokumente, die etwas über Schulz' Leben und Werk vermitteln können, haben wir vor allem zwei wichtige Schulz-Bücher, zum einen die *Okolice sklepów cynamonowych (Die Nachbarschaft der Zimtläden)*³, zum anderen die 1992 bereits in dritter Auflage erschienene wunderbare Schulz-Monographie *Regiony wielkiej herezji – rzecz o Brunonie Schulzu (Regionen einer großen Häresie – Abhandlung über Bruno Schulz)*⁴, auf deren Titelseite der Satz steht: «Die Schulz'sche Magie enthüllt die Schönheit der Welt durch den Wink der Wünschelrute eines Hexenmeisters.»

¹ B. Schulz, Gesammelte Werke in zwei Bänden. Mikolaj Dutsch und Jerzy Ficowski, Hrsg. München 1992; B. Schulz, Das graphische Werk. München 1992; bisher waren erschienen: B. Schulz, Die Zimtläden. München 1966; Die Republik der Träume. München 1967. Nachdruck beider Bände in einem mit einer Auswahl des graphischen Werkes: B. Schulz, Die Zimtläden und andere Erzählungen. Berlin (Ost) 1970.

² J. Jarzębski, Hrsg., Czytanie Schulza – Materiały międzynarodowej sesji naukowej Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci. Kraków 1994. Vgl. dazu auch den Gedenkband von Małgorzata Kitowska-Lysiak, Hrsg., Bruno Schulz. In memoriam 1892–1942. Lüblin 1992.

³ Kraków-Wrocław 1986.

⁴ Warszawa 1992.

Bruno Schulz wird allenthalben als ein ebenso genialer Zeichner wie Erzähler gerühmt, dessen Zeichnungen in ihrer manchmal lustvoll masochistischen Schauerlichkeit nicht minder erschrecken lassen als die von ihm mit Worten gemalten Bilder einer, unserer zutiefst bedrohten Welt. Diese ihm eigene Genialität bescheinigten ihm schon seine Lehrer in der Schule, wie manchen erhalten gebliebenen Schulzeugnissen zu entnehmen ist.

Bruno Schulz war von Beruf Lehrer für Zeichnen und Handarbeiten am Gymnasium seiner Heimatstadt Drohobycz, und diesen Beruf, der ihm zugleich Berufung war, übte er bis zu seinem gewaltsamen Lebensende aus. Als er gegen Ende der zwanziger Jahre zu schreiben begann, war er als Zeichner, wenn man so sagen darf, längst etabliert. Dafür hatten nicht zuletzt Ausstellungen seiner Zeichnungen in Warschau, Wilna und Lwów (Lemberg) in den Jahren 1922 bis 1924 gesorgt. Im Zeichnen erkannte er denn auch seine eigentliche Berufung. Wie wenig er ein Schriftsteller sein oder werden wollte, belegt nicht zuletzt der Umstand, daß er zunächst allein für sich selbst schrieb. Seine ersten Erzählungen waren denn auch bestenfalls «zum internen Gebrauch im Kreis der Freunde» bestimmt, und nach dem (Vor-)Lesen verwahrte er sie sogleich wieder in der Schublade. Allein durch einen Zufall gelangten sie ans Licht der Öffentlichkeit. Und dies haben wir der polnischen Schriftstellerin Zofia Nalkowska zu verdanken. Ihr fielen eines Tages Schulz' Erzählungen in die Hände. Sofort erkannte sie den Genius, der sich in ihnen zu Worte meldete, und sie war es denn auch, die dafür sorgte, daß diese Erzählungen veröffentlicht wurden – und Bruno Schulz auf einen Schlag bekannt und berühmt machten.

Von den Schulz-schen Werken hat nach allem, was wir davon wissen, nur ein Teil überlebt. So sein erster Erzählband, *Sklepy cynamonowe (Die Zimtläden)* überschrieben, der im Jahre 1934 erschienen war, drei Jahre später gefolgt von einem zweiten mit dem Titel *Sanatorium pod klepsydrą (Das Sanatorium zur Todesanzeige oder wie Karin Wolff übersetzte: zur Sanduhr)*. Das Werk jedoch, das Schulz als sein magnum opus betrachtete, die Erzählung oder der Roman mit dem Titel *Mesjasz (Der Messias)*, ist, wie es scheint, verlorengegangen. Jerzy Ficowski berichtet: «1934 veröffentlichte Schulz in den *Wiadomości Literackie (Literarische Nachrichten)* die Erzählung *Die geniale Epoche* mit dem Untertitel *ein Fragment des Romans «Der Messias»*. Im 1937 erschienenen Band *Das Sanatorium zur Todesanzeige* findet sich indessen genau diese Erzählung wieder. Darf man daraus schließen, daß Schulz den Plan, den *Messias* zu schreiben, aufgegeben hat? Später allerdings soll Schulz Freunden einige nie veröffentlichte Erzählungen vorgelesen haben, die er als Fragmente des *Messias* vorstellte.

Der verschollene Roman «Der Messias»

Seither hat das Schicksal des verschollenen (?) *Messias* die Gemüter, aber auch die Phantasie, vieler manchmal fast mehr noch als die erhalten gebliebenen Schulz-schen Werke bewegt. Den Spuren des Manuskriptes «nachgegangen» ist die amerikanische Erzählerin Cynthia Ozick in ihrem im Original 1987 und deutsch 1990 erschienenen kongenialen Roman *Der Messias von Stockholm*, über den der Rezensent der *New York Times* urteilte: «In Substanz und Geist, Phantastik und Erzählkunst folgt Cynthia Ozick Bruno Schulz, und sie hat uns mit ihrem *Messias* den verschollenen ersetzt.» Doch vielleicht ist der wirkliche *Messias* auch gar nicht verschollen. Jerzy Pilch hat vor einiger Zeit in der Krakauer Zeitung *Tygodnik Powszechny* erneut die Vermutung geäußert, das Manuskript könnte – wie so vieles – mit weiteren Teilen des Schulz-schen Nachlasses entweder 1939 nach der Besetzung Drohobyczs durch die Rote Armee oder später als «Kriegstrophäe» nach Moskau gebracht worden sein und sich dort in einem der KGB-Archive befinden, wo es übrigens, wie Jerzy Ficowski in seinem überaus spannenden 1992 veröffentlichten Essay *In Erwartung des Messias* aus-

fürlich geschildert hat, tatsächlich aufgefunden worden sein soll. Doch seltsam genug: Alle, die bislang von diesem Manuskript zu wissen oder es sogar gesehen zu haben meinen, sind stets sehr bald nach ihrer Entdeckung – stets auf mysteriöse Weise – gestorben. Lassen wir daher besser die Spekulationen über das nicht vorhandene Werk, und wenden uns statt dessen denen zu, die wir haben.

