



ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 59. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1995

DIE TRENNUNG VON KIRCHE UND STAAT darf wohl als die grundlegende gesellschaftspolitische Errungenschaft der abendländischen Neuzeit verstanden werden.* Der Staat hat es nicht mehr nötig, zur Orientierung seines Handelns die normative Instanz von Gott oder der Natur in Anspruch zu nehmen. Die fraglose Objektivität religiös-naturrechtlicher Normen hat sich aufgelöst, und an ihre Stelle ist die freiwillige politische Selbstverpflichtung der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger getreten; die Legitimation staatlicher Politik wird nicht mehr von religiöser Überzeugung, sondern von demokratischer Mehrheitsentscheidung geleistet. Die Demokratie ist in diesem Sinne also die logische Folge der Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik. Und diese Trennung ist vollständig; heute gilt, daß die Demokratie keine Instanz mehr dulden kann, die von außen über die Wahrheit politischer Entscheidungen wacht.¹ *Vox populi, vox Dei*: Politik ist eine Sache der Öffentlichkeit geworden; und Religion ist dementsprechend in den Bereich des Privaten verwiesen.

Hefe oder Kleister?

Ich werde noch darauf zurückkommen, daß diese «Kompetenzausscheidung» so einfach nicht ist; zuerst soll aber noch eine weitere Differenzierung dessen, was früher zusammengehörte, angeführt werden. Mit der Trennung von Politik und Religion erfolgt auch das Auseinandertreten von Legalität und Moralität. Immanuel Kant, der diese Unterscheidung epochemachend einführte, bezeichnete als Legalität die äußerlich feststellbare und auch erzwingbare Gesetzeskonformität einer Handlung, währenddem die Moralität einer Handlung nicht von außen verifizierbar ist. Moralisch ist eine Handlung nur dann, wenn sie allein aus Achtung vor dem Gesetz, nicht aber aus Zwang oder auch aus religiöser Angst vor der Strafe Gottes unternommen wird.² Selbstverständlich galt Kant die Moralität mehr als die Legalität. Dennoch war für ihn aber klar, daß sich der Staat mit pflichtgemäßem Handeln, mit Legalität also begnügen kann und begnügen muß. Die individuelle Moralität ist nicht mehr Sache des Staates, ebensowenig wie die Religiosität. Und so schränkt sich der Begriff des Rechts darauf ein, daß «die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.»³ Die rechtliche Zwangsgewalt des Staates hat nicht das tugendhafte Leben seiner Bürger zum Ziel, sondern muß sich darauf beschränken, deren Zusammenleben möglich zu machen.⁴

Gegen diese reduktionistische Trennung von Religion und Politik und von Moralität und Legalität mußte sich natürlich Protest erheben – nicht nur seitens der Kirche, sondern beispielsweise auch von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Auf Hegels Konzept der Sittlichkeit im Unterschied zu bloßer Moralität braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden; weniger bekannt ist hingegen, wie Hegel auch darauf insistiert, daß es der «Gang Gottes in der Welt» war, der den Staat hervorgebracht hat.⁵ Somit können für ihn Staat und Religion bzw. Kirche gar nicht getrennt werden; sie sind vielmehr wesentlich eine Einheit.⁶ Hegels philosophische Restituierung des Staatskirchentums war freilich nur in einer bestimmten geschichtlichen und politischen Situation, nämlich der Restauration und des preußischen Absolutismus, überhaupt denkbar. Und Hegels Idee der Parallelität von Staat und Religion konnte denn auch nicht von Dauer sein, weder in der Theorie noch in der Realität.

Heute leben wir in einem weltanschaulich neutralen Staat, der in keiner Weise mehr berechtigt ist, auf religiöse Argumentationen und Autoritäten zurückzugreifen, um politisches Handeln zu legitimieren. Religion ist vom Staat her «freigegeben»⁷, und zwar in dem doppelten Sinne, daß der einzelne sich zu ihr verhalten kann, wie er will, und daß sich die Religion nicht mehr nach staatlichen Direktiven richten muß. Der erste Befund dieses staatsphilosophischen Rückblicks geht also dahin, daß die Trennung von Religion und Politik und damit von Kirche und Staat eine epochale Tatsache ist. Und zwar eine positive Tatsache. Denn anders wäre eine demokratische Gesellschaft nicht möglich.

KIRCHE/STAAT

Hefe oder Kleister? Trennung von Kirche und Staat als Errungenschaft europäischer Neuzeit – Die Unterscheidung von Legalität und Moralität – Der säkulare Staat schafft sich seine Voraussetzungen nicht selber – Das öffentliche Mandat der Kirchen – Das Gemeinwohlprinzip und der Diskurs um Gerechtigkeit – Zur aktuellen Diskussion um eine vollständige Trennung von Kirche und Staat im Kanton Zürich.

Christian Kissling, Fribourg

RUANDA

Genozid und internationale Gerichtsbarkeit: UN Sicherheitsrat beschließt im Mai 1993 ein Völkermordtribunal – Anklageerhebung gegen R. Karadzic und R. Mladic – Das Mandat, den Genozid in Ruanda gerichtlich zu ahnden – Extrem überfüllte Gefängnisse in Kigali – Das Massaker in Kibeho – Mangelnder politischer Wille, die Prozesse durchzuführen – Wie kann der Rechtsfriede hergestellt werden? – Gespanntes Verhältnis zwischen der Kirche und der gegenwärtigen Regierung in Ruanda – Wo sind die Hauptverbrecher am Völkermord in Ruanda?

Rupert Neudeck, Troisdorf b. Köln

BERICHT

Juden, Polen, Deutsche – vom Dialog zum Gespräch: Eine internationale Tagung in Balice und Oswiecim – 50 Jahre nach dem Holocaust – Eigenart und Erprobung eines Dreiergesprächs.

Lydia Mechtenberg, Bad Oeynhausen

LYRIK

«Sich in die Hingabe bergen...»: Gedichte aus dem Nachlaß der Wiener Autorin *Christine Busta* (1915–1987) – Warnung vor dem Schrecken einer möglichen Endzeit – Zusammenfall kosmischer und zwischenmenschlicher Erfahrungen – Knappe lyrische Notizen.

B. Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

ESSAY

Causerien, Witz und Selbstironie: Zum Humor *R. M. Rilkes* – Zeugnisse von Zeitgenossen und Freunden – Ein gewissenhafter und einfühlsamer Briefschreiber – Sehnsucht nach Einsamkeit und gleichzeitig Flucht in die Welt – Persönliche Unsicherheiten und selbstkritische Ironie – Humorvolle Kommentierung der Alltagswelt – Assoziationen, Wortwitz und Lautmalereien – Parodien und Satiren.

Otto Betz, Thannhausen

BUCHHINWEIS

Geheimnisse des Opus Dei: Zu einem von *P. Hertel* herausgegebenen Sammelband – Dokumentation und Diagnose einer exzessiven Kirchensucht.

Karl Weber

Gleichzeitig leben wir aber auch in einer kulturell und weltanschaulich *pluralistischen* Gesellschaft, deren Zusammenarbeit nur durch Neutralität des Staates gegenüber dem Bereich der Religion gewährleistet werden kann. Bloße Toleranz gegenüber Minderheitenkulturen und -religionen wäre demgegenüber nicht hinreichend. Und schließlich leben wir nicht allein auf dieser Welt; die notwendige *internationale Kooperation* mit Ländern anderer Kulturkreise und Weltreligionen macht einen Verzicht auf die theologische Dimension in der Politik notwendig. Theokratische Ansprüche sind also mit einer Demokratie prinzipiell unverträglich. Politische Entscheidungen sind Sache der Bürgerinnen und Bürger bzw. ihrer Repräsentanten. Und soweit die Staatsbürger auch Gläubige sind (*simul cives et christiani*), müssen sie versuchen, den Anspruch des göttlichen Willens durch ihre eigene *Anwendungsvernunft* (die Tradition spricht hier von *phronesis*) auf die Handlungswirklichkeit zu übertragen.⁸ Ich sehe nicht, warum ihnen – also uns! – das nicht zuzutrauen wäre. Man hätte sich etwa in der kürzlich erschienenen Enzyklika «Evangelium vitae» eine etwas eingehendere Reflexion dieses Fragekreises gewünscht.⁹ Nicht nur bei aufgeklärten Verächtern der Religion, sondern auch in lehramtlichen Kreisen scheint leider mitunter vergessen zu werden, daß das christliche Verständnis der Gnade eine theokratisch-autoritative Vermittlung des göttlichen Willens in die politische Wirklichkeit hinein nicht nur nicht erfordert, sondern im Gegenteil gerade ausschließt. Wir können und sollen darauf vertrauen, daß Christgläubige auch als Bürgerinnen und Bürger von Gottes Gnade umfassen und gehalten bleiben und selber herausfinden können, was der Glaube in einer konkreten Situation erfordert.¹⁰

* Durchgesehener Text als Referat der Tagung «Was auf dem Spiel steht. Zur Sache: Trennung von Kirche und Staat» an der Paulus-Akademie in Zürich am 20. Mai 1995 gehalten. Diese Veranstaltung war veranlaßt durch die 1993 knapp zustande gekommene Volksinitiative im Kanton Zürich für eine «vollständige Trennung von Staat und Kirche», die am 24. September 1995 in Zürich zur Volksabstimmung gelangt. Die Initiative zielt auf eine vollständige Privatisierung der Kirchen im Kanton Zürich: Die evangelisch-reformierte Landeskirche, die römisch-katholische Körperschaft und die christkatholische Kirchgemeinde sollten damit die öffentlich-rechtliche Anerkennung verlieren. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist in den einzelnen Kantonen der Schweiz unterschiedlich geregelt. Eine starke Partnerschaft (öffentlich-rechtliche Anerkennung mit finanziellen Beiträgen von Kanton und Gemeinden) findet sich in den Kantonen Basel-Land, Bern und Zürich, eine schwache Partnerschaft (öffentlich-rechtliche Anerkennung mit u.a. geringer Abgeltung für Sonderdienste der Kirchen) in den Kantonen Aargau, Basel-Stadt, Freiburg, Glarus, Graubünden, St. Gallen, Thurgau, Wallis und den Kantonen der Innerschweiz, keine öffentlich-rechtliche Anerkennung der Kirchen in den Kantonen Neuenburg und Genf. Die Kantone Waadt (mit einer finanziellen Bindung der Kirche an den Staat, aber ohne obligatorisches Steuerrecht der Kirche) und Schaffhausen (schwächere Partnerschaft und ein Staatsbeitrag) nehmen eine Sonderstellung innerhalb der drei Varianten ein. Literatur: D. Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene. Tübingen 1993 (die Rezension von G. Nay in: Orientierung 58 [1994] S. 266f.); A. Loretan, Hrg., Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat. NZN Buchverlag, Zürich 1995. (Red.)

¹ Vgl. W. Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt 1994, S. 23 und 43 Anm. 29.

² Vgl. ausführlich W. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Neuausgabe, Frankfurt/M. 1993, S. 175–180.

³ I. Kant, Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, AB 33.

⁴ Vgl. dazu weiterführend I. Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant. Frankfurt/M. 1992, S. 308–336.

⁵ G.W.F. Hegel, Rechtsphilosophie § 258 Zusatz.

⁶ Vgl. E.-W. Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/M. 1991, S. 124.

⁷ A.a. O., S. 139.

⁸ Umfassend zur Anwendungsproblematik vgl., K. Günther, Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht. Frankfurt/M. 1988 (zur *phronesis* bei Aristoteles ausführlich S. 216–239).

⁹ Vgl. Verf., Zwischen Sorge und Warnung, in: Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 15–16 (1995) S. 238ff.

¹⁰ Ähnlich E.-W. Böckenförde, Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zum Verfassungsrecht. Frankfurt/M. 1991, S. 347.

Säkularisierter Staat – seine Voraussetzungen

Macht es also die in jeder Beziehung positiv zu wertende religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates nicht geradezu zur Pflicht, Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Bereich des Privatrechts zu verweisen und sie so anderen Vereinen, etwa dem vielzitierten Kaninchenzüchterverband, anzugleichen? Wer nur in abstrakt staatsphilosophischen Kategorien und Alternativen zu denken gewohnt ist, wird diese Frage wohl bejahen. Und noch viel entschiedener wird mit Ja antworten, wer die Realisierung der Neuzeit in unserer Gesellschaft zum Vorwand nimmt, um ganz andere Ziele zu verfolgen. Mir scheint, beide Gruppen, die «Idealisten» und die «Ideologen», gehen von einem schon fast rührend naiven Gesellschaftsverständnis aus. Für sie ist die Gesellschaft eine Art soziale Maschine, die nach dem Mechanismus des freien Wettbewerbs funktioniert. Und das beste Schmiermittel dieser Maschine ist das (aufgeklärte) Selbstinteresse des einzelnen. Hinter dem Rücken, unter der Hand oder wo sonst auch immer verknüpfen sich diese verschiedenen Einzelinteressen dann zum bestmöglichen Ganzen, und zwar zusammengefügt durch den Markt, der um so besser funktioniert, je freier er ist. – Soweit die Theorie. Meine These geht nun dahin, daß das eben nur Theorie ist, und schlechte noch dazu.

Zuerst einmal kann festgestellt werden, daß die Annahme einer Wertneutralität sozialer Beziehungen – und somit die Angleichung sozialer Beziehungen an technische Vorgänge – eines der fundamentalsten Selbstmißverständnisse der Moderne darstellt. Wenn eine objektive Moral nicht mehr in Religion, Tradition oder in der Naturordnung gefunden werden kann, so die allzu einfache Folgerung, dann gibt es überhaupt keine intersubjektiv gültige Moral, und man tut somit gut daran, zum Markt als gesellschaftlichem Integrationsprinzip zu wechseln. Zum Glück ist diese Selbsttäuschung nicht allzu folgenswer, denn auch der, der nur noch den Markt sieht, hat gleichwohl noch die moralische Brille auf der Nase. Nur hat er das vergessen, und er mokierte sich dann über diejenigen, die herausfinden wollen, wie die Brillengläser funktionieren. Unser aufgeklärter Skeptiker hat seine moralische Brille von seiner Erziehung, seiner Kultur, seiner Kinderstube aufgesetzt bekommen, und würde er sie wirklich einmal verlieren, wäre das die größtmögliche Form psychischer Erkrankung. Ich möchte mit diesem Bild von der Moral als Brille meine Behauptung illustrieren, daß Selbsterfahrung, Erfahrung des anderen als soziales Gegenüber, ja die Erfahrung sozialer Beziehungen überhaupt eine moralische Wertedimension einschließen und ohne sie nicht möglich sind.¹¹

Damit erscheint aber die «Neutralität» des Staates bereits in einem anderen, sehr viel differenzierteren Licht. Wenn jede soziale Beziehung, auch die bloß äußerliche zwischen Staatsbürgern, immer eine normative Dimension mit sich führt, so kann der Staat nicht darauf verzichten, daß seine Bürgerinnen und Bürger sich moralisch reflektiert «benehmen». Nur geht der Einwand der liberalen Tradition nun dahin, daß die Herbeiführung dieses moralischen «Benehmens» nicht Sache des Staates, sondern der Gesellschaft sei. Das ist zwar richtig, aber nur die halbe Wahrheit. Die Trennung von Staat und Gesellschaft war die Reaktion auf den neuzeitlichen Absolutismus¹², aber unklar ist, was diese Trennung heute in einer Demokratie und angesichts von Problemen, die prinzipiell anderer Natur sind als in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts,¹³ noch besagen kann. Ich möchte diese staatsphilosophische

¹¹ Zu der Herleitung dieser These bei K.-O. Apel und J. Habermas vgl. Verf., Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie. Fribourg, u.a. 1993, S. 295ff., 326 ff.

¹² Vgl. E.-W. Böckenförde, a.a.O. (Anm. 6), S. 211–219.

¹³ Vgl. z.B. U.K. Preuß, Zu einem neuen Verfassungsverständnis. Wie kann der Geist der Revolution institutionalisiert werden? in: G. Frankenberg, Hrg., Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft. Frankfurt/M. 1994, S. 103–126, 116.

