



ORIENTIERUNG

Nr. 19 60. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1996

WIRD DIE KATHOLISCHE KIRCHE in den Vereinigten Staaten von Amerika in das kommende Jahrtausend als eine Kirche eintreten, die Hoffnung zu erwecken vermag, gestärkt durch den Glauben der heranwachsenden Generationen und fähig, als ein Ferment unserer Kultur zu wirken? Oder will sie eine Kirche defensiver Haltung werden, niedergehalten durch Zwietracht und geschwächt in ihren zentralen Strukturen? Wie dies ausgehen wird, hängt davon ab, ob der amerikanische Katholizismus eine Antwort auf eine gewichtige Reihe von Herausforderungen mit Redlichkeit und Ideenreichtum zu geben und ob die Kirche die Polarisierung zu überwinden vermag, die Diskussionen verhindert und die Verantwortlichen lähmt.» Mit diesen Worten beginnt eine am 12. August 1996 in Chicago von Kardinal Joseph Bernardin, dem Erzbischof von Chicago, der Presse vorgestellte Erklärung «Called to Be Catholic: Church in a Time of Peril/Berufen, katholisch zu sein: Kirche in gefährlicher Zeit.»¹ Die in ihrem englischen Wortlaut rund 3000 Worte umfassende Erklärung war vom *National Pastoral Life Center* (New York) nach Beratungen mit Katholikinnen und Katholiken, die innerhalb der Kirche wie der Gesellschaft verschiedenste Aufgaben wahrnehmen und unterschiedliche theologische wie kirchenpolitische Positionen vertreten, erarbeitet worden.

Plädoyer für den Dialog in der Kirche

Diese Konsultationen haben ihrerseits eine längere Vorgeschichte. Vor vier Jahren bietet sich Kardinal J. Bernardin mit Msgr. Philip Murnion, dem Leiter des *National Pastoral Life Center*, darüber, wie in den Pfarreien Konflikte zwischen einzelnen Gruppierungen eine angemessene Reaktion der Gemeinden auf die ihnen gestellten Herausforderungen verhindern und wie diese überwunden werden könnten. Das *National Pastoral Life Center* organisierte zu diesem Thema eine Reihe von Anhörungen mit Priestern, Ordensleuten und Laien, die innerhalb der Kirche in verschiedenen Bereichen tätig sind. Im Verlaufe dieser Debatte beschlossen die Beteiligten, einen Text zu erstellen, der die aktuelle Situation beschreiben und zu einer Diskussion über die Situation der katholischen Kirche von unterschiedlichen Positionen her auffordern sollte. Die nun am 12. August der Öffentlichkeit vorgestellte Erklärung soll den Beginn eines solchen Diskussionsprozesses unter dem Stichwort «The Catholic Common Ground Project» sein. Der Initiative von Kardinal J. Bernardin und Msgr. Ph. Murnion gingen unabhängig davon in den letzten zwölf Monaten mehrere Aufrufe zu einem innerkirchlichen Dialog voraus, die von einander entgegengesetzten kirchlichen Gruppierungen veröffentlicht wurden, u. a. auf der einen Seite von der Jahresversammlung der *Call to Action*, einer neunzehn Jahre alten Reformbewegung innerhalb der katholischen Kirche der USA, und auf der anderen Seite von der *Catholic Campaign for America*, einer Gruppierung von Politikern und Geschäftsleuten, die sich bewußt Kardinal J. Ratzingers Ekklesiologie wie die Politik von Newt Gingrich zu eigen gemacht hatte.² Prominente Mitglieder dieser beiden Organisationen unterstützen nun innerhalb der begleitenden Beratergruppe (*Advisory Committee*) die Arbeit des «Catholic Common Ground Project».³

Die Erklärung «Called to Be Catholic» gliedert sich in vier Abschnitte. Der erste Teil beginnt mit einer Situationsbeschreibung, die von einer zweideutigen Lage des amerikanischen Katholizismus ausgeht. Obwohl die Zahl der Katholiken noch zunehmen würde, ihr soziales und politisches Engagement Zeugnis eines lebendigen Glaubens in einer Vielzahl von Gemeinden geben würde, und eine große Zahl von Neuaufbrüchen festzustellen sei, würden sich Kleriker und Laien, die Verantwortung in der Kirchenleitung haben, wie «in einem Belagerungszustand» sehen. Viele Kirchenglieder, vor allem jüngere Menschen, fühlten sich in ihrem Glauben unsicher und nicht mehr in der Kirche beheimatet. Der Text hält ausdrücklich fest, daß diese Beschreibung die Gläubigen nicht entmutigen will. Gleichzeitig aber betont er, daß diese Situation des Unbe-

USA/KIRCHE

Plädoyer für den Dialog in der Kirche: Die Initiative von Kardinal J. Bernardin und dem *National Pastoral Life Center* – Polarisierungen und Auseinandersetzungen – Der Aufruf *Called to Be Catholic* – Ein Katalog kritischer Fragen – Was heißt gemeinsamer Grund des Glaubens? – Tradition und Erneuerung – Dialog und Reform – Das Lehramt aller Gläubigen und seine Autorität.

Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Die Theologie unserer Befreiung: Der zweite Band von I. Ellacuría und J. Sobrinos *Mysterium Liberationis* – Die Dritte Welt wird universal – Die umfassende Bedeutung der Befreiungstheologie – Erinnerung an die großen Entwürfe einer heilsgeschichtlichen Dogmatik – Erneuerung katholischer Theologie – Die Kirche in der Nachfolge Jesu und orientiert auf das Reich Gottes – Auf dem Weg zu einer Theologie des Lebens – Eine Herausforderung für die Kirchen Europas.

Jürgen Moltmann, Tübingen

LITERATUR/BRASILIAN

«Inês ist tot»: Zu den literarischen Arbeiten von Roberto Drummond – Der Schauspieler Jonas Santiago ist bereit, als Doppelgänger des Diktators aufzutreten – Mit der Identität werden Hoffnung und Überzeugungen preisgegeben – Das Motiv des Doppelgängers in Psychoanalyse und Literatur – Der allmächtige Diktator und die Machtphantasien der Untertanen – Eine Schule von Repression und Gewalt aus Lateinamerika.

Albert von Brunn, Zürich

PHILOSOPHIE

Das Ende der Geschichte in heutiger Sicht: Die Fragestellung von Friedrich Nietzsche – Wenn die Geschichte weder lesbar noch machbar geworden ist – Heideggers Empfehlung von Gelassenheit gegenüber dem nachmetaphysischen Zeitalter – Fukuyamas Plädoyer für Ökonomie und liberale Demokratie – Der Widerspruch zwischen Gleichheit und Gerechtigkeit – Sloterdijks Hinweis auf die Mobilität und die Beschleunigung der Zeit – Rettung durch eine anthropologisch gedeutete Zeiterfahrung?

Maurice Weyembergh, Brüssel

LYRIK

Wundersamer Spiegel der Epoche: Zu Sergej Jessenins (1895–1925) «Gesammelten Werken» – Von den weichen Molltönen der Welt der Bauern bis zum großstädtischen Staccato – Zwischen der Natur, der Zarenherrschaft und der Revolution.

Wolfgang Schlott, Bremen

hagens und der Polarisierung eine Realität geworden sei, die nicht mehr länger übersehen werden könne. «Während der letzten dreißig Jahre war die Kirche durch unterschiedliche Antworten auf das Zweite Vatikanische Konzil und auf die ihm nachfolgenden unruhigen Jahre gespalten. Keineswegs waren die Spannungen immer nutzlos; in manchen Fällen waren sie unvermeidlich.» Im Anschluß an diesen Rückblick formuliert der Text, daß sich in den Auseinandersetzungen Positionen derart verhärtet hätten, daß veränderte Bedingungen nicht mehr wahrgenommen würden. Dies sei bis in die Reihen der Bischöfe zu beobachten, so daß vielfach die Bereitschaft fehlt, beunruhigende Vorgänge wahrzunehmen und freimütige Diskussionen zuzulassen. Es stehe außer Zweifel, daß eine Vielfalt von Visionen einer künftigen Kirche innerhalb des amerikanischen Katholizismus möglich sei. Dies gehöre zu den grundlegenden Erfahrungen der Kirche in den USA und sei ein Weg für eine gemeinsame Wahrheitssuche, aber die Art und Weise, wie gegenwärtig diese Auseinandersetzung geführt werde, bringe es mit sich, daß am Ende die Kirche alles verlieren würde. Der Abschnitt schließt mit der Feststellung, daß, wenn «wir unsere Situation nicht mit neuen Augen, offenem Geist und bekehrtem Herzen prüfen, innerhalb weniger Jahrzehnte das Erbe einer noch lebendigen Kirche zum Schaden der Kirche wie unseres Volkes verschleudert sein wird».

Ein Katalog offener Fragen

Die Erklärung «Called to Be Catholic» zählt in einem zweiten Abschnitt einen Katalog dringender Fragen auf, von denen die Initianten sagen, daß diese, wenn über sie keine offene und ehrliche Diskussion geführt werde, in der Gefahr stehen, verdrängt zu werden, oder sie würden im besten Falle nur auf eine verdeckte Weise zur Sprache gebracht werden. Es sind dies: die sich verändernden Rollen der Frauen, die Organisation und die Wirksamkeit der religiösen Erziehung, die Eucharistiefeyer und die Erfahrungen, die Katholiken damit machen. Des weiteren gehe es um den Sinn und die Bedeutung menschlicher Sexualität und die Kluft, die in diesem Bereich zwischen der Lehre der Kirche und der Überzeugung von vielen Gläubigen bestehe. Das gelte auch für andere Fragen der Moral. Zur Diskussion Anlaß gäben auch das Berufsbild der Priester und ihr Lebensstil, die sinkende Zahl von Priestern und Ordensleuten. Wenn deren Aufgaben immer mehr von Laien übernommen würden, stelle sich die Frage nach einer sachgemäßen Ausbildung von Priestern und Laien.

Eine Reihe von Fragen thematisieren die Präsenz und das Engagement der katholischen Kirche im politischen Bereich, ihren Einsatz für die Armen und jene, die der Hilfe bedürfen, die Unterstützung der Laien im Leben ihrer Familien und deren tägli-

che Lasten. Geprüft werden müsse auch, ob die Kirche hinreichend bereit sei, die afroamerikanischen, lateinamerikanischen und asiatischen Bevölkerungsteile in ihrem kulturellen Erbe und ihrer sozialen Situation als Glieder der Kirche zu akzeptieren. Probleme, die sich aus dem Einsatz der Kirche in Volks-, Mittelschulen, Universitäten, ihren medizinischen und sozialen Hilfseinrichtungen ergeben, müßten besprochen werden. Davon wären auch Fragen nach ihrer spezifischen katholischen Identität nicht auszuschließen. Der abschließende Fragenblock nennt als Schwerpunkte einer notwendigen Diskussion die Art und Weise, wie in der Kirche Beratungen geführt werden und Entscheidungen zustande kommen sollten, wie die verantwortliche Beziehung zwischen Theologen und dem kirchlichen Lehramt geregelt werden könnte. Schließlich erwähnt der Text die Rolle, die Kollegialität und Subsidiarität zwischen Rom und dem amerikanischen Episkopat spielen sollten, als einen Gegenstand zukünftiger Erörterungen. Das Dokument verhehlt bei dieser Aufzählung in keiner Weise, daß die gegenwärtige Polarisierung innerhalb der amerikanischen Katholiken sich an diesen Fragen entzündet, und betont im gleichen Zusammenhang: «Solange diese Themen nur auf eine ungenügende Art und Weise zur Sprache gebracht werden, ist das katholische Leben in naher Zukunft gefährdet.»

Was heißt Catholic Common Ground

Der dritte Abschnitt von «Called to Be Catholic» beschreibt das Anliegen des «Catholic Common Ground Project». Er legt eine christologische Fundierung vor («Jesus Christus, gegenwärtig in Schrift und Sakrament, ist grundlegend für alles, was wir tun. Er muß immer die Norm sein, an der alles gemessen wird»), an der zu messen sei, was unter wirklicher Einheit, berechtigter Vielfalt und respektvollem Dialog verstanden werden könne. Dies sei der Weg, auf dem die gegenwärtigen Konflikte auf eine konstruktive Weise bearbeitet werden könnten und schließlich zu einem vertieften Verständnis dessen, was Christsein in der Nachfolge Jesu bedeute, führen könne. «Diese Einladung zu einer wiederbelebten Gemeinsamkeit im katholischen Glauben darf nicht auf jene beschränkt bleiben, die in jeder Hinsicht mit den Weisungen der Kirche übereinzustimmen bereit sind, sondern sie umfaßt auch alle – seien sie nun gemäßigt, liberal, radikal, konservativ oder neokonservativ –, die bereit sind, die grundlegenden Glaubenswahrheiten erneut zu bekräftigen und die, wo sie an ihrer Nichtübereinstimmung festhalten, dies in einem wiedergewonnenen Geist des Dialogs machen.» Noch im gleichen Abschnitt beschreibt der Text, wie angesichts der genannten Voraussetzung eine Diskussion der strittigen Fragen zu erfolgen hat. Als ihr Kriterium wird die Übereinstimmung mit der Tradition genannt, wie sie in der Kirche ihren Ausdruck findet («Accountable to the Catholic Tradition»).