Fast alle Schulzschen Erzählungen haben autobiographischen Charakter. Sie wirken wie Erinnerungen an des Autors Kindheit. Der Hauptheld ist sehr oft der Vater, zu dem der Autor gleichsam mit Kinderaugen aufblickt. Doch nicht nur den Vater, die ganze Welt betrachtet Schulz mit Kinderaugen, mit jenem unverstellten Blick, wie ihn nur Kinder – und Propheten – haben können. Nur Kinder und Propheten können nicht lügen. *Dojrwać do dzieciństwa (zum Kind heranzuwachsen)*, ist daher nicht nur das Leitmotiv der Schulzschen Erzählkunst, sondern des Autors Lebensmaxime (gewesen). Nicht selten findet sich daher die eigentümliche Perspektivverschiebung, die die Schulzschen Bilder prägt, seien sie mit Worten, seien sie mit Bleistift oder Tusche gemalt, gemalt gleichsam aus der Perspektive eines im Laufgitter liegenden Kindes, das zu den sich über es beugenden Erwachsenen aufschaut, allen voran zum überragenden Vater. Gleichviel wie er erscheint, ob als der Kaufmann, der er war, oder als ein phantastischer Magier, der mit den fast dämonenhaften grauen Alltagserscheinungen des Provinzstädtchens zu kämpfen hat, sich dabei zuweilen aber als ein experimentierfreudiger Mann erweist – immer bleibt er der Große Alte Mann, der in den Höhen seines kleinen Ladens engelgleich schwebt; und so hat Schulz ihn auch gezeichnet. Gelegentlich scheint der Vater auch geradezu ein Abbild von Bruno Schulz selber zu sein. Doch wie auch immer er erscheinen mag, stets ist er mehr als nur der Seiden- und Schnittwarenhändler Jakob Schulz, der am Rynek Nr. 10 in Drohobycz einst seinen Laden hatte, bis er 1910 pleite ging.

Den Bannkreis des Städtchens seiner Kindheit hat Bruno Schulz nie verlassen, jedenfalls nicht in seinen Werken. Gleich in der ersten, den Zyklus *Die Zimtläden* eröffnenden Erzählung mit dem Titel *August* durchmißt er programmatisch den geographischen Raum seiner Erzählungen. Drohobycz, genauer gesagt: das Haus am Rynek Nr. 10, über dem nicht der Name des Vaters, sondern der Name der Mutter, *Henriette Schulz*, stand – das ist die ganze Welt des Autors, zu der er immer wieder zurückkehrt(e), und dies um so mehr, als es diese Welt, das Haus Nr. 10 am Rynek, nicht mehr gab. Während des Ersten Weltkrieges war es von russischen Soldaten in Brand gesteckt worden.

Für Bruno Schulz war die große Welt des kleinen Städtchens die ganze Welt. Nie hat er sie verlassen. Selbst in den Jahren, in denen er an der Technischen Hochschule im damals noch österreichischen Lemberg eingeschrieben war, oder später dann, als er zum Studium an der Akademie der Schönen Künste in Wien weilte (1914), immer blieb er mit seinem Denken und Fühlen in Drohobycz. Denn – man kann es nur paradox formulieren – es war klein genug, um ihm Abbild der großen Welt sein zu können. Nur einmal noch sollte er sein Drohobycz verlassen, sogar für einige Wochen, als er, dies war im Jahre 1937, nach Paris reiste, *by coś tam zalać, um etwas dort zu erledigen*, wie er sagte, ein Buch herauszugeben und den gebührenden Ruhm zu ernten, aber – wie stets – gelang es ihm nicht. Unverrichteter Dinge kehrte er in sein Drohobycz zurück. Selbst die drohenden Unheilswolken, die von Ost und West kommend am Horizont heraufzogen und den Himmel über seinem heimatlichen Galizien verdunkelten, vermochten ihn nicht aus seinem geliebten Drohobycz zu vertreiben.

Die Stadt der Kindheit

Doch Drohobycz indessen war immer weniger die Stadt seiner Kindheit geblieben. 1901 hatte man in der Nachbarschaft eine für Bruno Schulz furchtbare Entdeckung gemacht: Man hatte

Erdöl entdeckt – es begann eine für Schulz grauenvolle Deformation seines Städtchens. In den Bildern seiner phantastischen Erzählung *Die Krokodilgasse* hat er diese Deformation beschrieben:

«Es war ein industrieller und gewerblicher Distrikt mit dem grell unterstrichenen Charakter nüchternen Zweckmäßigkeit. Der Geist der Zeit, der Mechanismus des Wirtschaftslebens hatte auch unsere Stadt nicht verschont und auf den Planschnitzeln ihrer Peripherie gierig Wurzeln geschlagen, wo er sich zu einem schmarotzenden Viertel entwickelte.

Während in der alten Stadt immer noch der nächtliche Winkelhandel mit seinem feierlichen Zeremoniell herrschte, entwickelten sich in diesem neuen Viertel sogleich die neuzeitlichen, nüchternen Formen des Kommerzialisismus. Der Pseudo-amerikanismus, dem alten, morschen Boden der Stadt aufgepfropft, ließ hier die üppige, wenn auch leere und farblose Vegetation trödlerhafter, schlechter Ansprüche emporschießen. Man sah dort billig und miserabel gebaute Steinhäuser mit Karikaturen von Fassaden, die mit monströsen Stukkaturen aus geborstenem Gips beklebt waren. Die alten, schiefen Vorstadthäuschen erhielten rasch zusammengepaptete Portale, die erst ein Blick aus der Nähe als erbärmliche Imitationen großstädtischer Einrichtungen entlarvte. Die fehlerhaften, trüben und schmutzigen Scheiben, die in wogenden Reflexen den dunklen Widerschein der Straße brachen, das ungehobelte Holz der Portale, die graue Atmosphäre der schalen Innenräume mit den spinnenbelagerten Ecken und den Staubschichten auf den hohen Regalen und längs der zerfetzten und abbröckelnden Wände drückten hier den Läden das Siegel eines wilden Klondike auf. So reihten sich Schneidergeschäfte, Konfektionswaren, Porzellanmagazine, Drogerien und Friseurläden wahllos aneinander. Ihre grauen, mächtigen Auslagescheiben trugen schräg oder im Halbkreis verlaufende Beschriftungen aus vergoldeten plastischen Lettern wie: CONFISERIE, MANICURE, KING OF ENGLAND.

Die alteingesessenen Bürger der Stadt hielten sich fern von dieser Umgebung, die von Abschaum, von gemeinem Volk, von Kreaturen ohne Charakter und ohne Gewicht, von wirklichem moralischem Schund und von jener trödlerhaften Abart des Menschen bewohnt war, wie dergleichen in solchen ephemeren Milieus entsteht. Doch an Tagen des Niedergangs, in Stunden niedriger Versuchung konnte es geschehen, daß dieser oder jener Bürger der Stadt sich halb zufällig in dieses zweifelhafte Viertel verirrt. Selbst die besten waren von Zeit zu Zeit nicht frei von der Versuchung freiwilliger Erniedrigung, von der Aufhebung aller Grenzen und Hierarchien und von dem Verlangen, sich in diesem seichten Sumpf der Gemeinschaft, der leichtlebigen Intimität und der schmutzigen Vermengung treiben zu lassen. Das Viertel war ein Eldorado für solche moralische Deserteure und Flüchtlinge von der Fahne der eigenen Würde. Alles erschien dort verdächtig und zweideutig, alles lud mit heimlichem Zwinkern, mit zynisch artikulierter Geste, mit bedeutungsvoll zugekniffenem Auge zu unreinen Hoffnungen ein, alles befreite die niedrige Natur aus ihren Fesseln.»

