

O ORIENTIERUNG

Nr. 3 60. Jahrgang Zürich, 15. Februar 1996

ABER WAS DA WIRKT und sich auswirkt, tut das unter den Leuten, mit den Leuten. Es spielt sich ab unter Leuten, wie gesagt... Wer es nicht glauben möchte, erfährt es – bei Leuten. Muß bloß aufstehn und hingehn», schreibt Johannes Bobrowski. Aufstehn und hingehn – so hatte ich im letzten Sommer gehandelt, als ich mit meinem Seminar, das der deutschsprachigen Dichtung der Bukowina gewidmet war, zu dem deutsch-jüdischen Dichter Moses Rosenkranz in einen kleinen Ort im Schwarzwald fuhr. Moses Rosenkranz steht in seinem 92. Jahr. Er stammt aus der Bukowina, die Paul Celan in seiner Bremer Literaturpreisrede als eine Region beschrieb, «in der Menschen und Bücher lebten». Dem Werk von Moses Rosenkranz, der ein wichtiger Zeitzeuge ist, fehlt noch immer der Widerhall, der ihm gebührt. Auch wenig Verlässliches wurde bislang über sein Leben und Überleben gedruckt. Selten wird sein Name im Zusammenhang der Zeugnisliteratur der Überlebenden der Schoah genannt. Zwischen 1930 und 1988 sind sechs Lyrikbände – zwei in Deutschland, vier in Rumänien – von ihm erschienen, von denen einige nunmehr als verschollen gelten müssen. Desgleichen seine frühen dramatischen, epischen und essayistischen Schriften.

«Anders meine Uhren läuten»

Der Bukowiner Dichter Moses Rosenkranz

Dies ist zu fragen: Wie kann ein Mensch, ohne endlich gehört zu werden, sein Überleben überleben? 1961 war Moses Rosenkranz mit großen Hoffnungen in die Bundesrepublik Deutschland gekommen, nachdem er Unermeßliches erlitten hatte: in rumänischen Lagern unter deutscher Aufsicht nach dem Einmarsch der Nazis in die Bukowina im Jahre 1941, in sowjetischen Gefängnissen und Lagern. Am schwarzen Meer lag er für Tage nackt in einer Kasematte bei Außentemperaturen von etwa minus 20 Grad. Hungrig wieder und wieder zu Verhören geschleppt. In Dunkelhaft gezerrt. Rund zehn Jahre lebte er gefangen am nördlichen Eismeer im sibirischen Gulag. Dort durfte der Dichter weder Stift noch einen Fetzen Papier besitzen und dachte sein Werk dennoch weiter, behielt es im Kopf. Ein Epos, Prosa, Gedichte. In ihnen lebte er, überlebte als Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus in seinen Versen. Eine Welt aus Worten – gegen den Tod: «Keinen Adressaten fand ich / meiner Klage die Bericht / meine Schreie darum band ich / zum Gedicht // Und ich tat es sonder Hoffen / daß ein Blick drauf jemals fällt / daß ein Mensch davon betroffen / innehält // Sagte es hinauf zur Wolke / die ich Stell vertretend sah / für das Grab von meinem Volke».

Rosenkranz' Verse bezeugen den Zivilisationsbruch dieses Jahrhunderts und zugleich die Erfahrung vieler anderer Geschundener in den Lagern, die in äußerster Entrechtung ihre Menschenwürde behaupteten, indem sie ihre Kreativität dem inneren Tod als einzige Waffe entgegenhielten: solange ich schaffe, bin ich. Die Bilder, Gedichte und Partituren Verfolgter bleiben Zeugnisse des Widerstehens. Alles habe er erlebt und gesehen, was er zum Gegenstand seiner Dichtungen wählte, betont Moses Rosenkranz immer wieder. Seine Verse sind die Gegenwelt zu der seiner unvorstellbaren Leiden. Das einzig Unzerstörbare fand er im Wort. Bis heute ist das Fragment «Versuch über mich» (1982) – erster Teil eines autobiographischen Werkes, das die Zeit bis zum Beginn der dreißiger Jahre umfaßt – noch ungedruckt. Es sei ihm nicht gelungen, über sich selbst zu schreiben, sagte Rosenkranz in einem Interview. «Die Realität meines Lebens entzieht sich jeder Möglichkeit einer Schilderung.» Über seine Gedichte urteilt Rosenkranz so: «Sie zeigen Zustände auf mit einem Hintersinn von Rebellion» – Kreativität gegen den Tod.

Der Dichter und seine den Nazis entkommene Frau empfingen uns – eine vielköpfige Runde immerhin – in großmütiger Gastfreundschaft. Aufrecht saß Moses Rosenkranz in seinem blauen Hemd für Stunden am Tisch, beantwortete die Fragen der Studenten, las aus seinen Versen und führte seine Zuhörer fort im Strom seiner Erzählung, weit zurück bis in die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Zurück an den Anfang seines Lebens.

LYRIK

«**Anders meine Uhren läuten**»: Der Bukowiner Dichter *Moses Rosenkranz* – Ein wichtiger Zeitzeuge, 1904 geboren, der bislang wenig öffentliche Aufmerksamkeit gefunden hat – Große Teile des Werkes sind verschollen – Ein Leben unter dem Nationalsozialismus und Stalinismus – Seit 1961 in der Bundesrepublik Deutschland – Heimatlosigkeit und Außenseitertum als grundlegende Erfahrungen – Entdeckung der deutschen Sprache – Entdeckung des Einklangs mit sich selber im Wort – An der Dichtungstradition vor der literarischen Moderne orientiert.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

SCHWEIZ

Politikorientierung im säkularen Staat: Zur Verfassungspräambel «Im Namen Gottes des Allmächtigen» – Schweizer Regierung legt 1995 einen Entwurf für eine Verfassungsreform vor – Anpassung an neuere Rechtsentwicklungen, Reform der Volksrechte und Einführung der Verfassungsgerichtsbarkeit – Die Funktion einer Präambel mit der Anrufung Gottes – Moralische Selbstbindung der Politik – Keine Legitimation einer zivilreligiösen Interpretation des Christentums – Die prophetische Herausforderung der Politik durch das Christentum.

Christian Kissling, Fribourg

LITERATUR

Reinhold Schneider und die Moderne: Wer ist ein christlicher Dichter? – Hinweise in R. Schneiders autobiographischem Werk «Der Balkon» – Seine politischen Optionen im Nachkriegs-Deutschland – Die einflußreiche Deutung durch *H. U. von Balthasar* – Privatisierung von Schneiders Position – Christsein in einer säkularisierten Welt – Die Erzählung «Philipp der Zweite oder Religion und Macht» – Tragische Daseinserfahrung und christlicher Glauben.

Claus Ensborg, Wertingen

THEOLOGIE/ZEITGESCHICHTE

Die Zeit der absoluten Politik: Bemerkungen zur Politisierung der Zeit bei *A. Hitler* – Die Herausforderung durch einen «säkularisierten Polytheismus» – Hitlers Projekt der Vernichtung der Juden als Wille zur politischen Endgültigkeit – Der metaphorische Zeithorizont von «Mein Kampf» – Suggestiv verengter Zeithorizont als Kunstgriff absoluter Politik und politischen Terrors – Paradoxe Modernität in der Politik Hitlers? – Von der unabdingbaren Notwendigkeit der Erinnerung. *Jürgen Goldstein, Hillscheid*

Hellwach und konzentriert sprach er in einem reinen Deutsch, das heute kaum einer mehr spricht. Er ließ seine frühe Zeit aufstehen, Erfahrungen seiner Kindheit szenisch in Rede und Gegenrede vergegenwärtigend, minutiös sich an Namen und Orte erinnernd, als seien nicht mehr als acht Jahrzehnte seit den Ereignissen vergangen.

1904 wurde der Dichter in der Nordbukowina in dem kleinen österreichischen Dorf Berhometh am Pruth, nahe der russischen Grenze als sechstes Kind jüdischer Eltern geboren, die in elendester Armut lebten. Eine ruthenische Amme nährte das Kind der entkräfteten Mutter. Der Vater, ein ausgesetztes Kind, war Stalljunge bei einem Großgrundbesitzer, bevor er Gutsverwalter wurde. Später betrieb er einen kleinen Bauernhof in Berbesti. Es muß da von Anfang an ein tief wurzelndes Gefühl der Unzugehörigkeit gegeben haben, das bereits das Kind Rosenkranz zum Außenseiter und trotzigen Fremdling gemacht hatte. Er entzog sich, sprach wenig, lief allein über die Felder, lauschte dem Rauschen der Bäume und dem Tönen des Pruth. Noch heute betont er, daß dem Rhythmus vieler seiner Gedichte jener der Naturlaute eingeschrieben sei. Das Gedicht «Geburtspunkt», das Rosenkranz mir eigens für das Verständnis seiner Lebensdaten nannte, lautet so:

Ich kam zur Welt in einem Stamme
der mich in seine Hut nicht nahm
daß ich sehr unwillkommen kam
es sagte mirs der Blick der Amme

Ich kam zur Welt in einer Kate
in der kein Platz für mich bestand
ich kam zur Welt in einem Land
darin ich nichts zu suchen hatte

In eine Welt verschloßner Türen
kam ich und mußte draußen stehn:
ich fühlte wie die Winde gehn
und wurde ohne mich zu rühren

Die Verse setzen das Grundgefühl des Nichtzugehörigen schon in der Wahl ihrer Reimbindungen in Sprache um: Die Reimfügung Stamme/Amme in der ersten Strophe bindet Worte zusammen, die hörbar machen, daß das sprechende Ich sich auch in der jüdischen Gemeinschaft nicht zureichend verwurzelt erfuhr. Die ruthenische Amme ist die Bezugsperson. Weder Haus noch Geburtsland vermitteln dem Kind jenes Urvertrauen in ein sicheres Dazugehören. Es ist, als wiederholte sich in der seelischen Welt des Kindes die prägende Erfahrung des Vaters, der ein Ausgesetzter war. Ein Wiederholungsdrama vielleicht, dessen Verletzungen durch die Ereignisse der politischen Geschichte ins schier Unerträgliche gesteigert wurden.

In der Familie wurden vier Sprachen gesprochen: Ruthenisch (Ukrainisch) Polnisch, Jiddisch und Deutsch. Er habe, sagt Moses Rosenkranz, eigentlich keine «Muttersprache» gehabt, die zu ihm gehörte, bevor er die deutsche Sprache für sich selbst entdeckte und mit ihr zugleich eine gegen unermessliches Leiden trotzig behauptete Heimat, aus der ihn kein Lager der Welt hat vertreiben können. Die Verse des Gedichtes «Die Sprache in der Dunkelzelle» geben in ihrer ersten Strophe davon Zeugnis:

Du bist nicht spricht sie einsam
ich bin –die Sprach– mit dir
so leben wir gemeinsam
und glücklich sogar hier

Moses Rosenkranz beherrscht auch Rumänisch, das nach der Angliederung der zerrissenen Bukowina 1919 Staatssprache geworden war. Viele Texte hat er aus dem Rumänischen und ebenso ins Rumänische übersetzt. Aber die deutsche Sprache

ist ihm die nächste, sie ist die seine, er hat sie sich selbst unter schwierigsten Bedingungen erworben und mit all den Hoffnungen, die jüdische Menschen seit der Aufklärung in die deutsche Kultur entwickelten.

Der Erste Weltkrieg zerstörte schon im ersten Jahr Rosenkranz' Familie und ihre Lebensgrundlage: «In meiner Dichtung bin ich von den Bildern meiner Kindheit nie losgekommen». Diese Kindheit mit ihren Entbehrungen und Traumata wird in den Gedichten immer wieder vergegenwärtigt, und dennoch wird ihre Landschaft als Heimwehziel gegen die Erinnerungen an die Verfolgungen der späteren Jahrzehnte aufgerufen.

Das elterliche Gehöft wurde gleich zu Beginn des Ersten Weltkrieges vernichtet. Auf der Flucht vor den Russen stürzte der Zehnjährige, wurde von Kosaken aufgegriffen, die ihn als Bürgen für den Vater, nach dem die Russen fahndeten, behielten. Der Vater war österreichischer Patriot wie viele andere Juden der Bukowina auch. Für die Donaumonarchie war die Mehrzahl der Bukowiner Juden ja eine Stütze der Monarchie. Viele von ihnen orientierten bis 1918 ihr Leben nach Wien. Im Ärmel eines Bärenfells der Kosaken schlief das Geiselkind, die Soldaten verletzten es nicht. Aber dieses Verlorengehen auf der Flucht war nur das erste, dem viele weitere Traumata des Verlorengehens folgten.