In den anschließenden Passagen legt der Text eine mehrschichtige Beschreibung vor, was Übereinstimmung mit der Tradition bedeutet, indem er zuerst erklärt, was sie nicht bedeutet: Sie ist kein «befohlener Glauben» noch die Übernahme eines Lehrsystems, das alles erklären kann. Sie bedeutet eine gründliche Auseinandersetzung mit der Tradition, und sie umfaßt ein Verständnis der Botschaft des Evangeliums als eine den heutigen Menschen im persönlichen Leben wie in der Gesellschaft und Politik treffende Herausforderung. Daraus ergeben sich für den Dialog innerhalb der Kirche zwei grundlegende Konsequenzen: «Eine Konsequenz besteht darin, daß eine «Hermeneutik des Verdachts» in einem Verhältnis der Balance zu einer «Hermeneutik der Liebe und der Anerkennung» stehen muß. Die zweite Konsequenz ist, daß ein entscheidendes Element der Leitungsaufgabe in der katholischen Kirche die Pflicht zu breiten und ernsthaften Konsultationen ist, vor allem mit jenen, die von der in Frage stehenden Entscheidung am meisten betroffen sind. Der in der Kirche von Anfang an bekannte Begriff der Rezeption erinnert uns daran, daß alle Gläubigen eine Rolle

¹ Called to Be Catholic. Church in a Time of Peril. Hrsg.: National Pastoral Life Center (18 Bleeker Street, New York, NY 10012; Tel: 202-431-7825; Fax: 212-274-9786). Der Text ist auch veröffentlicht in: Origins 26 (1996) S. 165–170. Vgl. den Bericht: P. Schaeffer, Initiative Seeks «Catholic Common Ground» in: National Catholic Reporter vom 23. August 1996, S. 3ff.

² Vgl. Three Meetings, Three Faces of U. S. Catholicism, in: National Catholic Reporter vom 15. Dezember 1995, S. 28.

³ Das Advisory Committee umfaßt folgende Mitglieder: Kardinal Roger Mahony (Los Angeles), die Erzbischöfe Oscar Lipscomb (Mobile/Ala.), Daniel Pilarczyk (Cincinnati), Rembert Weakland (Milwaukee), die Bischöfe James Malone (Youngstown/Ohio), Ricardo Ramirez (Las Cruces/N.M.), Edward O'Donnell (Lafayette/La); Msgr. Philip Murnion (National Pastoral Life Center, New York), Robert P. Casey (ehemaliger Gouverneur von Pennsylvania), Fr. Brian Daley SJ (University of Notre Dame), Thomas Donnelly (Anwalt, Pittsburgh), Fr. Virgilio Elizondo (Mexican-American Cultural Centre, San Antonio/Texas), Mary Ann Glendon (Harvard Law School), Sr. Doris Gottemoeller (Sister of Mercy of the Americas), Fr. Bryan Hehir (Harvard Divinity School), Fr. Roberto Imbelli (Boston College), Sr. Elizabeth Johnson (Fordham University), John T. Noonan (Richter beim 9. U.S.-Bezirks-Appellationsgericht, San Francisco), Michael Novak (American Enterprise Institute, Washington), Sr. Katarina Schuth (University of St. Thomas, St. Paul/Minn.), Margaret O'Brien Steinfeld (Herausgeberin von Commonweal), Barry F. Sullivan (Geschäftsmann, New York), John J. Swenney (Präsident von AFL-CIO, Washington).

bei der Wahrheitssuche wie bei der Einführung neuer Bräuche und Regeln in das Leben der Kirche spielen.» Schließlich bedeute Übereinstimmung mit der Tradition auch die Anerkennung von Grenzen, innerhalb deren die Diskussion geführt werden kann. Zwar könnten diese gegebenenfalls überprüft werden, aber das richtige Verständnis von einer Grenze ermögli- che es erst, danach zu suchen, wer man selber ist.

Der vierte und abschließende Teil von «Called to Be Catholic» beschreibt einige konkrete Verhaltensweisen, nach denen der angestrebte Dialog geführt werden kann. Neben jenen Regeln, die Voraussetzungen jeden Gesprächs sind, hebt der Text zusätzlich zwei Punkte hervor. Einmal sollte jeder Vorschlag, der im Verlaufe der Diskussion gemacht wird, gleichzeitig auf seine pastorale Angemessenheit (Pastoral Realism), wie er in das Leben des einzelnen eingreift, wie auf seine theologische Wahrheit hin geprüft werden. Damit verbindet sich konsequent die zweite zusätzliche Forderung, die nämlich, daß die Kirche in ihrem Einsatz für die Menschen die gegenwärtige kulturelle, wirtschaftliche, politische und soziale Situation in ihren Möglichkeiten und Gefährdungen wahrzunehmen habe, wie dies in der Pastoral-Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute» des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht werde. Erst dann vermag sie pastoral angemessen zu reagieren.

Dialog und Reform

Wenn man auf die wenigen Wochen seit der Veröffentlichung der Erklärung «Called to Be Catholic» zurückblickt und eine Bestandesaufnahme der ersten Reaktionen zu machen versucht, gewinnt man den Eindruck, daß diese Stellungnahmen die düstere Situationsbeschreibung, mit der der Text beginnt, eher bestätigen als widerlegen. Die harscheste Kritik äußerte der geschäftsführende Vorsitzende von *Catholic Concerned*, einer Vereinigung konservativer Katholiken in Baltimore, Henry Paine⁴, der den Aufruf als eine Verschwörung gegen die Kirche und die Lehren Christi bezeichnete, «die am Ende den Reformern für ihre Mißdeutungen des Zweiten Vatikanischen Konzils Rückendeckung gibt». Prominenteste Kritiker innerhalb der katholischen Hierarchie der USA waren der Erzbischof von Boston, Kardinal Bernard F. Law, und der Erzbischof von Washington, Kardinal James A. Hickey. Beide äußerten die Meinung, daß die zentralen Aussagen der Erklärung die Autorität des Lehramtes in der Kirche nicht hinreichend berücksichtigen würden. Für Kardinal B. F. Law besteht die Schwäche des Dokuments darin⁵, daß es zum Dialog als einem Weg, den gemeinsamen Grund des Glaubens zu suchen, auffordere. «Der Kirche ist immer schon ihr «gemeinsamer Grund» gegeben. Er kann in Schrift und Tradition gefunden werden, und er wird vermittelt durch die autoritative und verpflichtende Lehre des Lehramtes... Dissens von der geoffenbarten Wahrheit und der authentischen Lehre der Kirche kann nicht «im Dialog» aufgelöst werden.» In ähnlicher Weise äußerte sich Kardinal J. A. Hickey⁶. Für ihn geht die Erklärung zu Unrecht davon aus, daß das Lehramt der Kirche nur ein Element innerhalb eines Konsensprozesses in der Kirche sei.

Auf einer anderen Ebene bewegten sich die Kritiken, die von Reformgruppen geäußert wurden. Während sie die Aufforderung zum Dialog als Weg innerkirchlicher Konsenssuche nicht in Frage stellten, machten sie darauf aufmerksam, daß die Erklärung in der Beschreibung der aktuellen Situation nicht ausreichend sei. So stellte der Theologe Richard P. McBrien (Notre Dame University) fest⁷, daß die Erklärung von einem «naturwüchsigen» Verständnis von Polarisierung innerhalb der Kirche ausgehe, ohne nach den genauen Ursachen der Verhärtungen

innerkirchlicher Positionen zu fragen. «Warum spricht das Dokument an erster Stelle von einer Polarisierung? Auf welche Weise sind wir in diese Situation gekommen angesichts der hohen Erwartungen und des neugewonnenen Geistes einer lebendigen Hoffnung, die das Zweite Vatikanische Konzil freigesetzt hat. An keiner Stelle erwähnt «Called to Be Catholic» den Papst und geht darauf ein, wie er seine Autorität während seines Pontifikats gebraucht hat. Der Polarisierung gehen jene Faktoren voraus, die sie hervorgerufen haben, vor allem wie in der Kirche Autorität dazu gebraucht wurde, um den Dialog zu verhindern und jene zu bestrafen, die sich dafür engagiert haben.» Aus ähnlichen Gründen nannte Schwester Maureen-Fiedler, Sprecherin von *We Are the Church Coalition*, die Initiative von Kardinal J. Bernardin einen Vorschlag, der die eigentlichen Probleme noch nicht zur Sprache gebracht habe: «Wer entscheidet, was ist authentisch und zulässig? Wer entscheidet, welches die Grenzen sind?»

Inzwischen liegt eine ausführliche Stellungnahme von Kardinal J. Bernardin zu seinen Kritikern vor.⁸ Darin geht er darauf ein, was er unter dem gesuchten Dialog versteht. Die Aufforderung zum Dialog innerhalb der Kirche würde keineswegs einen Dissens legitimieren, wie dies auch ein Dialog mit anderen Glaubens-traditionen nicht voraussetze. Vielmehr gehe die Erklärung davon aus, daß unterschiedliche Positionen bei Katholiken in wichtigen Fragen nicht notwendiger Weise einen Dissens in dem Sinne in sich schließen, daß man sich von der authentischen Lehre der Kirche trennt. «Called to Be Catholic» mache aber ihrerseits deutlich, daß es solche Abweichungen auch wirklich geben könne. «Die Erklärung anerkennt die Berechtigung, ja sogar den Wert von Nichtübereinstimmungen (Disagreements), aber sie beharrt darauf, daß das Gespräch darüber in Übereinstimmung mit der katholischen Tradition und der kirchlichen Lehrautorität geführt werden muß.» Kardinal J. Bernardin schließt diese Bemerkung mit der Feststellung, daß «Called to Be Catholic» keine ausführliche theologische Reflexion über Dissens und Konsens in der Kirche vorlegen wollte.

Doch macht er im Verlaufe des Interviews eine weiterführende Bemerkung, wenn er zuerst darlegt, daß die Absicht hinter dem «Catholic Common Ground Project» eine pastorale und keine lehrmäßige sei. Er stellt in diesem Zusammenhang fest, daß es dabei nicht darum gehe, durch Methoden der Konsensfindung und der Meinungsbefragung die kirchliche Lehre zu ändern, sondern erstes Ziel sei, für die Einheit der Kirche einen Beitrag zu leisten, indem wichtige Fragen, in denen Katholiken aus verständlichen Gründen nicht übereinstimmen, zur Sprache gebracht werden. Und er schließt diesen Teil seiner Antwort mit der entscheidenden Feststellung: «Diese Fragen betreffen nicht direkt die Lehre, aber sie verlangen eine Betrachtung der mit- eingeschlossenen Konsequenzen in der Lehre (Doctrinal Implications).» Damit beschreibt Kardinal J. Bernardin das theologische Problem, das dem «Catholic Common Ground Project» zugrunde liegt: Welche Konsequenzen ergeben sich für eine Reform des kirchlichen Lehramtes, wenn das ganze Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt in der Kirche, wenn das Magisterium aller Gläubigen zur Kenntnis genommen wird?⁹ Ein Hinweis auf die von Kardinal J. Bernardin in seinem Interview geäußerte Position findet sich schon im abschließenden Teil der Erklärung «Called to Be Catholic», wo von der «pastoralen Angemessenheit», die für die kirchliche Autorität ein verpflichtendes Kriterium ihres Handelns sei, gesprochen wird und diese in einer Reihe genannt wird mit der von *Gaudium et spes* geforderten Haltung der Kirche zur Welt. Pastorale Angemessenheit gewinnt dadurch eine theologische Qualität. *Nikolaus Klein*

⁴ *Origins* 26 (1996) S. 199f. ⁵ Ebd. 26 (1996) S. 170f. ⁶ Ebd. 26 (1996) S. 202f. ⁷ R. P. McBrien, *The Bernardin Unity Initiative fails to Deal with Key Issues*, in: *National Catholic Reporter* vom 20. September 1996, S. 16. Ders., *The Curious Case of the Dropped Column. Common Ground Becomes Bone of Contention*, in: *National Catholic Reporter* vom 4. Oktober 1996, S. 19.

⁸ J. Bernardin, *Questions and Answers: The Common Ground Project*, in: *Origins* 26 (1996) S. 204ff.