Diese *Krokodilgasse*, dieses «Viertel von zweideutigem und zweifelhaftem Charakter» – für Schulz wird es zum Inbegriff eines hemmungslosen modernen Kommerzialisismus, in dem er den Anfang vom Ende erblickte. Was würde Schulz erst heute sagen?!

«Männliche gegen weibliche Welt»

Dennoch, es wäre viel zu einfach und oberflächlich – wie gelegentlich geschehen –, Schulz' Antithese auf die schlichte Formel: *Kunst contra Kommerz* zu reduzieren. Nein, was Schulz so sehr bedrückte, ist die Deformierung der Menschen, die die Kommerzialisierung des Lebens als solche mit sich bringt. Wie sehr sie ihn bedrückte, läßt er in dem von ihm geschilderten Kampf des Vaters gegen die Spekulanten und Hochstapler der *Krokodilgasse* erahnen. Und dieser Kampf – gleichsam der

Kampf des 19. gegen das 20. Jahrhundert, ist für Schulz ein Kampf, der geradezu metaphysische Dimensionen besitzt, die er in (s)einer bildhaften Antithese von *männlicher Welt contra weiblicher Welt* nicht allein mit Worten beschrieben, sondern in seinen nicht selten pervers anmutenden Zeichnungen immer wieder auch gezeichnet hat.

Die *männliche Welt* – das ist, wie Artur Sandauer sie beschrieben hat, die asketisch-strenge Sorge um den morgigen Tag, das ist ein ständiges Suchen und Streben im Alltagsgeschäft. Die *weibliche Welt* hingegen – das ist der Inbegriff lustvoller, hemmungsloser Selbstbefriedigung im Hier und Heute. Wenn Schulz den Vater vor Adela auf die Knie fallen und den Versuchungen und Verlockungen des weiblichen Geschlechts erliegen läßt, dann verrät er nicht nur die männliche Bestimmung. Dieser Kniefall ist nicht nur – wie man beim Anblick der entsprechenden Schulz'schen Zeichnungen meinen könnte – eine masochistische Verbeugung, es ist vielmehr der Kniefall des 19. vor dem 20. Jahrhundert, der Verlust der heilen Kinderwelt an die Welt der im wahrsten Sinne des Wortes nackten Kommerzialisierung.

Doch ist Schulz kein Nostalgiker, der nur mehr sehnsüchtig in die verlorene gute, vermeintlich gute alte Zeit zurückzublicken

vermag oder sich gar von der Sehnsucht nach der Vergangenheit verzehren ließe. Nein, er hat vielmehr eine Vision. Shalom Lindenbaum nannte sie Schulz' *messianische Vision*.⁵ Dem Blick zurück setzt Schulz diese – seine – Vision entgegen, und es ist eben diese Vision, die ihn zu jenem großen Propheten macht, den ich ihn eingangs genannt habe.

Spätestens an dieser Stelle, an der es um Schulz' Vision geht, drängt sich die Frage nach den Quellen der Inspiration auf, aus denen Schulz geschöpft hat; und alle, die sich bislang mit Bruno Schulz befaßt und über ihn geschrieben haben, haben denn auch an dieser Stelle die Frage diskutiert, ob sich der Visionär Schulz hier als der aus jüdischen Quellen schöpfende Autor erweist. Oder anders gefragt: wie steht es um Schulz' Verwurzelung im Judentum? Ist Bruno Schulz, der polnisch schreibende Autor phantastischer Erzählungen, ein jüdischer Schriftsteller? Oder ist er eher ein schriftstellernder Jude, der ein ähnlich gebrochenes Verhältnis zum Judentum gehabt hat wie manche seiner Zeitgenossen, die sich von ihrem Judentum losgesagt haben? (Schluß folgt) Stefan Schreiner, Tübingen

⁵ Wiza mesjanistyczna Schulza a jej podłoże mistyczne, in: J. Jarzębski, Hrg., *Czytanie Schulza*, (vgl. Anm. 2), S. 33–67.

Ein mühsamer Weg zum Frieden

Christen in Palästina

Befragt nach seiner Rolle in den Verhandlungen des Vatikans mit Israel, winkt der lateinische Patriarch von Jerusalem, der Palästinenser Michel Sabbah, ab: er sei nicht so wichtig. In der Umgebung des katholischen Würdenträgers heißt es, er sei vom Vatikan tatsächlich nicht einbezogen worden. Dieses Beispiel ist symptomatisch für den Umgang der westlichen Kirchen mit den Kirchen in Palästina. Viele Christen in Israel und Palästina fühlen sich von Christen im Westen bevormundet, nicht ernst genommen oder im Stich gelassen. Der Friedensprozeß im Nahen Osten hat diesen Eindruck noch verstärkt, weil der Westen jetzt annimmt, daß alles geregelt sei. So müssen Christen in Palästina ihre Identität und ihren Beitrag für den Aufbau Palästinas auf sich allein gestellt finden.

Christen in Palästina sind progressiver als Christen in Europa, analysiert der evangelisch-lutherische Pastor von Bethlehem, *Mitri Raheb*: «Die christliche Frömmigkeit in Europa wurde durch die Auseinandersetzung mit der Aufklärung geprägt. Man betrachtete die Aufklärung als eine Gefährdung des Glaubens, gegen die man sich abschotten mußte. Von daher neigte man dazu, konservativ zu sein, zu bewahren, während hier das Christentum und die Frömmigkeit durch die Auseinandersetzung mit dem Islam geprägt wurden, der im vergangenen Jahrhundert sehr konservativ war. Von daher galt das Christentum immer als progressiv. Wenn es im Nahen Osten neue Ideen gab, waren es die Christen, die diese einführten und zum Teil noch einführen.»

Zu den neuen Ideen gehören u. a. die Gleichberechtigung der Frauen, die Achtung der Menschenrechte und eine Weiterentwicklung in der Pädagogik. Mit hohem persönlichem Engagement haben einige Kirchenvertreter diese Ideen umgesetzt. Vor zehn Jahren begann Abuna *Elias Chacour*¹ im palästinensischen Dorf Ibillin mit dem Bau einer Grundschule, weil arabische Kinder ungleich schlechtere Chancen haben, eine gute Ausbildung zu erhalten, als jüdische Kinder. «Wir begannen mit einer kleinen Schule, und inzwischen haben wir 1420 Schüler und Studenten, Muslime, Christen, Juden und Drusen», erzählt der melkitische Priester stolz in seiner kleinen Wohnung über der Schulbücherei. Sogar eine Collegestufe konnte vor kurzem in Betrieb genommen werden. Chacour mußte immer wieder

internationale Organe wie die UNO oder die amerikanische Regierung um Hilfe bitten, wenn der Weiterbau von israelischen Behörden behindert wurde. Ibillin liegt im israelischen Staatsgebiet, nördlich von Haifa. Der Ort in Galiläa wurde zur zweiten Heimat Chacours, nachdem die israelische Armee 1948, kurz nach der Gründung des Staates Israel, seinen Heimatort Biram zerstört hatte. Versöhnung, Gewaltfreiheit und Gerechtigkeit sind seine Leitgedanken. In der Schule wurde das Zusammenleben der verschiedenen Religionen von Anfang an praktiziert. «Wir arbeiten nicht wegen des Friedensabkommens zusammen, sondern weil wir zusammenarbeiten, war das Friedensabkommen möglich.» Nicht zufällig entstand in Ibillin die erste Pax-Christi-Gruppe in Israel/Palästina.