Frage hier nicht weiterführen, denn sie taucht ohnehin an allen Ecken und Enden der politischen Diskussion auf, wo es etwa um Probleme der Umweltpolitik, der sozialen Sicherheit oder auch nur der Gesundheitsprävention geht. Jedenfalls deutet vieles darauf hin, daß sich der Staat nicht mehr damit begnügen darf, daß sich die Gesellschaft bzw. ihre Mitglieder einfach ungestört entfalten können. Vielmehr muß der Staat dafür sorgen, daß sich die Mitglieder der Gesellschaft ihrer Zukunftsverantwortung und ihrer Verantwortung voreinander bewußt werden und sich entsprechend verhalten. Der Staat ist auf das Staatsbürgerbewußtsein der Mitglieder der Gesellschaft angewiesen, wenn er seine Aufgabe erfüllen will. Mit eigenen Mitteln kann er aber genau das nicht hervorbringen.¹⁴ Insofern bestätigt sich also Ernst-Wolfgang Böckenfördes vor beinahe 30 Jahren aufgestellte These, daß der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selber nicht garantieren kann. Und Böckenförde fährt fort: «Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.»¹⁵

Das öffentliche Mandat der Kirchen

Wenn nun soziales Miteinander ohne eine moralische Wertdimension nicht zu haben ist und der Staat weiter auf ein moralisch reflektiertes Staatsbürgerbewußtsein seiner Mitglieder angewiesen bleibt, um die eigene Aufgabe der Zukunftssicherung¹⁶ erfüllen zu können, dann verliert das Postulat der strikten Trennung von Staat und Kirche etwas von seinem theoretischen Glanz. Es ist leider eine Tatsache, daß beinahe nur noch die Kirchen sich getrauen, die Wertdimension der Politik ins öffentliche Bewußtsein zu rufen. Der Wert der Solidarität etwa wird allenfalls noch von den Linksparteien etwas verschämt in Anschlag gebracht, aber für den Rest des politischen Spektrums ist Solidarität bestenfalls noch ein notwendiges Übel, das vorzugsweise durch Subsidiarität und ein restriktiv bemessenes Bedürfnisprinzip ersetzt werden soll. Die klassische Partei der Mitte, die traditionell der katholischen Soziallehre am nächsten steht, stellt hier insofern eine lobenswerte Ausnahme dar, als sie wenigstens auf der Ebene von Programmen und Plakaten sozialetische Werte in den Mittelpunkt rückt. Schwierig wird es erfahrungsgemäß dann eher auf der lästigen Ebene der Konkretionen.

Damit kommen wir zum Umstand, der meines Erachtens für den größten Teil der aktuellen Bemühungen um eine Trennung von Kirche und Staat verantwortlich ist, nämlich zum Verdacht eines ungebührlichen Einflusses kirchlicher Organe auf die Politik. Dieser Einfluß sei, so der Vorwurf, vornehmlich linksgerichtet, sozialistisch eingefärbt, und dieser mißliche Zustand könne am besten dadurch saniert werden, daß den Kirchen die materiellen Ressourcen für solche Eskapaden genommen werden. Sie würden so gezwungen, sich wieder auf ihre «eigentlichen» Aufgaben, nämlich Verkündigung und Caritas, zu konzentrieren.

Ist dieser Ideologievorwurf gerechtfertigt? Die Antwort auf diese Frage macht zuerst einmal eine Reflexion über die Eigenart kirchlicher Stellungnahmen in politischen Diskussionen notwendig. Es kann vorausgesetzt werden, daß öffentliche Stel-

lungnahmen der Kirchen oder ihrer Organe in politischen Auseinandersetzungen sozialetisch motiviert sein müssen; ansonsten haben sie, eben gerade wegen der Trennung von Kirche und Staat, zu unterbleiben. Die Kirche kann und darf in der modernen Gesellschaft nicht – nach dem Muster anderer Verbände – ein Verein zur Verfolgung der eigenen Partikularinteressen sein. Aufgrund ihrer bis anhin gesicherten öffentlich-rechtlichen Stellung ist das aber auch kaum je notwendig. Deshalb muß es den Kirchen darum gehen, ihren eigenen, spezifisch kirchlichen Beitrag zur Realisierung des Ideals einer gerechteren, solidarischeren, menschenfreundlicheren Gesellschaft zu leisten. Wenn die Kirchen diesen Beitrag aus irgendwelchen innerkirchlichen Gründen nicht mehr leisten wollen, dann ist allerdings ihre Verweisung ins Privatrecht angezeigt.

Der Sozialismus-Vorwurf braucht auch aus einem zweiten Grund nicht allzu ernst genommen zu werden: Im aktuellen politischen Sprachgebrauch wird mit dem Adjektiv «sozialistisch» so ziemlich alles bezeichnet, was mit sozialem Ausgleich zu tun hat und einem nicht in den Kram paßt. Es handelt sich hier meistens lediglich um ein *Knock-down*-Argument aus der Requisitenkiste der Polit-PR. Drittens aber trifft der Sozialismus-Vorwurf insofern etwas Richtiges, als jede Sozialetik daran festhalten muß, daß der jeweils vorfindliche soziale und gesellschaftliche Zustand nicht aus sich heraus bereits gerecht ist. Ebenso wenig ist das Ergebnis des sogenannten «freien» Marktes *per se* bereits sozialetisch legitim. Der «Gerechtigkeitsvorbehalt» mag Anstoß erregen, aber ich glaube, die Kirche ist verpflichtet, ihn weiterhin anzubringen. Es geht dabei natürlich nicht darum, den Markt abzuschaffen, denn es wäre höchst unvernünftig, ein Huhn zu schlachten, das goldene Eier legt und für das man keinen Ersatz hat. Vielmehr geht es darum, daß die Ansprüche der Gerechtigkeit nicht in jedem Fall durch freien Wettbewerb und ebensolche Marktwirtschaft eingelöst werden können. Das kann durch einige Hinweise ohne weiteres illustriert werden. Die Menschenrechte bzw. Grundrechte stellen beispielsweise Ansprüche dar, auf die nicht verzichtet werden kann und die somit auf dem Markt auch nicht handelbar sind; sie sind im Gegenteil dem Markt prinzipiell vorausgesetzt. In ähnlicher Weise macht uns die Umweltproblematik darauf aufmerksam, daß es den freien Marktkräften alleine nicht gelingen wird, rechtzeitig zu einer ökologisch verträglichen Wirtschaftsentwicklung zu gelangen, zu einer Wirtschaftsentwicklung also, die nicht auf Kosten künftiger Generationen geht. Vielmehr braucht es dazu eine – aus der Sicht des Marktes durchaus künstliche, weil politisch beschlossene – neue Gestaltung der Faktorpreisrelationen. Die Ökonomen können erklären, daß Energie und Rohstoffe teurer sein müßten, aber der Markt selbst würde das erst herbeiführen, wenn es schon zu spät ist und die Vorräte aufgebraucht sind.

Die Beispiele des Menschenrechtsschutzes und der intergenerationellen Gerechtigkeit zeigen, daß der Markt auf externe Vorgaben angewiesen ist, wenn sein Funktionieren nicht zu insgesamt schädlichen Auswirkungen führen soll – Auswirkungen notabene, die dann wiederum auf das Funktionieren des Marktes zurückschlagen würden. Genau auf diese Ebene, auf die Ebene der Voraussetzungen für ein gelingendes gesellschaftliches Zusammenleben, haben sozialetisch-politische Interventionen der Kirchen zu zielen. Diese Aufgabenstellung schließt aber auch eine Parteinahme der Kirchen bei gesellschaftlichen Interessenkonflikten ein. Abstrakt kann gesagt werden, daß sich die Legitimität von Partikularinteressen daran bemißt, ob sie mit dem Gemeinwohl kompatibel sind oder nicht. Jenseits dieser Grundregel können aber immer noch Konflikte zwischen gleichermaßen legitimen Partikularinteressen auftreten. Aus der Sicht der Sozialetik drängt sich in einer solchen Situation das Kriterium auf, daß denjenigen am stärksten zu helfen ist, die derzeit am meisten benachteiligt sind. Das ist bekanntlich keineswegs nur ein theologisches Postulat, wenn es auch besonders von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als «Option für die Armen» in den Vordergrund gestellt wird. Vielmehr eig-

¹⁴ Vgl. Verf., Die Funktion der Sozialetik. Ein Orientierungsversuch, in: Orientierung 58 (1994) S. 210–214.

¹⁵ E.-W. Böckenförde, a.a.O. (Anm. 6), S. 112f.

¹⁶ Vgl. D. Grimm, Die Zukunft der Verfassung, Frankfurt/M. 1991, S. 168.

net es in verschiedenen Formen auch der profanen Rechts- und Moralphilosophie.¹⁷

Rahmen- beziehungsweise Minimalbedingungen für das Funktionieren von Markt und Wettbewerb, Gemeinwohlprinzip, Option für die Armen – ist damit schon alles gesagt über die Charakteristika der gesellschaftspolitischen Diskussionsbeiträge der Kirchen? Ohne auf den theologischen Motivationshintergrund eingehen zu wollen, meine ich, daß zumindest noch eine Dimension erwähnt werden muß, nämlich die Dimension der – in einem emphatischen Sinne – gesellschaftlichen Selbstbestimmung. Politik sollte sich bekanntlich damit bescheiden, die Kunst des Möglichen zu sein. Angesichts dieses Diktats des Möglichen ist es durchaus gut, auch einmal nach dem Wünschbaren zu fragen. Die Grundfrage der kirchlichen Sozialethik muß – in meinem Verständnis wenigstens – lauten: In welcher Gesellschaft wollen wir leben? Wie wollen wir unser gemeinsames Leben gestalten? Wie hoffen wir, daß unsere Kinder dereinst leben werden? Ein Politiker, der sich solche Fragen nicht stellen kann, ist ein armer Wicht, auch wenn er sich tapfer «Realpolitiker» nennt. Es geht mir nicht darum, Utopien und Visionen an die Stelle von Tagespolitik zu setzen. Es geht aber sehr wohl darum, sich nicht übermäßig Angst machen zu lassen von den Teufeln, die überall an die Wand gemalt werden. Natürlich haben wir eine Zunahme der Lebenserwartung – aber deswegen können wir uns die AHV dennoch leisten. Natürlich haben wir ein hohes Haushaltsdefizit – aber müssen wir ausgerechnet bei der Entwicklungshilfe sparen? Natürlich haben wir eine viel zu hohe Arbeitslosigkeit – aber das heißt doch noch lange nicht, daß deswegen auch die Arbeitslosenversicherung abgebaut werden muß, bis nur noch das Existenzminimum übrig bleibt. Sich nicht durch – vermeintliche – Sachzwänge einschnüren zu lassen: das ist die Narrenfreiheit, die sich kirchliche Sozialethik bewahren muß. Und sie muß das deshalb, weil die Probleme tatsächlich lösbar sind, wenn wir nur wollen. Es geht also darum, der Gesellschaft das Wissen darum wieder zurückzugeben, daß sie – und nicht nur die Experten im Alleingang! – die anstehenden Probleme tatsächlich lösen kann.

Die Sozialethik kennt nur einen Sachzwang, wenn man so sagen darf, und das ist der unbedingte Selbstwert des Menschen. Alle gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen haben dem Wohl des Menschen, *aller* Menschen, besonders der heute am meisten benachteiligten, zu dienen; ansonsten sind sie wertlos.

¹⁷ Vgl. z. B. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1975, S. 336; A. Honneth, Das Andere der Gerechtigkeit, in: P. Fischer (Hrsg.), Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie. Leipzig 1995, S. 194–240, 196f.; G. Nunner-Winkler (Hrsg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt a.M. 1991.

Zur aktuellen Diskussion

Die aktuelle Diskussion über die Trennung von Kirche und Staat ist nicht das Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung und auch nicht die Konsequenz eines allfälligen kirchlichen Fehlverhaltens in der Politik. Vielmehr ist das Trennungspostulat Ausdruck des Gesellschaftsbildes seiner Befürworter. Unterstellt wird, Gesellschaft sei etwas Statisches, dessen diffiziles Gleichgewicht es von störendem Einfluß zu bewahren gelte. Nun ist aber eine, zumal moderne, Gesellschaft immer in Bewegung. Wie ein Fahrrad würde sie ihr Gleichgewicht verlieren, wenn sie stehen bliebe. Meine Vorstellung ist die, daß es den Kirchen darum gehen muß, wenn schon nicht Motor – das können sie in einer modernen Gesellschaft gar nicht –, so doch Hefe dieser Entwicklung zu sein. Mit dem Bild der Hefe versuche ich den Umstand zu illustrieren, daß die Kirchen nicht den Anspruch erheben können, über den fertigen Bauplan einer optimal eingerichteten Gesellschaft zu verfügen. Aber die Kirchen wissen, daß mit dem bisher Erreichten noch nicht alles getan ist, daß es vielmehr wünschbar ist, noch weiter in Richtung einer Humanisierung der Gesellschaft zu gehen. Und das ist auch möglich, wenn der politische Wille dazu vorhanden ist. Diesen Willen zu wecken, den Willen zu einer humaneren, gerechteren, solidarischeren Gesellschaft – das ist die sozialetische Aufgabe der Kirche.

Das Gegenteil davon wäre die gesellschaftliche Rolle des Kleisters. Die Kirchen wären der Kleister des Ist-Zustands, wenn sie sich mit individualisierender Betreuung in Seelsorge und Diakonie begnügen würden. Sicher, Diakonie und Seelsorge, Verkündigung und tätige Nächstenliebe sind und bleiben zentrale, unverzichtbare Bestandteile kirchlichen Handelns. Es sind aber nie «nur» Individuen, sondern immer Angehörige unserer Gesellschaft, welche die Verkündigung hören, den seelsorgerlichen Zuspruch erfahren, auf materielle Hilfe hoffen. Die individuelle Hilfe hat immer auch Implikationen auf die sozialen Verhältnisse, in denen dieses Individuum lebt. Und soziale Verhältnisse sind in einer modernen Gesellschaft *per definitionem* änderbar. Mit anderen Worten: Verkündigung, Seelsorge und Diakonie sind nie völlig «unpolitisch». Wenn sie unpolitisch wären, würden sie die Hilfe und Rat suchenden Menschen zu bloßen Objekten herabwürdigen.

Kirche soll gesellschaftliche Hefe und nicht Kleister sein. Diese These will aber keineswegs besagen, daß sie das nur in ihrem heutigen öffentlich-rechtlichen Status sein könne. Vielmehr liefern meine Überlegungen darauf hinaus, daß die momentan vorgebrachten Argumente für eine strikte Trennung von Kirche und Staat bei weitem zu wenig stichhaltig sind. Und sie haben als Nebenergebnis gezeigt, daß es wieder einmal an der Zeit wäre, nicht nur über die Rolle der Kirchen in unserer Gesellschaft, sondern über diese Gesellschaft selbst nachzudenken.

Christian Kissling, Fribourg

Genozid und internationale Gerichtsbarkeit

Ruanda im Sommer 1995

Beschlossen und verkündet wurde das UN-Völkermordtribunal vom UN-Sicherheitsrat im Mai 1993. Mit der Resolution 827 wurde ein Internationaler Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien ins Leben gerufen. Dieses Tribunal arbeitet neben dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag, dessen vergebliche Bemühungen (Anklage Nicaraguas gegen die USA) ja in den letzten Jahrzehnten traurige Berühmtheit erlangt hatten. Das neue Tribunal hat da gegen alle Kassandren und depressiven Auguren eine andere Position gewonnen. Das hat sicher mit der Person des Chefanklägers Richard Goldstone, einem Richter aus Südafrika, dem Land der früheren Apartheid zu tun. Goldstone verfügt als Chefankläger derzeit über rund 20 Ermittler – 70 sollen es mal werden.

Goldstone und das Tribunal, dem schon wenig später im Herbst 1994 die zweite große Aufgabe zukam, auch ein UN-Völkermordtribunal für Ruanda mit Sitzungen in Arusha/Tansania zu organisieren, haben Zähne bewiesen. Es galt als ausgemacht, daß es die Richter nicht wagen würden, die Konferenzen und Verhandlungen im Rahmen der UNO dadurch zu stören, daß man zwei Hauptagenten dieser Konferenzserien, Radovan Karadzic und Ratko Mladic mit in die Anklageerhebungen und die Ermittlungen hineinnimmt. Genau das aber haben Goldstone und seine Mit-Ankläger jüngst getan. Goldstone: «Es darf uns doch nicht von einer Anklage abhalten, daß wir die Leute zurzeit nicht fassen können.»

Natürlich ist das Potential für Anklagen und Ermittlungen personell und materiell begrenzt. Man hat in Den Haag an die 100 Angeklagte, man verfügt über ein Budget von 28 Millionen US-Dollar jährlich. Das ist viel mehr als anfangs erwartet wurde. Für die ersten Monate 1994 hat das Tribunal 500 000 US-Dollar, für die ersten sechs Monate 1995 nicht mehr als 5,6 Millionen US-Dollar erhalten.

Radovan Karadzic und Ratko Mladic sind jetzt Hauptangeklagte und gesuchte Kriminelle, «und jedes Land der Welt, dessen Boden sie betreten, hat die Pflicht, sie zu verhaften. Interpol hat bereits den Auftrag, ihre Spuren ständig zu verfolgen. Einige Serben werden also nicht mehr sicher sein, wenn sie serbisches Territorium verlassen.» (so Anthony Lewis von der «New York Times» in einem Gastbeitrag für DIE ZEIT, 3.8.1995).

Es gibt viele Zeugen, damit Mitarbeiter, auf die der Chefankläger und seine Mit-Richter angewiesen sind. So zum Beispiel die etwa 30 «Omarska»-Frauen in Süddeutschland. Der Autor dieses Artikels hat sich darum bei der Deutschen Bundesregierung und beim Bundesinnenminister darum bemüht, für diese bosnischen Frauen, die in dem Arbeitslager von Omarska (Nord-Bosnien, Nähe Prijedor, Banja Luka) die Hölle erlebt und durchgemacht haben, einen sicheren Asylstatus in Deutschland zu bekommen. Bisher vergeblich. Auch diese Frauen haben bisher nichts als einen Status der Duldung. Es ist ein Skandal, daß diese schwerstgeprüften Frauen so lange darauf warten müssen. Man sollte darum nicht so lange betteln müssen.