⁹ Vgl. die in *Concilium* 21 (1985) S. 235–295 gesammelten Beiträge über die Lehrautorität der Gläubigen; B. Cooke, *Winds of Change Bring a «Paradigm Shift»; Now Faithful Must Speak Up*, in: *National Catholic Reporter* vom 9. August 1996, S. 9ff.

Die Theologie unserer Befreiung

Vor einem Jahr habe ich Band I des *Mysterium Liberationis* besprochen (in Orientierung 59 [1995] 207–210) und die Einladung von *Jon Sobrino* zu einem «ernsthaften Dialog» aufgenommen, «um sich dieser Theologie besser bewußt zu werden, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Errungenschaften als auch hinsichtlich ihrer Begrenztheiten und ihrer Verbesserungsbedürftigkeiten» (XIV). Jetzt liegt Band II vor.¹ Ich möchte ihn zum Anlaß nehmen, nicht noch einmal nach Begrenztheiten und Verbesserungsbedürftigkeiten der Befreiungstheologie in Lateinamerika zu fragen, sondern nach ihrer Relevanz für uns, für die «Kirche und die Armen» in der Ersten Welt.

Globalisierung der Dritten Welt

Die Tatsachen liegen auf der Hand: Die gegenwärtige *Globalisierung* der Wirtschaft, die Verlagerung der Produktionen in die sogenannten Billiglohnländer und die Öffnung der Märkte bringen nicht nur unsere Industrien in die Dritte Welt, sondern auch die *Dritte Welt* zu uns. Wir selbst werden zur Dritten Welt. Der Begriff war auch ursprünglich nicht nur geographisch gemeint, sondern sozial und meinte die armen Unterklassen in der Gesellschaft. So erleben wir heute die Dritte Welt bei uns. Der Bericht der UNO «Über die menschliche Entwicklung», 1996, weist die Gefahren der Verarmung vieler aufgrund der Bereicherung weniger auf. Der Reichtum von 358 Milliardären übersteigt das Gesamteinkommen der armen Länder, in denen fast 45 Prozent der Menschheit leben! «Wenn die derzeitigen Trends anhalten, dann wird das wirtschaftliche Gefälle zwischen Industrie- und Entwicklungsländern Ausmaße annehmen, die nicht mehr nur ungerecht, sondern unmenschlich sind», erklärte *J. G. Speth*, Generalsekretär des UNO-Entwicklungsprogramms, dazu.

Diese Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit aber wächst auch in den Industrieländern selbst. In diesem Jahr leben in Nordamerika, Europa, Japan und Australien über 100 Millionen Menschen unterhalb der offiziellen Armutsgrenze, fast 30 Millionen davon obdachlos. Auch die Zahlen aus Bonn sind alarmierend: 7,5 Millionen Arme in der Bundesrepublik, 900 000 Obdachlose.² Eine effektive Sozialpolitik gegen diese Entwicklung ist nicht zu erkennen, sondern eher eine Kapitulation der Politik vor den «Sachzwängen» der Ökonomie, die globalisiert mehr Profite machen kann und die Steuern nicht hier zahlen muß. Die Verarmten überleben bei uns noch am Rand des Existenzminimums, in den unterentwickelten Ländern aber sterben an Hunger und längst heilbaren Krankheiten täglich – laut UNO-Report – 25 000 Kinder.

Die Globalisierung der Wirtschaft führt in unseren Gesellschaften offensichtlich zur *Entsolidarisierung*, wie die ständigen Klagen über die zu hohen Sozialkosten beweisen. Krankenkassen versuchen, Alte und Langzeitkranke hinauszudrängen. Dialyse gibt es für Menschen über 60 in England nicht mehr, es sei denn, sie zahlen die Behandlung selbst. Wird ein Mensch nur noch nach seinem Marktwert bemessen und nicht mehr in seiner Menschenwürde geachtet, dann mag ein Kind mit langer Lebenserwartung 2,5 Millionen Mark wert sein, ein Rentner aber ist nichts mehr wert, denn er kann nichts mehr produzieren. In Konsequenz ist die Befürchtung nicht von der Hand zu weisen, daß Behinderte, Alte und Unbrauchbare in unserer Gesellschaft in Lebensgefahr geraten. Auch die Länder der sogenannten Ersten Welt geraten in einen Apartheidszustand: Mit

¹ I. Ellacuría, J. Sobrino, Hrsg., *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. 2 Bände. Zusammen 1316 Seiten. Edition Exodus, Luzern 1995 und 1996. Je Band DM/Fr. 95.–.

² Vgl. H. Noormann, *Armut in Deutschland*. Christen vor der neuen sozialen Frage. Stuttgart 1991; E. U. Huster, *Armut in Europa*. Leverkusen 1996.

der Armut der Familien und der Aussichtslosigkeit der Jugend wächst die Kriminalität, in Folge leben die Reichen und «Beserverdienenden» in «gated communities», abgesicherten Vierteln, und die anderen Wohnquartiere verkommen zu Slums, wie zur Zeit in Südafrika. Zerfällt eine starke Mittelklasse, dann ist es auch um die politische Demokratie geschehen, denn die demokratische Gleichheitsidee ist unvereinbar mit einem Wirtschaftssystem, das immer größere Ungleichheiten produziert. Je mehr uns in den Ländern der Ersten Welt diese Entwicklung klar wird, je mehr wir selbst die unterdrückte, verarmte und verlassene Welt bei uns entdecken, desto relevanter wird die lateinamerikanische Befreiungstheologie für uns. Es ist besser, jetzt auf ihre Grundeinsichten zu achten, als das tragische Ende des Kapitalismus abzuwarten, der nicht an seiner sozialistischen Alternative zugrunde gegangen ist, die keine Alternative war, wohl aber aufgrund seiner immer größeren Widersprüche gegen die Menschenwürde, gegen das Leben dieser Erde und gegen seine eigene Zukunft zum Scheitern verurteilt ist.

Universalisierung der Befreiungstheologie

Mysterium Liberationis ist ein anspruchsvolles Unternehmen. Schon der Titel läßt an die große, heilsgeschichtliche Dogmatik *Mysterium Salutis* denken, die viele Autoren und Themen vereinigt hatte. So werden auch hier verschiedene Autoren und eine Fülle von traditionellen und neuen Themen in befreiungstheologischer Perspektive behandelt. Damit knüpft die Befreiungstheologie jedoch an die traditionelle katholische Dogmatik an und erneuert sie. Daraus erklärt sich wohl die sonst beklagenswerte Tatsache, daß beide Bände nur römisch-katholisch, nicht aber ökumenisch geprägt sind. Sie sind auch rein lateinamerikanisch und spanisch, nicht aber international orientiert. Auf der anderen Seite sind aber der Kontext und seine Beachtung neu. *Jon Sobrino* schreibt in seinem beachtenswerten «Nachwort zur deutschen Ausgabe» (1269–1272): «Unserer Meinung nach liegt der wichtigste Beitrag der Befreiungstheologie weiterhin nicht so sehr in konkreten Inhalten, sondern im Verständnis des theologischen Arbeitens als *Theorie einer Praxis* oder als *intellectus amoris*, in der Bestimmung der Armen als theologischem Ort und im Ziel, «die gekreuzigten Völker vom Kreuz herunterzuholen». Die Theologie der Befreiung ist – mit anderen Worten – geprägt durch das *principium liberationis*.» Dies scheint mir ein Understatement zu sein. Die Theologie der Befreiung ist nicht nur darin eine befreiende Theologie, daß sie in der Lage ist, ihre Thematik auszuweiten und an neuen Themen wie Ökologie, Feminismus, Ethnizität und Kultur ihre Fruchtbarkeit zu beweisen, sondern auch darin, daß sie ihren theologischen Horizont erweitert. Jede fruchtbare Befreiungstheologie ist in die Theologie des Reiches Gottes eingebettet und überwindet darin die Ekklesiozentrik der traditionellen römisch-katholischen Dogmatik.³ Als Reich-Gottes-Theologie wird sie von dem in der Kirche präsenten Christus zum irdischen Jesus der Evangelien und seinem Volk der Armen (ochlos) zurückgeführt, erkennt sie im Gekreuzigten Gottes Gegenwart in dieser Welt und nimmt sie den Ruf in seine Nachfolge auf. Als Reich-Gottes-Theologie stellt sie die Kirche in die Gegenwart der Armen und interpretiert ihre befreiende Aktivität als Sakrament des Reiches Gottes. Diese neue Formulierung der Befreiungstheologie im Horizont des Reiches Gottes stellt *Victor Codina*: «Sakramente» (901–928) ganz ausgezeichnet dar. «Die Sakramente der Kirche sind prophetische Symbole

³ Zur Reich-Gottes-Tradition in Lateinamerika vgl. die Dissertation von Reinerio Arce Valentin, *Religion: Poesie der kommenden Welt*. Theologische Implikationen im Werk José Martí. Concordia Reihe Monographien, Band 10. Augustinus Buchhandlung, Aachen 1993.

des Reiches» (915). Sie sind österliche Orte des Durchgangs durch den Tod zum Leben. «Ihre Wirksamkeit ist nicht nur *ekkklesial*, sondern *basileisch* (Bezug zum Reich: *basileia*)» (916). Die Sakramente werden auf diese Weise zu befreienden Symbolen für das Volk. Was Codina daraufhin über Taufe, Eucharistie, Amt, Buße usw. und «die neuen prophetischen Symbole», wie das Martyrium, sagt, ist großartig und so ökumenisch, daß ein evangelischer Theologe nur mitdenken und zustimmen kann. Liest man nach Victor Codinas Beitrag den nächsten über «Die Ämter in der Kirche» von *José María Castillo* aus Spanien (929–949), dann kommt man ins traditionelle Fahrwasser zurück. Hier gibt es keinen Reich-Gottes-Horizont, sondern nur die Kirche. Alles bleibt, wie es war, nur der Papst soll ein «Papst der Armen» werden (947). Seine Stellung als Staatsoberhaupt und die Rolle der Nuntiatoren werden nicht diskutiert, geschweige denn in Frage gestellt. Immerhin zeigen diese beiden so unterschiedlichen Beiträge das Spannungsfeld, in dem sich die Herausgeber *Ignacio Ellacuría* und *Jon Sobrino* befanden. Indem sie die theologische Tradition ihrer Kirche befreiungstheologisch neu interpretierten, schlossen sie die neue Theologie auch an die alte an und ließen sich von ihr die Themen vorgeben.

Es ist nicht möglich und auch nicht sinnvoll, alle Beiträge zu besprechen. Ohne die anderen mißachten zu wollen, möchte ich besonders auf die Kapitel von *Ignacio Ellacuría* und *Jon Sobrino* aufmerksam machen. *Ellacurias* «Die Kirche der Armen – geschichtliches Befreiungssakrament» (761–787) und sein klassisch gewordener Aufsatz «Das gekreuzigte Volk» (823–850) sind die besten Einführungen in die befreiungstheologische Christologie von Kreuz und Auferstehung. Steht die Kirche in der Nachfolge Christi, dann wird sie selbst zum geschichtlichen Sakrament der Befreiung und Auferstehung der Armen. Denn «Befreiung ist die geschichtliche Gestalt der Erlösung» (769). *Ellacuría* lehnt die Trennung von «Wohl» und «Heil» beziehungsweise einer rein immanenten Befreiung und der ganz transzendenten Erlösung ab und setzt sich damit unausgesprochen mit *Kardinal Ratzinger* und den Erklärungen der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie auseinander. Seine befreiungstheologische Ekklesiologie ist darin neu, daß er die Kirche in der Nachfolge Jesu auf das Reich Gottes orientiert, das zu den Armen kommt. «Die Kirche realisiert ihre geschichtliche Heilssakramentalität, indem sie das Reich Gottes in der Geschichte ankündigt und realisiert. Ihre Grundpraxis besteht in der Realisierung des Gottesreiches in der Geschichte, in einem Tun, das dazu führt, daß das Reich Gottes in der Geschichte Wirklichkeit wird» (767). Also kann die Kirche nicht Selbstzweck sein. Die Identifizierung mit den Armen ist Gottes Sache in Jesus, nicht karitative Menschenfreundlichkeit der Kirche, und gehört also zum Grund der Kirche, nicht nur zu ihrer Ethik: «Der Schrei der in der Menschheit gekreuzigten Gottheit, des Gottesknechts, des Propheten schlechthin; er ist das große Zeichen der Zeit.» Denn «der Schrei der ungeheuren Mehrheit der Menschen, die von einer arroganten Minderheit unterdrückt wird, ist der Schrei Jesu selbst, der im Fleisch, in der Not und im Schmerz der unterdrückten Menschen geschichtlich Leib geworden ist» (778). *Ellacuría* geht im Grunde von dem Kirchengedanken der Enzyklika «*Mystici corporis*» (Pius XII., 1943) aus und versteht die Kirche als gleichsam den *Christus prolongatus* und sagt darum: «Die Kirche muß als Nachfolgerin und Fortsetzerin der Person und des Werkes Christi Gestalt annehmen» (781). Sie ist der geschichtliche Leib Christi, sofern sie Kirche der Armen ist.