Menschenrechtsarbeit leistet die katholische Kirche durch die Society of St. Ives, benannt nach dem heiligen Ivo, dem Patron der Juristen. In einem Nebengebäude des Notre-Dame-Hotels in Jerusalem hat das Menschenrechtsbüro seinen Sitz. Rechtsanwältin *Lynda Brayer*, die israelische Leiterin des Zentrums, kritisiert, daß für Palästinenser in den besetzten Gebieten die grundlegenden Menschenrechte außer Kraft gesetzt sind: «Palästinenser in den besetzten Gebieten haben kein Recht auf Familie, Bildung, Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit, Meinungsfreiheit, freie Religionsausübung, auf Arbeit, Wohnung, auf soziale Versorgung. Sie haben kein Recht zu leben.» Für viele Streitfälle, so wenn es darum geht, palästinensische Eigentumsrechte gegenüber israelischen Regierungsansprüchen zu verteidigen, gibt es keine Gerichte, sondern Militärausschüsse. Die Chancen, einen Prozeß zu gewinnen, sind minimal. Doch die öffentliche Kampagne, die St. Ives mit der Arbeit vor Gericht verbindet, läßt die Behörden unter Umständen das nächste Mal vorsichtiger agieren.

In den beiden kleinen Büroräumen arbeiten außer Lynda Brayer noch ein muslimischer und ein jüdisch-orthodoxer Rechtsanwalt. Seit die Bewohner der Westbank nicht mehr nach Ostjerusalem dürfen, hat St. Ives zusätzlich ein Büro in Bethlehem eröffnet. Die zum katholischen Glauben konvertierte Jüdin hatte sich ursprünglich auf Familienrecht spezialisiert, bis die Intifada ihr Augenmerk auf die rechtlose Situation der Palästinenser in den besetzten Gebieten lenkte. Das Friedensabkommen hat die rechtliche Lage der Palästinenser nicht verbessert. Schon jetzt gibt es enorme zeitliche Verzögerungen bei der Umsetzung des Vertrags. Und es ist noch nicht abzusehen, wie mit

¹ E. Chacour, *Auch uns gehört das Land – Ein israelischer Palästinenser kämpft für Frieden und Gerechtigkeit*. Frankfurt 1993.

dem von Israel annektierten Ostjerusalem und mit den von Israel für Siedlungen beschlagnahmten Gebieten – in der Westbank 65% und in Gaza 40% des Landes – verfahren wird. Seit zwei Jahren verteidigt die Anwältin Beduinen, die der jüdischen Siedlung Ma'aleh Adumim in der Westbank weichen sollen. Die neuen Autonomiegebiete umfassen gerade 20 Quadratkilometer um Jericho und zwei Drittel des Gazastreifens. Für vieles ist weiterhin die Zustimmung der Israelis nötig, z. B. wenn ein Student aus Gaza in Bethlehem studieren will.

Um Frauen- und Jugendarbeit geht es dem Pastor der evangelisch-lutherischen Weihnachtikirche in Bethlehem, Mitri Raheb. Ein ökumenischer Frauenkreis trifft sich regelmäßig im Pfarrsaal. Im August wurde ein Frauenzentrum eröffnet mit einer hauptamtlichen Stelle. Die Stelleninhaberin arbeitet wissenschaftlich über die Rolle der christlichen Frau in Palästina und hat die frauenspezifische Erwachsenenbildungsarbeit übernommen. Im Gewölbe unter der Kirche stehen noch Zementsäcke und Schubkarren. Dort werden eine Mutter-Kind-Stube entstehen und eine Verkaufstheke für Stickereien und Spezialitäten aus Bethlehem, die in einem Frauenprojekt hergestellt werden. Viele Frauen in Rahebs Gemeinde haben eine hohe akademische Ausbildung, die sie zum Teil im Ausland erworben haben. Entsprechende Arbeitsplätze in den besetzten Gebieten sind knapp. Frauen bleiben deshalb nach ihrer Eheschließung zu Hause und widmen sich der Kindererziehung. Die Besatzung schränkte auch das kulturelle Leben, Theater, Kino, Musik oder Versammlungsmöglichkeiten, ein. So blieben den Frauen über die Nachbarschaft und Verwandtschaft hinaus keine Freizeitmöglichkeiten oder Treffpunkte. Die Kirche wird, wo sie sich öffnet wie in Bethlehem, zu einem wichtigen Kristallisationspunkt für Frauen.

Mit Jugendlichen zusammen renoviert Raheb Häuser in der Altstadt von Bethlehem oder arbeitet im Weinberg einer christlichen Familie, der von einer jüdischen Siedlung beansprucht wird. Mit Beharrlichkeit setzt er sich dafür ein, daß sein Heimatort Bethlehem für alle palästinensischen Bewohner und Bewohnerinnen erhalten bleibt.

Vertreibung und Auswanderung

Äußere und innere Faktoren haben die Kirchen in Palästina geschwächt. Zu den externen gehören Vertreibung und Flucht nach der israelischen Staatsgründung im Jahr 1948. Als Israel im Sechs-Tage-Krieg 1967 die Westbank, Ostjerusalem und den Gazastreifen eroberte, erfolgte eine weitere Vertreibungswelle. Ein Drittel der Christen hat damals seine Heimat verloren.

Die Christen im «heiligen Land» sind heute auf eine kleine Minderheit zusammengeschmolzen. Ein Beispiel: In Jerusalem leben noch knapp 10 000 Christen. Vor der israelischen Staatsgründung zählte man 34 000 Christen in der Altstadt Jerusalems. In Bethlehem und Umgebung leben etwa 25 000 Christen, während in Mittelamerika schon 150 000 Palästinenser leben, die ursprünglich aus Bethlehem stammen.² Im 19. Jahrhundert hatten die Christen fünfzehn Prozent der Bevölkerung Palästinas ausgemacht. Heute sind es noch ein bis zwei Prozent.

Zur Vertreibung kommt die Auswanderung aus wirtschaftlicher Not. Zermürbt von alltäglichen Schikanen durch die Militärbehörde, reisen die Menschen aus. Willkürlich wird über die Bewohner entschieden. Zehn Tage lang hatten die arabischen Einwohner Bethlehems zum Beispiel im Mai kein Wasser zum Kochen, Putzen und Waschen. Dann öffnete die israelische Militärverwaltung die Leitungen für drei Stunden. Ein anderes Beispiel: Seit Frühjahr 1993 dürfen die Bewohner der Westbank nicht mehr nach Ostjerusalem, weder zum Einkauf, noch um Verwandte zu besuchen, noch zum Arzt. So konnten auch die Frauen aus Bethlehem nicht am Weltgebetstag der Frauen in der Erlöserkirche in Jerusalem teilnehmen, und Holzschnit-

zereien aus Bethlehem dürfen nicht mehr auf dem Basar von Jerusalem verkauft werden.

Auch Wohnen wird zum Problem. Für Familien sind die Bodenpreise unerschwinglich geworden. 450 000 Dollar müssen für ein kleines Grundstück im Zentrum von Bethlehem bezahlt werden. Aber auch die Mieten sind bei den geringen Löhnen horrend: 400 Dollar für eine Wohnung gelten noch als günstig. Die katholische Kirche unter Patriarch Sabbah hat deshalb mit einem Bauprojekt für Familien begonnen. Pastor Raheb fehlen im Augenblick noch die Mittel zum Bauen. Ein Bauplatz wäre vorhanden, gestiftet von einem Gemeindemitglied.