Moses Rosenkranz, der vielsprachige, ist in beharrlichem Eigensinn ein deutsch schreibender Dichter geworden, nachdem er in ukrainischen, jiddischen, polnischen, tschechischen, rumänischen und deutschen Schulanstalten gesessen hatte. In Berbesti besuchte er die ruthenische Grundschule. Für ein paar Monate hatte er bereits im Cheder bei einem Rabbiner Deutsch gelernt. Jenes elementare Grundwissen kam ihm, der damals noch Edmund hieß, bei der Evakuierung nach Westgalizien zustatten. Im oberschlesischen Bielitz schließlich wurde er aufgrund seiner glänzenden mündlichen Deutschkenntnisse ins Gymnasium aufgenommen. Wenig später kam Rosenkranz in ein Flüchtlingsgymnasium nach Prag, wo er in einem Konvikt für Flüchtlingskinder wohnte. In Prag schließlich, allein in der Fremde, machte das Kind seine prägende Erfahrung mit der deutschen Sprache. Vom Hilfsverein jüdischer Frauen erhielt er eine Erzählung von E.T.A. Hoffmann geschenkt. Der Schüler las und las, ohne wirklich zu verstehen. Etwa in seinem fünfzehnten Jahr begann Rosenkranz zu dichten. Laut und Klang der deutschen Sprache allein zogen ihn in ihren Bann. Das Lesen wurde zum entscheidenden Wendepunkt seiner Entwicklung zum deutschen Dichter, der begreift, was dieser Wendepunkt für ihn bedeutet: die Entdeckung von «Einklang» mit sich selber im Wort. Verse des gleichnamigen Gedichtes benennen dies in der Mittelstrophe in umschlingenden Reimen, die die Verse nahe aneinanderbinden:

Im eignen Erbe ging ich
drin auch ein deutsches Teil
deutsch an zu summen fing ich
gespaltner Brust zum Heil

Wenig später fiel Rosenkranz ein Nietzsche-Gedicht in die Hand, das ihn weiter in die deutsche Sprache verstrickte. Noch heute kann der Dichter dieses Gedicht hersagen. Hohe Sprachsensibilität befähigte Rosenkranz, sich für die deutsche Sprache nicht nur zu entscheiden, diese Sprache wurde in mehrfachem Sinne auch seine Lebensgrundlage, sein Lebenshaus, das ihn in der Hölle noch singen hieß, für ihn selber «ein heilsam Lied» mitten im Unheilbaren. «Keine Alternative» setzt so ein:

Ich muß mein Dasein zu begründen
ach öfters einen Vers erfinden
(...) Mir ist als heisch aus meinem Erbe
ein Anspruch: Singe oder sterbe!

Nach seiner Rückkehr in die Bukowina 1918 entdeckte Rosenkranz in Czernowitz schnell, daß er ein Schüler «comme

il faut» nie sein würde und verließ das Gymnasium. Zur selben Zeit verlor er den «zum Bettler degradierten» Vater. Die Mutter lebte noch bis 1936 «in dürtigster Armut», bevor sie in Bukarest starb.

Als Gelegenheitsarbeiter nahm Rosenkranz zunächst jede Arbeit an, die es ihm ermöglichte zu dichten, ohne zu hungern. Im Nachkriegsrumänien fand sich keine angemessene Arbeitsstelle für ihn. Seine Hoffnung richtete sich nun wie bei vielen anderen seiner Generation auf die Vereinigten Staaten. Über Polen, die Tschechoslowakei und Österreich reiste er vergeblich nach Triest, um als blinder Passagier über den Atlantik zu setzen. Die Hoffnung «Amerika» zerstob. Über Krakau, Wien und München begab sich Rosenkranz 1924 nach Straßburg, wo er am Rande des Existenzminimums in ständiger Angst vor der Abschiebung einige Jahre arbeitete und unbeirrbar sein Werk hervortrieb. 1927 kehrte er nach Czernowitz zurück und wurde sofort zum rumänischen Militärdienst eingezogen. Nach seiner Entlassung hielt er sich als Gepäckträger, Buchdruckerlehrling und privater Deutschlehrer über Wasser. In jener Zeit knüpfte er Kontakte zur rumänischen und rumäniendeutschen Literatur und wurde mit dem ihn stützenden und ermutigenden Oscar Walter Cisek und anderen Deutschsprachigen wie Joachim Wittstock bekannt.

Der Dichter und Politiker Ion Pillat, der Rosenkranz' Dichtungen schätzte, stellt ihn für zehn Jahre als Privatsekretär ein. Erst 1930 erscheint der Band «Leben in Versen» in Czernowitz. 1936 folgt die Sammlung «Gemalte Fensterscheiben». Alfred Margul-Sperber, der Förderer auch von Paul Celan, würdigt die Verse von Rosenkranz, rühmt ihren unverwechselbaren Ton und nimmt besonders darauf Bezug, daß es alles andere als selbstverständlich sei, daß in der rumänisierten Bukowina eine so eigenständige deutschsprachige Stimme wie die von Rosenkranz laut wird. Die Zwischenkriegszeit gilt für die Bukowiner deutschsprachige Dichtung als Zeit der Hochblüte. Auch die später internationale Aufmerksamkeit erringenden Dichter und Dichterinnen der Bukowina – zum Beispiel Selma Meerbaum-Eisinger, Rose Ausländer, Paul Celan, Immanuel Weißglas – begründen in dieser Epoche ihren Ruhm. Rosenkranz blieb Einzelgänger und sich entziehender Selbstdenker, der unabhängig seinem Werk leben wollte und am Czernowitzer literarischen Leben kaum teilnahm. Noch heute spricht er in äußerst kritischer Distanz und zuweilen bitterem Ingrim über seine Dichterkollegen aus Czernowitz. Eine Bukarester jüdische Verlagsbuchhandlung druckte Rosenkranz' Texte zu Fragen der Graphologie und ebnete ihm dadurch den Kontakt zur rumänischen Königin, die ihn, beeindruckt von seinen graphologischen Analysen, beauftragt, ihre Lebensgeschichte niederzuschreiben. Unter Pseudonym erscheint noch nach Hitlers Machtübernahme 1935 in Leipzig sein Buch «Maria von Rumänien. Raum und Leben einer Königin». Eine von Rosenkranz ins Deutsche übertragene Anthologie rumänischer Literatur konnte nicht mehr erscheinen. Rumänischer Rassismus und Nationalismus vertrieben Rosenkranz aus Bukarest, er verbarg sich in Czernowitz. Noch 1940 erschien sein Gedichtband «Die Tafeln». Nach dem Einmarsch der Roten Armee in Czernowitz im Sommer 1940 verdiente sich Rosenkranz sein Geld als «Deutschlehrer von Beamten der neuen Stadtverwaltung» und veröffentlichte in einer im Moskauer Exil von Johannes R. Becher herausgegebenen Zeitschrift Übersetzungen rumänischer Volkspoesie. 1941 fielen die Nazis in die Bukowina ein. Rosenkranz «organisierte vordatierte Judentaufen», wurde verhaftet, entging der Deportation aber vorerst dadurch, daß rumänische Freunde ihn in ein moldauesches Arbeitslager verbrachten. Später wurde er in anderen Lagern unter Naziaufsicht gefangengehalten, konnte im Frühsommer 1944 nach Bukarest entfliehen und sich dort bis zum Einmarsch der Roten Armee verbergen.

Ein freies Leben begann auch jetzt nicht. Rosenkranz, 1945/46 beim Internationalen Roten Kreuz in Bukarest arbeitend, gab von den Lebensmitteln auch an deutsche Kinder ab und wurde

dafür im April 1947 von der Straße weg verhaftet, nach Moskau verbracht und von dort nach Sibirien ans nördliche Eismeer verschleppt, wo er unter schwer vorstellbaren Lebensbedingungen fast zehn Jahre festgehalten wurde. Im Kopf die Welt seiner Gedichte. Den Preis der arktischen Landschaft im Eis. Noch heute spricht er von der Schönheit der Landschaft am Polarkreis, vom Leuchten des Nordlichts, den Nächten hell von Schnee, vom Tosen sibirischer Orkane. Und von der Stille am nördlichen Eismeer. Mit schier unbegreiflicher Furchtlosigkeit besteht er die Verhöre der Stalinisten und sagt ihnen ins Gesicht, was er vom Kommunismus hält. Nämlich nichts. «Poetische Freiheit» heißen die Verse, die über das Überleben im Wort in unerhört starken Bildern sprechen:

Im dicken Eis des Jenissej
schmolz ein Mann mit seinem Mund
er tats aus heißem Hungerweh
zu fangen Fisch ein kleines Rund

Ob er gemacht auch einen Fang
ist unbekannt die Sage geht
daß immerhin das Loch gelang
und alle Winter noch besteht

Es wird gehalten von dem Kopf
der in die Luke eingeeist
durch einen Funk in seinem Schopf
das Fischen hierorts streng verweist

Erst im April 1957 kam er frei. Während seiner Gefangenschaft im Gulag veröffentlichten Freunde in Bukarest unter dem Pseudonym Martin Brant 1947 einen Lyrikband «Gedichte» von Rosenkranz. Nach der Befreiung konnte der Dichter in rumänischen Verlagen nichts mehr veröffentlichen. Ein Versepos, Prosa und ein Gedichtband wurden abgelehnt, die Securitate bereitete schon wieder einen Prozeß gegen den Dichter vor. Da verließ er das Land, wählte 1961 die Bundesrepublik Deutschland als Hoffnungsort für seine Dichtung. Eine paradoxe Heimkehr ins Exil war dieser Weg in ein Land, auf dessen Sprache und Kultur er vergeblich gesetzt hatte. Das Gedicht aus dem Ankunftsjahr 1961 mit dem Titel «An der Deutschen Grenze» lautet:

Mein Volk hängt am Strange
mein Dorf ist verbrannt
ich komme am Klange
des Worts vor dein Land

Ich hielt in den Zähnen
ich hab es bewahrt
in trotzigen Tränen
für heut aufgespart

Es ist deines Stammes
ich hielt es als Pfand
so wirst du mir öffnen
das Tor in dein Land

... zu bleibt die Pforte
ich find nicht Gehör:
sind hier deutsche Worte
im Umlauf nicht mehr?

Nein, angemessenes Gehör fand Moses Rosenkranz bis heute nicht. Es liegt nicht daran, daß seine Verse sich an der Dichtungstradition vor der literarischen Moderne orientieren. Nicht allein Rosenkranz hat als Exilierter die Vergangenheit zum Bürgen für die Not der Gegenwart angerufen. Manch anderer Dichter auch aus der Bukowina hat ein vergleichbar enges und wenig beirrbares Verhältnis zur literarischen Tradition. Und doch

ist Rosenkranz in seiner Treue zur Tradition eine Ausnahmeerscheinung. Es ist nicht so, daß er den Zugang zur literarischen Moderne nur nicht gefunden hätte. Sein Nein blieb eine Frage der Treue zu sich selbst. Rückwärtsgewandtheit allein ist dies nicht. Man darf es sich bei dieser Frage nicht leicht machen. Das Festhalten an überkommenen Rhythmus- und Reimstrukturen bezeugt das Paradox, aus dessen Wahrheit Rosenkranz lebt und dichtet. Als er begann, deutsche Verse zu schreiben, war jenes, das wir das Alte zu nennen pflegen, ihm Lebensgarant. Es hat ihn gelehrt, in einer zerbrochenen Welt, in der sich nichts mehr reimt, in der dem Laut kein Bruderlaut mehr gefunden werden kann, eine Anrufung des Heilsamen mitten im Zerstörten *auch* in überkommenen Formen zu suchen. Entscheidend ist für Rosenkranz allein, ob seine Gedichte «wahr», ihm wahr sind, der ein Wissen über die Abgründe der Menschennatur mit sich trägt, das kaum einer seiner Leser mit ihm teilt.