In seinem Beitrag «Das gekreuzigte Volk» blickt er auf den Tod Jesu und das gegenwärtig «*gekreuzigte Volk*» von dem Gottesknechtslied *Jesaja 53* aus (838ff.), um das Volk «als Fortführer der Erlösung durch den Gottesknecht Jesus» herauszustellen, denn es trägt in der geschichtlichen Wirklichkeit «die Sünden der Welt». Er folgert daraus: «Es ist das Opfer der Sünde der Welt, und es ist dasjenige, das der Welt Erlösung bringt» (849). Zu dieser kühnen Aussage kommt mir die kritische Frage in

den Sinn: Wenn das gekreuzigte Volk der Welt Erlösung bringt, wer erlöst dann das gekreuzigte Volk? Ist das nicht eine religiöse Überforderung des Volkes, und macht es seine Lasten nicht noch schwerer, von denen das Volk doch befreit werden soll? Die evangelische Theologie hat bisher immer sehr strikt zwischen dem versöhnenden Leiden Christi, dem bezeugenden Leiden der Märtyrer und den «Leiden der Zeit» und so zwischen dem exklusiven und den inklusiven Leiden Christi unterschieden.

Jon Sobrinos Beiträge «Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche» (851–878) und «Spiritualität und Nachfolge Jesu» (1087–1114) gründen in einer ähnlichen universalen Kreuzestheologie, wie sie *Ellacuría* entworfen hat: «Die wahre Kirche Jesu ist heute die Kirche der Armen», lautet seine These im ersten Aufsatz, die er Wort für Wort auslegt: 1. die Kirche vor dem «Heute» Gottes, 2. die «reale» Antwort der Kirche, 3. die Kirche der Armen als die Kirche des «Heute» Gottes und die «reale» Kirche. «Unser Gott ist ein in doppelter Weise fleischgewordener und erniedrigter Gott: zum Menschlichen erniedrigt und zu dem erniedrigt, was innerhalb des Menschlichen am niedrigsten ist, das Arme und Schwache» (860). Erkennt die Kirche diesen Gott in den Armen, dann stehen die Armen im Zentrum der Kirche. Daraus folgt die Sendung der Kirche in die Gemeinschaft der Armen, die Anklage und Demaskierung der Strukturen der Sünde, der Götzen dieser Welt, unter denen die Armen leiden, und die Hoffnung auf das Leben, damit die Henker nicht über ihre Opfer triumphieren. Gott wird seinem leidenden Volk Leben geben und es dem Hoffungsstrom der Geschichte einfügen, den die Armen anführen, die alles gegen sich, aber Gott für sich haben (vgl. 862). *Sobrino* sieht immer beide vor sich: die Armen und die Märtyrer. Darum nennt er immer beide Seiten: Das Reich Gottes und die Götzen des Antireiches. Denn «Sterben muß, wer an Götzen rührt», heißt sein Buch über das Martyrium der ermordeten Jesuiten in San Salvador (Fribourg 1990).

In «Spiritualität und Nachfolge» bringt *Jon Sobrino* seine Theologie zusammengefaßt vor. Er bringt das, was man in Europa stets etwas abgehoben «spirituell» nennt, in die Realität der Geschichte. Spiritualität ist «Redlichkeit» und «Treue» gegenüber dem Realen. Christliche Spiritualität ist darum nichts anderes als «Nachfolge Jesu von der Option für die Armen her» (1097). Die Armen selbst sind der Ort spiritueller Erfahrung. *Sobrino* meint damit auch die Tugenden der Armen wie Schlichtheit, Offenheit, Gemeinschaftssinn und Lebenshoffnung (vgl. 1100). Er scheut sich nicht, die Heiligkeit hinzuzufügen, und nennt die «Welt der Armut» einen großen «Wasserbrunnen» – Sinnbild des Lebens –, aus dem man das «Wasser des Lebens» trinkt. Auf dieser Seite der Armen findet auch das Martyrium statt als «vollkommenste Form der Inkarnation in die lateinamerikanische Realität» (1107), als die vollkommenste, weil politische Form der Heiligkeit und als Anfang des gegenwärtigen Martyriums für das Reich Gottes und die Menschlichkeit. *Thomas Becket* starb am Altar in Canterbury, weil er die Rechte der Kirche verteidigte; *Oscar Arnulfo Romero* starb am Altar in San Salvador, weil er die Rechte der Armen verteidigte. Das ist die neue Orientierung. Bei den Armen und den Märtyrern seines Landes findet *Sobrino* dann auch die Spuren des Lebens und der Freude in der Nachfolge Jesu, Lichter der Auferstehung.⁴

Wenn es richtig ist, daß die Globalisierung der Produktionen und Märkte die ungerechten und unmenschlichen Verhältnisse der Dritten Welt in die Länder der (geographischen) Ersten Welt bringt, dann wird auch die Relevanz der Befreiungstheologie der Dritten Welt universal. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung ist die erste Alternativtheologie zum

⁴ Zur Theologie *Jon Sobrinos* vgl. die Dissertation von *Nancy Elizabeth Bedford*, *Jesús Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino*. Concordia Reihe Monographien, Band 15. Augustinus Buchhandlung, Aachen 1995.

Kapitalismus, den man heute «die globale Vermarktung aller Dinge» nennt. Sie ist nicht mehr nur lateinamerikanisch-kontextuell, sondern wird im Zuge der genannten Entwicklung universal-kontextuell. Sie spricht für die Verarmten und Ausgegrenzten in Los Angeles und Bangkok, in England und Rumänien, in Ostdeutschland und in Südafrika, um nur einige Regionen zu nennen. Also wird sie von den anderen aufgenommen und in ihre Verhältnisse übertragen werden. Sie wird dabei aus einer speziell lateinamerikanischen zu einer universal-sozialkritischen Theologie werden. «Dritte Welt» ist ein Klassenbegriff. Auf diesem Wege wird die Theologie der Befreiung ihre römisch-katholischen Grenzen überschreiten und in einem weiteren ökumenischen Sinn katholisch werden. Sie wird über die Grenzen der christlichen Religionsgemeinschaft hinausgehen, um alle Impulse zu stärken, die aus dem Volk zur Befreiung der Menschheit von Unrecht und Unterdrückung ausgehen. Lateinamerika mag noch als «christlicher Kontinent» gelten, Asien und Afrika sind es nicht. Die Mission der Befreiungstheologie aber ist so universal wie das Elend der Menschheit.

Auf dem Weg zu einer Theologie des Lebens

Für Europa scheint mir die Einbettung der Befreiungstheologie der Armen in den weiteren Horizont des Reiches Gottes ein wichtiger Ansatzpunkt zu sein, weil er das Positive nennt, das durch Befreiung von Unterdrückung und Armut erreicht werden soll. Dieses Positive aber bleibt an das zu überwindende Negative gebunden, denn Jesus brachte den Armen das Reich Gottes, nicht den Reichen. Reich-Gottes-Theologie war aber in der Geschichte seit Konstantin mit dem christlichen Reich oder der christlichen Zivilisation verbunden. Darum kann sie nur aufgenommen werden, wenn sie unablässig mit den Seligpreisungen der Bergpredigt und dem Ruf in die Nachfolge Jesu verbunden wird. Sonst hat Reich-Gottes-Theologie mit Christus nichts zu tun. Was aber ist mit «Reich Gottes» gemeint? Jon Sobrino sagt treffend: «Das Reich Gottes ist Leben, Leben in Fülle und Erfüllung des Lebens» (I, 499). Wir können die befreiungstheologische Reich-Gottes-Theologie darum mit «Leben» erfüllen. Die strukturellen und persönlichen Gewalttaten gegen das Leben kennzeichnen unsere Welt in erschreckendem Maße: Gewalt gegen Menschen, Gewalt gegen die Natur der Erde, Gewalt gegen die Zukunft des Lebens. Die Liebe zum Leben und die Ehrfurcht vor dem Leben müssen gegen den wachsenden Zynismus in der Ersten Welt neu erweckt werden. Der Schutz des Lebens der Schwachen, der Schutz des Lebens der Mitgeschöpfe und der Schutz der Zukunft des gemeinsamen Lebens müssen gegen die gewalttätigen Strukturen des Todes aufgebaut werden.

Befreiung von Gewalt und Armut bleibt das Thema jeder praktischen Theologie und jeder theologischen Praxis. Neben der Freiheit aber haben wir das andere Thema, das seit dem Zerfall der sozialistischen Welt fast vergessen und viel verdrängt worden ist: *Gleichheit*. Ohne Gleichheit gibt es keine freie Welt. Es ist aus urchristlichem Geist gesprochen, wenn wir diese Wahrheit als selbstevident festhalten, «daß alle Menschen *frei und gleich* geschaffen sind». Mit «Gleichheit» ist kein Kollektivismus gemeint, sondern die gleichen Lebensbedingungen und Lebensmöglichkeiten für jede und jeden. Als soziales Konzept bedeutet Gleichheit *Gerechtigkeit*. Als humanes Konzept bedeutet Gleichheit *Solidarität*. Als christliches Konzept bedeutet Gleichheit *Liebe*. Entweder schaffen wir eine Welt der sozialen Gerechtigkeit, der menschlichen Solidarität und der christlichen Liebe, oder diese Welt wird an der Unterdrückung von Menschen durch Menschen, am asozialen Egoismus und an der Zerstörung der Zukunft durch kurzfristige Gewinne der Gegenwart zugrunde gehen. Entweder soziale Gerechtigkeit oder wachsende Kriminalität und immer teurere Sicherheit. Entweder internationale Gerechtigkeit oder Hungerrevolten der armen Länder. Entweder heute langfristige Investitionen für die

Zukunft des gemeinsamen Lebens oder kurzfristiger Gewinn heute und kalkulierter Bankrott der Menschheit in naher Zukunft.

In Europa kann die lateinamerikanische Theologie der Befreiung eine neue soziale Reich-Gottes-Theologie erwecken, die auf die linke Seite der katholischen Soziallehre, auf die religiös-soziale Bewegung von Leonhard Ragaz, Eduard Heimann, Paul Tillich und dem jungen Karl Barth zurückgreift und die verschiedenen Ansätze der politischen Theologie, der ökologischen Theologie, der feministischen Theologie und der neuen sozialkritischen Theologie bündelt. Nicht zuletzt könnte sich auch Papst *Johannes Paul II.* ihr anschließen, denn sie würde seinen Traum von einer «Kultur des Lebens» erfüllen.

Jürgen Moltmann, Tübingen

«INÊS IST TOT»

Eine Schule der Diktatoren aus Brasilien

«Während der Militärdiktatur», schreibt der brasilianische Schriftsteller Roberto Drummond¹, «war ich Fußballreporter beim *Estado de Minas* und ein politisch gezeichneter Mensch. So ließen sie mich nur über Fußball schreiben. Einmal, es muß 1971 gewesen sein, kam der grausamste unserer Diktatoren, *Emílio Garrastazu Médici* (1905–1985) auf Besuch nach Belo Horizonte. Ein riesiger Polizeiapparat wurde aufgeboten, damit er einem Spiel im Minerão-Stadion beiwohnen konnte (...). Meine Eigenschaft als Fußballreporter erlaubte es mir, nahe an die Ehrentribüne heranzukommen, wo er saß. Ich haßte den Diktator und war plötzlich ganz in seiner Nähe (...). Ich sah ihn an, stets darauf bedacht, die Aufmerksamkeit der Sicherheitsagenten nicht auf mich zu lenken. In diesem Moment entstand die Geschichte des Doppelgängers. Mir schoß der Gedanke durch den Kopf: – Und wenn dieser General in Zivil, der sich das Fußballspiel ansieht und dabei Gefahr läuft, ausgebuht oder angeschossen zu werden, gar nicht der richtige Diktator wäre, sondern nur ein Duplikat?»

Rio de Janeiro, 1970–1971: der arbeitslose Schauspieler Jonas Santiago aus Minas Gerais schlendert über den Strand vor dem Copacabana Palace Hotel. Seit dem Fiasko seiner letzten Inszenierung sind die Gläubiger hinter ihm her, der Vermieter droht, ihn auf die Straße zu werfen. Die Gischt des Atlantiks schäumt hoch und verscheucht die Badenden. Er, Jonas Santiago, will Selbstmord begehen und sieht schon die Schlagzeile des nächsten Tages vor sich: «Arbeitsloser Schauspieler begeht Selbstmord».² Bevor er sich in die Fluten stürzt, deklamiert er laut eine Tirade aus seinem Lieblingsstück – dem *Tod des Handlungsreisenden* von Arthur Miller. Ein kleines Mädchen bittet ihn um ein Autogramm. Jonas Santiago kehrt um, er will weiterleben. Nicht wegen des kleinen Mädchens. Er hat in dieser Welt noch Rechnungen zu begleichen. Rächen will er sich, Rache nehmen an der Kritikerin, die ihn ruiniert, seine Inszenierung verrissen hat. Da entdeckt er eine kleine Zeitungsnotiz: «Gesucht wird erfahrener Schauspieler mit graublauen Augen, die bei einem Wutanfall olivgrün aufleuchten, für die Doppelgänger-Rolle des Präsidenten bei einer brasilianisch-amerikanischen Koproduktion über das Leben Seiner Exzellenz».³ Jonas Santiago nimmt die Rolle an, verzichtet auf seine Identität und

¹ Brief an den Verfasser vom 14.8.1996.