Neben dem Wohnungsbau sind Ausbildungs- und Arbeitsplätze am wichtigsten, damit junge Menschen eine Perspektive haben. Wirtschaftlich verschlechterte sich die Lage trotz des Autonomie-Abkommens. Seit dem Friedensschluß erhalten weniger Palästinenser eine Arbeitserlaubnis für Israel. Und in den autonomen Gebieten fehlt es an Kapital, um Menschen zu beschäftigen. Um die Polizisten zu bezahlen, mußte die neue Verwaltung gar Schulden machen. «Bis jetzt gab es nur zwei Gruppen von Palästinensern, eine hochgebildete Schicht, die meist im Ausland blieb, weil sie in der Westbank keine adäquaten Arbeitsplätze fand, und die anderen, die nur die neunte Klasse abgeschlossen haben und dann in Israel als billige Arbeitskräfte, meist auf Baustellen, arbeiten gehen», erklärt Raheb. Er will deshalb ein Entwicklungsprojekt in Angriff nehmen, das für den lange vernachlässigten Zwischenbereich ausbildet. Für Techniker und Kaufleute könnte Palästina Bedarf haben, hofft Raheb.

Er ist sich jedoch nicht sicher, ob all diese Bemühungen letztendlich zu einem Ende der Auswanderung führen werden, die in ihrer Eigendynamik nur schwer aufzuhalten ist. Bis zur Auswanderung ist es oftmals nur ein kleiner Schritt. «Die christlichen Palästinenser haben fast alle Verwandte im Ausland», beobachtet Viola Raheb, die sich nach ihrem Pädagogik- und Theologiestudium in Heidelberg in Bethlehem eine Arbeit suchen wird. «Wenn sie in christlichen Schulen erzogen worden sind, beherrschen sie außerdem mindestens eine Fremdsprache. So finden sie sich eher in der Fremde zurecht.» Während unseres Aufenthalts versuchte Pfarrer Raheb vergebens eine Familie zum Bleiben zu ermuntern, deren Verwandtschaft bereits in Amerika lebt. Die Söhne waren in der Jugendgruppe aktiv, und die Eltern wirkten am Gemeindeleben mit. Ein herber Verlust für die 200 Gläubige umfassende Weihnachtsgemeinde.

Die Christen, die in Palästina geblieben sind, leiden unter dem Desinteresse der Pilger aus dem Westen. Diese bereisen hauptsächlich Israel und wagen sich nicht in die besetzten Gebiete oder in die neuen autonomen Gebiete Gaza und Jericho, wo palästinensische Hotels, Gaststätten und Händler auf Touristen warten. In Bethlehem sieht man, wie sie kurz dem Reisebus entsteigen, um die Geburtskirche zu besichtigen. Dann scheucht sie ein Reiseleiter wieder schnell in den Bus. Sie interessieren sich für die «toten Steine», die Kirchen, Baudenkmäler, Ausgrabungen, anstatt den «lebendigen Steinen», den Menschen im «heiligen Land», zu begegnen und mit ihnen Zeit zu verbringen, kritisiert Chacour.

Identität palästinensischer Christen

Zum Teil ist auch eine fehlende palästinensische christliche Identität Grund für die Auswanderung. Die Gläubigen beschreiben sich noch viel zu sehr als zu einer Kirche «gehörig», kritisiert Chacour seine Mitchristen. Ein Selbstverständnis «wir sind Kirche» habe sich in der mit Rom unierten melkitischen Kirche noch nicht verbreitet.

Zur jahrhundertelangen politischen Fremdbestimmung in Palästina kam die religiöse Fremdbestimmung durch ausländische Priester und Nonnen. «Die Missionare, die Mitte letzten Jahrhunderts vor allem aus Deutschland und England zu uns kamen, haben den Menschen vermittelt, daß Christsein eher

² M. Raheb, Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel. Gütersloh 1994.

etwas ist, was zum Westen gehört als in den Orient», erklärt Viola Raheb, «und so ist auch eine arabische palästinensische Identität verlorengegangen.» Die Weihnachtskirche in Bethlehem zeigt deutlich den Geschmack ihrer deutschen Erbauer, von der neogotischen Architektur bis zu den Glasfenstern mit deutschen Adelsfamilien. Neu ist die arabische Inschrift des Weihnachtsevangeliums in der Kuppel: «Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind.» Dies ist nur ein äußeres Zeichen für eine wieder einheitlicher werdende Kirche in Palästina.

Ein Gemeindeglied berichtet: «Die Kirchen sind sonntags voll. Nicht wie vor der Intifada; Die Kirche ist sehr wichtig geworden. Unser Pfarrer ist sehr gut, weil er Palästinenser ist und aus Bethlehem stammt, und jetzt sind auch in der katholischen und in der griechisch-orthodoxen Kirche palästinensische Priester. Sie fühlen stärker mit als jemand von außerhalb.» Die palästinensische Kirche steht noch am Anfang. Der Patriarch der lateinischen Kirche, Michel Sabbah, ist nach wie vor der einzige palästinensische Bischof. Seine Hirtenbriefe zum Friedensprozeß reflektieren die palästinensische Situation und geben auch Christen und Christinnen anderer Konfessionen Orientierung.

Die Entfaltung der christlichen Identität ist eingebettet in die Herausbildung der palästinensischen Identität. Einen wichtigen Impuls gab hierfür die Intifada: Nachbarschaftskomitees wurden gebildet, gemeinsame Gärten angelegt, gemeinsam bildete man sich weiter und versorgte einander. Daraus wuchs Selbstbewußtsein und Vertrauen. Die Intifada ist der Reifungsprozeß der Palästinenser in den besetzten Gebieten, ein Höhepunkt des allmählichen Prozesses der Organisation und des Widerstandes, der die Form eines spontanen Ausbruchs annahm, einer Erhebung, die an den Grundlagen der Okkupation selbst rüttelte, schrieb die Christin *Hanan Ashrawi*, die Sprecherin der PLO-Delegation bei den Friedensverhandlungen in Madrid. Tief im Volk verwurzelt und als eine wahrhaftige Basisbewegung aus dem Volk hervorgehend, habe die Intifada alle Barrieren in der Gesellschaft wie z. B. regional, geschlechts-, religiös, sozial und politisch bedingte, überwunden.³

Christen in Palästina machen sich auf die Suche nach ihrer Identität. In zehn Punkten erläuterte der 1962 in Bethlehem geborene Mitri Raheb auf einer Tagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll, wie er christliche Identität versteht: 1. Palästinensische Christen sehen sich in Kontinuität zur Urgemeinde. Sie sind kein West-Import. 2. Sie sind der Rest einer religiösen Minderheit, die zum palästinensischen Volk gehört. 3. Sie gehören zu einer Vielzahl von Kirchen, insgesamt sind es 39 verschiedene christliche Konfessionen (Pluralismus). 4. Sie leben im Land der Bibel und deshalb in geographischer Kontinuität. 5. Als Teil des palästinensischen Volkes tragen sie Leiden und Hoffnungen am eigenen Leib mit. Sie sind von einem Volk mit biblischem Namen besetzt. Daraus ergibt sich eine besondere Beziehung zu Israel. 6. Sie sind Araber. Sie sind Teil der arabischen Kultur und Sprache. 7. Sie gehören zur arabisch-islamischen Welt. Der Islam ist keine Gegengröße. Er gehört zum jüdisch-christlich-islamischen Kontext. 8. Sie gehören zu einer Region in umwälzender Neuorientierung und beteiligen sich an einer Region im Werden. 9. Sie gehören zu einer weltweiten ökumenischen Kirche. Dieses zweite Bein verschafft den Christen Beweglichkeit und eine Brückenfunktion. 10. Sie sind Teil der sogenannten Dritten Welt, was sich in Theologie und Ökonomie ausdrückt.