Und so stehe hier zuletzt das Gedicht «Bitte», das auch davon spricht, welche Herausforderung Kreativität nach der Schoah geblieben ist:

Mir gönnt die Stille mir die Einsamkeit
der Waage Recht die im ersehnten Stand

Ich fühle nicht um euer Treiben Neid
ich heb den Blick nicht über meinen Rand

Denn sehr ich möchte stimmen überein
mit meinem Abgrund den ich decken muß

Und seinem Umfang so entsprechend sein
wie Mund dem Munde eng vereint im Kuß

Wenn überhaupt noch etwas zusammenstimmt, im Einklang bestehen kann, so ist es für Moses Rosenkranz vielleicht der Laut, der die Verse im Reim zusammenbindet, mitten im Paradoxon der Worte über das Unheilbare. Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

Literaturhinweise:

Moses Rosenkranz, Im Untergang. Ein Jahrhundertbuch. Südostdeutsches Kulturwerk München 1986.

Ders., Im Untergang II. Ein Jahrhundertbuch, Thaur/Innsbruck 1988.

Politikorientierung im säkularen Staat

Zur Verfassungspräambel: «Im Namen Gottes des Allmächtigen»

Im Sommer 1995 hat die schweizerische Regierung den Entwurf einer vollständig revidierten Bundesverfassung der Eidgenossenschaft publiziert – über 120 Jahre nach der letzten Totalrevision und vor dem Hintergrund mehrerer gescheiterter Anläufe für eine neue Verfassung in den letzten Jahrzehnten kein leichtes Unterfangen, auch wenn bis auf zwei Reformpakete nur das geltende geschriebene und ungeschriebene Verfassungsrecht nachgeführt werden soll. Politische Organisationen und die interessierte Öffentlichkeit insgesamt sind aufgerufen, in einem breiten Vernehmlassungsverfahren ihre Meinung zum vorgelegten Projekt zu äußern. Natürlich beschränkt sich die öffentliche Diskussion über weite Strecken auf materielle Einzelheiten. Dabei geht es keineswegs nur um Nebensächlichkeiten, sondern auch um so zentrale Fragen wie die Reform der Volksrechte, die Einführung einer Verfassungsgerichtsbarkeit oder die Positivierung von bisher teilweise nur als ungeschriebenes Verfassungsrecht anerkannten Grundrechten. An grundsätzliche Fragen des Staatsverständnisses wird aber nicht gerührt; anders als 1977, beim letzten Versuch zu einer Totalrevision der Schweizer Bundesverfassung, steht beispielsweise der Föderalismusartikel und damit das Prinzip der Kompetenzverteilung zwischen Bund und Kantonen nicht mehr zur Diskussion.

Genauso verhält es sich mit Präambel und Zweckartikel: Auch über sie wird kaum gestritten – allerdings wohl nicht aus Angst, schlafende Hunde zu wecken, sondern aus einer gewissen Ratlosigkeit heraus, die im ganzen Revisionsprojekt spürbar ist. In der Tat betreten wir mit Präambel und Zweckartikel verfassungsrechtlich ein eigenartiges Feld. Es handelt sich um Verfassungsteile, die nicht justizierbar sind; aus ihnen ergeben sich also keine Rechtsnormen. Jede Auseinandersetzung darüber scheint sich also von selbst zu erübrigen.

Die folgenden Überlegungen gehen von der These aus, daß Präambel und Zweckartikel die tragende Grundphilosophie der Verfassung zum Ausdruck bringen oder zumindest bringen sollten. Und weil Politik – der Tagesaktualität zum Trotz – eben mehr ist als nur das Ringen mit Sachzwängen und Partikularinteressen, lohnt es die Mühe, sich mit dieser Sicht «symbolischen Rechts» auseinanderzusetzen.

Moralische Selbstbindung der Politik

Welche Rolle haben überhaupt Präambel und Zweckartikel in der Verfassung? Immerhin könnte man ja auch der Meinung sein, es sollten nur justiziable Bestimmungen Eingang in die

Verfassung finden, Artikel also von der Konkretheit etwa eines Zensurverbots oder doch zumindest eines Gleichberechtigungsgesetzes, auf die in Konflikt- und Entscheidungssituationen rekurriert werden kann. Das würde allerdings wohl zu kurz greifen. Ein plausibler Ansatz zum Aufweis der Berechtigung von Präambel und Zweckartikel liegt darin, daß es hier eben nicht nur um Tagespolitik geht, sondern um eine Ebene, die der Politik noch zugrundeliegt. In erster Näherung könnte man das als *moralische Selbstbindung der Politik* bezeichnen. Damit ist nicht eine Hypermoralisierung der Politik gemeint, so wie man den moralischen Rigoristen *Immanuel Kant* verstehen könnte: «Die wahre Politik kann (...) keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben.»¹ Auch wenn, wie die Verfassungslehre sagt, der Präambel und dem Zweckartikel kein justiziarer Gehalt zukommen, haben sie doch einen bestimmten normativen Wert.² Ihre moralische Selbstbindung gibt der Politik eine generelle Zielsetzung vor, welche konkretes politisches Handeln materiell legitimiert. Dieses Verständnis geht in einem gewissen Sinne weiter als *Otfried Höffe*, der eine dreifache Funktion der Moral in der Politik annimmt: Die politische Herrschaft ist zu *legitimieren*, und zwar mittels des Kriteriums universaler Zustimmungsfähigkeit; die Regeln politischen Handelns sind zu *normieren*, und hier gilt das Kriterium der Wahrung der Bedingungen der Handlungsfähigkeit, womit nicht nur die Wahrung der Freiheit gemeint ist, sondern, wichtiger noch, auch die sozialen, ökologischen und anderen Voraussetzungen der künftigen Handlungsfähigkeit; und schließlich geht es darum, Politik zu *konkretisieren* mittels der Urteilskompetenz der in der Politik handelnden Personen.³

Diese dreifache Aufgabenbestimmung reicht aber nicht aus. Man muß vielmehr noch eine politikorientierende und eine politikbegründende Funktion der Moral annehmen. Immerhin kann man aber schon Höffes zurückhaltendes Konzept einer «entmoralisierten Moral» zu Hilfe nehmen, wenn es darum geht, den lautstarken Bemühungen etwas entgegenzusetzen, die Moral

¹ I. Kant, Zum ewigen Frieden, B 96/A 91; vgl. den ganzen Anhang I «Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik», B 71/A 66–B 97/A 91.

² Vgl. J.-F. Aubert, Präambel, in: Kommentar BV, Rz. 6 (Stand April 1986), und ders., Art. 2, in: Kommentar BV, Rz 20–35.

³ Vgl. O. Höffe, Eine entmoralisierte Moral: Zur Ethik der modernen Politik, in: Politische Vierteljahresschrift 32 (1991) 302–316, hier 307, 315f. et passim.

aus Wirtschaft und Politik auszusperren. *Niklas Luhmann* ist der systemtheoretische Wortführer dieser Strömung. Seine These lautet: Es macht «schlechterdings keinen Sinn, eine moralische Legitimation von Politik zu verlangen. (...) Es genügt völlig, mit weniger anspruchsvollen Prinzipien zu arbeiten – etwa dem, daß ein ausreichendes Maß von Konsensfähigkeit Voraussetzung für erfolgreiche Politik ist, und daß die politische Wahl den Sinn hat, dies laufend zu testen.»⁴ Die Orientierung an Abstimmungs- und Parlamentsmehrheiten als ausschließliches politisches Navigationsverfahren – diese gesellschaftstheoretische Konzeption ist allerdings in der Realität weniger wirkungsvoll als die dafür im Gegenzug intellektuell weniger anspruchsvollen Entwicklungen in Wirtschaft und Politik, welche der reinen liberalen Theorie – oder was dafür gehalten wird – wieder zum Durchbruch verhelfen wollen: als Rückkehr – sei es zum minimalen Nachtwächterstaat in den USA, sei es zum umfassend freien, nämlich von allen Rücksichtnahmen befreiten Markt in der Schweiz.

Legitimation einer Zivilreligion?

Doch selbst wenn man über die These, daß Moral in der Politik eine Rolle zu spielen hat – und sei es auch nur die der Camouflage ganz anderer Interessen – allenfalls noch Übereinstimmung herstellen könnte, wäre es alles andere als selbstverständlich, daß es dazu auch die Anrufung Gottes braucht. Immerhin leben wir in einem säkularisierten Staat, das heißt in einem Gemeinwesen, in dem die Legitimation des Politischen allein durch Tradition oder den Willen Gottes nicht mehr möglich ist.⁵ Säkularisierung bedeutet den «Rückzug Gottes aus der Geschichte»⁶ und der Politik – einen Rückzug, den, wie *Hannah Arendt* meint, die Kirche nicht bedauern sollte. Säkularisierung umschreibt nämlich auch die «Emanzipation und Befreiung des religiösen Bereichs von den Anforderungen und Lasten des weltlichen». Insgesamt ist es so, meint Arendt, «daß der Staat mehr Grund hatte, den Verlust religiöser Sanktionen für seine Autorität zu beklagen als die Kirche den Verlust an weltlicher Macht.»⁷

Die Schweiz ist ein säkularisierter Staat, und selbst dem gläubigsten Staatsbürger wird die Eidgenossenschaft kaum mehr als von Gott gewolltes Heilsereignis erscheinen. Ist damit also der *invocatio Dei* nicht definitiv das Wasser abgegraben? Zuerst einmal muß vor falschen Argumentationen zugunsten der Anrufung Gottes gewarnt werden. So erscheint mir das durchaus berechtigte Anliegen, daß die neue Bundesverfassung bedeutsame Traditionsanschlüsse zu wahren habe, hier nicht ausreichend: Die Frage ist vielmehr, ob die Anrufung Gottes zu Beginn der Verfassung heute noch für die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger wenn schon nicht eine identitätsstiftende Rolle, so doch wenigstens eine verständliche Bedeutung haben kann. Ebenso abzulehnen wäre selbstverständlich zweitens eine *invocatio Dei*, die den angerufenen personalen Gott gleichsam zu einem Verfassungsmaskottchen reduzieren würde; beim Streit um die Kruzifixe in Bayerns Schulzimmern hatte man im vergangenen Jahr gelegentlich den Eindruck einer solchen Verniedlichung. Mit der Maskottchenrolle in Zusammenhang steht drittens die Reduktion des christlichen Glaubens auf eine Zivilreligion. Eine Zivilreligion ist, um eine schöne Umschreibung des Publizisten *Robert Leicht*⁸ aufzunehmen, «eine verbürgerlichte Religion, die alles anstößig Glaubenshafte und jeden Konflikt mit der Aufklärung beseitigt, der bürgerlichen Gesellschaft aber dennoch einen Überbau beläßt, der ihre Gesetze und Institutionen legitimiert – jenseits des Zweckmäßigen und zweckmäßigerweise ohne Jenseits».

⁴ N. Luhmann, Politik und Moral. Zum Beitrag von Otfried Höffe, in: Politische Vierteljahresschrift 32 (1991) 497–500, 498, vgl. auch 499.

⁵ Vgl. O. Höffe, a.a.O. (Anm. 3), 308.

⁶ H. Münkler, Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1987, 80.

⁷ H. Arendt, Über die Revolution (engl. Orig. 1963), München 1994, 209.

⁸ R. Leicht, Auf der Suche nach der verlorenen Utopie, in: Die Zeit Nr. 52 (22.12.1995) 3.

Die engagierte Wochenzeitschrift



Die Wochenzeitschrift für engagierte Christen. Neues aus dem kirchlichen und gesellschaftlichen Leben, vertiefende Beiträge zu religiösen Fragen, Anregungen zu Meditation und Gebet. „Christ in der Gegenwart“ spricht Themen an, die den Menschen heute nahegehen.

Gutschein

Ja, senden Sie mir die nächsten vier Ausgaben „Christ in der Gegenwart“ gratis im Probeabonnement. Bestelle ich nicht bis eine Woche nach Erhalt der vierten Ausgabe ab, wünsche ich Weiterlieferung im Abonnement. Der Abonnement-Preis beträgt DM 48,10 / öS 403,- / SFr 47.60 im Halbjahr (Studierende DM 36,40 / öS 312,- / SFr 36.-) zuzüglich Porto.

Vor- und Zuname

Straße

PLZ/Ort

Datum

Unterschrift

Vertrauensgarantie: Ich kann den Probebezug bis zum Ablauf einer Woche nach Erhalt der vierten Ausgabe beim Verlag Herder, D-79080 Freiburg, bzw. bei der Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 2, schriftlich kündigen. Zur Wahrung der Frist genügt die rechtzeitige Absendung. Davon habe ich Kenntnis genommen.