² R. Drummond, *Inês é morta: romance*. Geração Editorial, São Paulo 1993, S. 11.

³ Ebd. S. 27.

⁴ Ebd. S. 52, 94, 113, 238.

⁵ L. de Camões, *Die Lusaden*. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Otto Freiherr von Taube, Darmstadt 1979, S. 41 (III. Gesang, Strophe 135).

verstrickt sich immer tiefer in das Netz der Macht. Ein Zurück gibt es nicht mehr: «Jetzt ist es zu spät. Inês ist tot.»⁴

Herrschen nach dem Tod

«Die Töchter des Mondego, die getrauert
Und lang um Inês' dunkelen Tod geweint,
Sie haben in dem Quell, der von ihr schauert,
Für ewig ihre Tränenflut vereint;
Den Namen gaben sie, der heute dauert,
Nach Inês' Liebe, welche dort gemeint;
Sieh, welche Frische quillt um Blüentriebe!
Denn Tränen ist er, und sein Name: Liebe.»⁵

Inês de Castro kam als Ehrendame der Gemahlin von Peter dem Grausamen an den portugiesischen Hof. Als Peter mit ihr eine Liebesbeziehung anknüpfte, schickte sie König Alfons IV. zuerst nach Kastilien zurück, da er um die Unabhängigkeit Portugals fürchtete. Als Peter seine Geliebte zurückholte, ließ der König sie in Abwesenheit des Infanten und nach einem Beschluß des Staatsrates enthaupten. Peter war untröstlich und ließ die Leiche nach dem Tod seines Vaters in der königlichen Gruft von Alcobaça bestatten. Die portugiesische Hofgeschichtsschreibung fügte neue Elemente hinzu, so die posthume Krönung und die Huldigung der Untertanen vor der Leiche. Das traurige Schicksal der unschuldig ermordeten Frau, der Konflikt des Herrschers zwischen Menschlichkeit und Staatsraison sind die dramatischen Elemente dieses Stoffes, der Dichter aus allen Epochen beschäftigt hat.⁶ In der portugiesischen Renaissancedichtung wurde Inês de Castro zum Sinnbild des Triumphes der Liebe über den Tod, zum strahlenden Mythos.⁷ Was macht daraus Roberto Drummond in seinem Diktatorenroman? Es bleibt das Grundmotiv – Herrschen nach dem Tod. Der Preis ist die Aufgabe der eigenen Identität, das Versinken in das Dunkel einer despotischen Macht, die Verstrickung in einen modernen Leviathan: ein Schergerbe des Regimes fingiert den Selbstmord des Jonas Santiago am Strand von Copacabana: die Massenmedien treten in Aktion und filmen einen Mann in einer bunten Badehose, der sich in die Wellen stürzt und von einem Helikopter gerettet wird. Zurück bleibt eine Leiche im Sand – die eines toten Bettlers mit der Badehose des Agenten. Jonas Santiago stirbt seinen ersten Tod, den Selbstmord in Technicolor, eine Farce, die es dem Regime erlaubt, den mißglückten Schauspieler in den Doppelgänger des Diktators zu verwandeln – eine klassische Tragödie, mit dem dazugehörigen Chor: in der Bohème-Bar *Lua Nova* im Edifício Maleta in Belo Horizonte versammeln sich die Freunde, Feinde und Weggefährten des Schauspielers, um seiner zu gedenken. Da ist zum einen der Schriftsteller und Magier Murilo Rubião, der zu Ehren des Verstorbenen eine Lerche singen läßt – wie die Nachtigall am Ufer des Mondego, die den Tod der Inês de Castro beklagt. Da ist auch der «soi-disant» Filmregisseur Sirley Cabrita, Intimfeind des Verstorbenen, der eine Flasche französischen Wein herumgehen läßt. Die meisten trinken von dem Wein, lediglich der Spiritus Rector der Runde, João Etienne Filho, und Murilo Rubião lehnen ab.⁸ Es ist eine seltsame, düstere Szene, eine Nacht des Verrats zwischen Abendmahl und griechischem Chor: «Im Edifício Maleta herrschen Liebe und Haß», schreibt Roberto Drummond.⁹ «Der Name der Bar – Neumond – erhält in diesem Zusammenhang eine symbolische Bedeutung, die sonst wohl kaum aufgekommen wäre. Die posthume Ehrung wird aus der Perspektive des Schauspielers erzählt, der zum Doppelgänger geworden ist. Die Szene, die er sich vorstellt, ist

⁴ E. Frenzel, Inês de Castro, in: Stoffe der Weltliteratur. (Kröners Taschenausgabe 300), Stuttgart 1992, S. 353–357.

⁵ E. Asensio, Inês de Castro, de la crónica al mito, in: Estudos portugueses (Civilização portuguesa 2), Fundação Calouste Gulbenkian, Centro cultural português, Paris 1974, S. 37–58.

⁶ R. Drummond, Inês é morta, a.a.O. S. 76.

⁷ Brief an den Verfasser vom 14.8.1996.

das Ende einer Ära, das Ende eines Traums, das Ende einer Chimäre, die die brasilianischen Intellektuellen gepflegt haben wie eine Rose im Garten.»

Die Szene in der Bar *Lua Nova* ist gleichbedeutend mit dem Eintauchen in die Finsternis, in eine Nacht der Seele, an deren Ende keine Erlösung verheißen wird, denn die Hauptperson gibt ihre Identität, ihren Glauben, ihre Hoffnung preis und wird zum Doppelgänger der Macht: «Der Titel hat etwas zu tun mit Camões, mit dem dritten Gesang der *Lusiaden*, mehr noch aber mit einer brasilianischen Redensart: Jetzt ist es zu spät, Inês ist tot. Die Hauptperson, der Doppelgänger, entdeckt zu spät, daß alles vorbei, die Hoffnung gestorben ist.»¹⁰ Jonas Santiago verzichtet auf sein Ich und wird zum Trugbild des Diktators inmitten eines verkehrten Himmels, der von der blinden Göttin des Größenwahns beherrscht wird.

Sündenbock der Macht

«Du betrittst den Palácio da Alvorada, die offizielle Residenz des Diktators. Und dann siehst du ihn – den Diktator (...). Sobald er dich erblickt, erhebt er sich vom Stuhl, und du hast das Gefühl, er sei dein richtiges Ich (...). du schaust ihn an: es ist, als ob du in einen Spiegel schautest (...). Brasilien hat nun also im Geheimen zwei Präsidenten, zwei Diktatoren, beide gleichen sich wie ein Ei dem anderen. Aber dein Herz ist anders als seins.»¹¹

Das Motiv des Doppelgängers, der Zwillinge, ist eines der ältesten Themen in der Literatur des Abendlandes – seit Castor und Pollux.¹² Doppelgängerfiguren, die sich als reale und leibhaftige Personen ungewöhnlicher Ähnlichkeit gegenüberstellen, spielen im Machtgefüge einer Tyrannei eine besondere Rolle: sie verstärken und verfestigen die Macht des Diktators und garantieren dessen politisches Überleben an der Spitze des Staates.¹³ Alle Diktatoren haben einen Doppelgänger, denn so erweitern sie den Radius ihrer Macht. Das Duplikat – ein reines Anhängsel – weiß, daß es ohne das «Original» verloren ist. Unter Verzicht auf die eigene Identität geht das Double hohe Risiken ein, setzt sich der Gefahr von Attentaten aus und teilt die Einsamkeit der Macht. Sein Schicksal ist es, anstelle des Tyrannen zu sterben, denn – wie schon Otto Rank¹⁴ wußte – gehört der Impuls, sich des «unheimlichen Gegenspielers auf gewaltsame Weise zu entledigen, zu den wesentlichen Zügen des Motivs». Durch den Tod des Doppelgängers nimmt die Macht des wahren Tyrannen übermenschliche Züge an und verleiht seiner Person die Aura der Unsterblichkeit, da er ja alle Attentate scheinbar unbeschadet überlebt. Am weitesten entwickelt hat dieses Motiv Erich Kästner in der *Schule der Diktatoren*¹⁵: Nach dem gewaltsamen Tod des wirklichen Diktators machen sich die Drahtzieher der Macht – Kriegsminister, Premier, Leibarzt und ein «Professor» – daran, aus vierzehn mehr oder minder gescheiterten Existenzen marionettenhaft funktionierende Duplikate des Verstorbenen anzufertigen. Stirbt eines dieser Trugbilder bei einem Attentat, so kommt der nächste dran.¹⁶ Diese Diktatorenfabrik trägt alle Züge eines Irrenhauses: Die Leiter des Instituts sind die eigentlichen Irren, die mittels dieser Anstalt ihre eigenen Machtgelüste befriedigen. In dieser Mischung aus Irrenhaus und Theaterschule wird der Held zum Anachronismus: ohne Mikrophon, Schlagzeilen und Fernseh-Clip ver-

¹⁰ Ebd.

¹¹ R. Drummond, Inês é morta, a.a.O. S. 133.

¹² J. Bargalló Carraté, Hacia una tipología del doble: el doble por fusión, por fisión y por metamorfosis, in: Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble. Alfar, Sevilla 1994, S. 13–17.

¹³ M. Hoppe Navarro, O romance do ditador: poder e história na América Latina. Ícone, São Paulo 1989, S. 54ff.

¹⁴ O. Rank, Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie. Reprint der Ausgabe von 1925, Wien 1993, S. 24.

¹⁵ E. Kästner, Die Schule der Diktatoren, in: Gesammelte Schriften für Erwachsene, Bd. 5: Theater. München-Zürich 1969, S. 7ff.

¹⁶ G. Scholdt, W. Dirk, Parallelen bei Erich Kästner und Friedrich Dürrenmatt, in: Etudes germaniques 36 (1981), Nr. 2, S. 198–212.

kommt er zum tragischen Hanswurst.¹⁷ Ihm gegenüber steht der Diktator, der verhasste Anti-Held: weder kann er sich seiner Taten rühmen noch seiner Herkunft. Die Brücke zur Vergangenheit beider Figuren – Diktator und Double – ist abgebrochen. Während der Tyrann seine Ursprünge, seine bescheidene Herkunft verleugnet, muß der Doppelgänger das eigene Ich ausblenden, um seine Rolle spielen zu können – eine Welt ohne Gesicht, gespalten zwischen öffentlicher Maske und privater Misere.¹⁸ Die zwingende Folgerung ist: Einen Diktator kann man aus jedem machen, man muß ihn nur entsprechend drillen. Während der jeweilige Diktator auf die Masse eine dämonische Wirkung ausübt, ist sein Privatleben sinnlos. Eine undankbarere Rolle ist kaum denkbar: Bei Roberto Drummond muß sich Jonas Santiago seines eigenen Selbst entledigen, bis hin zur kleinsten Kleinigkeit – Zigarettenmarke, Parfüm, Eßgewohnheiten: «Inês ist tot. Du mußt dich an die Laster, Vorlieben und Freuden des Diktators gewöhnen (...). du mußt sprechen wie ein Mann aus dem Süden (...). du mußt verzichten auf den *tutu a mineira* (...). Nichts hat dich so sehr empört wie das Verbot dieser Eß- und Sprechgewohnheiten, denn sie gehören zu deiner Seele.»¹⁹

Das große Vorbild, der allmächtige Diktator, ist dabei nur ein menschliches Wrack: seine Allmacht löst Ängste aus – physische Angst vor Attentaten, existentielle Angst vor der Mißachtung seiner Person, vor Spott und Lächerlichkeit. Der allmächtige Diktator steht unter einer starken Spannung, so daß er keine Ruhe findet: Das Schlafmittel Lexotan ist sein ständiger Begleiter, das Duplikat tut es ihm nach. Die blinde Göttin Megalomanie duldet keine Götter neben sich, auch keine Frauen. Mit seiner Geliebten Manuela erlebt der Diktator nur sexuelle Mißerfolge. Das Duplikat muß einspringen und zieht damit die Eifersucht des Generalspräsidenten und das eigene Todesurteil auf sich.