Religion und Politik

Die palästinensische Unabhängigkeitserklärung von 1988 baut auf einen säkularen Staat. Sie sichert Religionsfreiheit zu. Der zukünftige Staat sieht sich den «jahrhundertewährenden palä-

stinensischen geistigen Traditionen der Toleranz und des großzügigen Zusammenlebens zwischen den religiösen Gemeinschaften vollkommen verpflichtet». Die neue Autonomieverwaltung mischt sich folgerichtig nicht in religiöse Belange ein. «Der erste, der mich hier besuchte, war der Bürgermeister von Birzeit, ein Christ, noch bevor mich meine Familie besuchte», erzählt uns der Pressesprecher der Autonomieverwaltung in Jericho, *Mohammed Sheikir*. «Es wird keine Unterdrückung geben. Palästinenser sind sehr tolerant. Wir haben kein Problem, wenn jemand Christ, Moslem oder Jude ist. Wir haben aber ein Problem mit den Israelis, weil sie unser Land besetzen.»

Der christliche Politiker und Gewerkschafter *George Hazboun* berichtet von einer Begegnung mit dem PLO-Vorsitzenden *Yassir Arafat*: «Er sagte mir: Wir brauchen eine gemeinsame Sprache zwischen Christen und Muslimen. Denn wenn wir eine Gemeinschaft sind, kämpfen wir zusammen. Das bedeutet, daß unser Kampf gegen die Israelis ein nationaler und kein religiöser ist.»

Christliche und muslimische Palästinenser lassen sich nicht auseinanderdividieren. Die Religionsführer haben ihren regelmäßigen Dialog institutionalisiert. *Al-Liqa*, Begegnung, heißt das Institut, in dem sich Pfarrer und Scheichs zum Gespräch treffen. «Das Anerkennen der einen und der anderen in derselben Kultur, in derselben Sprache, in derselben Geschichte, das Teilen derselben Leiden und derselben Sehnsüchte, die gemeinsame Arbeit für dasselbe Gesellschaftsprojekt bringen die Christen und die Muslime im Heiligen Land nur näher zusammen», schreibt der katholische Jerusalemer Theologe *Rafiq Khoury*.

Nach der arabisch-islamischen Eroberung Palästinas im Jahr 638 haben sich Christen mit der Sprache und der Kultur der Araber identifiziert. Die Christen begannen sehr schnell, sich im täglichen Leben, in der Liturgie und der Theologie auf arabisch auszudrücken. So entstand eine in Europa wenig bekannte arabische Kirche. Dokumentiert ist dies in der umfangreichen christlich-arabischen Literatur aus der Zeit vom 8. bis 14. Jahrhundert. Khoury ist überzeugt, daß die christliche Präsenz ein wesentliches Element der muslimischen kulturellen Identität in der Region bildet.⁴

In einem Gespräch mit Hamas-Sympathisanten, die für einen islamischen Staat Palästina eintreten, wird diese Verwobenheit bestätigt: «Wir wissen aus unserer Geschichte, daß die palästinensischen Christen mit den Moslems gegen die Europäer gekämpft hatten. Die Religion verpflichtet uns Moslems auch, die Christen als Brüder zu behandeln.» Der Versuch, eine hamasähnliche Struktur unter Christen in der Gegend von Bethlehem aufzubauen, erwies sich nach wenigen Wochen als Fehlschlag. «Christen, die gegen das Friedensabkommen sind, schließen sich eher den linken Parteien an», meint unser Hamas-Gesprächspartner. Wie die Hamas kritisieren auch viele Christen das Abkommen der PLO mit Israel, allen voran der Vorsitzende der Volksfront für die Befreiung Palästinas, *George Habasch*, der im Friedensabkommen einen Ausverkauf palästinensischer Interessen an Israel sieht.

Die christlichen Kirchen im Nahen Osten sollten heute weder in einen Nationalismus noch in einen Fundamentalismus verfallen, mahnen Theologen. Die Kirchen müßten lernen, daß der Glaube politische Bedeutung hat, aber nicht, daß Politik zu einem Glauben wird, betont Mitri Raheb. Der Glaube müsse in der Gesellschaft eine prophetische Rolle spielen. Zweitens müsse die Kirche auch über das Verhältnis von Glauben und Wirtschaft neu nachdenken. Viele Phänomene in der palästinensischen Gesellschaft bis hin zum Fundamentalismus seien eher ökonomische Phänomene. Und drittens müsse sich die Kirche über die Verbindung von Gott und Mensch neue Gedanken machen. Gott und Mensch würden oft auseinanderdivi-

³ H. Mikhail-Ashrawi, Der Reifungsprozeß: Eine Analyse der palästinensischen Intifada. Birzeit-Universität, Westbank Juni 1988.

⁴ R. Khoury, Palästinensisches Christentum. Erfahrungen und Perspektiven. Kulturverein Aphorisma, Trier 1993.

diert. Man könne im Namen Gottes Menschen töten, wie es z. B. ein jüdischer Siedler in Hebron getan hat oder einige islamische Fundamentalisten es tun.

Kontextuelle Theologie

Christen aus dem Westen halten ihren Glaubensbrüdern in Palästina oftmals das Alte Testament und insbesondere die Landverheißung an Israel entgegen. Daraus spreche ein ungeschichtliches, mythologisches oder fundamentalistisches Verständnis der Bibel, argumentieren palästinensische Theologen wie *Naim Stifan Ateek* und *Raheb*. Sie setzen dem eine Theologie entgegen, die den geschichtlichen Kontext berücksichtigt. Zum Kontext Palästinas gehört, daß 90 Prozent des Landes in der Hand Israels ist und Israel ein Land in Besitz genommen hat, das besiedelt war. Die Verheißung des Landes ersetzt Jesus im Neuen Testament durch die Verheißung des Reiches Gottes und entfernt damit alle nationalistischen, ethnisch und rassistisch exklusiven Bezüge im Alten Testament und überführt es in inklusives und universales Heilsverständnis. Ateek spricht von einer «Entzionisierung des Glaubens» durch Jesus.

Die grundlegende Frage sei die nach der Gerechtigkeit, betont der Pastor der anglikanischen Sankt-Georgs-Kathedrale von Jerusalem, *Naim Stifan Ateek*.⁵ «Ich habe einige Juden in Israel sagen hören, zwischen dem palästinensischen und dem jüdischen Anspruch auf das Land gebe es einen großen Unterschied. Die Sorge der Palästinenser richte sich auf ihr eigenes Haus, ihre Wohnung, ihr Geschäft und vielleicht ihr Dorf. Das ihnen geschehene Unrecht habe zu tun mit der Tatsache, daß sie ihres Privateigentums beraubt worden seien. Dagegen richte sich die Sorge der Juden auf das Ganze des Landes, nicht auf einen bestimmten Fleck. Ich weiß aus Erfahrung, daß eine solche Unterscheidung einen trügerischen Versuch von seiten einiger Juden darstellt, ihrem Anspruch größeres Gewicht zu verleihen, also eine Rationalisierung, die nur von unwissenden oder mit Vorurteilen belasteten Leuten akzeptiert werden kann.»