Für Ruanda läßt das auch eine hoffnungsvolle Perspektive offen. Auch in Ruanda müßte es möglich sein, die Hauptschuldigen und Verbrecher öffentlich zu Kriminellen zu erklären und sie von den Staaten der Welt und Interpol jagen zu lassen.¹ Das wäre dann eine große und wichtige Aufgabe für Kenia, wohin wohl die meisten der Schwerstbelasteten geflohen sind, wie für Zaire. Das gäbe für zwei der Staatsmänner mit dem schlechtesten Leumund, nämlich Daniel Arap Moi in Nairobi und Sese Seko Mobutu in Zaire die Möglichkeit, sich international zu profilieren durch die Auslieferung der Hauptansteller des grauenhaften Völkermords in Ruanda.

Bisher sieht man in New York und Den Haag Arusha für den Sitz des Tribunals vor. Wir hatten das anfangs kritisiert, denn die demonstrative Wucht der Verhandlungen des Tribunals sollte im eigenen Land wirken. Solange aber Ruanda nicht aus eigener Kraft größere Anstrengungen zur Verbesserung der eigenen Gerichte und der eigenen Justiz macht und die Armee weiter so stark die eigenen Kammern, Richter und Staatsanwälte behindert, kommt man nicht darum herum, das Tribunal in Arusha verhandeln zu lassen.

Repressive Toleranz

In den Zeiten der Studentenbewegung hätten wir gesagt: In Ruanda herrscht ein System ausgesprochener repressiver Tole-

¹Vgl. allgemein u. a. African Rights, Hrsg., Rwanda. Death, Despair and Defiance. London 1994, 750 Seiten, 18.75 £ (erhältlich bei: African Rights, 11 Marshalsea Road, London, SE1 1EP); A. Guichaona, Hrsg., Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994). Lille 1994; G. Prunier, The Rwanda Crisis, 1959-1994. History of a Genocide. Hurst Publ., London 1994; R. Block, The Tragedy of Rwanda, in: New York Review of Books 41 (20. Oktober 1994) S. 3-8; L. de Heusch, Anthropologie d'un Génocide: Le Rwanda, in: Les Temps Modernes 49 (Dezember 1994) S. 1-19; J.-P. Chrétien, Rwanda 1994. Mémoire ou négation d'un génocide? in: Esprit März-April 1995, S. 99-110; D. Franche, Généalogie du génocide rwandais. Hutu et Tutsi, Gaulois et Francs? in: Les Temps Modernes 50 (Juni 1995) S. 1-58; J.-P. Campagne, Burundi, haines dites tribales, in: ebenda, S. 59-65; Les Temps Modernes 50 (Juli-August 1995) ganze Doppelnummer ist dem Thema «Ruanda - Burundi» gewidmet; P. Molt, Kein Friede für Ruanda. Das Jahr Eins nach dem Genozid, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 40 (1995) S. 845-853; zur Situation der Kirchen u. a. H. McCullum, The Angels Have Left Us. The Rwanda Tragedy and the Churches. WCC Publications, Genf 1995; L. Ntezimana, «Wie ein Uhrzeiger, der keine Schranken hat: Die Gewalt», in: Frankfurter Rundschau 11. Oktober 1994, S. 12; M. A., Les divisions de l'Église Rwandais, in: Les Temps Modernes 50 (Juli-August 1995) S. 91-101; Chr. Terras, Rwanda: l'honneur perdu de l'Église, in: Liberation vom 10. August 1995, S. 4. (Red.)

ranz. Gegenüber auswärtigen Mächten, Staatsgästen, kurzfristig Durchreisenden in Gestalt von Ministern, Abgeordneten, Journalisten, Vertretern humanitärer Organisationen werden viele Versprechungen gemacht. Diese Versprechungen werden nicht eingehalten.

Zum Beispiel die Gefängnisse. Sie sind überfüllter denn je, weil eben weiter auf völlig unrechtmäßige und ungeordnete Weise verhaftet und eingesperrt wird. In 14 großen Gefängnissen und weiteren 197 kleinen sitzen in ganz Ruanda nach dem letzten Bericht des IKRK gegenwärtig 49 682 Gefangene (letzter Stand 25. Juli 1995). Im September 1994 - als das Thema zum erstenmal spruchreif war, waren es noch 30 000 Gefangene. Die Gebäude sind in den meisten Fällen hemmungslos überbelegt: In dem Hauptgefängnis in Kigali sitzen jetzt 9706 Gefangene wie in einer Sardinendose so eng. Das Gefängnis ist auf maximal 2000 Insassen ausgelegt.

Geht man durch das Gefängnis, ist man über dreierlei maßlos erstaunt.

▷ Die Regierung gibt sowohl Staatsbesuchern wie Journalisten die Möglichkeit, diese schlimmen Gefängnisse zu besuchen - was erstaunlich ist, weil dieser Augenschein kein positives Glanzlicht abgibt; gegenwärtig sterben im Hauptgefängnis von Kigali sieben Menschen in der Woche. Die Zahl war einmal zehnmal so hoch.

▷ Die Menschen stehen nebeneinander, sie haben nicht Platz genug, sich zu setzen, auch nicht zu schlafen. Sie sind wie in einem Käfig. Die Gerüche, die dieses enge Aufeinanderleben mit sich bringen, sind abscheulich. Schlafen können diese Gefangenen nur in drei Schichten, denn die Schlafplätze reichen immer nur für einen Drittel.

▷ Die Gefangenen sind apathisch, nicht aufrührerisch, sie leisten keinen Widerstand. Allerdings verteilen sie an die Besucher ihre Forderungen, auch «Appelle an die internationale Gemeinschaft».

Als der deutsche Außenminister Klaus Kinkel am 27. Juli morgens zwischen 11 und 12 Uhr durch das Hauptgefängnis geht, ist er über den Mangel an Rebellion erstaunt, einen Tag später kann er sich darüber im Flugzeug auf dem Rückweg nicht beruhigen. «In jedem anderen Gefängnis der Welt gäbe es doch radikale, durch nichts zu zügelnde Ausbruchversuche», meint Klaus Kinkel. Nun müssen wir ihn darauf hinweisen, daß die Armee der RPF (Rwandese Patriotic Front), die jetzt RPA heißt (Rwandese Patriotic Army), das Land und zumal die Hauptstadt total im Griff hat, sich deshalb nicht mal der Versuch eines Ausbruches lohnen würde.

In Kibeho, als dieses Lager im Süden bei Butare gelegen, aufgelöst wurde, und als ein Teil der Hutu-Flüchtlinge aus der Umklammerung fliehen wollte, da hatte die RPA so massiv und martialisch zugeschlagen, daß das auch eine Demonstration dafür sein sollte: macht Euch keine Illusionen, wir schlagen so heftig zu, daß Euch Hören und Sehen vergeht. Wir, die RPA, haben keinerlei Hemmungen, auch wenn es Tausende von Toten kosten würde.

Dem Stab des deutschen Außenministers war die repressive Toleranz im Amt des Premierministers Faustin Twarigamungu auch positiv erklärt worden: «Our philosophy is transparency!» Transparenz, so kann man schlußfolgern, die nichts kostet.

Denn der Zustand dieser Gefängnisse hat sich in den Monaten seit September 1994 nicht geändert, er hat sich verschlechtert, wobei Ruanda weiter seine Hilfsbedürftigkeit herausstellt. Das IKRK ist jetzt zum erstenmal in seiner ehrenvollen Geschichte dabei, auch neue Gefängnisse zu bauen. Allerdings nehmen alle Kenner des Landes an, daß diese neuen Gebäude in kürzester Zeit ebenfalls überfüllt sind.

Es muß «schnell etwas geschehen»!

Im September 1994 hatten wir uns in Köln zusammengefunden: der Utrechter Strafrechts-Professor und Hochschullehrer Christiaan Frederik Rüter, der Kölner Staatsanwalt Rolf Holtfort (bekannt durch den Lischka-Nazi-Täter- und den Klaus-

Barbie-Prozeß) sowie der Zeithistoriker Jörg Friedrich, und überlegten, was Ruanda jetzt braucht. Und was es schnell braucht. Wir kamen zu der klaren Einsicht:²

▷ Zur Wiederherstellung des Rechtsfriedens muß eine gewisse Sühne sichtbar gemacht werden: «So nicht. Und Du und Du und Du wirst dafür erschossen, gehängt oder lebenslänglich bestraft» (Prof. Chr. Frederik Rüter).

▷ Diese ersten demonstrativen Prozesse müßten exemplarisch sehr bald geschehen. Wir waren damals am 30. September 1994 der Meinung, mit den ersten Ermittlungen müßte man in Kigali bis Ende 1994 fertig geworden sein, so daß der erste große Prozeß im April 1995 stattfinden könnte.

▷ Rolf Holtfort regte an, sogar eine Arbeitsaufteilung vorzunehmen: daß man die großen Anstifter des millionenfachen Massenmordes vor ein internationales Tribunal der UNO stellt, daß man das, was die kleinen Unteroffiziere und die Milizionäre der «Interahamwe» gemacht haben, einem nationalen Gericht zu einem späteren Zeitpunkt überläßt.

▷ «Nur wichtig ist für mich», sagte Rolf Holtfort und war damit im Konsens mit Christiaan Frederik Rüter, Jörg Friedrich und mir: «Am Anfang muß schnell etwas geschehen. Man darf sich nicht auf diese großen Zahlen konzentrieren. Entschuldigen Sie, wenn ich die Zahl 30000 aufgreife, dann sage ich Ihnen voraus, zumal bei dieser schlechten, miserablen Ausstattung, die dort auf der Justizseite gegeben ist, das dauert Jahrzehnte...»

Keine neuen Verhaftungen mehr!

Entscheidend wird sein, ob der deutsche Außenminister Klaus Kinkel durchsetzen kann, daß keine neuen Verhaftungen geschehen, und daß die Schwerstkranken, die unter der Zahl von 100 lägen, auf seine Bitten hin wirklich zur Behandlung in ein Krankenhaus kommen. Der Außenminister hat den festen Willen, das durchzusetzen. Ob ihm das gelingt und ob dieser energische Wille unterwegs wieder durch andere Konfliktfelder aufgerieben wird, steht dahin.

Die Frage der Gefängnisse ist nur ein Symptom der schlimmen Unrechtsverhältnisse, die jetzt durch nur mühsam kanalisierte Rache und Sühnebedürfnisse der Sieger des Krieges besonders gekennzeichnet sind. Die Justiz funktioniert in Ruanda nicht, weil die Richter, die Staatsanwälte nicht frei sind, souverän zu arbeiten und zu entscheiden, sondern die große starke, allein mächtige Institution des Landes bis heute die Armée ist.

Der deutsche Außenminister schlug bei seiner großen Pressekonferenz am 26. Juli 1995 im «Hotel Mille Collines» vor: erstens eine Kommission aus Deutschland (oder besser dem Partnerland von Ruanda, Rheinland-Pfalz) mit ein oder zwei Staatsanwälten, um den Justiz- und Strafvollzugsapparat wieder aufzufüllen; und zweitens das Anmieten und Zur-Verfügung-Stellen von neuen Räumlichkeiten.

Einen Tag später traf ich in Kigali den deutschen Staatsanwalt Udo Gehring, der aus Rheinland-Pfalz stammt und hier in Ruanda im Rahmen der EG-Menschenrechtsbeobachter schon lange tätig ist. Dieser sagte: es liege eigentlich nicht daran, daß die ruandische Justiz und der Strafvollzug nicht genügend Staatsanwälte, Richter und Kammern hätten. Zum Beispiel gäbe es mittlerweile zwei funktionierende Kammern und fünf Staatsanwälte allein in Kigali. Und Zivilsachen laufen ja auch. Aber die Staatsanwälte und die Kammern würden keinen der Gefangenen freilassen, auch wenn sie Evidenz haben, oder jemand für drei Monate («nur» drei Monate) verurteilen, weil sie Angst haben vor den Teilen der Armee, die das System im Griff haben und tabula rasa machen wollen. Es gibt, so Udo Gehring, Teile der Armee, die als Ausdruck ihres Rechts-Verständnisses sagen: «Es gibt ein bis zwei Millionen Mörder, und wir kriegen die! Also, nach dem System Kibeho knallen wir die ab. Wir las-

²«Wie ist ein Tribunal möglich gegen Leute, die den Krieg gewinnen?» Die Beispiele Ex-Jugoslawien und Ruanda: Was eine internationale Gerichtsbarkeit leisten kann/Rupert Neudeck moderiert eine Gesprächsrunde, in: Frankfurter Rundschau vom 10. November 1994, S. 12.

sen die Mörder einfach in den Lagern in Zaire und Tansania.» Nach einer solchen Verdachtsvermutung ist jeder Flüchtling ein potentieller Mörder.

Ins Gefängnis kommt man über Verdächtigung oder Denunziation; auch über den Verdacht, daß man Hilfe unterlassen hat: So sitzen auch einige Nonnen wegen des Vorwurfs unterlassener Hilfeleistung im Knast. Die Justiz muß nicht beweisen oder die Gefängnisverwaltung, daß jemand schuldig ist. Der eingelochte Gefangene muß über seine Angehörigen Zeugen beibringen, die dieses einzige Zeugnis, aufgrund dessen der Häftling ins Gefängnis kommt, gegenstandslos machen.

Dazu kommt, daß sich latent eine Spaltung der Ruanda-Gesellschaft breit macht: es gibt die brandneue Aristokratie, das sind die RPF-Kämpfer, die mal 15000 waren, als sie mit großer Disziplin und hoher Moral das Land eroberten. Jetzt, aufgebläht auf 50000, haben sie einen Großteil der Disziplin verloren. Sie sind zum Teil von der andernorts sattsam bekannten Arroganz der Macht beherrscht. Und es gibt gegen sie keine Instanz. Es gibt die Tutsi, die von außen als alte Flüchtlinge gekommen sind. Es gibt drittens die Bevölkerung, die geblieben ist und die von Kollaborationsvorwürfen nicht verschont bleibt.

Udo Gehring hat einen halb-diplomatischen Status, er gehört zu den Angehörigen der UNAMIR, also der UN-Mission in Ruanda. Dennoch kann ihm der wachhabende Offizier oder Rekrut der RPA den Zutritt zum Hauptgefängnis in Kigali oder in Gitarama oder Gisenyi oder Nyamasheke verweigern, selbst wenn er die schriftliche Genehmigung des Gefängnisdirektors hat. Auf dem UNAMIR-Ausweis, den Udo Gehring uns zeigt, steht sogar in der Landessprache Kinyarwanda deutlich geschrieben, daß das Gepäck der UN-Menschenrechtsbeobachter nicht durchsucht werden darf. Dennoch wurde ein Konvoi mit einigen Fahrzeugen der UNHRO (Human Rights Observer: zu denen die EG-Beobachter, 34 an der Zahl, organisatorisch dazugeschlagen wurden) im Nyungwe-Urwald auf der Fahrt von Cyangugu nach Butare/Kigali total durchgefälscht. Die Fahrzeuge blieben erst einmal ein paar Stunden stehen, dann gab das UNAMIR- und UNHRO-Hauptquartier die Genehmigung zum Filzen.

Es sind auch fünfzig Staatsanwälte und Richter zu spät auf dem Weg nach Ruanda, die zu einer bis heute nicht klar definierten Berater Tätigkeit kommen sollen. Es fehlt also weder an eigenen noch an beratenden ausländischen Fachleuten, die wie Udo Gehring sogar Französisch sprechen und den Code Napoleon kennen. Was fehlt, sagt Udo Gehring klar, ist der politische Wille. Man will die Gefängnisse nicht leeren. Die Armee will sie versauern lassen. Und Homosexualität unter den Insassen bedingt die Gefahr einer HIV-Verseuchung, deren Opfer in eine irrsinnige Höhe gehen. Die Staatssekretärin von Rheinland-Pfalz, Jeanette Rott-Otte, sprach nach einem Gefängnisbesuch auch von einem hohen Prozentsatz an Vergewaltigung von Kleinkindern in diesem Gefängnis.

Auch ist es bisher nicht gelungen, die Kinder aus dem Gefängnis zu entlassen. Kinder, sagt die Armee, waren auch Massenmörder.

Amnestie?

Kann man einen Schlußstrich unter den Völkermord setzen? Wir gehen zu der Gedenkstätte in Ntarama, wo man in der Region bis zu 100000 Menschenopfer vermutet. Die Gedenkstätte, 28 Kilometer südlich von Kigali, etwas entfernt von der Hauptstraße nach Butare, ist schlicht und ergreifend. Man wird ganz stumm. Knapp 5000 Menschen hatten sich in eine kleine, aus Stein gebaute Kirche und zwei Nebengebäude in einem abgezäunten Kirchenbereich geflüchtet, eine Woche nach dem Abschluß der Präsidentenmaschine von Juvénal Habyarimana. Am 14. April 1994 – «croyant bénéficiaire de l'autorité de ce lieu Saint» – wurden diese Menschen belagert von über 100 Soldaten der Präsidentengarde und Milizionären der Interahamwe, die mit Granaten auf diese Kirche schossen und dann mit

Macheten und Steinen auf diese Menschen losgingen. Man hat den Ort so gelassen. Der süßliche Geruch von Leichen, der sonst bei der Fahrt durch das Land verlorengegangen ist, der steckt einem hier in der Nase, das verriecht sich nicht – in dem Sinne, wie Immanuel Kant von gewaltigen Ereignissen gesagt hat: «Das vergißt sich nicht!»