Letztlich steht der Doppelgänger zum Tyrannen wie der Knappe zum Ritter. Während jedoch der Knappe bereit ist, das Leben für seinen Herrn zu opfern, trachtet der Doppelgänger danach, sein Vorbild aus dem Weg zu räumen. Der Knappe versucht, dem Ritter in Erfüllung eines Ideals nachzueifern. Der Doppelgänger jedoch guckt seinem Herrn nur darum alle Tricks ab, weil er sich an seine Stelle setzen will. Das Ebenbild des Diktators wird zwangsläufig zum ärgsten Feind, mit dem nur die Einsamkeit geteilt wird²⁰: So spielen Jonas Santiago und der Diktator zusammen Tischfußball, teilen die Gesellschaft des Katers Titanic – Vorkoster des Despoten – und lesen zusammen Mickey-Mouse, um die Trostlosigkeit ihrer Existenz zu mildern. Schließlich hält es der Diktator nicht mehr aus: Er braucht Ferien von seiner Rolle und reist für zwei Wochen mit Manuela nach Disneyland.

Auf den Spuren des Leviathan

«Du bist jetzt ein allmächtiger Diktator (...). Nie hast du befehlen können. Immer hast du Kröten geschluckt (...). Jetzt wirst du mit eiserner Faust regieren (...): Auf dem Gebiet der gesamten Nation ist es bei Strafe verboten, in irgendeiner Weise im Fernsehen, Radio, in Zeitungen und Zeitschriften auf die Grippe hinzuweisen, die den Erzbischof von Olinda und Recife, D. Helder Câmara, heimgesucht hat.»²¹

Der ironische Unterton kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Jonas Santiago am Ende seines Identifikationsprozesses mit dem Diktator angelangt ist, sich die Diktatur selbst mit all

ihrer Grausamkeit und menschlichen Misere zu eigen gemacht hat. Dennoch regiert er nicht: Die wirtschaftliche und soziale Zukunft Brasiliens hat in seinen Überlegungen keinen Platz. Alle Aufmerksamkeit ist auf die Begleichung alter Rechnungen gerichtet – die Theaterkritikerin Darlene Jacinto wird auf eine einsame Insel verbannt – und auf die Befriedigung persönlicher Kapriolen. Dies alles ist nur möglich, weil in Wirklichkeit andere regieren – General Aranha zum Beispiel, der Ideologe der Nationalen Sicherheit, mehr aber noch der Botschafter der Vereinigten Staaten. Diese Abhängigkeit manifestiert sich nicht nur in einzelnen politischen Entscheidungen, sondern mehr noch in einer allumfassenden kulturellen Abhängigkeit: Jonas Santiago träumt von einem Kuß «wie Ingrid Bergmann Humphrey Bogart in Casablanca küßte».²² Die brasilianischen Militärs – Paladine der «Nationalen Sicherheit» – träumen von Reisen nach Disneyland. Jonas Santiago unterschreibt sein eigenes Todesurteil mit einer Parker 51, raucht Marlboro mit Filter und möchte von den Rockefellers oder Kennedys abstammen. So erweist sich die Diktatur als Mittel zur kulturellen Entfremdung. Der Diktator wird selbst zur Marionette seines kafkaesken Hofstaates, dessen Intrigen er nicht durchschaut. Er verliert aus Angst vor Attentaten jeden Kontakt zur Umwelt, seine Macht wird zum leeren Ritual. Trotz direkter Verantwortung für Tod, Folter und andere Greuel wird er selbst zu einem Opfer des Systems, zum Versatzstück in einem riesigen Räderwerk, das seiner Kontrolle immer mehr entgleitet.

* * *

«Ich glaube nicht, daß das traditionelle Bild des Diktators – ein allmächtiger Tyrann, der Kinder und Geschäfte macht – noch viel mit der heutigen Wirklichkeit Lateinamerikas gemeinsam hat», erklärt der uruguayische Schriftsteller Eduardo Galeano²³ in einem Interview: «Die Maschine der Macht wird immer unpersönlicher, immer anonym. Selbst wenn sie mit Hilfe von Menschen aus Fleisch und Blut in Gang gehalten wird, so haben diese doch nur einen relativen Wert (...). Der Diktator, der Folterer, der Henker handeln im Dienste einer internationalen Machtstruktur.» Der Diktatorenroman Südamerikas folgt dieser Entwicklung: während die erste Generation der Schriftsteller eine maskenhafte Diktatur beschrieb, ohne dazu die notwendige Distanz einnehmen zu können, versuchen die zeitgenössischen Autoren den Diktator ganz aus der Nähe zu beleuchten, sein düsteres Innenleben auszuloten. Was sie dabei beschäftigt, ist nicht so sehr die Grausamkeit an sich oder die öffentliche Persönlichkeit des Despoten, sondern seine tieferen Beweggründe: warum ist er so, ist er sich bewußt, wie grausam er ist, und wie kommt er mit seiner emotionalen Instabilität, mit seinen ganz persönlichen Gespenstern zurecht? In *Inês é morta* ist es gelungen, diese «menschliche» Seite des Diktators aus der Perspektive des Doppelgängers darzustellen und zu beleuchten.

Roberto Drummond (geb. 1933 in Ferros, Minas Gerais) gehört zu den bedeutendsten Schriftstellern der Generation der sechziger Jahre, der sogenannten «Geração Suplemento», die ihre ersten schriftstellerischen Erfolge in der von Murilo Rubião (1916–1991) begründeten literarischen Beilage der Zeitung *Minas Gerais* erzielte. 1975 veröffentlichte er *Morte de D. J. em Paris* (Tod des D. J. in Paris), eine Sammlung von Erzählungen, 1984 *Hitler manda Lembranças* (Hitler läßt grüßen), 1988 *Ontem a noite era 6a. feira* (Gestern abend war Freitag) und schließlich 1993 *Inês é morta* – einen Roman über den Leviathan in Südamerika, der nicht mehr einen mythischen Tyrannosaurier schildert, sondern das Räderwerk einer modernen Diktatur zerlegt, in der die alte geistige Abhängigkeit von Europa durch eine unmenschliche technologische Abhängigkeit ge-

¹⁷ Ebd. S. 203. Vgl. R. Benson, Erich Kästner – Studien zu seinem Werk. (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik, 18), Bonn 1973, S. 50–67.

¹⁸ J. A. Ramos, *Hacia el otoño del patriarca: la novela del dictador en Hispanoamérica*. Instituto de cultura puertorriqueña, San Juan 1983, S. 137–141.

¹⁹ R. Drummond, *Inês é morta*, a.a.O. S. 79–81.

²⁰ J. A. Ramos, *Hacia el otoño del patriarca*, a.a.O. S. 140f.

²¹ R. Drummond, *Inês é morta*, a.a.O. S. 176f.

²² Ebd. S. 31.

²³ J. Guiu, A. Munné, *La aventura de la comunicación: entrevista con Eduardo Galeano*, in: *El Viejo Topo* No. 19 (1978) S. 53.

²⁴ Der Autor dankt Robert Drummond (Belo Horizonte), Ada Abela (Ennetbaden) und den Mitarbeitern der Taylor Institution Library (Oxford) für die Mithilfe bei dieser Arbeit.

genüber den USA ersetzt wurde. *Inês é morta* ist der Roman einer zeitgenössischen, von der Technik beherrschten Despotie, einer «Schule der Diktatoren» auf dem neusten Stand der Tech-

nik, Ebenbild einer Moderne, in der alle technischen Utopien gelungen und alle sozialen Experimente gescheitert sind.²⁴

Albert von Brunn, Zürich

Das Ende der Geschichte in heutiger Sicht

Heidegger, Fukuyama und Sloterdijk (Schluß)

Der junge Nietzsche hat in der *Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* eine antihegelsche Stellung verteidigt, die zugleich antimarxistisch ist: entweder *macht* man die Geschichte, zeigt man sich kreativ, oder entwickelt man eine Kenntnis der Geschichte: man *liest* sie und *liest* sie *wieder*, aber dann *macht* man sie nicht mehr. Geschichtlichkeit (Praxis) und Historie (Theorie oder Kenntnis der Geschichte) schließen einander aus.

Gegenüber diesen Lehren ist die Stellung Heideggers ziemlich radikal: die Geschichte ist weder *lesbar* noch *machbar*. Der Glaube an ihre Lesbarkeit und Machbarkeit ist an einen Moment der Geschichte der Metaphysik gebunden, und Heidegger behauptet, daß sie mit Nietzsche zu ihrem Ende komme. Die westliche Philosophie schreitet je länger, je mehr in die Richtung der Entwicklung des Willens: mit Nietzsches Willen zur Macht – dieser Wille ist ein Wille, der sich selbst will – kommt die Metaphysik nicht mehr weiter, sie realisiert sich in der Technik. Diese unterwirft sich alles dadurch, daß sie es beherrscht. Philosophie wird fortan von Kybernetik und Futurologie ersetzt.

Weshalb ist nun Geschichte weder lesbar noch machbar, und was kommt nach der Metaphysik, was ist ein postmetaphysisches Zeitalter? Die ganze Metaphysik beruht auf dem Unvermögen, das zu denken, was zu denken gibt, das Sein. Heidegger geht ja aus von der Stellung, daß Philosophie eine Antwort ist auf das Spiel vom Sein und Seienden: das Sein ist die Lichtung, die Öffnung, in die das Seiende, der Mensch einbegriffen, vor dem Menschen erscheint. Vom Menschen wird erwartet, daß er auf diese Lichtung achtet und daß er das Seiende sein läßt. Er wird vom Sein angesprochen, um der Hüter des Seienden und der Hirt des Seins zu werden, um Sein und Seiendes in Worte zu fassen. Diese zweifache Aufmerksamkeit wird aber dadurch erschwert, daß das Sein sich entzieht, so daß man es nie fassen kann, genauso wie das Licht beim Erscheinen eines Gegenstandes unfaßbar ist. Die Aufmerksamkeit richtet sich dann vor allem auf das Seiende, und der Mensch vergißt die Dimension, in der es erscheint. Die Lichtung selber, die Heidegger die Wahrheit des Seins nennt, ändert sich im Laufe der Zeit: sie zeigt verschiedene Konfigurationen, die die verschiedenen Momente der Geschichte der Metaphysik ausmachen. Die Umgestaltungen dieser Konfigurationen sind epochal oder geschichtlich, das heißt die Bedingung der Möglichkeit des historischen Ablaufs. Heidegger hat versucht zu zeigen, daß die Seinsvergessenheit mit diesen Umgestaltungen größer geworden ist und das Besorgen des Seienden dominant: von Descartes an ist es das Subjekt (der Mensch), das Anspruch darauf erhebt, die Eigenschaften des Seienden zu determinieren. Mit der Entwicklung des Willens in den späteren Philosophien wird das Seiende diesem unterworfen. Wissenschaft und Technik werden dann dominant. Um es vereinfachend auszudrücken: die Wissenschaft *liest* und interpretiert die Wirklichkeit (sie legt im Grunde der Wirklichkeit ihre eigenen Voraussetzungen auf), und Technik *macht* die Realität, die Geschichte einbegriffen. Der Traum der früheren Geschichtsphilosophien, die Realisierung der Utopie und des Endes der Geschichte, scheint sich damit zu realisieren.

Heidegger denkt aber, daß die Probleme, die die Folgen der planetarischen Verbreitung der Technik sind, nur eine tiefer liegende Schwierigkeit sichtbar machen. Die wachsende Seinsvergessenheit hat in der Tat schwerwiegende Wirkungen: der Mensch glaubt fortan, daß alles von ihm abhängig sei, daß er

das souveräne Subjekt sei, das über die unterworfenen Objekte herrscht. Er vergißt aber, daß die Seienden nur erscheinen, weil es die Lichtung des Seins gibt: die geschichtlichen Konfigurationen der Wahrheit und der historische Verlauf hängen nicht allein vom Menschen ab. Die Lichtung ist eine Gabe des Seins, des Gebenden. Aber das Gebende ist zugleich das sich Entziehende: da liegt das Geheimnis, das, was das schlechthin zu Denkende ist. Geschichte ist dann weder *lesbar* noch *machbar*, weil das Geschichtliche und das Historische an dieses Geheimnis gebunden sind. Der Satz vom zureichenden Grunde ist blind für dieses Geheimnis (Hegel meint, daß man alles durch dieses Prinzip erklären könne), genauso wie der moralische Wille eine Manifestation der Metaphysik des Willens ist (Fichte meint, daß alles vom menschlichen Willen abhängig sei).

Postmetaphysisches Zeitalter?