Datum

Unterschrift

CG0020

Bitte kopieren, ausschneiden und einsenden an:

Verlag Herder, D-79080 Freiburg oder
Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 2

Das politische Anliegen des Christentums

Die letztgenannte Kritik an der Zivilreligion ist in der Tat der stärkste Einwand gegen eine Anrufung Gottes in der Präambel. Deshalb muß gefragt werden, ob das politisch relevante Anliegen des christlichen Glaubens mit einer Präambel signalisiert werden kann, ohne daß es notwendigerweise im Lauf der Zeit zu einer zivilreligiösen Bestätigung des Bestehenden degeneriert. «Die Zivilreligion wächst aus den Bedürfnissen jeder Gesellschaft nach Legitimität und Stabilität, nach Ruhe und Übereinstimmung. Christliche Theologie, ernst genommen, stellt aber die gewohnte Legitimität in Frage, bringt die Verhältnisse in Bewegung und stiftet Streit – vor jeder Versöhnung; das ist das unvermeidlich Politische an ihr, obwohl sie doch keine politischen Absichten verfolgt. In einem Satz: Die Zivilreligion steht grundsätzlich affirmativ, also bestätigend, die christliche Theologie grundsätzlich kritisch zur Wirklichkeit.»⁹

Wenn man Gott gedankenlos als «Allmächtigen» bezeichnet, droht ironischerweise seine zivilreligiöse Verniedlichung. Macht und Allmacht Gottes bezeichnen nämlich etwas ganz anderes, als wir uns aus dem menschlichen politischen Bereich gewohnt sind. Die Allmacht Gottes ist immer schon qualifiziert, nämlich orientiert an Befreiung, und sie widerspricht so jeder politischen Macht. *Edward Schillebeeckx* bringt das Gemeinte gut zum Ausdruck: «Wenn wir schon von Gottes Allmacht sprechen, wird es um eine befreiende Allmacht, eine gute Allmacht gehen müssen. Sonst ist es besser, solche Wörter nicht im Zusammenhang mit Gott zu gebrauchen.»¹⁰

Jenseits der auf beiden Seiten inakzeptablen Alternative zwischen der Zivilreligion und dem geistigen Rückschritt hinter die

⁹ Ebd.

¹⁰ E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg-Basel-Wien 1990, 119f.

Säkularisierung zurück ergibt sich wohl nur ein Grund für die *invocatio Dei* – aber ein sehr starker Grund: Die Anrufung Gottes in der Präambel soll zum Ausdruck bringen, daß ein säkularisierter Staat und eine gesellschaftliche Moderne sich ihrer Grenzen bewußt sein *müssen*, wenn sie ihren eigenen Anspruch einlösen wollen. Sie soll und wird aber gleichzeitig zum Ausdruck bringen, daß eben allein ein säkularisierter Staat und eine moderne Gesellschaft sich ihrer Grenzen bewußt werden *können*.

Die Aufgabenbestimmung von Präambel und Zweckartikel läßt sich somit folgendermaßen umreißen: Die Präambel dient der Erinnerung an die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit politischer Freiheit und staatlichen Handelns und dokumentiert dieses Wissen (Politikfundierung), währenddem der Zweckartikel die grundsätzlichen Ziele benennt, zu deren Verfolgung die staatlichen Einrichtungen ihre Machtmittel letztlich gebrauchen sollen¹¹ (Politikorientierung).

Ersichtlich geht diese Aufgabenbestimmung von einem qualifizierten Verständnis von Politik aus. Politisches Handeln, das diesen Namen verdient, regeneriert den Staat. Politisches Handeln geschieht in Freiheit – einer Freiheit, die eben nicht orientierungslos ist, sondern sich ausrichtet am Wohl des Schwachen, und die auch nicht voraussetzungslos ist, sondern die Grenzen der Macht und Machbarkeit berücksichtigt. Politisches Handeln schließlich, das in ökologischer und in internationaler Hinsicht unsere Existenzgrundlagen ignoriert, ist nicht nur stumpfsinnig, sondern selbstzerstörerisch. Es wird sich auch an der Diskussion über die Zukunft der Präambel und des Zweckartikels in der Schweizer Bundesverfassung zeigen, ob dieses qualifizierte Politikverständnis Zustimmung findet.

Christian Kissling, Fribourg

¹¹ Vgl. J.-F. Aubert, Art. 2, a.a.O. (Anm. 2), Rz. 28.

Reinhold Schneider und die Moderne

Was bedeutet ein christlicher Dichter?

«Die Zeit nämlich erwartet unseren Widerspruch. In wesentlichen Fragen ist sie ratlos, und wenn wir mit ihr gehen, so werden wir es auch.»¹ Reinhold Schneider, von dem diese Gedanken stammen, ist wie andere sogenannte «christliche Dichter», z. B. Werner Bergengruen, Gertrud von Le Fort, Edzard Schaper, Ricarda Huch, Elisabeth Langgässer, in Vergessenheit geraten. Obwohl religiöse Schriften nur einen geringen Teil seines umfangreichen Gesamtwerkes ausmachen, gilt er als ein Verfasser weltabgewandter Bekenntnisliteratur, und seine Werke werden von einer «Schneider-Gemeinde» als Zeugnisse einer unproblematisch-kirchentreuen Glaubenshaltung rezipiert.

Allein der kurze Auszug aus seinem 1957 erschienenen autobiographischen Werk «Der Balkon» macht skeptisch gegenüber dieser Form der «Eingemeindung», gegen die sich auch Schneider gewehrt hat. Weder die opportunistische Anpassung an den Zeitgeist noch der Rückzug in einen Raum religiöser Heilsgewißheit läßt den Menschen ein realitätsgerechtes Verhältnis zu seiner Zeit gewinnen. Gefordert ist die Auseinandersetzung mit der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Als sich Schneider zu Beginn der fünfziger Jahre entschieden gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik aussprach und zu einer Politik der Verständigung mit der DDR bekannte, wurde er gerade aus kirchlichen Kreisen heftig angegriffen und persönlich diffamiert. Schneider blieb bei seiner Position. Er wollte nicht mit der Zeit gehen, seine Überzeugungen verleugnen und dem Druck der kirchlichen Meinung nachgeben. Sein Eintreten für eine Politik der Versöhnung wurde 1956 mit der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels honoriert.

¹ R. Schneider, *Der Balkon*. Aufzeichnungen eines Müßiggängers in Baden-Baden. Frankfurt a.M. 1978, S. 140.

Doch nicht nur die Entwicklung der frühen Bundesrepublik hat Schneider kritisch begleitet. Schon früh, zu Beginn der dreißiger Jahre, erkannte er den Weg Deutschlands in die Diktatur und wies in seinen Werken auf Ursachen und Folgen totalitärer Herrschaft hin. Diese Texte literarischen Widerstands werden bis heute unterschätzt und einem Dichter der sogenannten «Inneren Emigration» nicht zugetraut. Sie werden nicht als Dokumente des Protestes gegen ein Unrechtsregime gelesen, sondern als Beleg für die Naivität eines «Unpolitischen» gewertet, der, überfordert von den Ereignissen, die Flucht in eine ästhetische, der Zeit enthobene Welt angetreten habe. Doch Schneiders Verbleib in Deutschland ist das Resultat einer bewußten Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich: «Ich kann nur leben mit meinem Volke; ich möchte und muß seinen Weg mitgehen Schritt für Schritt; so hoch ich diejenigen achte, die aus Gesinnung emigrierten, so habe ich doch nie daran gedacht, Deutschland zu verlassen; es hat sich auch ergeben, daß eine geistige Einwirkung auf ein der Diktatur unterworfenen Land von außen kaum möglich ist. Auch in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch bin ich kaum für Stunden über die Grenze gekommen. Aber nach den Erfahrungen meines Lebens ist das deutsche Volk für mich so wenig eine politische Autorität, wie es die Kirche ist; es sind nur einzelne, die raten und helfen können.»²

Es ist interessant, am Umgang mit Reinhold Schneiders Werk exemplarisch zu verfolgen, wie bestimmte Deutungsmuster dafür sorgen, daß aus einem Autor, der die politisch-sozialen

² R. Schneider, *Gesammelte Werke in zehn Bänden*. Band X: Die Zeit in uns. Zwei autobiographische Werke: *Verhüllter Tag*. Winter in Wien. Frankfurt a.M. 2. Auflage. 1984, S. 76.

Entwicklungen der Moderne aufmerksam registriert und allegorisch verschlüsselt in seinen Werken kommentiert, ein sogenannter «christlicher Dichter» wird, d.h. ein Dichter, dem der Ruf anhaftet, ein naiver Verkünder christlich-katholischer Glaubenswahrheit und ein zumindest phasenweise angepaßter politischer Mitläufer zu sein.

Diese Entwicklung leitet 1953 Hans Urs von Balthasar ein, der sich als erster mit dem bis dahin erschienenen Gesamtwerk Reinhold Schneiders auseinandersetzt. Er will in seinem Buch «Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk»³ seiner Verehrung für Schneider Ausdruck geben, von dem er sich vor allem in religiöser Hinsicht angesprochen fühlt. Eine wissenschaftlich-reflektierte Annäherung an Schneiders Werk wird abgelehnt, da es für Balthasar einen Weg zum «innersten katholischen Geheimnis» darstellt. Superlative lassen die entschiedene Parteinahme Balthasars für einen Dichter erkennen, der als von Gott gesandter «Beter und Gebetslehrer in die stillsten Bezirke einführt», zwar in der «Welt» auf wenig Resonanz stößt, aber dennoch Gottes Weisung folgt, «kompromißlos und deshalb im Wissen, daß er sich unfehlbar den Steinen der Pharisäer aussetzt». Schneiders prophetenähnliche Existenz ist durch Gott bewirkt, sein Werk unter Gottes Schutz entstanden. Wie Jeremia schon im Mutterleib vom Herrn berufen wurde, so wird auch Schneiders «Botschaft, die nicht erst zufällig, sondern grundsätzlich und von Anfang an mit der Existenz, der Lebensform und dem Herzblut des Beauftragten eins ist», als prophetisch gekennzeichnet.

Vereinnahmung für die Sache des Glaubens

Eine isolierte, d.h. von Gott und seiner Berufung abgelöste Interpretation von Schneiders Werk verbietet sich nach dieser Darstellung Balthasars von selbst. Gott hat Schneider in Dienst genommen, «und die Propheten sind Beauftragte und Ausgerüstete des Geistes, ungefragt und widerwillig vielleicht, aber hineingezwungen in ihr hartes Amt. Reinhold Schneider weiß, daß er dazugehört».

Die Kirche als Trägerin eines christlichen Geschichtsbewußtseins bietet den Raume einer Geborgenheit im Glauben, ohne den eine Annäherung an Schneider laut Balthasar nicht erfolgen kann. Balthasar leidet an der Säkularisation des Lebens und möchte ihr Einhalt gebieten, indem er auf der absoluten Sinnstiftungskompetenz der katholischen Kirche beharrt und Schneiders Werk als Instrument zur «Rückholung einer säkularisierten, protestantischen Geschichtsauffassung in den geheiligten Innenraum der katholischen Kirche» reklamiert.

Gegenüber diesem Ziel einer geistgewirkten katholischen Erneuerung, das Balthasar auch Schneider verordnet, kommt weltlichen Konflikten nur marginale Bedeutung zu. Schneiders entschiedene Haltung gegen die Wiederaufrüstung der Bundesrepublik, die zu Beginn der fünfziger Jahre zu einer harten Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche führte, die Adenauers Politik befürwortete, wird von Balthasar nicht erwähnt. Die ideelle, der Zeit enthobene katholische Wahrheit, die anzunehmen Schneider den Weg bereite, hat Vorrang vor dem bloß geschichtlichen Ereignis. Die Katholizität des Denkens und Fühlens wird zur unerläßlichen Voraussetzung einer Annäherung an Schneiders Werk. Der Leser muß «erst wieder beten lernen». Das prophetenähnliche Leben und Leiden des Reinhold Schneider zwingt zur bedingungslosen Orientierung des Lesers an Gott und der Kirche, denn «die erkannte Ganzheit des Sieges Christi legitimiert sich im Geiste des Einzelnen in dem genaueren Maße, als er gewillt ist, sein Leben mitaufzuopfern für das Heil aller Welt».