Nach den Schätzungen der Behörden wurden in der Region Bugesera 39% der Bevölkerung abgeschlachtet.

Wir treffen eine Überlebende des Massakers von Ntarama: Angelique, 33 Jahre, mit schweren Schnittverletzungen am Hals und am Oberarm (weitere Verletzungen sind nicht zu sehen). Sie erzählt: «Am 14. April waren alle in die Kirche geflüchtet, dann kamen die Soldaten, riefen hinein, daß die Hutus sofort herauskommen sollten, sonst würden sie ebenfalls ermordet». Sie hätte einen Schlag und einen Streifschuß bekommen, hätte sich unter die Leichen gelegt, um sich tot zu stellen. Dann habe sie gehört, wie einer der Milizionäre gerufen habe, man werde alle Leichen noch einmal umdrehen, um zu sehen, ob sie auch wirklich tot seien. Im Falle, daß jemand noch leben sollte, würde er umgebracht.

Wir erfahren an diesem Ort, daß man einiges schon vor dem Ausbruch der Explosion hätte wissen können. Gerade die Gegend um Kanzenze und Ntarama wurde von der Interahamwe als Probierfeld genutzt. Hier fanden schon 1992 einige Versuchsmassaker statt. Man konnte also einiges schon vorher wissen, es mußte nicht erst zu der einen Million Erschlagenen gekommen sein.

Nelson Mandela hat für Südafrika eine Amnestie vorgeschlagen. Bei den Gesprächen mit offiziellen Vertretern der Regierung Ruandas wird die Amnestie bei der bloßen Erwähnung schon abgelehnt. Die Hauptverantwortlichen müßten eine gerechte Strafe erleiden. Aber dürfen und können das, wie die verantwortlichen Politiker immer noch meinen (zum Beispiel der Generalsekretär der RPF-Partei, Theogene Rudasingwa), 30 000 bis 50 000 sein? Muß es nicht schon aus praktischen Gründen um 300 oder maximal 400 gehen, denen man die großen Prozesse machen muß?

Prof. Rüter hält aufgrund seiner Erfahrung eine Amnestie für durchaus sinnvoll. Er verweist auf die Amnestie, die man in Europa nach dem holländischen und dem französischen Kolonialkrieg erlassen hat. Auch in Deutschland, so Christiaan Frederik Rüter, habe man eine ganze Reihe von Amnestiegesetzen gehabt seit 1947, 1949, 1954 und dann «Quasiamnestien für die ganze deutsche Richterschaft durch die Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes». Aber: Amnestie sei auch in den ehemals von Deutschland besetzten Gebieten erst erfolgt, «nachdem eine gewisse Schicht abgeurteilt war. Man will eine gewisse Aburteilung haben». Zur Wiederherstellung des Rechtsfriedens, ein wahrlich utopisches Wort in bezug auf das Nazideutschland von 1945 und das Ruanda des Ein-Millionen-Massenmordes von 1994, müsse eine gewisse Sühne sichtbar gemacht werden.

Jörg Friedrich hält es für einen Unsinn, daß man in einem Land wie Ruanda einfach eine Million Leute ungestraft ausrotten kann: «Dann erklärt eine Behörde, wie die UNO von New York aus, wie empfehlenswert eine Amnestie ist. Und dann zu meinen, daß die Opfer dieser Aktion die Rechtsverwirklichung dem Staat überlassen, der großmütig darauf verzichtet, dann hat man das, was momentan passiert. Dann haben sie Lynchjustiz, und dann haben sie Massaker.»

So, wie es immer wieder in den Flüchtlingslagern in Goma oder bei Goma geschieht, aber in Einzelfällen auch in Ruanda. So meldete Reuter aus Kigali am 30. Juli 1995: Am Donnerstag – dem 27. Juli –, also dem zweiten Tag des Besuches von Außenminister Klaus Kinkel –, ist etwas Gräßliches geschehen, was schon nahe an Lynch- oder Ritualmord heranreicht. Und wir haben vor Ort davon nichts erfahren:

Am Donnerstag, eben jenem 27. Juli, sind Soldaten in das Haus des Politikers Placide Kolonis eingedrungen und haben ihn, seine beiden Kinder, einen Angestellten und noch eine Person «zerhackt», getötet. Nach Radioberichten waren «Unbekannte» für

die Bluttat in der Stadt Ruhangowas verantwortlich. Kolonis gehörte der «Republikanischen Demokratischen Bewegung» des Premierministers Faustin Twagiramungu an. Er war erst vor drei Wochen aus dem Gefängnis entlassen worden, wo er wegen des Vorwurfs eingesperrt hatte, an dem Völkermord beteiligt gewesen zu sein. Das ist genau jene Sorte von Lynchereignissen, die jetzt und in der nahen Zukunft für Ruanda zu erwarten ist.

Kirche – RPF: gespanntes Verhältnis

Die kirchlichen Hilfsorganisationen haben große Schwierigkeiten im Land. Die RPF und die aktuelle Regierung haben ein gebrochenes Verhältnis zur Kirche. Und die Kirche weiß immer noch nicht, wie sie wieder zur eigenen Identität zurückfinden kann. Manche Priester gehen zur Tagesordnung über, halten Gottesdienste in Kirchen, die als Gebäude und Orte der heiligen Sakramente noch nicht einmal entschuldigt sind. In Nyamasheke z. B. wurden über 2000 Menschen in der Kirche erschlagen. Dort kam es auch zu der unerhörten Begebenheit: Die Mörder hatten beim Erschießen der großen Menge Munitionsmangel, sie mußten das Massenermorden unterbrechen. Sie gingen, holten sich Munition, kamen zurück. Die Menschen waren nicht etwa in panischer Flucht aus der Kirche geflohen, sondern hatten hier auf den Todesschuß gewartet... Es gibt großartige Ordensschwestern, die Tutsis versteckt hatten, zum Beispiel die Clemens-Schwester in Kaduha, die darüber bei einem Gespräch in der Deutschen Botschaft berichten.

Andere haben aber große Schuld auf sich geladen. Es bleibt in jedem Fall die Erkenntnis: Das katholischste Land Afrikas hat den Mord von einer Million Katholiken durch ruandische Katholiken zu verkraften. Und bis heute gibt es kein Schuldbekenntnis der Kirche, die an diesem Völkermord durch zu geringen und schwindstüchtigen Widerstand mitverantwortlich ist. Vor sich selbst zumal. Dazu gibt es jetzt auch das Zeugnis des anonym bleibenden ruandischen Priesters A. M.: «Les Divisions de l'Église Rwandaise» in der Nummer vom Juli/August 1995 der «Temps Modernes»³

Wo sind die Hauptverbrecher an dem Völkermord?

Der Internationale Strafgerichtshof für Ruanda hat bisher noch keinerlei Wirkung. Man nimmt an, daß die ersten Ermittlungen Ende 1995 zu einer ersten Anklage führen können. Aber wenn man mit dem bisher einzigen Richter in Kigali spricht, dann will man das schon bezweifeln. Richter Honoré Rakotomanana kann im Grunde nur erzählen, was alles noch nicht geschehen ist.

Für Ruanda wäre es wirklich heilungsbedürftig gewesen, wenn es demonstrativ ein, zwei Prozesse gegeben hätte, die wirklich dem Volk dieses Bedürfnis etwas befriedigt hätte, daß von der Internationalen Gemeinschaft aus doch etwas geschehen wäre, wie es Christiaan Frederik Rüter in der erwähnten Debatte am 30. September 1994 im Deutschlandfunk erklärt hatte: «Es kommt darauf an, möglichst bis April bzw. Mai 1995 einige ermittlungsfähige Fälle so weit gebracht zu haben, daß man im Rahmen der Justiz in Ruanda Anklage erheben könne. Dabei müßte man Anklage gegen die Hauptverantwortlichen des Massenmordes erheben, wie es Richard Goldstone jüngst gegen Radovan Karadzic und Ratko Mladic getan hat.

Die Vorsitzende der «Internationalen Stiftung Agathe Uwilingiyimana», Monique Mujawamariya, hat in den letzten Wochen immer wieder auf die Verschlechterung der Menschenrechtslage in ihrem Land Ruanda hingewiesen, allerdings von Paris aus. Sie ist wohl nicht mehr so gern gesehen in Ruanda. Sie sagte in einem Interview mit der Berliner «Tageszeitung» (19. Juni 1995): «Das Übel ist überall die Macht der Armee – ob unter Habyarimana in Ruanda oder unter dem gegenwärtigen Regime oder in Burundi. Denn die Logik der Armee ist es immer, den

³M. A., Les divisions de l'Église rwandaise, in: Les Temps Modernes 50 (Juli-August 1995) S. 91–101.

Schwächeren zu vernichten. Wenn sich die Armee aus der Politik zurückzieht und die Leute sagen können, wie sie regiert werden wollen, dann lassen sich Lösungen finden.»

Monique Mujawamariya hat eine zweite Begründung für ihre Sorgen genannt, weshalb der Stand der Menschenrechte in Ruanda bedroht ist – und sie ist eine Sympathisantin des Sieges der RPF im Lande Ruanda nach dem gräßlichen Völkermord gewesen: «Meine größte Angst ist die, daß die Tradition der Straffreiheit, die das neue Regime vom alten übernommen hat, weiter bestehen bleibt, daß also jeder kleine Militär aus seiner Kaserne herauskommen und jemanden umbringen kann, ohne dafür bestraft zu werden. Im Moment wird die Justiz in Ruanda völlig vom Militär beherrscht.»

Sie nennt Beispiele: Der Richter Gratien Ruhorahoza hat die Haftgründe einiger Gefangener überprüft und einwandfrei festgestellt, daß keine Haftgründe vorliegen. Sie wurden aus der Haft entlassen – aber kurze Zeit später von den Militärs erneut verhaftet und eingesperrt.

Der Generalstaatsanwalt François Nsanzuwa hat eine Prüfungskommission einrichten lassen, die aus Mitgliedern verschiedener Regierungsparteien und des Militärs bestand. Auch

dieser Versuch scheiterte am Militär. Dieser Staatsanwalt ist jetzt nach Belgien geflohen.

Kurz: es bedarf nicht einfach ausländischer Hilfe, sondern einer *konditionierten* Hilfe. Die Mandate für die Juristen und Staatsanwälte, die zu Hilfe kommen, müssen klar sein. Besser noch: Ruandas Regierung ernennt die entsprechenden Richter, gibt den Juristen ihre beschädigte Unabhängigkeit zurück, das wäre das Wichtigste.

Dann könnte man auch mit Recht die Auslieferung der Hauptschuldigen an den Massenmorden von Kenia, Zaire, Gabun, der Schweiz, Frankreich und Belgien fordern. Monique Mujawamariya hat auch darauf verwiesen, daß es nicht nur Hutus waren, die am Völkermord beteiligt waren. Der Präsident der «Interahamwe»-Milizen war Robert Kashuga, ein Tutsi, Sohn eines angesehenen protestantischen Pfarrers aus dem Osten Ruandas. Der Anstifter der Massenmorde im Süden war ein Unternehmer, Kamana, auch ein Tutsi: «Dieser angesehene Geschäftsmann ließ Tutsi-Bauern auf den Feldern erschlagen. Nicht «die Hutu» waren die Mörder, sondern es gab Hutu wie Tutsi unter den Mördern, wie es auch Opfer unter den Hutu gab.»

Rupert Neudeck, Troisdorf b. Köln

Juden, Polen, Deutsche – vom Dialog zum Gespräch

«Wenn ich ich bin, weil du du bist, dann bin ich nicht ich, und du bist nicht du. Aber wenn ich ich bin, weil ich ich bin, und du du bist, weil du du bist, dann bin ich ich, und du bist du – und wir können miteinander reden.»

(Rabbi Menahem Mendel aus Kock)¹

Ungefährlich ist es nicht, Juden, Polen und Deutsche zu einem Begegnungsseminar zusammenzuführen. Wenn es dennoch geschah, so doch unter einem Titel, der die Gefahren schon anklingen läßt: «Auschwitz – 50 Jahre danach. Erinnerung für die Zukunft.»² Dieses Motto zitiert eine Auffassung, die in der breiten Öffentlichkeit beider Länder mehr oder weniger zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist: Wir können keinen Schlußstrich unter unsere unheilvolle Vergangenheit ziehen, um uns eine schattenfreie Zukunft oder auch nur ein zwangloses Miteinander in der Gegenwart zu sichern. «50 Jahre danach»: Juden, Polen und Deutsche, wenn sie zusammenkommen, sehen einander immer unter dem Blickwinkel Auschwitz, immer vom Abgrund des Geschichtsbruchs aus. Anders kann, anders soll es vielleicht auch nicht sein. «Erinnerung für die Zukunft»: Offenbar wollen wir unser belastendes Erbe nicht mehr in passiver, lähmender Rückschau tragen und, wie Lots Frau zu Salzsäulen erstarrt, auf unserem Weg stehenbleiben, sondern diese unsere Last in irgendeiner Weise fruchtbar machen «für die Zukunft», das heißt, im jüdischen Sinne: für das Unterwegsbleiben, das «Weiter leben».

Wie jedoch kann eine solche befruchtende Erinnerung aussehen? Und dürfen wir überhaupt von «*unserem Weg*» und von «*einer Zukunft*» sprechen? Polen, Juden und Deutsche – erinnern wir nicht alle anders? Haben nicht der Auschwitz-Streit und die Auseinandersetzungen um die Gedenkfeiern zum Kriegsende deutlich genug die gravierenden Unterschiede in unserer Gedächtnisarbeit gezeigt?

Ein «Dialog» zwischen Juden und Deutschen oder Polen und Deutschen mag, da schon erprobt, noch leichter erscheinen als ein Dreiergespräch: Das Gefühl, einander in zwei einheitlichen

Gruppen mit einigermaßen gesicherten Standpunkten gegenüberzusitzen, ist beruhigend. Wenn aber Polen, Deutsche und Juden ins Gespräch eintreten, wenn «die Juden» zu polnischen und deutschen Gesprächspartnern werden, einmal als Polen, einmal als Deutsche und immer als Juden reden, dann kommt der Eindruck auf, daß zumindest einer der drei Partner auf einmal nicht mehr in einheitlichen Standpunkten zu erfassen, nicht mehr greifbar und deshalb schwer ansprechbar ist. (Ein historisches Gefühl gegenüber den Juden, «wir erinnern uns...») Zudem werden die Polen angesichts der polnischen Juden und die Deutschen angesichts der deutschen Juden sich selbst zu fragen haben: Was ist eigentlich «ein Pole», «ein Deutscher»? Spätestens von da an sind es auch die eigenen Standpunkte, die, einmal hinterfragt, in ständige Bewegung geraten. Ein jüdisch-polnisch-deutsches Gespräch, das nicht von stereotyper Begrifflichkeit und traditionellen Versöhnungserklärungen bestimmt bleiben soll, wird daher nicht der Ordnung der Konferenzgespräche und Festreden entsprechen können, sondern muß wohl nach dem Chaos-Prinzip familiärer Tischgespräche geführt werden.

Wie aber ist das möglich, wenn wir uns so gar nicht familiär, so gar nicht vertraut sind?

Um nicht ganz unvorbereitet in die Begegnung zu gehen, trafen die deutschen Tagungsteilnehmer sich denn auch zu einem Vorseminar in Jauernick. Die Geschichte Polens, das drei Tage später ihr Gastgeberland sein sollte, und die Geschichte der polnischen Juden waren bei weitem nicht ihre einzigen Themen: Nicht nur die anderen, auch die Deutschen selbst, ihre Vorstellungen, Absichten und Gefühle hinsichtlich der bevorstehenden Begegnung kamen zur Sprache. Die Versuchung einer deutsch-jüdischen Annäherung auf Kosten der Polen, die fälschliche Gleichsetzung von deutschem und polnischem Nationalismus und das Klischee eines verzerrt gesehenen polnischen Antisemitismus sind solche eingefahrenen deutschen Denkmuster, die zuerst bewußt gemacht und abgebaut werden mußten und müssen, ehe das Gespräch mit den Polen und den polnischen Juden beginnen kann. Doch auch während der Begegnung ist und war es gut, diese Problemfelder immer wieder anzusprechen: Schlafende Hunde sollte man wecken, damit man lernt, mit ihnen umzugehen.

In Balice bei Krakau dann lernten die Deutschen die jungen Polen und die dritte Generation polnischer Nachkriegsjuden kennen. Gerade die polnischen Juden sind den Deutschen ungewohnte Dialogpartner: Die deutsch-jüdische Verständigung ist selten über die deutschen Sprach- und Nationalgrenzen hin-

¹ Byron I. Sherwin, *Duchowc dziedziotwo Żydow Polskieh* (Das geistige Erbe der polnischen Juden), Verlag Vocatio, Warschau 1995.