Was ist dann das postmetaphysische Zeitalter? Der heutige Mensch steht vor einer Alternative: entweder beharrt er bei der Seinsvergessenheit (Heidegger drückt das manchmal so aus: der Mensch vergißt die Vergessenheit), was zu äußerlichen Katastrophen führt und zum Verlust vom spezifisch Menschlichen, der Relation zum Sein; oder er bekämpft diese doppelte Vergessenheit und versucht, das Geheimnis zu denken, wohlwissend, daß dieser Versuch nicht unternommen wird, um das Geheimnis aufzuheben (dies würde bedeuten, daß er in die Metaphysik des Willens zurückfällt). Denken fällt übrigens für Heidegger mit Danken zusammen. Im ersten Falle geht es eher um das Ende der Geschichte im Sinne vom Ende als Katastrophe; im zweiten erfährt der Mensch vielleicht einen neuen Anfang, vielleicht, weil es nicht allein von ihm abhängig ist. Heidegger hoffte der Denker dieses postmetaphysischen Zeitalters, dieses neuen Anfangs zu sein. Gegenüber der Technik empfiehlt er Gelassenheit. Wenn Geschichte und Modernität mit Aktivismus verbunden sind, so ist es deutlich, daß die Posthistoire und das Postmoderne sich irgendwie dem Postmetaphysischen Heideggers anschließen.

Mit *The End of History and the Last Man* von Fukuyama gelangen wir in eine nicht-heideggersche Landschaft: Geschichte ist hier sowohl *lesbar* als *machbar*.¹ Die Lesbarkeit bleibt aber spekulativ, genauso wie die Produkte der Machbarkeit brüchig und zerbrechlich sind. Von Heidegger wird allein gesagt, daß er ein Nazi gewesen ist (S. 333). Die zwei Hauptgestalten von Fukuyamas Buch sind Hegel, zwar durch die Brille A. Kojèves interpretiert, und Nietzsche. Hegel (und Hobbes) gibt uns das Bild des ersten Menschen, Nietzsche dasjenige des letzten. Geschichte verläuft vom ersten Menschen, also vom Naturzustand, zum letzten Menschen, also zum Ende der Geschichte. Wer die Eigenschaften des ersten und letzten Menschen kennt, kann dessen Wesen beschreiben, auch wenn dieses sich im Laufe der Geschichte ändert.

Wenn Fukuyama behauptet, Geschichte sei abgeschlossen, dann meint er die *wesentliche* Geschichte. Der Unterschied zwischen Geschichte und wesentlicher Geschichte (auf englisch *history* klein geschrieben und *History* groß geschrieben) liegt für ihn im Folgenden: Kämpfe, Kriege, Rivalitäten, Entwicklungen, also Geschichte klein geschrieben, gehen weiter; es sind

¹ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. The Free Press, New York 1992.

aber bloße Variationen über schon bekannte Themen; inzwischen sind die Wahlmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Regimes und sozialen Organisationen bekannt: ihre Kombinatorik ist erschöpft. Die wesentliche Geschichte als Suche nach neuen Organisationsprinzipien liegt hinter uns. Wir wissen jetzt, behauptet Fukuyama, daß die liberale Demokratie und die freie Marktwirtschaft (der Kapitalismus) das bestmögliche System konstituieren.

Diese irgendwie massive Behauptung beruht auf der folgenden Überlegung: Seit dem 18. Jahrhundert hat die Geschichte ihre Richtung bekommen und ist sie universal geworden. Die Entwicklung von Wissenschaft und Technik, die eine kumulative und unumkehrbare Erscheinung ist, hat die Homogenisierung der menschlichen Gruppierungen zustande gebracht: die Modernisierung, die allmählich planetarisch geworden ist, ist mit Industrialisierung, Verstädterung, Mobilität der Arbeiter, Arbeitsverteilung, Unterricht und Bildung, Bürokratien, Verwaltung, Entzauberung der Welt verbunden. Mit dieser Entwicklung ist, nach Fukuyama, die zyklische Auffassung der Geschichte vorbei. Die planetarische Verbreitung von Wissenschaft und Technik ist an ihre Effizienz gebunden: das ökonomische Wachstum, das die menschlichen Bedürfnisse decken muß, hängt von ihrem Fortschritt ab. Der Protest der Grünen, wie gerecht er auch sein möge, weist nur auf die Notwendigkeit einer besseren Technik hin: die demographische Explosion beispielsweise fordert nicht weniger, sondern mehr Technik.

Auf die Frage nach dem effizientesten ökonomischen System der Geschichte ist, nach Fukuyama, die Antwort gegeben: der Kapitalismus ist besser für alle Phasen der Industrialisierung. Wissenschaft, Technik und Kapitalismus bilden, was der Autor den *Mechanismus* nennt, die treibende Kraft der menschlichen Entwicklung, das rationale Mittel, um die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen.

Der Mechanismus führt aber nicht notwendig zur liberalen Demokratie; er kann sich ebensogut zu einem autoritären und paternalistischen System entwickeln. Fukuyama weist auf bestimmte fernöstliche Regime hin, welche, dank ihrem Autoritarismus, ein sehr schnelles ökonomisches Wachstum entwickelt haben. Weshalb ist aber die liberale Demokratie das beste politische System? Weil sie die dritte Komponente der menschlichen Natur berücksichtigt, den *thymos*. Fukuyama definiert *thymos*, einen Platon entlehnten Begriff, dem er auch eine hegelische Farbe zufügt, als den Trieb, von den Anderen erkannt zu werden. Die menschliche Natur ist also dreiteilig: sie besteht aus Bedürfnis, Vernunft und Thymos. Liberale Demokratie und liberale Wirtschaft bieten die besten Chancen für die Entfaltung des Menschen: die Vernunft, die sich in Wissenschaft und Technik realisiert, macht es möglich, durch die Entwicklung der Marktwirtschaft die Bedürfnisse zu decken, während die liberale Demokratie ein Minimum an gegenseitiger Anerkennung möglich macht.

Ökonomie und liberale Demokratie

Fukuyama deutet den Einsturz des Sowjetreiches und die Implosion des Kommunismus als den Sieg der liberalen Demokratie: er meint, daß dieses Regime heute eine verdiente planetarische Verbreitung kennt, und er hofft, daß das ökonomische Wachstum in den unterentwickelten Ländern sie zu der *liberal democracy* führt. Dann wird die Kluft zwischen den schon in der Posthistoire lebenden Völkern – politische Rivalität wird da durch die wirtschaftliche ersetzt, und Realpolitik ist nicht mehr vonnöten – und denjenigen, die noch in der Geschichte festsitzen, überbrückt werden.

Was die Lektüre des Buches von Fukuyama spannend macht, ist, daß er nicht bloß seine These beweisen will, sondern daß er auch für ihre Schwierigkeiten empfänglich ist, so daß sein Werk nuancierter ist, als die meisten Kommentatoren es präsentiert haben. So notiert er, daß die kulturellen Unterschiede nicht ganz mit der Homogenisierung der Gesellschaften verschwin-

den und daß Konflikte zwischen Kulturen den Platz der ideologischen Kämpfe einnehmen könnten: der Weltstaat von Hegel und Kojève ist nicht für morgen. Der Nationalismus, der auf Megalothymia (eine allzu starke Thymia, die Anerkennung für sich selbst fordert und nicht bereit ist, den Wert der Anderen anzunehmen) beruht, hält den Übergang zur Posthistoire auf. Die größten Hindernisse jedoch gegenüber seiner Auffassung des Endes der Geschichte werden erst im fünften und letzten Teil seines Buches, «The Last Man», dargelegt. Es gibt ihrer zwei, wovon er vor allem das zweite als sehr ernst ansieht. Der erste Einwand kommt von links: die gegenseitige Anerkennung der liberalen Demokratie geht nicht weit genug, und Ungleichheiten bleiben bestehen, so daß die liberale Demokratie nicht so liberal ist, wie sie denkt. Fukuyama ist damit einverstanden, antwortet aber, daß der Egalitarismus (die Sucht nach vollkommener Gleichheit) sinnlos ist, da die Menschen von Natur aus nicht gleich sind. Diese Kritik weist, seiner Meinung nach, auf Probleme – ein Problem ist lösbar – der liberalen Demokratie und nicht auf Widersprüche – diese sind unlösbar und fordern eine dialektische Aufhebung der Schwierigkeit, was zu einem anderen System führt.

Der zweite Einwand, der von rechts kommt und am radikalsten von Nietzsche formuliert wurde, verweist auf die Gefahren und die Mängel der Isothymia (ein jeder ist dazu bereit, den Wert des Anderen anzuerkennen, insoweit diese Anerkennung gegenseitig ist) oder der Hypothymia (man fordert nicht einmal mehr Anerkennung für sich selbst). Der letzte Mensch, der Mensch der liberalen Demokratie, langweilt sich und ist langweilig, weil seine Ansprüche und Erwartungen unbedeutend sind: nichts Großes wird mehr unternommen, man ist allein um seine Gesundheit besorgt. Es werden aber immer Individuen auftauchen, die megalothymisch angelegt und mit den Möglichkeiten der liberalen Demokratie nicht zufriedenzustellen sind. Diese Individuen können dem Ende der Geschichte ein Ende setzen und sie wieder anfangen lassen. Die Schwierigkeit für Fukuyama ist doppelt: er muß zuerst Mittel herausfinden, um die Megalothymia in der liberalen Demokratie zu kanalisieren, und zweitens zeigen, daß diese megalothymisch angelegten Individuen wohl Probleme stellen, aber keine Widersprüche entstehen lassen. Es ist aber nicht sicher, daß er dazu imstande ist. Am Anfang seines Buches ist es so, daß der Autor den Eindruck einer strengen Beweisführung erwecken will, während es im Grunde doch um einen spekulativen Versuch geht, sich im Flusse der Geschehnisse zu orientieren. Dies bedeutet aber keineswegs, daß seine Thesen willkürlich sind. Seine These betrifft aber die Zukunft, und es gibt zuviel unsichere und unbekannte Elemente, zu viele Extrapolationen, um sein Werk in das Genre des «Orientierungswissens» (Schelsky) einzureihen. Unter den Schwierigkeiten von Fukuyamas Thesen möchte ich *eine* hervorheben, die ich wie folgt formuliere: wenn der Autor recht hat, dann hat er unrecht. Er legt in der Tat den Nachdruck auf die Natur des Menschen und auf die Entwicklung von Wissenschaft und Technik als kumulativen und unumkehrbaren Prozeß. Die heutige Technowissenschaft fängt aber an, das Alphabet des Lebens zu entziffern, und wird mehr und mehr imstande sein, dessen Text umzuschreiben. Der Mensch wird wahrscheinlich an sich selbst herumbasteln und herumdoktern wollen und dadurch seine Natur ändern. Bleibt dann die liberale Demokratie das bestmögliche System?

Mobilität und Beschleunigung der Zeit

Sloterdijk meint, daß die Geschichte zumindest partiell *lesbar* ist, er verwirft aber mit Nachdruck die Idee, daß sie *machbar* wäre. Der Traum der Machbarkeit ist in seinen Augen ausgeträumt: das Projekt der Modernität ist – und hier wendet er sich gegen Habermas – glücklicherweise unvollendet. Seine Vollendung würde nicht, wie bei Fukuyama oder Habermas, mit dem Ende der Geschichte im Sinne von Ende als Vollendung zusammenfallen, sondern mit ihrem Ende im Sinne von Ende als

Katastrophe. Diese Katastrophe ist leider schon im Anmarsch, und die für die Modernität kennzeichnende Mobilmachung schreitet mit einem immer schneller werdenden Tempo voran. Die Mobilmachung, ein Terminus, den er E. Jünger entleiht und die von diesem schon 1930 als total beschrieben wurde, ist der Schlüssel zur Hauptkrankheit der Modernität oder, wie Sloterdijk schreibt, «die Formel der Modernisierungsprozesse»: «Fortschritt ist Bewegung zur Bewegung, Bewegung zur Mehrbewegung, Bewegung zur gesteigerten Bewegungsfähigkeit... Die Modernität ist ontologisch reines Sein-zur-Bewegung».² Sie bedeutet die rasende Entwicklung der Technowissenschaft und ihre vermeintliche Beherrschung der Natur. Symptome der Katastrophe – Sloterdijk ist dieses Wort lieb – sind u.a. Zynismus, ökologische Problematik, Produktion von mit *overkill*-Kapazitäten ausgestatteten Waffen, Lebensmüdigkeit, Desillusionen des Fortschritts, Unglaubwürdigkeit der Politiker und Zweifel der Bürger an der liberalen Demokratie.