Balthasars Christologie, d.h. die Dominanz einer Theologie des Opfers und der Sühne, führt zur Stilisierung Schneiders als des leidenden Glaubensboten und zur Vereinnahmung seines Werkes

als Mittel zu einer Rekatholisierung der Welt. Gefordert wird dann – und hier schließt sich der hermeneutische Zirkel – ein Leser, der zu identifikatorischer Lektüre bereit ist. Die Intensität der gläubig-katholischen Haltung wird zum Kriterium der Annäherung an Schneiders Werk.

Eine Sache der Theologen

Sneiders Werk wird im Laufe der Jahrzehnte zu einer Sache der Theologen, die Balthasars Deutung aufnehmen und nur wenig modifizieren. Es läßt sich umfangreich belegen, wie in weiten Teilen der Forschungsliteratur die Auseinandersetzung mit Schneiders Werk im Sinne Balthasars erfolgt und ihren Ausgang nimmt von der Person des Autors, der als von Zweifeln unbelasteter, opferbereiter Christ identifiziert wird. Diese Stilisierung Schneiders hat Folgen für den Umgang mit seinem literarischen Werk, dem nur als Ausdruck von Schneiders Berufung Bedeutung beigemessen wird und das Unverständnis hervorruft, wenn es nicht dem Wunschbild katholischer Glaubensstreue entspricht. Diese Tendenz zeigt sich bis heute. Das «Geheimnis seiner Persönlichkeit, das wir nicht erklären können»⁴, verhindert häufig den nüchternen Blick auf das Werk Schneiders, das als «Hinweis auf ein unvergängliches Erbe»⁵ verklärt wird: «Reinhold Schneiders Glaube ist für uns ein Vermächtnis. Es geht uns nicht um eine wissenschaftliche Darstellung; gegen ein solches Vorhaben hätte er sich gewehrt.»⁶ Nigg warnt zwar «vor einer Reinhold-Schneider-Schwärmerei»⁷, bleibt aber doch dem Pathos der Ergriffenheit treu, wenn er versichert, daß er den Autor «wirklich liebt».⁸

«Schneiders Gemeinde» verteidigt den «Seher und Deuter»⁹, der als «ein moderner Ritter des Glaubens»¹⁰ angesehen wird, dessen «heroischer Opfergang»¹¹ seine «monolithische Glaubensgewißheit»¹² bezeuge. Schneider figuriert als «der Dichter des Leidens»¹³, «dem man sich nur in Ehrfurcht nähern kann».¹⁴ Eine Demuthaltung des Lesers wird eingefordert und religiös motiviert. Der Leser hat sich vor allem in moralischer, weniger in interpretatorischer Hinsicht vor einem Dichter zu bewähren, der als «Opfer und Held, als Prüfstein und Modell»¹⁵ gilt, denn Schneider «war ein religiöser Schriftsteller im strengsten Sinn des Wortes».¹⁶ Immer wieder wird betont: «Er verstand seine Arbeit als Zeugnis für den Herrn der Geschichte, unter sein Postulat ordnete er Leben und Werk... Erkennt der Leser diesen Anspruch an, so bringt die Lektüre des Werkes Reinhold Schneiders nicht nur literarischen, sondern vor allem auch menschlichen Gewinn.»¹⁷

⁴ W. Nigg, «Die Zeit, für die ich geboren bin» – Die christliche Existenz Reinhold Schneiders, in: Mitteilungen der Reinhold-Schneider-Gesellschaft, Heft 1 (1971), S. 58–76, Zitat S. 59.

⁵ Ebd., S. 68.

⁶ W. Nigg, Reinhold Schneiders Glaube. In: J. Sauer, Hrsg., Gestalten und Ereignisse. 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827–1977. Karlsruhe 1977, S. 193–208; Zitat S. 204.

⁷ W. Nigg, Vergängliches und Unvergängliches: Reinhold Schneider, in: Ders., Heilige und Dichter. Olten 1982, S. 250–271; Zitat S. 252.

⁸ Ebd., S. 259.

⁹ G. Sichelschmidt, Reinhold Schneider, in: Ders., Grenzgänger. Regensburg 1976, S. 112–123, Zitat S. 112.

¹⁰ Ebd., S. 113.

¹¹ Ebd., S. 122.

¹² Ebd., S. 122.

¹³ K. Weiler, Der Dichter des Leidens, in: Neue Deutsche Hefte 35 (1988), S. 326–336.

¹⁴ A. Spieler, Reinhold Schneider. Widerspruch und Prophetie, in: Mitteilungen der Reinhold-Schneider-Stiftung, Heft 30 (1985), S. 61–83, Zitat S. 61.

¹⁵ K. Adel, Das Christentum und der Gedanke der Macht bei Reinhold Schneider, in: Mitteilungen der Reinhold-Schneider-Stiftung, Heft 17 (1981), S. 10–34, Zitat S. 10.

¹⁶ K. Adel, «Winter in Wien» und Reinhold Schneiders Neues Testament, in: Mitteilungen der Reinhold-Schneider-Stiftung, Heft 34 (1988), S. 89–94, Zitat S. 89.

¹⁷ M. Wippermann, Raum und Landschaft im Prosawerk Reinhold Schneiders, in: F. Kienecker und P. Wolfersdorf, Hrsg., Dichtung, Wissenschaft, Unterricht. Rüdiger Frommholz zum 60. Geburtstag. Paderborn 1986, S. 341–356, Zitat S. 353.

³ H. U. von Balthasar, Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk. Köln-Olten 1953.

Unter den Theologen, die sich in den letzten Jahren intensiv mit Schneider und seinem Werk beschäftigt haben, ist K.-J. Kuschel zu nennen, der seine Aufgabe darin sieht, «zu hören, was die Dichter... zum Thema Gott zu sagen haben.»¹⁸ Er versichert: «Dabei sollen zunächst die Schriftsteller ausreden können. Unglaubwürdig macht sich eine Theologie, die den Schriftstellern ständig ins Wort fällt, bevor sie das Eigene haben sagen können.»¹⁹ Mit diesen Vorbemerkungen, die wie ein programmatischer Gegenentwurf zu der Vereinnahmungsstrategie Balthasars erscheinen, kündigt K.-J. Kuschel auch in bezug auf Schneider eine neue Nachdenklichkeit von theologischer Seite her an. Doch begeht er – nur unter verändertem Vorzeichen – den gleichen Fehler wie Balthasar, indem er die literarischen Verlautbarungen Schneiders seinen theologischen Beurteilungskriterien unterwirft. Entgegen seinen programmatischen Versicherungen verzichtet Kuschel auf eine analytische Sicht des Werkes und trägt so mit dazu bei, von Balthasar herrührende Vorurteile weiter festzuschreiben bzw. diese noch zu ergänzen. Er berücksichtigt nur einen geringen Teil von Schneiders umfangreichem Werk, konzentriert sich zum Beispiel für die dreißiger und vierziger Jahre auf einige wenige Gedichte, die er dann so interpretiert, daß ihm Schneider als ein «orthodoxer Katholik» gelten und zudem noch als Beispiel für «ein Dilemma zwischen Kunst und Glauben»²⁰ dienen kann. Auf das Frühwerk geht Kuschel kaum ein, das Spätwerk wird ihm nicht zum Anlaß, von einer Vereinnahmung Schneiders für theologische Zwecke Abstand zu nehmen. Für politische Fragen gilt Schneider weiterhin als nicht zuständig. Nicht die kritische Reflexion auf Entwicklung und Zukunft des Abendlandes findet Kuschels Aufmerksamkeit; lediglich «als religiöser Denker» vermag Schneider zur «Arbeit an einem neuen Gottesbild»²¹ anzuregen. Da er weder das poetische Verfahren Schneiders noch seine tragische Geschichtskonzeption und ihre Implikationen berücksichtigt, werden einzelne Werkteile zu Bausteinen für Kuschels Entwurf einer Theologie.²²

Auch seine Deutungsversuche demonstrieren die Notwendigkeit, Schneiders Werk vor einer christlichen Vereinnahmungsstrategie zu schützen. Denn bis heute wird mit dem christlichen Dichter Reinhold Schneider die Vorstellung verbunden, ein glaubensstarker Autor habe «Erbauungsliteratur» produziert, um katholischen Leserkreisen geistliche Nahrung zu bieten.

Christ in einer säkularisierten Welt

Doch bereits an seinen frühen Werken läßt sich ablesen, daß Schneider vor allem die Frage bewegt hat, ob und in welcher Form ein Leben aus dem Glauben in einer säkularisierten Welt noch möglich sei. Er hat sich nie selbstverständlich geborgen erlebt in der Haltung des Glaubens, sondern sich ausgeliefert gefühlt an Lebensumstände, denen er nur mühsam Sinn abringen konnte.

¹⁸ K.-J. Kuschel, «Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...»: literarisch-theologische Porträts. Mainz 1991, S. 11.

¹⁹ Ebd., S. 33.

²⁰ Ebd., S. 258.

²¹ Ebd., S. 282.

²² Bereits 1978 setzt sich Kuschel mit einem Gedicht Schneiders, «An einen Priester, dessen Kirche völlig zerstört wurde», auseinander und vergleicht es mit einem Gedicht Huchels. Da er Schneider auf ästhetischem Gebiet für nicht kompetent hält, erkennt er die kritische Intention des Gedichts nicht und stellt fest: «Bei Schneider also die feste Bastion des Glaubens, die alle Stürme nicht erschüttern kann, der fromm-abgeklärte Blick auch auf das Grauen.» (K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Zürich-Köln-Gütersloh 1978, S. 36.) Angeblich verweist der Vergleich auf die «Ungleichzeitigkeit von christlicher und moderner Literatur» (S. 34). Kritik an «Innozenz und Franziskus» resultiert aus Kuschels Enttäuschung darüber, daß die «radikale christliche Alternative», die Franziskus verkörpert, «nur sehr verkürzt in den Blick» kommt. (K.-J. Kuschel, Stellvertreter Christi? Zürich-Köln-Gütersloh 1980, S. 52). Wie Balthasar tadelt Kuschel: «Denn nicht die Tragik ist die eigentliche christliche Antwort auf die Frage nach christlicher Moral und weltlicher Politik, sondern die «geprüfte Hoffnung» im Geiste Jesu von Nazareth, der letztlich keine tragische Figur war.» (S. 55)

In den zwanziger Jahren absolvierte er eine kaufmännische Lehre und arbeitete dann als Angestellter einer Firma in Dresden. Diese Tätigkeit befriedigte ihn aufgrund der geistigen Anspruchslosigkeit nicht. Der Selbstmord seines Vaters im April 1922 erschüttert ihn; sein Selbstmordversuch im selben Jahr verdeutlicht die krisenhafte Situation, in die er sich versetzt sieht. Als Ausgleich zur trostlos empfundenen Realität widmet er sich Sprachstudien und beschäftigt sich mit Werken von Philosophen und Dichtern. Frühe essayistische und lyrische Verlautbarungen Schneiders weisen explizit auf Einflüsse Unamunos, Schopenhauers und Nietzsches hin und verdeutlichen den geistesgeschichtlichen Kontext seines Werkes.

Schneider thematisiert in seinem Œuvre den Metaphysikverlust der Moderne, den Unamuno, Schopenhauer und Nietzsche in ihrer Philosophie reflektieren und zu verarbeiten suchen. Der Mensch jenseits der Aufklärung erlebt sich aus transzendenten Bezügen herausgefallen und spürt die Verlorenheit seines Ich. Der Wunsch nach Dauer und Beständigkeit des Ich, die Sehnsucht nach Erfahrung eines Absoluten kollidiert mit dem Erlebnis einer chaotisch anmutenden Welt, die den einzelnen allein läßt und den Verlust übergreifender Sinnzusammenhänge schmerzlich erfahrbar macht.

Die Situation des Christen in der Moderne bedenkt Schneider zum Beispiel in seiner Erzählung «Philipp der Zweite oder Religion und Macht», die 1931 erschienen und – neben dem «Las Casas» – heute noch als Taschenbuch erhältlich ist.²³ Er wählt dazu einen Stoff aus dem 16. Jahrhundert, folgt den Lebenswegen eines christlichen Herrschers und verdeutlicht an seiner Biographie moderne Problemerkahrung.