Eine kontextuelle Theologie, wie sie *Mitri Raheb* entwickelt, betont die Heiligkeit Gottes und der Menschen, lehnt aber die Heiligkeit des Landes ab. Sonst wird das Land zum Götzen. Land ist eine gerechte Gabe Gottes an die Menschen. Nur in einem gerechten Teilen des Landes zwischen Israelis und Palästinensern werde die Lösung des Konflikts zu finden sein.

Ateek, Chacour und andere Theologinnen und Theologen verschiedener Konfessionen aus Israel und den besetzten Gebieten haben ein Zentrum für palästinensische Befreiungstheologie mit dem Namen *Sabeel* (der Weg) gegründet. Es entstand 1990 im Anschluß an eine internationale Konferenz mit Themen wie Palästinensische Identität, Frauen, Glaube und die Intifada und internationale Antworten auf der Suche nach einer Palästinensischen Theologie. Jugendlich wird ein Sommerprogramm geboten, in dem sie Leitungsfähigkeiten erwerben und ihr Christsein reflektieren können. Vor allem aber dient das Zentrum als Anlaufstelle für ausländische Besucher und Besucherinnen, die sich für die Situation der palästinensischen Christen interessieren.

Es will, daß das Evangelium befreiend wirkt unter den Menschen, die unter Besatzung, Gewalt, Diskriminierung und Menschenrechtsverletzungen leben müssen. Den verschiedenen Ausprägungen palästinensischer Befreiungstheologie ist gemeinsam, daß sie sehr bewußt mit der Tatsache umgehen, daß Jesus in dem Land lebte, das ihre Heimat ist, und daß sie stark biblisch arbeiten und sich auf das Alte und Neue Testament beziehen.

Die Kirchen haben mittlerweile auch andere Felder der Zusammenarbeit entdeckt. Ein ökumenischer Zusammenschluß von Wohlfahrtsorganisationen koordiniert seit einigen Jahren

⁵ N. S. Ateek, *Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie*. Fribourg-Brig 1990.

Notfälle vor Ort. In ihren sozialen Einrichtungen, Schulen, Kindergärten, Krankenhäusern, Behinderteneinrichtungen und Sozialstationen bemühen sie sich um die Wiederherstellung der Menschenwürde und um den Geist der Versöhnung.

Seit die PLO und Israel einen Friedensprozeß begonnen haben, fühlen sich auch die religiösen Führer stärker herausgefordert, miteinander ins Gespräch zu kommen. Patriarch Sabbah hofft, daß sich alle drei Religionen treffen, um über die Wurzeln des Konflikts zu diskutieren und um Wege für eine zukünftige Koexistenz von Palästinensern und Israelis, Juden, Muslimen und Christen zu bedenken. Die Rolle der Religionsführer sei es dabei, für eine friedliche Konfliktlösung zu werben. Doch auf dem Friedensweg gibt es noch viele ungelöste Probleme. Eines davon ist Jerusalem. Die katholische Kirche besteht auf einer internationalen Lösung für Jerusalem. Doch Israel hat Fakten geschaffen: Ostjerusalem und Umgebung wurde völkerrechtswidrig annektiert. Um Ostjerusalem wurden neue Trabantenstädte für jüdische Bürger errichtet, die derzeit erweitert werden. Solange Jerusalem nur von einem Staat beherrscht werde, der zu einer Religion gehört, berge es den Keim des Krieges, sagt Sabbah.

Wiltrud Rösch-Metzler, Wernau

Buchhinweise: Basisinformationen über historische Kontexte, politische Vorgänge, religiöse und ökonomische Zusammenhänge, die im israelisch-arabisch-palästinensischen Konflikt eine Rolle spielen, bieten zwei im letzten Jahr in der Bundesrepublik Deutschland erschienene Publikationen. Sie haben den Leser im Auge, der ein handliches Nachschlagewerk braucht oder weiterführende Informationen sucht. Beide Publikationen sind so angelegt, daß sie auch als Handbücher für Reisen in den Nahen Osten nützlich sind: *Pax Christi Nahostkommission, Hrsg., Begegnungen in Israel und Palästina*. Deutsches Sekretariat der Pax Christi, Bad Vilbel 1994; *H. Becker, u. a., Der schwierige Weg zum Frieden (Gütersloher Taschenbuch, 977)*. Gütersloh 1994.

(Red.)

Eros, Morpheus, Thanatos

Ulrich Weinzierl zu Arthur Schnitzler *

«Die Hälfte Ihrer Produktion ist Thanatos, die Hälfte Eros gewidmet», sagt der dänische Kulturkritiker *Georg Brandes* (1842–1927) in einem Brief an Arthur Schnitzler, der ihm eine Ausgabe seines Dramas «Der Ruf des Lebens» (Uraufführung 1906) zugesandt hat. Ähnlich äußert sich Jahrzehnte später *Klaus Mann*, nachdem er 1936 die Erzählung «Frau Berta Garland» (1900) gelesen hat: «In der Welt dieses Dichter-Arzt gibt es nichts nichts nichts – außer Tod und Geschlecht.» Doch diese Ausschließlichkeit ist nicht als Einschränkung oder gar als Verlust zu werten, denn sie begreift – um mit Rilke zu sprechen – die elementare «Weise von Liebe und Tod», und darin erfüllt sich letztlich noch immer eine menschliche Existenz.

Auch Ulrich Weinzierls Darstellung setzt hier an, doch er erweitert das Doppelspiel zur Trias Lieben, Träumen, Sterben. Schmunzelnd könnte man einwenden, der Einbezug des Traum-Komplexes sei für einen Wiener Literaturhistoriker und Feuilletonisten wie Weinzierl, der über einen der bedeutendsten Wiener Autoren schreibt, sozusagen eine Pflichtübung, zu der ihn die allgegenwärtige Nähe der Berggasse verleite, wo *Sigmund Freuds* Opus «Die Traumdeutung» entstanden ist. Natürlich hat Arthur Schnitzler das 1900 publizierte grundlegende Werk gekannt, aber schon seit jeher hat gerade dieser Schriftsteller seine Träume aufgezeichnet – in einem Ausmaß wie kaum ein anderer Autor. Insgesamt mehr als sechshundert Träume hielt er von 1875, da er 13 Jahre zählte, bis zu seinem

*) Ulrich Weinzierl, *Arthur Schnitzler. Lieben Träumen Sterben*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1994, 290 Seiten.