² Das Seminar fand vom 5. bis zum 12. April 1995 in Balice und Oświęcim statt; vorangegangen war ihm ein dreitägiges Vorseminar der deutschen Teilnehmer/innen in Jauernick. Der Veranstalter war der Polnische Rat der Christen und Juden (Jugendsektion); als Co-Veranstalter sind die Polnische Union Jüdischer Studenten und der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit zu nennen.

ausgekommen, Polen als Geburtsort der Jiddischkeit, als ein Land des Chassidismus und schließlich als Schauplatz der Shoa'h wird meist ausgelassen. Mit ihm bleiben wesentliche Wurzeln des Judentums und das Zentrum deutsch-jüdischer, polnisch-jüdischer und polnisch-deutscher Tragik unberührt.

Identität der neuen jüdischen Generation in Polen

Wenn wir jedoch heute versöhnungshungrig nach polnischen Juden suchen, dann stehen uns nicht die Vertreter der Vergangenheit zur Verfügung, die uns Absolution gewähren könnten, sondern wir begegnen jungen Menschen, für die ihr Jude-sein gleichbedeutend ist mit einem oft schwierigen Jude-werden. Ihnen fehlt eine jüdische Kindheit: Erst im Alter von 12 bis zirka 17 Jahren erfuhren sie von ihren Eltern die Wahrheit über ihre eigentliche Abstammung. Aufgewachsen im katholischen Milieu, sahen sie sich als Juden nun unvermittelt vor die Identitätsfrage gestellt. Ihre Eltern wissen, was Jude-sein bedeuten kann: Nicht nur das religiöse und kulturelle Leben und Denken im Geiste des Judentums, sondern auch die Tragik immer wiederkehrender Verfolgung bis hin zur Vernichtung hatten sie erfahren. Die Distanzierung der Eltern von ihrer ursprünglichen Identität also mag ihren Kindern verständlich erscheinen; teilen können jedoch viele von ihnen diese Haltung nicht. Der Grund: Im Gegensatz zu ihren Eltern wissen sie nicht, wovon sie sich da eigentlich entfernt haben; es ist nicht *ihr* Abschied, sie selbst haben jene schlimmen identitätsgefährdenden Leiden des verfolgten Juden nicht (nicht mehr oder noch nicht) ertragen müssen.

Das Irgendwie-Jude-sein kann daher der heutigen Generation katholisch oder religionslos aufgewachsener Juden entweder ein dunkler unerforschter Schatten der eigenen Person sein, oder aber eine Einladung, das Angebot ursprünglicher und erwiesenermaßen starker, prägender Identität anzunehmen als eine Auszeichnung und gleichzeitig als eine Aufgabe, sich zum Judentum zu bekennen, es zu erhalten und zu erneuern; kurz: eine Einladung zur Konversion «zurück».

Dieser Schritt bedarf tiefer, ausdauernder und kompetenter Vorbereitung, und so hat sich die Ronald-S.-Lauder-Stiftung (Warschau) der ungefähr 200 jungen konversionswilligen Polen angenommen. Ihnen steht nur ein einziger Rabbi zur Seite: Michael Schudrich, ein Amerikaner, der sie in Warschau, Krakau, Wroclaw und anderswo gruppenweise betreut und einführt in das religiöse Leben des orthodoxen Judentums.

Ist das neue polnische Judentum ein Import aus Amerika? Ist die orthodoxe Religiosität der neuen jüdischen Generation in Polen eine künstliche, die auf dem Mangel an liberalen und reformierten «Angeboten» beruht?

Solche Fragen, einmal gestellt, riefen auf unserem Begegnungsseminar unter den jungen Juden ein Echo verstärkter Dankbarkeit und Liebe zu Rabbi Schudrich hervor, ist er doch von Israels, Amerikas und Europas liberalen, reformierten und orthodoxen Juden der wohl einzige, dessen Sorge um das Weiterleben des jüdischen Volks sich nach Polen wendet.

Zukunft für ein jüdisches Gemeindeleben in Polen?

Diese Betreuung ist auch deshalb so wesentlich, da die Beziehungen der jungen polnischen Juden mit den wenigen Überlebenden ihrer Großelterngeneration alles andere als harmonisch sind. Von der überalterten Warschauer Gemeinde beispielsweise fühlen sich die jungen Konvertiten nicht akzeptiert: In einer gewissen «Todesstimmung», wie einer der jüdischen Seminarteilnehmer klagte, bauten die Älteren eine unüberbrückbare Distanz auf, wollten sich vielleicht ihr Gefühl, als «letzte Juden von Polen» das polnische Judentum im eigenen Sterben zu beerdigen, nicht nehmen lassen von einigen plötzlich aus dem Boden sprießenden Noch-nicht-Juden. Den so Abgelehnten bleibt diese Distanz eine beständige Wunde, ihre «Rückkehr zu den Wurzeln» unvollendet.

Ob die jungen Juden in Polen bleiben werden, ist eine andere Frage: Daß Polen seine gerade neu erwachende jüdische Tradition und Deutschland seine neuen polnisch-jüdischen Ansprechpartner zu großen Teilen wieder an Amerika oder Israel verlieren werden, zeigen die Zukunftsbilder der Rückkonvertiten. Das jüdische Gemeindeleben in Polen ist – trotz der Restauration des Krakauer Judenviertels Kazimierz – fast erloschen. Der Mangel an koscheren Geschäften und mehr noch die fehlende Auswahl an ungefähr gleichaltrigen und gegengeschlechtlichen, gläubigen und heiratswilligen Lebenspartnern in spe können das Leben eines jungen Orthodoxen in Polen zu einer wahren Odyssee gestalten. Das lebendige jüdische Milieu, dessen eine noch nicht gefestigte jüdische Identität zu ihrer Stärkung bedarf, ist dort nicht zu finden. Dennoch: Daß es auch junge jüdische Polen gibt, die sich mit Begeisterung für ein offenes Judesein in Polen aussprechen, weckt deutsche und polnische Dankbarkeitsgefühle.

Wie vielfältig auch die Zukunft der jungen Generation polnischer Juden aussehen mag – als Gesprächsteilnehmer haben sie einiges gemeinsam: Der bewußte Vollzug und das tiefe Erleben ihrer Identitätsfindung verleiht ihnen eine hohe Bereitschaft zur Selbstreflexion und zum Gespräch. Und: Ihre polnische Mentalität macht dieses Gespräch zu einer unaufhörlichen Folge von Fragen, versuchsweisen Antworten und neuen Fragen. Sie sind, wie es sich auf unserem Begegnungsseminar gezeigt hat, nicht unbedingt bereit, mit uns Hand in Hand durch Auschwitz zu gehen; sie stellen sich entweder allein dem Grauen, das für sie immer ein anderes sein wird als für uns, oder sie verweigern sich ihm. Und so ehrlich ihre Verweigerung eingeschliffener symbolischer Handlungen ist, so ehrlich ist auch die herausfordernde Neugier, die sie uns Nichtjuden entgegenbringen, eine Neugier, die uns zu Erzählenden macht und uns gleichzeitig in Frage stellt: Welche Bedeutung hat Geschichte für uns? Wie finden wir uns zu recht in der Rolle der Nachgeborenen auf Täterseite? Wie sehen

Das KOMITEE CAP ANAMUR sucht für einen sechsmonatigen Einsatz in

Ruanda

Chirurgin/Chirurgen für das Hospital in Gisenyi
Französischkenntnisse erwünscht

Krankenschwester für die Gesundheitsstation in Nyamasheke, wenn möglich mit Anästhesiekenntnissen
Französischkenntnisse notwendig

Krankenpfleger und Techniker
für das Waisenhaus in Ndera
Französischkenntnisse notwendig

Architekten, Bauingenieur und Maurer-Polier
für das Friedensdorf in Ntarama
Französischkenntnisse erwünscht

Sarajevo

Arzt oder Ärztin
Englisch- und Französischkenntnisse notwendig
zwei **Krankengymnastinnen**

Serbien

Ärztin oder Arzt für ein Flüchtlingsprojekt

Vietnam

Logistiker und Arzt oder Ärztin, für Dien-Bien-Phu
Französischkenntnisse notwendig

KOMITEE CAP ANAMUR, Deutsche Notärzte e.V.
Klingelpütz 25, Postfach 10 21 33, 50461 Köln
Tel. 0221 12 21 66, Fax 0221 12 16 68

wir die Juden? Als Opfer, als Instanz für die Absolution, als eigenständiges Volk, als Gruppe individueller Menschen, als Gottes Auserwählte, als Kuriosum der Geschichte, als Phantome unserer stereotypisierten historischen Erinnerung? Warum suchen wir Versöhnung? Betrachten wir uns als schuldig? Was außer unserem Versöhnungsbedürfnis haben wir einzubringen in das Gespräch?

Wenn wir Deutsche, die das Gespräch gesucht haben, uns dann plötzlich als Schweigende erfahren, merken wir: Von der Prägnanz und unmittelbaren Ehrlichkeit der polnisch-jüdischen Hinterfragungen betroffen, können oder müssen wir neu lernen, was Identität ist und was es heißt, gesprächsfähig zu sein.

Lydia Mechtenberg, Bad Oeynhausen

«Sich in die Hingabe bergen...»

Gedichte aus dem Nachlaß der Wiener Autorin Christine Busta, 1915–1987*

Die Erde sei «unser verfluchter und gesegneter Brotstern», sagt Christine Busta im Gedicht «Psalm», und wo sollen wir nun hausen, da wir nichts als «siderische Städte» geerbt haben, «ungangbar die Treppen, die Zimmer unmenschlich» («Leben auf diesem Stern»)? Frühzeitig, vor der öffentlichen ökologischen Diskussion, hat diese Autorin ihre Stimme angemeldet, um vor den Verletzungen zu warnen, welche die Erde erleidet. Und alle Schrecken einer möglichen Endzeit, alle Ängste eines fortschreitenden Jahrhunderts hat sie in einem Gedicht formuliert, das bereits 1958 im Band «Die Scheune der Vögel» erschienen ist:

In der Morgendämmerung

Draußen beginnt schon der Himmel zu schweben.
Ich weiß, daß furchtbare Asche regnet auf unseren Stern,
und es fällt auch viel Asche auf die Herzen.

Der Tod ist nahe,
der Atem des Lebens geht leise,
und reicht er dir auch nur vom Mund
bis zum armen Gesicht eines Nächsten,
du kannst noch die Asche bewegen,
noch mit dem schwindenden Hauch
dem Anflug des Gräßlichen wehren.

Auch Gott hat nichts als geatmet,
als er den Menschen erschuf,
sein Ebenbild für die Gräber
unsres verlorenen Gestirns.

In diesem Gedicht ereignet sich das, was viele Texte Christine Bustas auszeichnet: der Zusammenfall kosmischer und zwischenmenschlicher Erfahrungen. Immer wieder lenkt diese Dichterin den Blick sowohl in die Weite wie in die Nähe, so daß im allgemeinen das Private aufscheint und umgekehrt. Im engsten Bereich, wo der Atem vom Mund des einen zum Nächsten reicht, wiederholt sich zudem der Schöpfungsakt Gottes. Gott ist noch anwesend in diesem Werk, und man hat daher Christine Bustas Texte dem Begriff der «Christlichen Dichtung» zugeordnet. Es war dies indessen ein Akt, der ihr Œuvre nach dem Schwund der Christlichkeit innerhalb der Literatur – historisch gesehen in den sechziger Jahren anzusiedeln – einem weiteren Leserkreis entzogen hat. Etikette können zäh haften bleiben. Dabei war gerade Christine Busta nie eine triumphierende Beterin in ihren Gedichten, sondern eine moderne Stammlerin: «Herr, ich kann nicht mehr beten! / Ich bin müde vom Elend des Menschen, / vom Leiden der Kreatur. / Deine Schöpfung ist herrlich, / aber erbarmungslos...» schreibt sie im Gedicht «Nachts» aus «Salzgärten» (1975). Was sie trug und hielt, waren die kleinen Zeichen – Bedeutungsträger für Größeres und anderes. Schon das Mädchen aus den Wiener Hinterhöfen des XV. Bezirks fesselten nicht großartige Dinge, sondern unauffällige Findlinge ohne jeden Nutzen oder gar Glanz; Dinge, wie sie Kinder in ihren Taschen gehütet haben. Viel später, im Band «Salzgärten», wird Christine Busta darauf zurückkommen:

Vieles hab ich im Leben gesammelt:
Worte, Bilder, Disteln und Steine,
Muscheln, Hölzer und Samenkapseln,
Scherben, Bitternisse und Schweigen.
Eines hätt ich so gern geborgen:
die verkommene Güte des Menschen.

In diesen wenigen Zeilen leuchtet die eminent du-bezogene Dichtung Christine Bustas auf, ihre Mitmenschlichkeit. Daher leidet diese Lyrikerin an der verkommenen Güte, die allein in der apokalyptischen Zeit «dem Anflug des Gräßlichen zu wehren». Einzig mit dem Hauch, dem Atem, der in Christine Bustas Dichtung zum wichtigsten Motiv wird und sich über Jahrzehnte hinweg fortsetzt: bis hin zu ihren letzten Gedichten. Einst hat Hilde Domin in einem ihrer Gedichte die Hand nach einem Halt greifen lassen «und findet nur eine Rose als Stütze». Auf dieses berühmte Gedicht «Nur eine Rose, als Stütze» antwortet Christine Busta mit einem ihrer letzten Verse:

«Nur eine Rose als Stütze»
manchmal ist es ein Grashalm,
viele greifen in nichts als Wind.

Einige aber hält
der Atem des Wortes
in Schwebe.

So trägt auch der Nachlaßband, welcher zum 80. Geburtstag der 1987 verstorbenen Dichterin erschienen ist, den sinnreichen Titel: «Der Atem des Wortes».

«Der Atem des Lebens geht leise...»

Herausgeber ist der in Wien lebende Theologe Anton Gruber, der 1987 Christine Busta noch persönlich begegnet ist und seither an ihrem Nachlaß arbeitet. Die siebzig Gedichte – von einer Ausnahme abgesehen bisher nicht veröffentlicht – stammen aus verstreuten Manuskripten, welche sich in Christine Bustas Wohnung in Hütteldorf (Wien, XIV. Bezirk) fanden, aber auch bei Freunden. 1984 notierte die Autorin in einem Brief an Rudolf Müller zu ihren Gedichten: «Vielleicht sind es nur Sätze, die der Leser selber fertigspinnen muß. Mir sind sie wichtig. Atemzüge als Lebenszeichen.» Da ist er wieder, der Atem als Gegenzeichen zu Tod und Zerstörung. In der Selbstinterpretation zum eingangs zitierten Gedicht «In der Morgendämmerung» sagt sie: «So schwach wir auch sein mögen, in der Zuneigung zum Mitmenschen können wir noch mit vergehendem Atem das Mysterium der Schöpfung erneuern.» Aber dieser «Atem des Lebens geht leise», wie sie in diesem Gedicht beteuert, und leise hat diese Dichterin auch ihr Leben gelebt.

Am 23. April 1915 ist sie in Wien, im fünfzehnten Bezirk, geboren worden. Vaterlos wuchs das unehelich geborene Mädchen auf, umgeben von Demütigungen und einer großen Armut. Die Mutter, welche sich den Lebensunterhalt als Dienstmädchen und Verkäuferin kümmerlich genug bestritt, war oft krank, geriet später unter die Schar der Arbeitslosen, so daß die Tochter seit dem vierzehnten Altersjahr neben dem Schulbesuch ihre Lebens-

* Christine Busta, Der Atem des Wortes. Gedichte. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Anton Gruber. – Otto Müller Verlag: Salzburg 1995, 105 S.

kosten selbst übernehmen mußte, danach auch noch jene ihrer Mutter. 1933 schloß Christine Busta das Realgymnasium mit der Matura ab und studierte danach als Werkstudentin während acht Semestern Anglistik und Germanistik in Wien. Aus finanziellen und gesundheitlichen Gründen mußte sie das Studium wiederholt unterbrechen. Schließlich wurde der Druck so groß, daß sie nicht mehr an einen Abschluß ihrer Studien denken durfte. 1938 erhielt sie eine Anstellung als Hilfslehrerin an der Handelsakademie Wien VIII. Zwei Jahre später verheiratete sie sich mit dem Musiker Maximilian Dimt, der seit dem Juni 1944 an der Ostfront vermißt worden ist. 1945 amtierte Christine Busta als Dolmetscherin und Hotelleiterin bei der englischen Besatzungsmacht, und 1950 trat sie in den bibliothekarischen Dienst bei den Wiener Städtischen Büchereien. Ein Jahr später wurde sie zur Leiterin der Hauptbücherei ernannt.

Ihr Werk, welches Gedichtbände und auch Kinderbücher umfaßt, erschien seit den fünfziger Jahren im Salzburger Otto Müller Verlag. Es ist mit zahlreichen Preisen ausgezeichnet worden. Dennoch hielt sich Christine Busta vom sog. Literaturbetrieb fern, bewahrte sich die Stille. Und fast scheint es, als ob sich diese Stille über ihren Tod hinaus fortgepflanzt hätte, denn nach 1987, dem Sterbejahr, ist es noch stiller um diese Dichterin geworden. Aber wie man weiß, kann eine solche Stille auch das Vergessen einer Autorin und ihres Werks fördern. Die durchdachte Gedichtsammlung Anton Grubers ruft daher eine Autorin, welche zu den bedeutenden lyrischen Stimmen Österreichs gehört, ins Bewußtsein zurück.