Philipp II. wird von seinem Vater, Karl V., als Erbe die Idee hinterlassen, Herrschaft als Dienst an Gott in der Welt zu verwirklichen: «Ehre standhaft die Religion, befestige den katholischen Glauben aufs neue in seiner ganzen Reinheit; betrachte die Gesetze des Landes als heilig und unverletzlich.» Philipp ist mit diesem Auftrag seines Vaters überfordert, denn er soll ein Reich regieren, in dem die Einheit von Religion und Macht zerbrochen und nur mehr äußerlich bewahrt ist. Der Herrscher repräsentiert ein katholisches Gebiet, das nicht mehr einheitlich katholisch ist. Nur in sich selbst kann Philipp noch die zweifelsfreie Sicherheit im Glauben finden; sein «Blick geht nach innen, und von innen, scheint es, muß ihm auch die Antwort auf alle Fragen kommen». Bereits hier zeichnet sich sein tragischer Weg ab. Er soll den Forderungen seines Vaters nachkommen und dem katholischen Glauben Geltung verschaffen in einer Welt, die nicht mehr aus dem einen Glauben heraus lebt, sondern in einzelne Mächte und Interessen zerspalten ist. Doch darf sich Philipp nicht gestatten, die Erfahrung einer chaotisierten Welt zu bedenken, da er sich der einzigen Überzeugung berauben würde, für die er doch lebt. Denn er hat (nur) gelernt, die Biographie seines Vaters nachzuleben und seine Ziele zu verwirklichen. Der Erzähler verfolgt den Weg seines tragischen «Helden» aus kritischer Distanz. Er zeigt Verständnis dafür, daß sich Philipp immer mehr in eine «Glaubensburg» einschließt, möchte sich aber nicht mit einsperren lassen.

Philipp weigert sich, mit der Zeit zu gehen. Er besteht darauf, daß sich die eine Sinninstanz Gott allein aussagt durch die katholische Kirche, die die Wahrheit verkündet. Diese Auffassung steht im Gegensatz zur Befindlichkeit des heutigen Menschen, denn «von Geburt an sind wir viele Wahrheiten gewöhnt. (...) Mit gleichem Recht und Unrecht treten für uns alle Gedanken und Religionen auf, alle haben, worüber wir längst übereingekommen sind, nicht ganz recht». Philipp ist die Gestalt gewordene Hilflosigkeit einer «unbeweglich an der Kreuzung der Epochen» befindlichen Existenz, die aus fraglos bejahten Traditionen leben muß, weil sie nicht gelernt hat, eine Vielzahl an Orientierungsmöglichkeiten zu erkennen und anzuerkennen.

²³ Die Zitate beziehen sich auf: R. Schneider, Gesammelte Werke in zehn Bänden. Band I: Camoes oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht. Philipp der Zweite oder Religion und Macht. 2. Auflage. Frankfurt a.M., 1982.

Religion und Macht

Philipp gibt Spanien eine Ordnung, die durch unerbittliche Strenge garantiert wird. Toleranz widerspräche seiner Geisteshaltung, und so werden maurische Kultur und Tradition gnadenlos unterdrückt. Auch die «Liebe» ordnet der König der Politik unter; die vier Ehen, die er schließt, dienen der Sicherung des Friedens nach außen. Der Rückzug in die Innerlichkeit sowohl im politischen wie auch im privaten Bereich wird für Philipp zur Notwendigkeit, denn nur so erlebt er einen unvermittelten Zugang zu Gott. Indem er sich abgrenzt, kann Philipp zu sich finden und bestätigt in dieser seiner Verlorenheit den Verlust der umfassenden Sinnstiftungskompetenz des katholischen Glaubens. Gerade weil er die beginnende Zersetzung seiner Hoffnung spürt, radikalisiert er seine Position – und weist mit dieser Radikalisierung auf die bloß relative Geltung und Gültigkeit seines Standpunktes hin. An Philipps Leben wird der Anspruch an den heutigen Menschen deutlich: Der einzelne findet keine allgemein gültige Ordnung mehr vor, weiß sich in keiner Heilsgewißheit mehr selbstverständlich geborgen. Jeder sieht sich vielmehr mit einer Vielzahl an Sinnentwürfen konfrontiert und muß zu seiner individuellen Antwort und zu seiner Wahrheit finden.

Der letzte Abschnitt der Biographie Philipps wird mit der Vollendung des Escorial eingeleitet. Das Bauwerk stellt zeichenhaft die Situation des Königs dar. Es ist «unangreifbar in seiner Form, mächtig und rein, das untadelige Gefäß der unverfälschten Wahrheit», und damit auch Abdruck der Tragik Philipps, der das religiös-politische Ideal seines Vaters nachlebt und in dieser Rückwärtsgewandtheit «mit seinen tiefsten Wünschen der Gegenwart fremd bleibt». Die nördlichen niederländischen Provinzen erklären ihre Unabhängigkeit von Spanien. Nachdem Diego, der Sohn Philipps, gestorben ist, ist die Thronfolge weiter ungeklärt. «Das Geschlecht welkt, die Macht wankt; der Bau wächst.» Versteint steht Philipp der Gegenwart gegenüber, die er nicht versteht. Seine Rückzugsmentalität nimmt groteske Formen an. Er verkehrt nur noch schriftlich mit der Welt, deren Ansprüche er auf beschriebenen Papier zur Kenntnis nimmt, so daß die Distanz mühsam gewahrt bleibt. Die Ordnung des Tagesablaufs darf nicht verändert werden; «Kammerdiener wollen beobachtet haben, daß er selbst die gleiche Anzahl Bissen zum Munde führt». Er fürchtet im kleinsten Verstoß gegen die Ordnung um die «Unantastbarkeit der Form». Doch die ordnende Kraft der Idee, aus der Philipp lebt, ist verlorengegangen. Zwar glaubt er immer noch an die Glaubenseinheit in seinem Herrschaftsgebiet – und verkennt die Sprengkraft, die aus der Reformation erwächst. «Zum erstenmal steht eine zweite Wahrheit neben der einen; im Zeichen steinerne Unduldsamkeit beginnt das Zeitalter der Relativität.»

Philipp ist jedes Mittel recht, Oraniens, des Anführers der aufständischen Provinzen, habhaft zu werden. Im Bemühen, der christlichen Idee Geltung zu verschaffen, beraubt sich der König der Legitimation, sie zu vertreten: «Philipp begibt sich aller seiner Rechte und verrät die Ziele, für die er forderte, opferte und herrschte.» Die Versuche Philipps, Attentäter zum Mord an Oranien zu bewegen, sind Zeichen für «tragische Unfähigkeit, den Wandel zu begreifen». Zwar wird Oranien schließlich ermordet, doch gewinnt Spanien nicht die nördlichen niederländischen Provinzen zurück. Der Untergang der Armada besiegelt den Verfall des Reiches. Und mit Ablauf des 17. Jahrhunderts «ist alles zu Ende: Habsburgs Name und die Erinnerung an den Namen, Habsburgs Ideal und das Ansehen des Ideals».

Nur Calderon in seinem Werk kann die Einheit der Welt aus dem einen Glauben gestalten, in der geschichtlichen Welt ist sie unweigerlich zerbrochen. In der Kunst wird die eigentliche Gestalt des Ich sichtbar. Ließ die Realität Philipp unter dem Druck des Erbes und der Tradition erstarren, so kann Calderon «die Wahrheit mit der ganzen Macht und Demut seiner Kunst» zur eigentlichen Wirklichkeit erheben.

Romero-Tag 1996

Friedensprozesse in Zentralamerika

Referat von Sergio Ferrari, Bern
Podium u. a. mit Ofelia Medina, Mexico
(angefragt), und Mô Massard, Fribourg
Politisches Nachtgebet und «Convivencia»

In Kooperation mit «Christliche Solidarität mit Zentralamerika», Theologische Bewegung für Solidarität und Befreiung, Zentralamerika-Komitee.

Für das Romero-Haus: Othmar Eckert

Datum: Samstag, 23. März 1996, 14.30–22.00 Uhr

Detailprogramm und Anmeldung (bis 13. März 1996) bei:
Romero-Haus, Kreuzbuchstrasse 44, CH-6006 Luzern
Tel. (041) 370 52 43, Fax 370 63 12

Tragische Daseinserfahrung und christlicher Glaube

Schneider deutet die Gestalt Philipps so, daß an ihrem Lebensweg die Aufgabe deutlich wird, der sich der Mensch der Moderne zu stellen hat. Mit einer Vielzahl an Orientierungsmöglichkeiten konfrontiert, ist er gezwungen, den Sinn seines Daseins zu ergründen, denn aus der (religiösen) Wahrheit läßt sich nicht (mehr) selbstverständlich leben. Die Haltung des Glaubens, die Philipp verkörpert, muß in einen tragischen Widerspruch zu den Ansprüchen einer säkularistischen Welt geraten, die sich der katholischen Lehre nicht mehr einheitlich verpflichtet weiß. Für Schneider löst der Glaube nicht die tragischen Verstrickungen des Individuums in das Weltgeschehen, sondern bestätigt sie geradezu und macht sie offenbar.

Gerade der Christ, der sich auf das Reich Gottes verwiesen sieht, erfährt seine tragische Begrenztheit im Umgang mit sich selbst und seiner Umgebung. Im Hinblick auf diese Problemerkennung werden für Schneider Don Quijote, die heilige Teresa von Avila und Philipp vergleichbar: Sie sind sich ihrer selbst nicht mehr sicher, spüren ihre Ohnmacht und sind – deshalb und dennoch – erfüllt von der Sehnsucht nach absoluter Geborgenheit. In der Moderne zu existieren heißt, sich dem Drama des eigenen Lebens und der Geschichte zu stellen und ihm nicht aus dem Weg zu gehen. Den Prozeß der Säkularisierung, der in der Aufklärung seinen Anfang nahm, hält Schneider für irreversibel. Und deshalb läßt sich wohl individuell aus dem Glauben heraus leben, aber nicht die Welt in christlichem Sinne neu gestalten.

Die Erzählung verdeutlicht – wie alle anderen literarischen Werke Schneiders – seine Überzeugung vom notwendig tragischen Verlauf der Geschichte. Das Ideal des Gottesreiches hebt den existentiell tragischen Charakter des Daseins nicht auf, sondern betont ihn und weist auf die Vorläufigkeit und begrenzte Gültigkeit staatlicher und kirchlicher Ordnung hin.

Schneiders literarische Werke spiegeln durchgängig – vom «Camoës» (1930) bis zu «Winter in Wien» (1958) – in wechselnden Facetten eine konstitutionell tragische Geschichts- und Existenzdeutung wider und gestalten mit wachsender Eindringlichkeit die Situation der Verlorenheit des modernen Menschen. Auch die Erzählung «Philipp der Zweite oder Religion und

Macht» warnt davor, der Erfahrung der existentiellen Hilflosigkeit auszuweichen. Weder der Rückgriff auf vorgegebene, nur scheinbar eindeutige Sinnangebote und Handlungsmuster noch der Versuch der Orientierung an überlieferten religiösen Inhalten vermag das Ringen um den Sinn der Existenz aufzuheben. Aber auch die Anpassung an den Zeitgeist verwirrt nur: «Die Zeit nämlich erwartet unseren Widerspruch. In wesentlichen

Fragen ist sie ratlos, und wenn wir mit ihr gehen, so werden wir es auch.»²⁴
Claus Ensberg, Wertungen

DER AUTOR veröffentlichte im letzten Jahr: Die Orientierungsproblematik der Moderne im Spiegel abendländischer Geschichte. Das literarische Werk Reinhold Schneiders. Narr, Tübingen 1995.

²⁴ Vgl. Anm. 1.

DIE ZEIT DER ABSOLUTEN POLITIK

Bemerkungen zur Politisierung der Zeit bei Hitler

Nietzsches Diktum «Gott ist tot» scheint erst in der Ära postmoderner Pluralität seine Umsetzung gefunden zu haben: «Postmodernität ist die Epoche «nach Gott»¹, schreibt Peter Sloterdijk und definiert damit das Niveau, auf dem die postmoderne Mentalität zu diskutieren ist. Mit der Aufgabe einer monotheistisch konditionierten und mit universalen Werten argumentierenden Kultur wird das Denken in normativen Kategorien suspekt. Und nach den Katastrophen dieses Jahrhunderts wird ein «säkularisierter Polytheismus»² als politische Gewaltenteilung zum Garanten der Liberalität erklärt.