Todesjahr 1931 schriftlich fest; seine Sekretärin ließ er später eine Art Traumtagebuch erstellen. Nach der Lektüre von Freuds «Traumdeutung» und animiert durch den privaten Umgang mit Psychoanalytikern versuchte Schnitzler, seine Träume selbst zu analysieren, wobei er sich allerdings nicht selten der schlüssigen Analyse verweigerte; Verdrängungen unterliefen auch ihm, dem Röntgenologen der Seele. – Doch nicht nur der Autor träumte ausgiebig, auch die Figuren seiner Erzählungen, Romane und Dramen träumen, und deren Traumsequenzen bilden nichts weniger als ein konstitutives Element innerhalb von Schnitzlers künstlerischer Architektur. Keine andere als *Marie von Ebner-Eschenbach* vertraute 1909, nach der Lektüre von Schnitzlers Roman «Der Weg ins Freie» (1908) ihrem Tagebuch den Satz an: «Nicht einmal seine Träume erläßt er uns.» Der Seufzer der fast 80jährigen Freifrau läßt uns Heutige auch ermessen, wie wenig selbstverständlich ein solcher Einbezug des Unbewußten damals erschienen ist. Wahrscheinlich empfand man damals – innerhalb eines gesellschaftlichen Kodexes, der auf moderate Gefühlkultur, ja reservierte Haltung pochte – eine solche Offenlegung als geradezu anstößig. Schnitzler stand «als eingeweihter Türhüter vor der Wiener *porta orientis*» – so nannte Hofmannsthal den geheimnisvollen Orient, der das Reich des Unbewußten barg.

Urgrund von Leben und Werk

Die Literatur über Arthur Schnitzler ist heute, mehr als sechzig Jahre nach seinem Tod, bereits zu einer Flut angewachsen. Leicht könnte da die Resignation um sich greifen und die Frage auftauchen, warum der Sekundärliteratur noch eine weitere Veröffentlichung hinzugefügt werden soll. Was etwa die biographische Erschließung angeht, liegen z. B. *Renate Wagners* Publikationen (Arthur Schnitzler: Eine Biographie, 1984; Frauen um Arthur Schnitzler, 1983; Arthur Schnitzler: Sein Leben und seine Zeit, 1981) erst ein gutes Jahrzehnt zurück. Natürlich greift auch Ulrich Weinzierl ausgiebig auf biographisches Material zurück, und manche seiner Ausführungen – etwa zur Vater-Sohn-Beziehung – sind u. a. bei Renate Wagner vorgebildet. Dennoch versteht sich Weinzierls Buch nicht als biographische Studie, sondern als ein Essay, welcher den Dreiklang von Lieben, Träumen und Sterben in Schnitzlers Leben und Werk erweckt. Daraus erwächst mehr als eine Motiv-Untersuchung:

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) 201 0760, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

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

Preise Jahresabonnements 1995:

Schweiz: Fr. 48.– / Studierende Fr. 32.– (inkl. Mwst.)

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 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-

stelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, 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.

Einmal mehr in eigener Sache

Liebe Abonentinnen und Abonnenten in Deutschland

Der Versand der Rechnung fürs Jahresabonnement 1995 hat sich leider verzögert. Die Umstellung auf das sog. BAZ-Verfahren (Belegauswertung von Zahlungsvorgängen) hat unvorhergesehene technische Probleme gebracht, die von den beauftragten Fachkräften hoffentlich bald gelöst werden. Wir bitten höflich um Nachsicht. Einige von Ihnen haben den Betrag spontan in alter Form schon beglichen. Herzlichen Dank! Sollten Sie dennoch demnächst eine Rechnung bekommen, wäre es dieser Umstellung zuzuschreiben. Bereits sind zwei Ausgaben des neuen Jahrgangs an Sie gelangt. Wir hoffen, daß sie Ihnen gefallen und bei Ihnen die Lust wecken, uns weiterhin die Treue zu wahren.

Mit besten Wünschen grüßt Sie

Ihre ORIENTIERUNG

Die Basis, der Urgrund von Schnitzlers Werden und Schaffen, wird damit freigelegt. In seiner Einleitung schreibt Weinzierl, daß er seine Trias nicht als streng getrennte Bereiche begreife; vielmehr verschwimmen die Grenzl意思, wie auch die Scheidung zwischen Werk und biographischem Hintergrund immer wieder aufgehoben wird. Schnitzlers Lebensroman präsentiert sich schließlich nicht als ein Kontinuum, sondern als eine Summe von ineinander verschränkten Einzelbeobachtungen, «deren Zusammenschau eine Art Psychogramm ergeben soll». Dieses Seelenbild eines bedeutenden Autors setzt sich für den Leser tatsächlich aus unzähligen Beobachtungen, Folgerungen und Werkzitataten zusammen. Eine Persönlichkeit erstet vor ihm, die zerrissen, gequält und hochsensibel agiert, die sich durch Abwehr und Verweigerung schützen muß, die über Jahrzehnte hinweg an ihrem Schattenanteil trägt und leidet. Die Fragilität Schnitzlers zeigt sich etwa im Umgang mit Texten, die er – einmal geschrieben – immer wieder verwirft, von neuem aufgreift, um erst recht an ihrer Qualität zu zweifeln und zu verzweifeln. Was er dringend brauchte, waren Verständnis, Liebe und emotionale Zuwendung. Seine vielfachen Bindungen an Frauen haben ihm all dies für eine gewisse Zeit zwar geschenkt, aber nach dem Bruch dieser Beziehungen – sei es durch Tod oder Scheidung – fühlte er sich mehr denn je isoliert. Er blieb ein einsames Kind, auch als Erwachsener. Seine Kindschaft konnte er bis zuletzt nicht ablegen, wie etwa einer seiner letzten Vater-Träume von 1927 eindringlich belegt.

Traumdeuter und Poet in einer Person

Gerade diese intensive Zuwendung zu Schnitzlers Träumen verleiht Weinzierls Darstellung auch ihr besonderes Gewicht, hebt sie ab von früheren Veröffentlichungen. Es versteht sich, daß der Autor auf die Beziehung zwischen Schnitzler und Freud, die beiderseits von Berührungsängsten begleitet war, seine besondere Aufmerksamkeit richtet. Hinter der Tätigkeit beider, des Dichters wie des Psychoanalytikers, darf man ähnliche Voraussetzungen vermuten: auf der einen Seite eine grundlegende Skepsis, andererseits den Glauben an das Unbewußte, die Überzeugung von der menschlichen Triebnatur und «die Polarität von Lieben und Sterben», wie sich Freud in einem Brief an Schnitzler ausdrückt (14. Mai 1922), der eben den sechzigsten Geburtstag feiert. Im gleichen Brief heißt es auch: «So habe ich den Eindruck gewonnen, daß Sie durch Intuition – eigentlich aber in Folge feiner Selbstwahrnehmung – alles das wissen, was ich in mühseliger Arbeit an anderen Menschen aufgedeckt habe...» Freud erkannte in Schnitzler sein Alter ego. Doch nährte diese Einsicht in ihm die sogenannte Doppelgänger-scheu, die ihn bis ins hohe Alter davon abhielt, jenen Mann endlich zu treffen, der ihm dieses «Déjà-vu-Erlebnis» bescherte. Weinzierls Studie ist fesselnd geschrieben, spart nicht mit Glanzlichtern der pointierten Sprache eines Feuilletonisten, verpflichtet sich dabei der Genauigkeit wie auch der behutsamen Folgerung. Jene Leichtigkeit, die man Arthur Schnitzler immer wieder nachgerühmt hat (freilich war gerade dieses Lob dem Autor immer verhaßter), darf man auch Weinzierls Buch attestieren. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*