Sätze, Atemzüge, Lebenszeichen

In den Gedichten dieses Nachlaßbandes begegnen wir noch einmal Christine Bustas knappen lyrischen Notizen. Keine «neue» Busta erhebt sich vor dem Leser, eher die «typische», aber mit unveröffentlichten und daher unvertrauten Worten. Für Eingeweihte mögen diese Verse wie ein lyrisches Tagebuch der letzten Jahre erscheinen. Auf jeden Fall aber sind sie ein poetisches Vermächtnis. Die Anordnung und Auswahl, welche Rudolf Müller, der viele Jahre Christine Bustas Schaffen begleitete, wesentlich mitgestaltet hat, erinnert nochmals an den Facettenreichtum des lyrischen Werks, evoziert nochmals die Motivwelt: Atem, Brot, Wasser und Salz, Staub, Schnee und Asche, Regen, Stern und Distel. Manche dieser Gedichte lesen sich wie bloße Sätze, Destillate der Erfahrung:

Einfach so

Sich in die Hingabe bergen,
ins große Wagnis der Liebe.
Sich keine Sicherheit errechnen,
nur eine Gewißheit haben:
den Tod.

Causerien, Witz und Selbstironie

Zum Humor R.M. Rilkes

«Sein besonderer Humor, seine überraschenden Assoziationen, die Prägnanz der Vergleiche, mit denen er spielt und die zuweilen mit ihm davonlaufen und ihn in mitreißende Heiterkeit ausbrechen lassen, machten, daß wir uns manchmal wie Kinder, von Lachen überwältigt, auf dem Teppich sitzend fanden. Mußte man nicht bei ihm auf jede Überraschung gefaßt sein?» – So berichtet es *Lou Albert-Lasard*, eine Freundin Rilkes aus seiner Münchener Zeit zu Beginn des ersten Weltkriegs.¹ Man reibt sich die Augen und fragt sich: das soll der gleiche Rilke sein, dessen hoher Sprachstil und Formstrenge seine Dichtung bestimmen, der um die Abgründe des Daseins weiß und sie zu deuten sucht, der den hymnischen Jubel kennt und den Lob-

Vielleicht
kann man so
das Leben erfüllen.

Mehr denn je bekennt sich die Sprache der Dichterin zur Einfachheit. Es waltet eine Ästhetik der Schlichtheit. Und wie sehr sich ein schreibender Mensch immer preisgibt, offenbart sich in den Gedichten der Liebe wie in den Zeilen, da die «durch das Christentum gebrochene Heidin» von Gott spricht:

Schreie

Was schreit denn nicht alles mit
in unserem Schrei nach dem Menschen?
Auch unser Schrei nach Gott
und Gottes Schrei nach sich selber in uns.

Partituren des Unerhörten,
das nach Erhörung verlangt.

Vor dem Hintergrund des nahen Todes, der Müdigkeit eines beschwerlichen Lebens richtet sich aber gerade die Liebe dieser Gedichte im Schweigen ein, sehnt sich nach Ruhe – «behutsam Atem an Atem gewölbt». Endlichkeit schwingt hinüber in die Unendlichkeit eines heilenden Schlafs: «Laß meine Unruhe ausruhn/ in deiner Atemwiege,/ daß ich vom Fieber des Lebens/genese.» Ja, der Atem dieses Lebens ging leise, oftmals stockend und gequält. Den Sorgen und Enttäuschungen im privaten Bereich entsprachen die Wunden des «verletzlichen Mahlsterne Erde». Der Nachlaßband enthält ein Gedicht, «Über einem Atlas», das in seiner Schlußstrophe als politisches Gedicht gelten kann:

... Grenzenlos unseren Erdball verfinstern
und unfassbar dem Geist der Dichtung
wuchert ein Kontinent der Schande,
leidzerfetzt, entvölkert, verascht,
um die schwärenden Todeskrater
Auschwitz, Mauthausen, Hiroshima.

Christine Busta hat daran gelitten, mit-gelitten und immer wieder im Wort Ausdruck für ihre Qual gefunden. Dennoch wußte sie – und die zunehmende Verknappung ihrer Gedichte seit den Anfängen weist darauf hin –, daß es einen Bereich gäbe, der sich dem Wort und dem Zugriff durch Menschen entzieht. Sie ordnete die Liebe diesem Bereich zu: «Wenn es das Schweigen der Liebe / nicht gäbe, / wir blieben einander für immer / unsagbar», schreibt sie in einem ihrer letzten Gedichte. Was schließlich bleibt, sind – um es mit einem Wort Paul Celans zu sagen – die Lieder «jenseits der Menschen».

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

preis der Dinge... Können wir ihn uns vorstellen als Meister der witzigen Pointe und des humorigen Sprachstils, als einen Menschen, der das herzhafteste Gelächter liebt?

Rilke war vielseitiger, als man sich üblicherweise vorstellt. Vor allem im persönlichen Umgang kamen Verhaltens- und Reaktionsweisen zum Vorschein, die das konventionelle Bild dieses Dichters deutlich verändern. Seine Freunde erlebten ihn als glänzenden Unterhalter, er las mit Vorliebe und großer Könnerschaft eigene und fremde Texte vor und war berühmt für seinen Situationswitz. *Dieter Bassermann* spricht von Rilkes sublimem, oft sich selbst persiflierendem Humor²; *Carl Jakob Burckhardt* schrieb an *Hugo von Hofmannsthal* über Rilke: «Er ist ein wun-

¹Lou Albert-Lasard, Wege mit Rilke, Frankfurt M. 1985, 62f.

²Dieter Bassermann, Der späte Rilke, Essen und Freiburg 1948, 32.

derbarer Erzähler und er hat ein unvergeßliches Lachen.»³ J.R. von Salis charakterisiert dieses Lachen so: «Es war ein natürliches gelöstes Lachen... ein männliches Lachen, ohne Zwang, nicht gepreßt.»⁴ Und Rudolf Kassner erinnert sich: «Ich höre noch sein Lachen... Sein Lachen, unvergeßlich für die, die es je gehört haben, das sich überstürzende, ihn oft selbst wie erschütternde, das Lachen eines Knaben, das treuherzigste, darin auch etwas vom Lachen oder dem Maulverziehen eines überaus guten, unendlich dem Herrn ergebenen Hundes war, ich sage, dieses wundervollste Lachen, das ich bei Männern getroffen habe...»⁵

Federleichtes Spiel

Die Eigenart und Originalität seines Humors hat sich am deutlichsten in seinen Briefen niedergeschlagen. Er war ja ein ungemein gewissenhafter Briefschreiber und konnte sich mit einer staunenswerten Intensität in seine Briefpartner einfühlen. Selbst wenn er ähnliche Gedanken und Erlebnisse verschiedenen Adressaten mitteilte, sind sie jeweils so formuliert, daß sie immer wieder eine andere Klangfarbe bekommen, sie werden in eine sorgsam bedachte Situation hineingesprochen. Und gerade in den Briefen kann Rilke auch der Lust an den kauzigen Formulierungen und den witzigen Assoziationen nachgehen. Es ist natürlich kein deftiger Humor, sondern ein federleichtes Spiel mit den Einfällen, manchmal entstehen improvisierte Geschichten oder es wird ein Wortspiel hingeworfen und leichthin weitergeführt.

Zu den treuesten und wichtigsten Briefpartnern Rilkes gehört die Fürstin Marie von Thurn und Taxis, die in mütterlicher Fürsorge und mit schelmischer Ironie Rilke zugetan war, ihm half und ihn förderte, ihm aber auch schon einmal die Leviten lesen konnte. 1910 hatte Rilke sie in Paris kennengelernt, er war ihr Gast in Lautschin, einem böhmischen Schloß, und vor allem gewährte sie ihm auf Schloß Duino ein sicheres Refugium für die Arbeit. Auch in seinen häufigen Krisenzeiten begleitete sie ihn und half ihm durch ihre felsenfeste Überzeugung von seiner dichterischen Berufung, die Zeiten der Schaffenskrise durchzustehen. Am 4. November 1910 schrieb Rilke ihr aus Paris: «Es ist eine Schande, daß ich als erwachsener Mensch ganze Zeiten habe, wo ich so wenig von mir sagen kann wie ein Schulbub vor der Prüfung.»⁶ Selbst in Zeiten der Trockenheit und der seelischen Unruhe konnte er seine Not auf eine witzige Art zum Ausdruck bringen. Am 16. Mai 1911 schrieb er: «Es ist, als hätte ich völlig die Fähigkeit verloren, die Umstände herbeizuführen, die mir helfen können, wo ich nach welchen greife, sinds neue Erschwerungen und Ausreden, die Tage gehn hin und mit ihnen wer weiß wie viel Leben. Ob man nicht eine groteske Figur ausdenken müßte, nur um schließlich den Satz anzubringen: «er brachte die letzten sechs Jahre damit zu, einen Rockknopf zu schließen, der immer wieder aufging?»» (37)

Rilke hatte immer wieder eine vehemente Sehnsucht nach Einsamkeit, die er aber dann oft genug gar nicht aushielt. Alle Welt reiste nach Paris, diesen Eindruck hatte Rilke, wie konnte man da seine Einsamkeit retten, «wo schon einer allein ein Gedräng ist» (41). – Einige Monate später wurde ihm dann wirklich – mit dem Schloß Duino – ein einsamer Ort angeboten, Rilke nahm dankbar an – und «diagnostizierte» sorgsam seine eigenen psychischen Verwicklungen und Entwicklungen. Am 30. Dezember 1911 schrieb er: «Das Alleinsein ist ein wahres Elixier, es treibt die Krankheit nun völlig an die Oberfläche, es muß erst schlimm, schlimmer, am Schlimmsten werden, weiter gehts in keiner Sprache –, aber dann wird es gut. Ich krieche den ganzen Tag in den Dickichten meines Lebens herum und-schreie wie

ein Wilder und klatsche in die Hände –: Sie glauben nicht, was für haarsträubendes Gethier da auffliegt. Vor einiger Zeit glaubte ich schon aufs Bessere zuzugehen; aber das war nur wie ein falsch zugewachsener Knochenbruch. Jetzt habe ich mir alles von Neuem gebrochen und nun soll erst die gesunde Anatomie herausheilen. Das ist eine langwierige Geschichte, aber die einzige ganz ehrliche. Zum Glück haben wir helles Wetter, ich heule aus vollem Herzen den Mond an und schiebe es auf die Hunde» (85). – Rilke hatte in Paris den jungen Psychoanalytiker Victor Freiherrn von Gebattel kennengelernt und überlegt, ob er sich einer Analyse unterziehen sollte. In Duino wurde er sich zwar darüber klar, es nicht zu tun, aber er bemühte sich immerhin um eine Art Selbstanalyse. «Im Übrigen stürz ich mich nun wieder heute um 1/27 in den Trichter der Einsamkeit», schreibt er am 6. Januar 1912 an die Fürstin, «und will sehen, ob ich Grund finde. Es ist gar nicht so sehr, daß ich den Lärm in den Dickichten aufführe, es lärmt indem ich lebe, athemhole, mich zusammennehme, es knirscht und kreischt wie eine Mühle, die leer geht, und die Nachtigallen?» (88). Die genaue Selbstbeobachtung machte ihn sensibel, was er auf seine eigene Weise kommentierte: «Also jetzt kommt die gottgewollte Einsamkeit erst wirklich in Gang, ich werde täglich ein wenig schärfer, wenn jetzt jemand käme, es wäre nicht ohne Gefahr für ihn, vielleicht beiße ich nächstens» (12. Januar 1912; 90).

Selbstironische Betrachtungen

Rilke hatte ein ausgezeichnetes Gedächtnis, trotzdem haderte er mit ihm und wünschte sich, es in früheren Zeiten mehr geschult zu haben. «Ich wollte ich hätte zwischen meinem 16. und 23. Jahr gesessen und hätte Geschichte gelernt und Italiänisch und Latein, damals hatte man Zeit und noch eine Spur Gedächtnis; wenn ich nur herausbekäme, was ich jetzt an der Stelle habe, wo das Gedächtnis saß, vielleicht ließe sich das dortige Organ auch irgendwie gebrauchen, es kann doch nicht einfach ein Loch sein» (5. März 1912; 123). Die selbstironische Betrachtung fließt immer wieder in seine Briefe. «Manchmal mein ich, daß mit allem, was ich bewunderte oder liebte nur ein starkes rasches Feuer bereitet worden ist in mir, darin der Gegenstand selbst sich bis zur letzten Spur verzehrte: so erklärt sich vielleicht, daß ich vor meinem Gedächtnis sitze wie vor dem Hohlen eines kalten grauen Kamins... Was wird das Ende sein? Ich weiß, ich kann mich nicht mehr ändern. Ich kann nur immer geduldiger werden, das wird mein Fortschritt sein, wir wollen sehen, wie weit er reicht» (9. März 1912; 125).

Die nächsten Monate wohnte Rilke im «Mezzanino» des Palazzo Valmarana in Venedig. Auch jetzt pendelt er zwischen Geselligkeit und Einsamkeit hin und her. Einmal ist er beim russischen Fürsten Wolkoff zu Gast, der ihn bittet, Gedichte zu rezitieren, er «wollte von mir irgend einen Beweis meines Daseins, ich sagte den «Panther», sehr schlecht übrigens, mit dem Gefühl, mit dem man dem Doktor die Zunge zeigt» (147). Seine scharfe Beobachtungsgabe richtet sich auch auf die Touristen, die zuhauf in Venedig herumlaufen, er glossiert sie gnadenlos: «Eigentlich möchte ich gern viel zuhause sein, die Fremden sind doch über Hand und wehe, wenn man abends über den Marcusplatz kommt und sie alle angeleuchtet findet von den Glühlampen der Illuminierung; dieser stupide Superlativ von Licht vertreibt die letzten Züge aus ihren Gesichtern, sie sehen alle Ah-Ah-Ah aus, ohne Unterschied oder Abstufung; ich weiß nicht wie es kommt, daß sie sich in diesem Zustand untereinander unterscheiden: vermittels des Kellners wahrscheinlich, bei dem sie sitzen» (149). Das wahre Objekt seiner kritischen Beobachtung ist er aber selbst. Die große Müdigkeit, die über ihn gekommen ist, kennzeichnet er so: «Es ist nicht zu beschreiben, was für ein Verbot gegen allen Betrieb in der Luft und in den Gliedern liegt, eine Jahreszeit für gesunde Säuglinge –; wie gewisse Zauberer daraufkommen, unaufhörliche Bänder aus ihrem Mund zu ziehen, so zieh ich aus den, bis auf einen Spalt geschlossenen Lidern meterlange Streifen Tagschlafes, kaum ist einer zu Ende,

³ Hugo von Hofmannsthal/Carl J. Burckhardt, Briefwechsel, Frankfurt M. 1991, 49.

⁴ Jean Rudolf von Salis, Rilkes Schweizer Jahre. Ein Beitrag zur Biographie von Rilkes Spätzeit, Frankfurt M. 1975.

⁵ S. Ingeborg Schnack, Rainer Maria Rilke, Chronik seines Lebens und seines Werkes, Zweiter Band, Frankfurt M. 1990, 863.

⁶ Rainer Maria Rilke und Marie von Thurn und Taxis, Briefwechsel, Frankfurt M. 1986, 28f.

ruckt schon ein neuer grauer oder lila Anfang heraus, und ich bin verwickelt in alle diese langsam gebildeten Schlafbänder, so daß ich wie in einem Knäul wohne, der sich bei Befreiungsversuchen nur umso fester zusammenzieht» (169). Vor allem litt er selbst (und seine Freunde) unter seiner Unschlüssigkeit. Als die Fürstin ihn zu einer Reise einlud, persiflierte er seine eigene Situation: «Sie werden meine Unschlüssigkeit sehr verwünschen, liebe Fürstin, es ist viel, ich weiß, nicht einfach zu sagen: Genug, und jetzt mach was du willst, du Scheusal. Gott lohns Ihnen, daß Sie diese Anrede noch hinauschieben» (200).