Mag ein eklektizistischer Pluralismus als Vermeidung eines jeden normativen Stilwillens innerhalb der Ästhetik seinen unwidersprochenen Reiz besitzen, so stößt der gewollte Partikularismus angesichts des kulturellen Bedarfs einer Ethik an seine Grenze. Gegen jedes Lob des liberalen Pluralismus gilt es hier die Einsicht zu wahren, daß «Universalismus... eine primär moralische Kategorie»³ ist. Die Frage nach der weltweiten Geltung der Menschenrechte ist die Fokussierung dieses Problems. Der Anspruch einer universellen Moral ist nun nicht der tragfähige Beitrag der abendländischen Metaphysik zur Moderne, sondern die versuchte Reaktion auf die kontingente Geschichte mit ihren Katastrophen und zivilisatorischen Einbrüchen.

Diese Thesen lassen sich nicht im kleinen Maßstab diskutieren. Daher soll an Hitlers Versuch der Vernichtung der Juden als dem politischen Großereignis dieses Jahrhunderts bestimmt werden, inwiefern ihm eine moralische Normativität als Konsequenz entspricht, die weder durch eine postmoderne noch durch eine historisierende Depotenzenz preisgegeben werden darf. Hitlers Idee einer Vernichtung des Judentums ist durch ihren Endgültigkeitswillen im Kern zeitlich bestimmt, und sie beerbt damit auf verdeckte Weise den abendländisch ausformulierten Gedanken der Geschichte – denn woher sonst sollte die Idee geschichtlicher Irreversibilität ihre Attraktivität beziehen? Dieser Wille zur politischen Endgültigkeit operiert mit einer radikalen Politisierung der Zeit⁴, mit einer politischen Besetzung des Zeithorizontes: Es ist der Versuch einer «absoluten Politik».

Der metaphorische Zeithorizont von *Mein Kampf*

Bei seinem Versuch, Hitler als den konsequenten Ausdruck der Ängste und Hoffnungen seiner Epoche zu interpretieren, hat Joachim Fest als die Grundstrategie seines politischen Erfolges beschrieben, «daß Hitler sich diese panischen Empfindungen zu eigen gemacht und mit großem rhetorischem und theatra-

lischem Geschick in Aggression umgesetzt hat».⁵ Es sei dabei die allgemeine Empfindung einer «nahen und notwendigen Zeitenwende» gewesen, die dem «Nationalsozialismus zur Massengefolschaft verholfen und um ihn herum den Dunst einer adventischen Aura sowie um Hitler eine Art messianischer Erwartung verbreitet»⁶ hat. Nimmt man diesen Gedanken zum Ausgangspunkt, dann ist er noch um Fests Urteil zu ergänzen, die Anhänger Hitlers seien «niemals einer Vision, sondern einer Kraft gefolgt».⁷

Diese Einschätzung läßt sich für eine Erfassung der Idee einer absoluten Politik auf die Lektüre von Hitlers *Mein Kampf* anwenden. In dieser Programmschrift finden sich sowohl die rhetorisch verwendeten Aspekte einer Grundunsicherheit und Gefährdetheit der Epoche, dann aber auch die Verheißung einer Epochenwende, für deren Herbeiführung die gespannte Erwartung auf einen Führer produziert wird. Der formulierte Wille zur Aggression deklassiert die inhaltlichen Vorgaben zu Versatzstücken einer sich Bahn brechenden Kraft, die in ihrem Destruktionswillen allerdings ein eindeutiges Ziel hat: das Judentum. Was sich an einer Relektüre von Hitlers *Mein Kampf* anhand dieser Einzelmomente studieren läßt, ist die faschistische *Politisierung der Zeit*, die politische Inanspruchnahme des Zeithorizontes als Terror durch ihre suggestive und pragmatische Verknappung. Dazu gehört im Kern Hitlers Radikalisierung der «Judenfrage». Angestoßen durch die Aufklärung und die Französische Revolution, bestand die «Judenfrage» im 19. Jahrhundert in der Akzeptanz oder Ablehnung der Emanzipation der Juden, also ihrer rechtlichen Gleichstellung mit besonderer Beachtung ihrer wirtschaftlichen Position. Die Frage des Liberalismus entschied sich grundsätzlich in den späten siebziger Jahren mit ihrer konservativen Wende. Das äußerst populäre Buch *Rembrandt als Erzieher* (Leipzig 1890) von Julius Langbehn verbreitete wie Houston Stewart Chamberlains *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* (München 1899) eine völkische Ideologie auf religiös-nationaler Basis, die die religiöse Identität der Juden zu einer Rassenfrage umzudefinieren half. Wenngleich die «Judenfrage» auf diese Weise zu einem Problem erhöhter Dringlichkeit stilisiert wurde, fehlt anfangs der Gedanke einer radikalen Lösung. Bei Paul de Lagarde heißt es zwar: «Die Juden sind als Juden in jedem europäischen Staate Fremde, und als Fremde nichts anderes als Träger der Verwesung.»⁸ Aber zugleich erfolgt noch die Einschränkung, das Judentum werde «ganz gewis nicht durch irgend welche Verfolgung»⁹ überwunden. Hitler dagegen formuliert bereits 1919, das letzte Ziel des politischen Antisemitismus müsse «unverrückbar die Entfernung der Juden überhaupt sein».¹⁰ Er sollte die Idee einer endgültigen Lösung einer Pragmatik zuführen: die Vernichtung der Juden als die «Endlösung».

¹ P. Sloterdijk, Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik. Frankfurt/M. 1995, S. 51.

² Vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Poly-mythie, in: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981, S. 91–116.

³ E. Tugendhat, Das totale Wir. Wenn die universelle Moral im Konflikt mit dem Partikularismus unterliegt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.12.1995 (Nr. 293).

⁴ Die *Politisierung der Zeit* hat sich durch ihre Pragmatik bei Hitler so tief in die Physiognomie des Jahrhunderts eingegraben, daß Michael Theunissens Kategorisierung des modernen Zeitbegriffs als einer *Subjektivierung, Pluralisierung, Universalisierung* und *Affirmierung* der Zeit um diese Kategorie zu erweitern ist (vgl. M. Theunissen, Negative Theologie der Zeit. Frankfurt/M. 1991, S. 38–45).

⁵ J. Fest, Zeitgenosse Hitler. Versuch, das Unbegreifliche begreifbar zu machen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7.10.1995 (Nr.233).

⁶ Ebd.

⁷ J.C. Fest, Hitler. Unveränderter, mit einem Vorwort des Autors versehener Nachdruck der Ausgabe von 1973, Berlin-Frankfurt/M. 1995, S. 1042.

⁸ P. de Lagarde, Deutsche Schriften. Göttingen 1920, S. 278.

⁹ Ebd.

¹⁰ A. Hitler, Brief an A. Gemlich vom 16.9.1919, in: Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924. Hrsg. v. E. Jäckel zusammen mit A. Kuhn. Stuttgart 1980, S. 88ff.

Indem Hitler die bereits bei Lagarde verwendete Metaphorik eines erkrankten Volkskörpers aufnimmt, gelingt ihm die zeitliche Zuspitzung des politischen Handlungsbedarfs. Sein Instrumentarium an biologistischen Grundmetaphern, das er seinem Vulgär-Darwinismus entlehnt, erlaubt es ihm, verschiedene Bereiche der Kultur – wie Presse, Wirtschaft, Politik, Kunst – in einem Zugriff als vom Judentum bedroht hinzustellen und immer wieder von einer «allgemeinen Erkrankung unseres politischen Denkens überhaupt»¹¹ zu sprechen. Die komplementär gebrauchten Metaphern – vor allem «krank» und «gesund» – stellen so der vagen Vision eines reinen «Ariertums» ein Judentum als «Parasitentum»¹², als «Schmarotzer»¹³ und dem Komplex von «Krankheitsstoffen im Volkskörper»¹⁴ angehörend entgegen. Damit wird das Judentum in die Kategorie der «Kulturzerstörer» eingestuft und von den «Kulturbegründern» (den Ariern) und den «Kulturträgern»¹⁵ (z. B. den Asiaten) abgegrenzt, da es «keine irgendwie kulturbildende Kraft»¹⁶ besitze. Die Juden werden als die allgegenwärtige Grundgefahr stigmatisiert: «Sowie man nur vorsichtig in eine solche Geschwulst der erkrankten Volksgemeinschaft «hineinschneidet, fand man, wie die Made im faulen Leibe, oft geblendet vom plötzlichen Lichte, ein Jüdlein.»¹⁷

Bei der Penetranz dieser Metaphorik darf nicht übersehen werden, welche politische Handlungserwartung und -bereitschaft sie stimulieren soll: So wie aus medizinischer Perspektive ein erkrankter Körper je nach Dringlichkeit einer raschen Behandlung bedarf, um dem Tod zu entgehen, so erzeugt Hitlers Metaphorik einen verringerten Zeithorizont bei gleichzeitiger Universalisierung und Radikalisierung des «Judenproblems». Nach Hitler konnte das Judentum nicht mehr als ein Übel hingenommen, partiell angefeindet oder aus dem Land ausgewiesen werden, sondern es wird zu einem nicht mehr tolerierbaren Phänomen. Überall stößt Hitler auf «Keime, die den Beginn von Wucherungen verursachen, an denen unsere Kultur früher oder später zugrunde gehen muß. Auch in ihnen können wir die Verfallserscheinungen einer langsam abfallenden Welt erkennen.»¹⁸ Damit übersteigt die «Judenfrage» das nationale Problem: «Siegt der Jude... über die Völker dieser Welt, dann wird seine Krone der Totenkranz der Menschheit sein, dann wird dieser Planet wieder wie einst vor Jahrmillionen menschenleer durch den Äther ziehen.»¹⁹

Dies ist keine Bildersprache jenseits der politischen Brauchbarkeit: Hitlers Metaphorik zielt vielmehr auf eine eindeutige Pragmatik ab. Da es ein Glück sei, «wenn das Schicksal sich entschließt, in diesen langsamen Fäulnisprozeß einzugreifen und mit einem Schläge das Ende der Krankheit dem von ihr Erfassten vor Auge führt»²⁰, wird das Führertum zum legitimen Prinzip in der Situation äußerster Bedrohung.²¹ Die sich gleichsam aufnötigende Rolle des Volksführers in dieser nun «mit äußerster Entschlossenheit einsetzenden Heilung»²² besteht darin, «die Aufmerksamkeit eines Volkes nicht zu zersplittern, sondern immer auf einen einzigen Gegner zu konzentrieren»²³ und die «Bildung einer geschlossenen Kampf-gemeinschaft»²⁴ zu veranlassen. Die «Rassenhygiene» wird zum allgemeinen Ziel: Sie ist «in den Mittelpunkt des allgemeinen Lebens zu setzen»²⁵, und für sie sind die «modernsten ärztlichen Hilfsmittel in den Dienst der Erkenntnis»²⁶ zu stellen. Bei der Überwindung der «Sünde wider Blut und Rasse»²⁷, der «Erbsünde dieser Welt»²⁸, bedeutet das für den «jüdischen Volksvergifter»²⁹, daß ihm «kurzerhand der Prozeß

gemacht»³⁰ wird, «ohne die geringste Rücksicht auf etwa einsetzendes Geschrei oder Gejammer»³¹, notfalls unter Einsatz der «gesamten militärischen Machtmittel» zur «Ausrottung dieser Pestilenz».³²

Hitlers Metaphorik in *Mein Kampf* nimmt die allgemeine Krisenstimmung und den Antisemitismus auf, verdichtet sie zu einer rhetorisch forcierten Theatralik einer notwendigen Zeitenwende, setzt das Führerprinzip als legitime Konsequenz ein und vereinigt bei geringem visionärem Gehalt die politische Kraft zu einer aggressiven Handlungsbereitschaft. Unter diesen Vorgaben wird der suggestiv verengte Zeithorizont zum Kunstgriff absoluter Politik und zur Dimension des Terrors.³³

Zeitverknappung als Kunstgriff absoluter Politik

Sebastian Haffner hat als eine der wesentlichen Entscheidungen Hitlers den Entschluß zur Unterordnung seines politischen Zeitplans unter seine persönliche Lebenserwartung beschrieben.³⁴ Diese These scheint sich anhand der Äußerungen Hitlers im Februar und April 1945 zu bestätigen. So resümiert Hitler, er «stehe unter dem Schicksalsgebot, alles innerhalb eines einzigen kurzen Menschenlebens zu vollenden... Wofür die anderen die Ewigkeit haben, dafür bleiben mir nur ein paar armselige Jahre.»³⁵ Und angesichts der Schwierigkeiten, seinen politischen Willen gegen die zunehmenden Rückschläge durchzusetzen, lautet seine Klage: «Die Zeit – immer wieder die Zeit!»³⁶ Der Wille zur politischen Endgültigkeit, der keine nachfolgende Geschichtszeit kennt, drückt sich in dem *Alles oder Nichts* aus, das Hitlers Totalitätsdenken prägt: «Wir kapitulieren nicht, niemals. Wir können untergehen. Aber wir werden eine Welt mitnehmen.»³⁷ Hans Blumenberg hat diesen Versuch einer Herabzwingung der Weltzeit auf die eigene Lebenszeit einen «absoluten Narzißmus»³⁸ genannt und ihn als von der Erfahrung der Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit bestimmt charakterisiert. Nun läßt sich Hitlers Versuch einer absoluten Politik wohl in die von Blumenberg beschriebene Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit einordnen, ohne daß er aber ursprünglich von dieser Spannung zwischen überindividueller Weltzeit und biographischer Eigenzeit geprägt gewesen sein muß: Hitlers ureigenster Antrieb zu einer absoluten Politik scheint vielmehr der Antisemitismus mit seinem Versuch der endgültigen Auslöschung des jüdischen Volkes gewesen zu sein. Dieser Vernichtungswille hatte die Erfahrung seiner Begrenzung durch die Bedingungen der zeitlichen Durchsetzbarkeit erst noch zu machen.