Als Rilke wieder im vertrauten Paris war, tauchten die selbstkritischen Anwandlungen und Unsicherheiten wieder auf. Im Dezember 1913, er hat gerade viel im Werk *Kleist's* gelesen und wohl einiges von seinen Schwierigkeiten in dem Dichterbruder erkannt, schreibt er der Fürstin: «In wasfür einer Unglückserde graben wir Dichtermaulwürfe doch herum, nie wissend, wo wir heraufstoßen und wer uns etwa dort gleich frißt, wo wir die staubige Nase aus dem Erdreich stecken» (336). *Sidie Nádherný* gegenüber, seiner böhmischen Freundin, die ihn eingeladen hatte, vergleicht er sich mit einem Igel: «Mir wäre es recht jetzt, wie ohne Gesicht zu sein, ein zusammengerollter Igel, der sich nur am Abend im Straßengraben aufmacht und vorsichtig heraufkommt und seine große Schnauze in die Sterne hält».⁷ Ein paar Tage später fühlt er sich – wie er sich der Fürstin gegenüber ausdrückt – im Zustand der Verpuppung: «Ich bin in der Puppe, liebe Freundin, es weht wie Altweibersommer in meiner Stube herum, von alledem was ich tagsüber und nachts über ausspinne mich einwickelnd, daß ich schon nicht mehr kenntlich bin. Warten Sie, bitte, bitte, auf den nächsten Schmetterling. Sie haben im Herbst gesehen, in Berlin, wie trist und abscheulich die Raupe war, ein Greuel. Kommt kein Schmetterling heraus, am Ende, – auch gut, so bleibe ich in dieser Filzerei stecken und träume so still für mich von dem grandiosen Trauermantel, der zu werden ich einstens etwas Aussicht hatte. Flieg ich nicht aus, so fliegt ein anderer, der liebe Gott will nur, daß geflogen wird, wer's gerade besorgt, dafür hat er nur ein ganz vorübergehendes Interesse» (341). Wieder ein anderes Bild verwendet er in einem Brief an *Katharina Kippenberg*: «Ich gehe, wie die arabischen Frauen, nur zum Brunnen, und der Brunnen ist mitten im innersten Innenhof, – und Allah ist groß, denn manchmal ist Wasser da, manchmal keins: so groß ist Allah.»⁸

Am Verkaufserfolg seiner Bücher war Rilke nur nebenbei interessiert, Rezensionen und Berichte über ihn las er grundsätzlich nicht. Das Werk mit der weitaus höchsten Auflage und der größten Breitenwirkung war der «Cornet», immer wieder in andere Sprachen übersetzt und vertont, worüber sich Rilke wenig freute. Als er gegen Ende des ersten Weltkriegs aufgefordert wurde, den «Cornet» zu ändern und aus ihm eine militaristische «Leitfigur» zu machen, reagierte Rilke unwirsch. Der Fürstin schrieb er: «Jener für sein Metier begeisterte Herr forderte durchaus einen «fliegenden» Cornet von mir, – solche Transponierungen vermag nicht einmal der liebe Gott, da er sich entschloß, einen fliegenden Hund zu machen, wurde es eine triste übertriebene Fledermaus» (543).

Alltagswelt humorig kommentiert

In den letzten sechs Lebensjahren Rilkes war *Nanny Wunderly-Volkart*, die er «Nike» nannte, seine bevorzugte Brieffartnerin und Vertraute in allen Angelegenheiten. Er hatte sie in Zürich 1919 nach einer Lesung aus seinen Werken kennengelernt, sie blieben in einer krisenfreien Freundschaft miteinander verbunden. Rilke nannte Nanny seine «leichte Begleiterin», eine sehr treffende Kennzeichnung, sie hat ihm wirklich das Leben leichter gemacht, hat seine Wünsche erfüllt und seine Winke liebe-

voll wahrgenommen. Manchmal trafen sie sich in Meilen am Zürichsee, wo sie wohnte, manchmal machten sie auch eine gemeinsame Reise durch die Schweiz, brieflich blieben sie sich in großer Stetigkeit verbunden: In diesem Briefwechsel wird vieles von der Alltagswelt Rilkes eingefangen und wird auf humorige Weise kommentiert.

Als sich Rilke im Dezember 1919 in Locarno eine kleine Wohnung einrichten kann, bittet er Nanny um Hilfestellung bei der Einrichtung: er braucht eine Behausung, die ein persönliches Gepräge hat und dadurch Atmosphäre bekommt. Nanny beschenkte ihn daraufhin so überreich, daß Rilke auf folgende Weise reagierte: «Hören Sie zu: das ist eine Katastrophe! Sie meinen, ich schelte ein wenig –: ich tobe! Es hängt an einem Haar, daß ich nicht die Fenster aufmache und in die bürgerliche Nacht um Hilfe rufe. Ich muß also für immer in dieser abscheulichen Pension bleiben, – denn wer wird das je wieder einpacken, was ich eben ausgepackt habe! Wenn ich nun übermorgen fortwill...: ich *muß* bleiben: eine ungeheure Habe wohnt hier, hat sich ausgebreitet...»⁹ Rilke wollte seine Mobilität behalten, er befürchtete, Besitz raube ihm seine Freiheit. Als ihm seine schwebende Unabhängigkeit durch zwei zugesandte goldene Löffelchen weiter «eingengt» wurde, antwortete er folgendermaßen: «Ein klein-kleines goldenes Löffelchen, das ging noch, aber zwei goldene Löffel, mit dem Wappen: von Muralt! Das mag ein Pensionszimmer aushalten. Napoleon, auf St. Helena, hat so etwas schlecht verhüten können, es war sein Schicksal, – aber wir?» (48) – Und weil alle angekommenen Dinge so sorgfältig und behutsam eingepackt waren, hängt er noch die Bemerkung an: «Ihr Packen, Nike, ich möchte von Ihnen gepackt sein in die Holzwolle einer dichten Stelle hinein und dann abgesendet, wohin?: mit Eilpost, in die Arbeit! Geht das nicht?!» (49)

Weihnachten 1919 verbrachte Rilke allein in seinem Pensionszimmer, er brauchte die Einsamkeit, seine Freude hat aber noch eine besondere Ursache: «Und es ist Grund, denn zum ersten Mal riecht es im Hause nicht nach Sauerkraut, sondern nach versprechlicheren Dingen.» (58) Zur Christmette ging Rilke in die Wallfahrtskirche Madonna del Sasso, aber vom Gottesdienst wurde er tief enttäuscht, offenbar wurde das Dunkel der heiligen Nacht nicht ausgehalten, vielmehr die Kirche gleich in Licht getaucht. «Lieber Gott, das dürfte nicht sein, – eine solche Christnacht. Diese stumpfsinnigen Mönche, die eine Mette zubereiten wie eine billige Fastenspeise..., wäre das mein Amt und mein Glaube –, ach wie wollt ich's anders machen, – wie wollt ich ihnen ihr Dunkel finster machen, diesen Nacht-Betern, und ihren Weibern vorhalten, daß sie so Undurchsichtiges gebären Und dann wollt ichs außreißen mitten zwischen ihnen und sie beugen über das ganz und gar scheinende Kind, daß ihre Schatten hinter ihnen empor-schießen; und nur die künftigen Wund-Male wären dunkel an ihm; sonst lägs da, eine Rose aus Licht, voll ihrer eigenen Blätter, tausende, deren jedes zart und liebevoll ist auf beiden Seiten.» (62)

Die Sensibilität Rilkes führte dazu, daß er für Störungen besonders empfindlich war, daß er darunter litt, wenn in seiner Umgebung die Dinge nicht zusammenpaßten oder wenn Farben und Formen nicht harmonierten. Aber auch solche Störfaktoren konnte er liebevoll glossieren. Als er am Krankenbett von *Angela Guttmann* saß, an ihrer Not partizipierte und sie zu trösten suchte, ärgerte er sich über die langweilige Tapete des Zimmers. «Die Tapete ist wie jemand, der immerfort ein kleines dummes Wort gebraucht, bei jeder Wendung, etwa «Bitteschön» oder «freilich», so eine «freilich»-Tapete mit kleinen angeschnürten Blümlein, ist schwer auszuhalten.» (141) Das stereotype Eigenleben der Tapete mit ihren formelhaften Wiederholungen erregte seinen Widerstand, das banale «Geplapper» konnte ihm auf die Nerven gehen.

⁷ Rainer Maria Rilke, Briefe an Sidonie Nádherný von Borutin, Frankfurt M. 1973.

⁸ 5. Chronik Zweiter Band, 452.

⁹ Rainer Maria Rilke, Briefe an Nanny Wunderly-Volkart, 2 Bände, Frankfurt M. 1977, 46.

Die Stimmen der Natur

Aber aus solchen plötzlichen Alltagserlebnissen konnten auch kleine Geschichten entstehen, die ihm beim Briefeschreiben gleichsam in die Feder fließen. Man kann richtig beobachten, wie der Einfall weitergesponnen wird. Einen Winter durfte Rilke in dem kleinen Schlößchen Berg am Irchel verbringen. Und weil in der ganzen Gegend die Maul- und Klauenseuche herrschte, durfte er lange Zeit von niemandem besucht werden, so daß er wirklich die ersehnte Einsamkeit in der höherwünschten Umgebung gefunden hatte. Als er im April 1920 einen Kälteeinbruch erlebte und das gewohnte Froschkonzert im Teich neben dem Schloß aussetzte, entstand folgende Miniatur: «Um die Frösche bin ich in Sorge. Die hatten es schon zu einer beträchtlichen Liebestemperatur gebracht, ganz junynächtlich benahmen sie sich im Teich. Sie haben so ein Herz, um das herum der ganze Gummileib wunderbar nachgiebt, mit diesem Herzen sangen sie. Elastisch. – Aber in der Nacht, bevor sich das Wetter änderte, hörte der eine plötzlich auf, mitten im Dichten, sang nicht mehr mit. Alle stutzten; Pause; man hörte die Fontäne. Er nahm sich zusammen, fing wieder an, setzte falsch ein, korrigierte sich, rezitierte eine halbe Strophe, blieb stecken, – sagte etwas unverständliches, schwieg. Alle mit ihm, schwiegen, befremdet. Plötzlich, in die neue Pause, schrie ihn einer an, vom anderen Rande des Weihers: «...» (ein Schimpfwort auf fröschisch, das sich nicht übersetzen läßt) «heraus mit der Liebe!» Er entschuldigte sich, seine Stimme klang heiser, – es wurde offenbar ein anderer Vorsänger ernannt, eine kleine Gruppe schloß sich ihm an, – ein paar Takte, gezwungen, ohne Leidenschaft, – es ging nicht, abbrechend verstummte auch er. Schweigen. Nun erst begann der Erste, der Spielverderber, dieser Seher, der alles auf dem Gewissen hatte, doch noch mal, er that sein Möglichstes, die allgemeine Stimmung zu retten. Er legte die Hand übers Herz, hob den Kopf in die schon eigenthümlich theilnahmslose April-Nacht, sagte: ich versuche es nochmal. – Oh weh, wie das unecht klang, trocken, trostlos –, alle winkten ihm ab, genug, genug... Darauf, endgültig, Stille. Die Geliebte aber flüsterte ihm zu: «Mein Gott, du wirst doch nicht krank werden?!» – Ich fürchte er ists, vor zurückgeschlagener Liebe und Poesie, und sie ist wahrscheinlich auch erkältet, verschnupft, – sieht «unvortheilhaft» aus; er, fiebrig und stumpf, starrt sie an, die vor drei Tagen noch so Theuere, denkt: ihr Mund ist eigentlich gewöhnlich, vulgär –, sogar ihre Augen zu bewundern, kostet ihn Mühe, Überlegung, ihre Goldaugen, aus denen der Schnupfen schaut.» (407f.)

Die ihn umgebende Natur hat Rilke intensiv wahrgenommen, er hat ihre vielen Stimmen in sich hineingelassen und versucht, das Echo, das in ihm geweckt wurde, Gestalt werden zu lassen und es auszuspinnen. Ein Abend am Genfer See mit seinem Amselgesang wird so eingefangen: «Am ersten Abend kam eine Amsel; saß erst unten auf dem Dach des Weinlaubengangs, sang tief und versonnen. Plötzlich kam sie zu einer Stelle des Lieds, die von höherem Platze aus gesprochen werden mußte und in flachem dann rasch, steil ansteigendem Bogen warf sie sich rechts hinauf bis auf die äußerste Spitze der Tanne und rief von dort, der Reihe nach, was noch zu rufen war: jedesmal klang, als packte sie bei ihrem langen Ende eine Liedschleife und zöge sie auf, löste sie.» (421f.) – Ein andermal beobachtete er einen ihm unbekanntem Vogel und mußte gleich sein seltsames Getön «übersetzen», mußte Bilder finden, die den merkwürdigen Lauten entsprachen. «Auf der letzten Spitze der Tanne (...) ein schwarzer Vogel (...), ich ahnte nicht, wer das sein könnte, nicht einmal, daß es ein Vogel sei, hielt ich für ausgemacht, aber er sah wie ein Vogel aus, gut verwandelt, was er in Wirklichkeit sein mochte, (vielleicht Pastor oder Nachtwächter), kurz, als ich ihn diesen Sitzplatz einnehmen sah, wie ein Monument, die ganze Tanne gewissermaßen zu seinem Sockel umgestaltend, dachte ich nicht anders – er war etwas kleiner als eine Amsel – als daß er wundervoll vortragen würde, keineswegs: es war ein rasches Schnalzen (10-mal und dann 6-mal und dann dreizehn-mal) mit metallischem Anschlag in einer etwas

knauserigen Aussprache und es klang, als zählte ein alter Bauer plumpes Silbergeld mit veralteter Prägung, es mochten Thaler des 17^{ten} Jahrhunderts darunter sein, – auf eine schwarze Schieferplatte. Irgendwo antwortete es ein paar Mal in der selben Münze, – dann flog der Herr Vogel in jener Richtung ab, ins Gebüsch und zahlte weiter aus, ein kleines Vermögen; in großem Umkreis eine Stille aus Grillengesang. Und irgendwo, ansetzend, eine Nachtigall. Aber nur zu kurzem Versuch, als wäre noch nicht Zeit.» (456)

Aus ein paar Vogellauten entsteht eine ganze Geschichte, verspielt läßt Rilke seine Phantasie schweifen und die Assoziationen kommen. Aber selbst wenn es sich um ärgerliche Vorkommnisse handelt, können sie noch komische Reaktionen auslösen. Als er in dem Schlößchen Berg am Irchel endlich eine Oase der Stille und Abgeschiedenheit gefunden hatte, wurde er plötzlich auch dort vom Lärm heimgesucht: eine Motorsäge heulte den ganzen Tag. «Damit ist das ganze Unglück ausgesprochen, ein Unglück für Berg, ja: denn denken Sie: Berg ohne seine Stille! Mit diesem industriellen Geräusch, das weithin alles beherrscht, ist die Zeit, unsere Zeit, über das alte Schlößchen hereingebrochen, ohne daß dafür Eisenbahn und sonstige Neuerungen nöthig waren. Selbst wenn die Leute nicht mit demselben Eifer fortfahren (jetzt sägen sie, wie Kinder, denen man eine Trompete geschenkt hat, blasen, ohne Ermüdung, – ja, sie fangen um ¼ nach 5 morgens an und schließen nach halb acht abends ihr besessenes Tagwerk, kaum daß sie sich Zeit lassen zu essen, diese Teufel!) selbst wenn es ihnen später nichtmehr so hinreißend gefällt, es kann doch jedesmal ausbrechen, dieses ironische Singen des Stahls (so zwischen Riesenmücke und Zahnarzt –) der das zerstört, «was July, was August war, vor Zeiten» – und was sie unablässig aus den Irchel-Wäldern zuführen.» (403)

In der Einsamkeit seiner Klausur hat sich Rilke einen Bart wachsen lassen, und als Nanny ihren Besuch ankündigt, wird sie vorgewarnt: «Ich will einmal sehen, wie weit mein Bart treibt, wenn man thut, als merkte man ihn nicht. Wenn Sie ihn nur nicht zu graulich finden in seinem baumschulenhaften Stadium. Ich kann Sie gar nicht genug warnen und vorbereiten.» (345) – Im nächsten Brief kommt er noch einmal auf seinen Bart zu sprechen: «An besseren Tagen komm ich mir in meiner zunehmenden Bartung vor, wie ein vielleicht mit der Zeit nicht unsympathischer Terrier, oder sonst etwas Hundiges, an den weniger guten scheint mir eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Kronprinzen eines Balkanstaates weitaus zu überwiegen.» (351)

Kauzig und schelmisch

Selbst wenn Rilke über das Wetter schreibt, entstehen sprachliche Köstlichkeiten, der witzige Einfall fängt eine Stimmung ein und schlägt sich in einem kauzigen Bild nieder. «Gleich lauf ich in den Regen hinaus. Sie haben keine Idee, wie langweilig der ist, ein Regen, ganz ohne Einfälle. Es regnet wie einer die Zeitung liest, so immer weiter, lauter Lügen und dann noch die Annoncen dazu, die Todesfälle und die Heiraths-Insertate und die verlorenen Hunde und die Regenschirme...: so regnet es. Nun können Sie sichs denken.» (90) – Tatsächlich, jetzt wird diese einfalllose Regnerlei nachvollziehbar. – Als aber im Tessin schon Ende Februar eine Hitzewelle eintritt, glossiert er sie so: «Hier ist einfach Sonne, ich dachte an Cairo diesen Morgen, aber die Hähne krähen verdächtig, es wird gewiß bald einen Rückschlag geben, die Wärme hat eine Art Übertreibung in sich und ist ohne gutes Gewissen.» (165) – Für einen Nebelsonntag fand er folgende metaphorische Wendung: «Sonntag wars ein sanft in Nebel, wie in feuchtes Seidenpapier, eingeschlagener Tag –, still, gedämpft, die schönen Carillons fielen weich auf, Beere um Beere.» (592f.) Und selbst die wilde Knallerei der Sonntagschützen, die ihm seinen Spaziergang im Gaiswald bei Pratteln verdarben, wird mit einem gutmütigen Bonmot kommentiert, er wird «durchlöchert von den kräftigen Schußlauten der prattelner Schützen, die es zustandebrachten, mehr Schüsse in diesen Sonntag unterzubringen, als eigentlich hineingehen.» (273)

Zu Blumen und Früchten hatte Rilke ein besonders inniges Verhältnis. Ihre Farben und Düfte setzten seine Phantasie in Bewegung, so daß er bei einem Bummel über den Obstmarkt von Venedig sogar davon träumt, Obsthändler zu werden, «Das wäre ein Beruf für mich, alle diese Pfirsiche und Aprikosen zu überwachen, daß sie auf den Mittag zu frisch bleiben, und die überfüllten Feigen, die schon ganz erschöpft ankommen: diese Sorge. Was thut man nur, um im Bewußtsein dieser hinfälligen Früchte eine Täuschung der Kühle zu unterhalten, liest man ihnen lappländische Märchen vor?» (258) Feigen müssen ihm besonders gemundet haben. «Der Apfel im Paradies ist sicher eine Feige gewesen, je mehr ich ihrer esse, desto mehr bin ich davon überzeugt, einen solchen braven festen Apfel kann man jeden Augenblick ablehnen, – aber eine Feige! Jetzt hat Gigia eine neue Art entdeckt, kleine, fast runde hellgrüne, im Innern ganz bleich, nur eine Spur Erröthung gegen die Mitte zu, die erst zu entstehen scheint, wenn man sie aufbricht.» (271)

Wenn es irgend ging, wollte Rilke Blumen in seinem Zimmer stehen haben, möglichst in verschwenderischer Fülle. Mit den Tulpen ging er wie mit eigenwilligen Persönlichkeiten um, deren jede völlig unverwechselbar ist. «Diese Gebärdung und Halsung nach allen Seiten, wie uneheliche Kinder von Schwänen sind sie (...). Unten an den Stengeln und Blättern klingts ein bischen fett und neidisch, wie wenn sich dicke Pensions-Mädchen drängen, aber oben, wo sie aufgehen, keine Spur mehr von Enge. Es ist, als brächte jede Raum mit in ihrer großen genereusen Blüthe –, und statt welchen zu brauchen, giebt sie Raum aus im Aufgehen, ein Vermögen von Raum!?» (674f.)

Oft finden sich in Rilkes Briefen kurze witzige Bemerkungen, die seine Gabe zur Schelmerei offenbaren. In der Zeitung hatte er gelesen, jemand habe «Elfen» fotografiert. Sein Kommentar ist: «Das werden wohl betrügerische Dreizehnen sein.» (361) – Als er seine Freundin fragt: «Wie war Winterthur?», bemerkt er beim Schreiben seinen Stabreim und kommentiert ihn: «Eine Zeile alliterierend wie aus der <Göttterdämmerung>.» (361) – Und manchmal ist seinem Humor auch eine Prise Sarkasmus beigelegt. Als Nanny ihm berichtete, sie habe bei der Lektüre eines Rilkebriefes lachen müssen, antwortete er ihr: «Zu diesem Lachen sag ich, wie man in Oesterreich zum Niesen sagt: <Helf-Gott!> (Was für ein Land, nichtwahr, wo man <Helf-Gott!> sagte an so geläufigen Gemeinplätzen, die sich schon geholfen haben; es mußte untergehen: Helf Gott!») (1073)

«Meine reizende Frühe»

Als Rilke endlich seinen Turm Muzot im Wallis gefunden hatte, verordnete er sich – wieder einmal – eine Phase der Einsamkeit und eine Briefpause, er verbat sich alle Besuche und wollte auch selbst nicht wanken und nicht weichen. Seiner Freundin *Dory von der Mühl* schrieb er: «Mir ist's ungefähr bei Todesstrafe oder Schlimmerem verboten, meinen Turm zu verlassen, wenn der vorige Winter strenge war, so ist dieser strenger, am strengsten und, wenn die Sprache einer weiteren Steigerung fähig wäre, noch mehr.»¹⁰

Dabei hatte Rilke gerne Gäste. Wenn er allerdings anspruchsvolle Gäste erwartete, dann fiel es ihm schwer auf die Seele. «Ich habe heute schon geseufzt wie ein Ziehbrunnen, das schafft so für den Moment eine gewisse Befreiung, aber, die täuscht, und so werde ich in etwa zehn Minuten den nächsten Seufzer vollziehen.» (371) Er war nicht nur ein liebenswerter Gastgeber, sondern liebte es auch, seine Gäste mit besonderen Geschenken zu überraschen. Ostern 1923 bekam er auf Muzot u. a. Besuch von *Edmund Karl von Freyhold*, der ein Hasenbilderbuch herausgebracht hatte, das Rilke sehr schätzte. «Das nahm ich nun zum Vorwand», schreibt er an Nanny, «ihn zum Mittelpunkt, zur Hauptperson der Osterbescherung zu erheben; er bekam einen Haasen-Vers und 7 (!sieben!) große und kleine Biscuit-Haasen. Das war wirklich eine <Bescheerung>!

Er legte die Ohren zurück und sah, drei Minuten lang, wie ein von seinen Eltern nicht legitimierter Haase aus.» (886). Der Hasenvers lautete:

«Wird erst die Erde österlich,
versammeln alle Hasen sich
im frühlinglichen Rasen.
Sie tanzen zu dem Grasgeruch
sehr <frey> und <hold>. Das Hasenbuch
steckt doch in jedem Hasen.»¹¹

In seinem Walliser Wohnturm bekam er eines Tages Besuch von einem alten Herrn, einem Professor der Anatomie, der es sich gerade vorgenommen hatte, eine Kampfschrift gegen *Albert Einstein* zu verfassen, um ihn zu widerlegen. «Der alte Herr fühlte sich offenbar überaus behaglich in meinem Arbeitszimmer, er schlief sofort ein und wachte nur auf, um dem, was ich mit seiner Tochter besprach, zum Schluß lebhaft, nein, das ist zu viel, hart zu widersprechen. Er ist aus sehr trockenem Holz gemacht, dieser alte Professor –, und heute erfahre ich, daß er dabei ist, eine Broschüre gegen Einstein zu veröffentlichen, – nun sitzt er drei Schritte von mir und liest die Correctur seines Angriffs, – ich finde, er thäte besser, weiterzuschlafen.» (728) Und dann fügt Rilke noch ein Loblied auf Einstein an, das sich hören läßt: «Und welchen Takt, welche Angemessenheit bewahrt er auf dieser ganzen Reise», er ist nämlich gerade in Paris, wo er mit seinen Gegnern, «wachere vermutlich», auf sichere und glänzende Art umgeht. «Es ist doch ein Glück, daß dieser Mensch nun der erste ist, der von Deutschland wieder überall hinaus kommt, er verbreitet den in Deutschland so seltenen guten Geruch einer großen Sache –, er vertritt sie, diese Sache, und in der Sachlichkeit liegt eine so tiefe reine freie Versöhnung...» (729)

Die wissenschaftliche Untersuchung seiner frühen Werke beobachtete Rilke mit einigem Unbehagen. Als er von den Versuchen eines jungen Wissenschaftlers hörte, der seine dichterische Frühphase analysieren wolle, mokierte er sich darüber: «Der junge Rilke: haha, mein Eckermännchen strampelt immer noch auf derselben Stelle und merkt gar nicht, wie darüber das letzte Hälmschen, das etwa noch auf dem Boden meiner <Frühzeit> ein blasses Dasein fristete, eingestampft wird. Begreift man so ein enttötet und diese lächerliche historische Frisurung der ganzen Angelegenheit, die, wie gewisse Frieseurstöcke, kein Gesicht hat, aber eine Frisur, mit einer schönen graden <Abtheilung> in der Mitte, die den nothdürftigen Holzkopf meiner reizenden <Frühe> erkennen läßt. Wenn doch jemand dieses Eckermännlein (...) fortriefe, vor ein anderes sujet seiner Akribie, du lieber Himmel, was giebt es für Beschäftigungen!» (596)

«Die Confitüre meines Elends»

Im letzten Lebensjahr war Rilke beinahe ununterbrochen krank, hatte entsetzliche Schmerzen und konnte lange Zeit nur noch mit Mühe sprechen. Selbst wenn er von seinen Beeinträchtigungen und seinem Zustand berichtete, mischte er einen Schuß Selbstironie dazwischen. «Und dieses neue Anvertrauen, nachdem ich die Confitüre meines Elends schon so weit herumgeschmiert habe, ist mir fürchterlich.» (1086f.) – Übrigens hat er auch auf dem Krankenbett seinen Wortwitz und seine polemische Gabe nicht eingebüßt. Ein eifriger Leser blieb er auch im Krankenzustand, und wenn er auf etwas stieß, über das er sich mokierte, notierte er sich seine spitzen Bemerkungen. In einer Zeitung hatte er ein Gedicht von *Franziska Stoecklin* entdeckt, das ihn zu einer ironischen Entgegnung anregte. Der Strophe Stoecklins:

«Willst du ein Kleid?
Willst du ein Leid?
Wir sind so schwer
und doch so leer»

¹⁰ Briefe an Schweizer Freunde, Frankfurt M. 1990, 184.

¹¹ Für Edmund Freyhold, in: Rainer Maria Rilke, Die Gedichte, Frankfurt M. 1986, 1038.

setzte er eine «Gegenstrophe» gegenüber:

«Willst du ein Bad?

Willst du Salat –?

Wir sind so dumm,

und doch nicht stumm.» (1109f.)

Wer hätte bei Rilke eine Lust zum Parodieren vermutet? Auf köstliche Weise spießt er die naive Reimerei auf und setzt sie dem Gelächter aus.

Folgende Strophe findet er vor:

«Steht noch ein Haus

blas es nicht aus.

Brennt noch ein Licht,

lösche es nicht.»

Daraus machte Rilke:

«Legst du ein Ei,

was ist dabei.

Blas es nicht aus,

auch nicht das Haus.»

Zu solchen satirischen Mitteln griff Rilke selten, er war ja ein ungemein höflicher Mensch, der mit geradezu pedantischer Genauigkeit alle Briefe beantwortete. Zu seinem 50. Geburtstag bekam er verständlicherweise Unmengen von Briefen und Telegrammen, die er – zur eigenen Bekümmernung – nicht alle beantworten konnte. An Nanny schrieb er: «Ich muß da mit Papier rascheln in der Stube.» (1087) – Als er aber ein Jahr später auf dem Sterbebett lag, konnte er nun wirklich keine Briefe mehr schreiben. In diesem Zustand ließ er noch Karten drucken und verschicken mit dem Aufdruck: «Herr Rainer Maria Rilke, ernstlich erkrankt, bittet ihn zu entschuldigen, wenn er während der nächsten Zeit unfähig bleiben sollte, sich mit seiner Correspondenz zu beschäftigen. Im Dezember 1926.» – Am 29. Dezember 1926 ist Rilke gestorben. Die unbeantworteten Briefe beschäftigen ihn noch auf dem Sterbebett. So nah beieinander sind manchmal das Tragische und das Komische.

Dieser Aufsatz will keinen Beitrag zur Rilke-Forschung leisten, sondern lediglich auf eine Seite im Charakterbild und im Sprachstil Rilkes aufmerksam machen, die meist unbeachtet bleibt. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Causerien in seinen Briefen auftaucht, spontaner Wortwitz, selbstironische Anmerkungen, freifließende Phantasien, kausige Einfälle, manchmal auch ein gelinder Sarkasmus, federleichter Situationswitz. Der Variationsreichtum und die Fülle der Facetten verraten etwas von seinem Wesen. Bei allen Krisen und aller Verdüsterung, die es in seinem Leben gab, gab es eine heitere Grundsicht, eine jugenhafte Fröhlichkeit, die immer wieder durchbrach. Vor allem aber: er wollte andere aufmuntern, trösten, fröhlich machen.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, 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 Jahresabonnement 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

Gönnernabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: PostbankStuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle 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.

Als er von Nanny zu Weihnachten reichlich beschenkt worden war, schrieb er ihr: «Gut, daß ich in meinen Gedichten und in meiner Prosa nie Rufzeichen verwende! Heute brauch ich sie! Chère: ich rufe: Merci!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!! Und schick Ihnen beiliegend noch 7 Dutzend Rufzeichen, die Sie gütigst an mein Gefühl ansetzen wollen, sooft Sie dazu Zeit haben!» (626)

Otto Betz, Thannhausen

Buchhinweis

Wenn «Opus Dei» in die Schlagzeilen kommt, etwa wenn ein Opus-Dei-Mann zum zweiten Nachfolger des Märtyrers Erzbischof Oscar Romero gemacht wird, oder wenn Elternrechte gegenüber Minderjährigen vom Opus Dei peinlich tangiert werden, dann spüren manche innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche Unbehagen und Ratlosigkeit: Wir meinen, schon viel über die umstrittene Organisation zu wissen, und wissen es – angesichts ihrer höchst kultivierten Geheimhaltungspraxis – doch nicht immer so genau, um entsprechend zu reagieren. Dem kann man abhelfen: Anfang September kommt bei Herder/Spektrum ein neues Buch von Peter Hertel heraus «Geheimnisse des Opus Dei».¹ Als Herausgeber und Autor bringt Peter Hertel seine 17jährigen Recherchen auf den neuesten Stand. Er ist wohl der bestdokumentierte Kenner,² der – gegen den Widerstand des Opus Dei – in harter Kleinarbeit Informationen gesammelt und Verbindungen mit ehemaligen Mitgliedern aufgenommen hat, um «Geheimdokumente – Hintergründe – Strategien» (so der Untertitel) zu beleuchten. Die gigantische Vernetzung in der Einflußnahme auf Politik, Wirtschaft und Kultur ist von der Öffentlichkeit erst langsam und ohne scharfe Konturen bemerkt worden. Vieles beigetragen haben zufälligerweise die spanischen Wirtschaftsprüfer im Fall *Ruiz Mateos* (Privatkonzern Rumasa), der zusammen mit dem Präsidenten der Volksbank die «wirtschaftliche Kampfkraft des Opus Dei in Spanien» repräsentierte, der aber zu viele Risiken einging und dann prompt auch vom Opus Dei fallengelassen wurde. Gemäß der merkwürdig arbeitsteiligen Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Tätigkeit wird das Opus Dei im weltlichen Bereich nie als Körperschaft tätig. Tätig sind immer einzelne Personen, auch wenn sie emsig und devot im Sinne des Opus Dei wirken. So hält es formal-juridisch den Kopf aus der Schlinge. Der Fall *Ruiz Mateos* hat Namen von Personen, Stiftungen und Scheinfirmen in die Öffentlichkeit gebracht, die bisher wenig bekannte Zusammenhänge erstellen ließen. Er wurde das weltweite – auch in brisante Verbindungen verstrickte (Stichworte: Banco Ambrosiano, Roberto Calvi, Vatikanbank IOR mit Erzbischof Marcinkus) – erkennbar.

Hertel geht es in diesem Buch nicht um skandalträchtige goldene Netze. Er will aufklären.

Im dritten Teil gibt er einen Überblick über die wichtigsten Geheimschriften. Nur wenige Mitglieder dürfen Einblick nehmen in die sogenannte Piothek. Diese umfangreiche (S. 91–143) Auswahl dürfte für die innere Verfaßtheit der Organisation aufschlußreich sein. Dies läßt auch die Strategien – auch jene der Eroberung kirchlicher Schaltstellen (heute sind etwa 15 der 1578 Opus-Dei-Priester Diözesan- oder Weihbischöfe) – in bezug auf das Kirchenverständnis kritisch untersuchen. Zusätzlich bewertet werden die Schriften durch zwei theologische Beiträge: *Anton Rotzetter* untersucht die spirituellen Aspekte des Opus-Dei-Geistes und kommt zum Schluß, daß hier nicht von einer Spiritualität die Rede sein könne. *Peter Eicher* befaßt sich mit psychologischen, politischen und sozialen Aspekten dieses Geistes und diagnostiziert eine Kirchensucht, die sich «unter sozialen Gesichtspunkten als Syndrom einer geschlossenen Gesellschaft manifestiert. Er zeigt auf, wie dieser Geist unter dem Wojtyla-Papst zum Zuge kommen konnte und im Sinne der Restauration – gegen den Reformgeist des zweiten Vatikanums – wesentlich zur «Kirchenspaltung von oben» beiträgt.

Hertels Buch eignet sich als handliches Nachschlagewerk: Es bietet praktische Hinweise bis zu den Adressen der Selbsthilfeorganisationen von Elterninitiativen in den USA. Ein Glossar interner Begriffe, Listen weiterführender Literatur, Auflistung des normativen Schrifttums des Opus Dei, ein sorgfältiger Apparat und ein Stichwortverzeichnis tragen dazu bei, sich in der ohnehin gut geordneten Fülle von Informationen jederzeit wieder zurecht zu finden. *K. Weber*

¹ Peter Hertel, *Geheimnisse des Opus Dei. Geheimdokumente – Hintergründe – Strategien*, Herder/Spektrum Bd. 4386, Freiburg 1995, DM 16,80
² Vgl. Peter Hertel, «Ich verspreche euch den Himmel». Geistlicher Anspruch, gesellschaftliche Ziele und kirchliche Bedeutung des Opus Dei. Erweiterte Neuauflage, Patmos Verlag, Düsseldorf 1990.