Der Krieg erscheint unter dieser Perspektive als der Kunstgriff einer Zeitgewinnung. Haffner hat die These vertreten, Hitler habe sich seit der Jahreswende 1941/42 mit der Niederlage innerlich abgefunden.³⁹ Daß er dennoch mit aller Kraft den Krieg

³⁰ Ebd., S. 185. ³¹ Ebd., S. 185. ³² Ebd., S. 186.

³³ Die sich verändernde Zeitwahrnehmung der Opfer nicht nur als Folge der Gewalt, sondern als ein Akt der terrorisierenden Gewalt zu beschreiben, wäre eine Aufgabe für sich. Dabei wäre eine Phänomenologie der Lebenszeit als Ausnahmezustand zu leisten. Zur Erlebnisstruktur der Zeit im KZ vgl. W. Sofsky, *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*. Frankfurt/M. 1993, S. 88–111.

³⁴ S. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*. Frankfurt/M. 1981, S. 12.

³⁵ Hitlers politisches Testament. Die Bormann-Diktate vom Februar und April 1945. Mit einem Essay von H.R. Trevor-Roper und einem Nachwort von A. François-Poncet. Hamburg 1981, S. 110 (25. Februar).

³⁶ Ebd., S. 79 (15. Februar).

³⁷ N. v. Below, *Als Hitlers Adjutant 1937–45*. Mainz 1980, S. 398. Ein rational unsinniger Antisemitismus als politische «Leitidee», die alle übrigen politischen Vorgaben – auch den Krieg – als Mittel zum Zweck einspannt, muß an seiner Überanstrengung kollabieren. Hellsichtig hat Victor Klemperer dies bereits im April 1933 gesehen: «Das Schicksal der Hitlerbewegung liegt fraglos in der Judensache. Ich begreife nicht, warum sie diesen Programmpunkt so zentral gestellt haben. An ihm gehen sie zugrunde. Wir aber wahrscheinlich mit ihnen.» (V. Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*. Tagebücher 1933–1941. Hrsg. v. W. Nowojski unter Mitarbeit v. H. Klemperer. Berlin 1995, S. 25.

³⁸ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/M. 1986, S. 80.

³⁹ S. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*. Frankfurt/M. 1981, S. 141.

¹¹ A. Hitler, *Mein Kampf*. München ²¹1933, S. 164.

¹² Ebd., S. 165. ¹³ Ebd., S. 334. ¹⁴ Ebd., S. 254. ¹⁵ Ebd., S. 317ff.

¹⁶ Ebd., S. 332. ¹⁷ Ebd., S. 61. ¹⁸ Ebd., S. 284. ¹⁹ Ebd., S. 69f.

²⁰ Ebd., S. 254.

²¹ Die Definition des Ausnahmezustandes ist ein entscheidendes Konstitutivum für das Führerprinzip: «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.» (C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München ²¹1934, S. 11).

²² A. Hitler, *Mein Kampf*. München ²¹1933, S. 254.

²³ Ebd., S. 129. ²⁴ Ebd., S. 415. ²⁵ Ebd., S. 446. ²⁶ Ebd., S. 447.

²⁷ Ebd., S. 272. ²⁸ Ebd., S. 272. ²⁹ Ebd., S. 185.

weitergetrieben habe, sei dazu gut gewesen, «die Zeit zu gewinnen, seinen beabsichtigten Massenmord durchzuführen, und den Raum zu halten, in dem er seine Opfer fand».⁴⁰ In Hitlers Diktion mit dem Blick auf den Ersten Weltkrieg: «Wenn an der Front die Besten fielen, dann konnte man zu Hause wenigstens das Ungeziefer vertilgen.»⁴¹ Krieg als Kunstgriff der Zeitgewinnung für eine Vernichtungstat, die nicht der Krieg selber ist.

Einen unbedingten Destruktionwillen als das konstitutive Anliegen der Pragmatik Hitlers anzusehen, ist freilich nicht ohne Widerspruch geblieben. So ist in der neueren Literatur Rainer Zitelmann der These entgegengetreten, Hitlers Sozial-, Wirtschafts-, Innen- und Außenpolitik seien lediglich Mittel zum Zweck gewesen, die Ausrottung der Juden zu erreichen. Vielmehr handele es sich bei Hitlers Politik um die Anliegen eines Revolutionärs⁴² – zur Aporie wird dabei freilich, warum Hitler unter allen Bedingungen den Aufwand einer flächendeckenden Judenvernichtung nicht scheute und ihn auch nicht einmal zeitweilig während des Krieges an mehreren Fronten zurückstellte. «Daß er in diesen Jahren, während sich der Ring um Deutschland immer enger schloß, in seinen Tischreden im Hauptquartier trotzdem oft ungebrochene Selbstzufriedenheit und gelegentlich sogar robuste Aufgeräumtheit zu erkennen gab, läßt sich nur mit dem Bewußtsein erklären, daß in dieser Zeit sein nunmehr einziges Ziel ebenso der Verwirklichung täglich näherrückte, wie die alliierten Armeen dem zernierten und bombardierten Deutschland näherrückten: Drei Jahre lang wurden Tag für Tag jüdische Familien in ganz Europa aus ihren Wohnungen oder Verstecken geholt, nach Osten transportiert und nackt in die Todesfabriken getrieben, wo die Schornsteine der Verbrennungsöfen Tag und Nacht rauchten.»⁴³

Politik unter diesen Bedingungen hört auf, zweckrational bestimmt und den situativen Kontexten anpaßbar zu sein. Eine absolute Politik kennt keine Gelassenheit gegenüber der Zeit, keine distanzierte Reflexion des Machbaren unter ihren Bedingungen. Doch zugleich läßt sie sich nur unter dem Aspekt der Zeit verstehen, da sie die zeitlich bestimmte Idee der Endgültigkeit als eine geschichtliche Zäsur durchzusetzen versucht.

⁴⁰ Ebd., S. 140.

⁴¹ A. Hitler, *Mein Kampf*. München 21933, S. 186.

⁴² Vgl. R. Zitelmann, *Hitler. Selbstverständnis eines Revolutionärs*. Zweite, überarbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart 21989.

⁴³ S. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*. Frankfurt/M. 1981, S. 141.

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

Preise Jahresabonnements 1996:

Schweiz (inkl. MwSt.): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-
Deutschland: DM 58.- / Studierende DM 40.-
Österreich: öS 430.- / Studierende öS 300.-
Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: 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.

ZÜRCHER LEHRHAUS

Sonntag, 3. März 1996, 10.00–16.00 Uhr

Studientag mit Beatrice Eichmann-Leutenegger

«Ich sing dir von Weh und Tod und vom Ende»
Über jüdische Jugend und Schoa (Selma Meerbaum-Eisinger)

Kurskosten: Fr. 80.- (Studierende mit Legi Fr. 60.-)

Anmeldung: Zürcher Lehrhaus

Limmattalstraße 73, 8049 Zürich

Tel. 01/341 18 20

Hitlers paradoxe Modernität

Will man den temporalen Aggregatzustand der gegenwärtigen politischen Mentalität verstehen, muß man ihn – zumindest in makrohistorischer Perspektive – auf die ihm vorausgegangene absolute Politik Hitlers beziehen. Hier gilt Joachim Fests These, die «paradoxe Modernität» Hitlers bestehe darin, nicht nur ein Zeitalter abgeschlossen, sondern auch eines eröffnet zu haben: Hitler stehe für einen Bruch im zivilisatorischen Optimismus, der als Wissen darüber, wessen der Mensch gegen den Menschen fähig ist, unseren Zeitgeist noch präge.⁴⁴

Dieser latente Pessimismus als der erfahrene Bruch aufgeklärter Zivilisation mag unterhalb der Ebene politischer Pragmatik für die unausgesprochene Erwartungslosigkeit einer zwar fortschrittlich dynamisierten, aber jeder Finalitätsvorstellung beraubten Gesellschaft mitverantwortlich sein.⁴⁵ Und die Vermeidung einer absoluten Politik mag der postmodernen Relativierung aller Leitideen eine Legitimität zusprechen. «Multitemporalität» wird zum Mittel gegen geschichtliche Imperative mit absolutem Anspruch. Zugleich aber setzt die untergründige Resignation der politischen Utopiefähigkeit die postmoderne Mentalität – als ein akzeptierter Eklektizismus jenseits der Normativität – dem Verdacht einer Flucht aus der Geschichte aus. Die Freiheit, sich «in Geschichten verstricken»⁴⁶ zu lassen als ein Ausscheren aus der Bezogenheit auf das politische Großereignis dieses Jahrhunderts, hat nur der, der sich von dem Anspruch der *einen* Geschichte suspendiert weiß und sich mit der «kleinen Moral»⁴⁷ zeitgeschichtlicher Provinzialität begnügt. Dagegen läßt sich der geschichtlich gewachsene Anspruch mit einem Blick auf Hitlers absolute Politik formulieren: Nur mit Blick auf die «präpostmoderne» Geschichte läßt sich das Bewußtsein für die Ungeheuerlichkeit des politischen Endgültigkeitswillens Hitlers erhalten. Und diesem Versuch einer totalen Vernichtung wird nur mit einem Universalismus als einer primär moralischen Kategorie widersprochen, der den unbedingten Schutz aller potentiellen Opfer im Sinne einer «großen Moral» festschreibt. Dem Versuch der Vernichtung des Judentums einschließlich der intendierten Tilgung jeder Möglichkeit der Erinnerung an die anonymisierten und verbrannten Opfer entspricht dabei kontradiktorisch – als das ihnen gegenüber moralisch noch Mögliche – die Erinnerung an sie. Sie untergräbt Hitlers Versuch einer politischen Endgültigkeit. *Jürgen Goldstein, Hillscheid*

⁴⁴ J. Fest, *Zeitgenosse Hitler*, in: FAZ vom 7.10.1995 (Nr. 233).

⁴⁵ Vgl. H. Lübbe, *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Berlin u. a. 1992; als eine Kritik an Lübbe vgl. J. Goldstein, *Die beschleunigte Moderne und der Verlust des Subjekts. Über eine Lücke in der Akzelerationstheorie Hermann Lübbes*, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995), S. 271–279.

⁴⁶ Dieser Terminus stammt zwar von dem Phänomenologen W. Schapp (*In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*. Hamburg 1953; *Philosophie der Geschichten*. Leer 1959), aber er eignet sich gut zur Kennzeichnung der Mentalität postmoderner Multigeschichtlichkeit.

⁴⁷ Vgl. J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur «geistigen Situation der Zeit»*, in: *Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J.B. Metz, G.B. Ginzel, P. Glotz, J. Habermas, D. Sölle*. Düsseldorf 1994, S. 76–92.