In *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik* erwähnt er Fukuyama und das Thema des letzten Menschen, gebraucht aber den Ausdruck in einem noch schockierenderen Sinne: die Menschen der modernen Gesellschaft – Sloterdijk unterscheidet in diesem Buch drei verschiedene Perioden in der menschlichen Geschichte: die Paläopolitik (die agrarische Welt), die klassische Politik (wo klein und groß ungefähr in Gleichgewicht miteinander sind) und die Hyperpolitik der *globalen Welt* (das Übergroße zerstört das Gleichgewicht), die unser Schicksal ist – können sich nicht mehr reproduzieren. Genauso wie die moderne Industrie die Rohstoffe erschöpft, so daß die Reproduzierbarkeit der industriellen Gesellschaft nicht mehr sichergestellt ist, ist «der letzte Mensch (...) der Mensch ohne Wiederkehr. Er wird in eine Welt eingebaut, die keinen Vorrang der Reproduktion mehr anerkennt; Individuen dieses Typs sind ihrem Selbstverständnis und mehr noch ihrer Stellung im Generationenprozeß nach sowohl Neue als auch Letzte. Sie leben im Gefühl der Nichtwiederkehr; das zu Ende individualisierte Individuum will das Erlebnis, das sich selbst belohnt; es führt sein Leben als Endverbraucher seiner selbst und seiner Chancen.»³

In seinen verschiedenen Werken versucht Sloterdijk, die Genealogie dieser Hypertrophie des Subjekts zu rekonstruieren, was er in *Im selben Boot* die Megalomanie nennt. Diese ist mit der Megalothymia von Fukuyama zu vergleichen, obwohl für den Amerikaner die Modernität und die liberale Demokratie in die Richtung der Isothymia gehen, während die Megalomanie des Subjekts eine Entwicklung kennzeichnet, die in der Moder-

² P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*. Frankfurt/M. 1989, S. 36f.

³ P. Sloterdijk, *Im selben Boot*. Frankfurt/M. 1993, S. 77.

nität ihren Höhepunkt erreicht. Dazu gebraucht er Betrachtungen über Religionen, Mystik, Gnostik sowie anthropologische, psychologische und soziologische Theorien: Er weist u.a. darauf hin, daß die christliche Auffassung des Messianismus eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Entwicklung dieser Mobilmachung gespielt hat. Die Hypertrophie ist dafür verantwortlich, daß die Bewegung der Kontrolle des Menschen entgleitet: das Bild, das in *Eurotaoismus* gebraucht wird, ist das einer Rolltreppe, eines laufenden Bandes, das uns ins Unvorhergesehene und ins Aussichtslose drängt. Um diese Rolltreppe zu verlassen und der Globalwelt zu entkommen, soll die Kritik der «kinetischen Utopie», die der Modernität spezifisch ist, entwickelt werden: dazu braucht man eine neue Relation zum Gegenpol der Bewegung, zur Ruhe. *Eurotaoismus* ist der ironische Terminus, der diese Kritik symbolisiert. Dazu ist auch ein neues Zeiterlebnis nötig: die Modernität, die mit der Säkularisation die messianische Erwartung des Endes der Geschichte aufgegeben hat, denkt sich selbst als die letzte, nicht endende Periode. Das Ende würde ja für den Modernisten mit der absoluten Katastrophe oder Unterbrechung zusammenfallen. Sloterdijk befürwortet eine neue «nachgeschichtliche Zeitoffenheit»⁴, das Annehmen einer Postmodernität, einer Zeit nach der Modernität, nach dem Ende der Geschichte.

Kurzum, Fukuyama sieht die Posthistoire als die Krönung der Modernität, als ihr Ende als Vollendung: sie realisiert, auch wenn er ihre Probleme nicht leugnet, das bestmögliche System. Für Heidegger und Sloterdijk liegen die Dinge ganz anders: Hoffnung gibt es erst, wenn ein neuer Anfang kommt, das postmetaphysische Zeitalter für den ersten, die Postmodernität für den zweiten. Seinsvergessenheit und Modernität sollen überwunden werden. Die Gelassenheit und eine neue, in Heideggers Terminologie, eigentliche (anthropologische) Zeiterfahrung werden von Sloterdijk als Antwort auf die Technik übernommen, genauso wie die heideggersche Kritik an der Subjektivität. Maurice Weyembergh, Brüssel

⁴ P. Sloterdijk, *Eurotaoismus* (vgl. Anm. 2), S. 293.

DER AUTOR IST Professor für Philosophie an der Frije Universiteit Brussel und unterrichtet auch an der Université Libre de Bruxelles. Neuere Veröffentlichungen: zus. mit J. De Vischer, M. Van den Bossche, Hannah Arendt en de moderniteit. Kok Agora, Kampen 1992; zus. mit G. Hottos, Richard Rorty. *Ambigüités et limites du postmodernisme*. Vrin, Paris 1993; zus. mit M. Van den Bossche, *Het einde van de geschiedenis? Over F. Fukuyama en P. Sloterdijk*. Sunö, Nijmegen 1995; Camus und Nietzsche, in: *Sinn und Form* 44 (1993), S. 654–664; *Überwindung des Absurden? Der Ansatz Camus' in der Diskussion*, in: A.–M. Pieter, Hrsg., *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*. Tübingen 1994, S. 69–85.

Wundersamer Spiegel der Epoche

Zu Sergej Jessenins (1895–1925) «Gesammelten Werken»¹

Nur fünfzehn Jahre waren ihm vergönnt, um der russischen Sprache Klang- und Sinnassoziationen zu entlocken. Zahlreiche Nachdichtungen und Übertragungen in europäische und außereuropäische Sprachen haben seinen Ruf als legendären «Bauerdichter» des spätzaristischen Rußlands gefestigt. Sein lyrisches Repertoire reicht von weichen Molltönen aus dem Born der mittlerrussischen Folklore bis zum harten, verzweifelten Staccato einer Stadtyrik, die auf den Umbruch in der frühen Sowjetunion schmerzvoll reagierte. Seine Biographie ist zum Prototypus des an den Umständen seiner Epoche verzweifelnden, sich selbst aufgebenden Künstlers geworden.

Sergej Jessenin war schon zu Lebzeiten eine Dichterlegende, und als er sich am 28. Dezember 1925 im damaligen Leningrader Hotel

Angleterre das Leben nahm, schien auch eine Epoche der russischen Literatur zu Ende zu gehen. *Maxim Gorki* sah Jessenins Leben und Tod wie «ein großartiges Kunstwerk, ein(en) Roman, den das Leben selbst geschaffen hat» (Bd. 1, S. 29), und selbst *Trotzki* sprach von einem wundersamen und echten Dichter, der «auf seine Weise die Epoche widerspiegelte». Die Eigenwilligkeit der Jesseninschen Verse, ihr innerer Widerspruch zwischen «Glaube und Unglaube, Religiosität und Laster, Bescheidenheit und Hochmut» (so Jessenin-Übersetzer Groeger) riefen in den zwanziger Jahren den Unwillen der damaligen Staatskulturfunktionäre hervor. Sie inszenierten nach Jessenins Freitod die Hatz auf des Dichters Werk, das nach Ansicht *Bucharins* «die negativsten Züge des russischen Dorfes und des sogenannten «Nationalcharakters» repräsentiere. Und seine Verehrer? Sie reagierten mit tiefer Betroffenheit auf den plötzlichen Abgang ihres Idols, dessen Grablegung eine Welle von Selbstmorden auslöste. Die Mitte der zwanziger Jahre bereits auf strammen bolschewistischen Kurs ge-

¹ Sergej Jessenin, *Gesammelte Werke in drei Bänden* (Gedichte, Poeme, Prosa, Aufsätze, Briefe, Autobiographien). Hrsg. Leonhard Kossuth, Verlag Volk & Welt, Berlin 1995. 980 S., 178,— DM.

trimmten Sowjetgazetten distanzieren sich, ebenso wie der Revolutionsbarde *Majakowski*, vom feigen Selbstmord eines dekadenten Dichters. Signalisierten die im Dezember 1925 mit Blut geschriebenen Verse Jessenins «Sterben ist nicht neu im Leben» die fatalistische Botschaft eines Dichter-Alkoholikers, der aus Angst vor sich selbst und aus Frust über den Zustand der Sowjetrealität nicht mehr leben wollte?

Herausgeber *Leonhard Kossuth* läßt sich in seinem ausführlichen kommentierenden Vorwort zu *Leben, Werk und deutschsprachiger Werkrezeption* nicht auf Spekulationen ein. Deshalb kommentiert er die Einsetzung einer hochrangigen Expertenkommission, die über sechzig Jahre nach dem Tod Jessenins überprüfte, ob der Dichter ermordet worden ist, mit dem lakonischen Hinweis auf die «Unsterblichkeit» des legendären Poeten. Dennoch bleiben zwei zentrale Motive für den freiwilligen Tod. Jessenins Todessehnsucht, die in dessen extremer Alkoholabhängigkeit nach 1922 und in der tiefen Trauer über die schnelle Zerstörung der bäuerlich-patriarchalischen Welt am Geburtsort Konstatinowo (Regierungsbezirk Rjazan) zum Ausdruck kam.

Natur – Zarenherrschaft – Revolution

Die hier vorliegende dreibändige Ausgabe mit einem Umfang von rund 980 Seiten und zahlreichen, sehr eindrucksvollen Fotografien präsentiert das lyrische, prosaische und dokumentarische Werk Jessenins im deutschsprachigen Raum auf eine prätentiose Weise. Sie erhebt zu Recht den Anspruch, das deutsche Zielpublikum mit einem Dichter vertraut zu machen, dessen Œuvre seit den zwanziger Jahren in immer neuen Nachdichtungen vermittelt wurde. Kossuth spricht in seinem Vorwort von «deutscher Strahlung» und kommentiert ausführlich die Geschichte der deutschsprachigen Jessenin-Rezeption, wobei er die einzelnen Phasen der Vorkriegsübertragungen (1921 bis 1933 bzw. 1934 bis 1939) und der Nachkriegsrezeption mit dem Schwerpunkt auf die sehr produktive Auseinandersetzung in der DDR² und eine Reihe bedeutender Lyriker wie *Kirsch*, *Endler*, *Erb*, *Mickel*, *Pietrafß*, *Kossuth* beschreibt. Von insgesamt 237 Titeln liegen

² Vgl. Fritz Mieraus große Monographie zum Werk Jessenins (Sergej Jessenin. [Reclam-Bibliothek, 1411] Leipzig 1991).

Empfehlen Sie uns weiter

Neue Leserinnen und Leser sind uns lieber als Kostendeckung durch Preiserhöhung.
Die Preise für 1997 bleiben gleich wie 1996.

ORIENTIERUNG eignet sich als Geschenk

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 Jahresabonnement 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: Postbank Stuttgart I/(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.

nach seinen Angaben 508 Fassungen vor, die Kossuth auszugsweise im Band I abdrucken läßt. Aufgrund dieser redlichen Verfahrensweise kann der Leser selbst entscheiden, welche Fassung er für eindrucksvoller und authentischer erachtet.

Zwei Kostproben aus dem Band I sollen diesen Eindruck übermitteln. In einem seiner frühen Jugendgedichte ist Jessenin vom Zauber russischer Landschaft befangen: «Der Winter singt und hört sich zu/Der zottige Wald summt sich zur Ruh/Mit hundertfachem Laut.» (1910, ND Elke Erb) Fünfzehn Jahre danach, nur wenige Wochen vor seinem Freitod ist Natur nur noch eine Metapher für den Zerfall des Gehirns: «Freund, mein Freund./Ich bin krank, bin sehr, sehr krank./Und ich weiß nicht, woher nur kommt dieses Weh./Ist's, daß der Wind so singt/Überm leeren, menschenlosen Land./Oder erlaubt mir der Schnaps/Das Gehirn wie den Nußbaum der Schnee?» (1925, ND Rainer Kirsch)

Was erwartet den Leser im I. Band? Die Gedichte der ersten Schaffensphase (1910–1914) zeichnen sich durch inniges Naturbekenntnis aus. Märchenhafte und folkloristische Bilder ziehen sich durch eine lyrische Landschaft, die erst um 1915 (vgl. «Polen»: «Auf Polen senkt sich eine blutigrote Wolke») von der fernen Kriegsrealität erschüttert wird. In der zweiten Phase (1915–1917) stößt die nahe bolschewistische Umwälzung immer deutlicher in die rhythmisierten Strophen vor. Doch die lyrischen Bilder sind meist mit biblischen Metaphern besetzt. Die Revolution kommt als Verklärung, als Verheißung eines Heils, das der Dichter nur wenige Monate nach der «Revolution» als Bedrohung empfindet: «Ja, UNTERGANG posauts, posaut das Horn!/Was solln wir tun? Und alles kommt ins Rutschen!/Am Scheideweg, dem miefigen, verdornn?» (aus: «Vierzigjährige Klage», 1920, ND Adolf Endler) Er flüchtet sich in Liaisons, reist mit der Tänzerin *Eleonora Duncan* nach Amerika, schreibt nach seiner Rückkehr seinen berühmten Kneipen-Zyklus («Von Kneipe zu Kneipe zu wanken./jetzt fällt es mir leichter schon») und gerät ab 1922/23 in einen schöpferischen Strudel, aus dem er nur dann gerissen wird, wenn der Suff ihn wieder packte. Seine großen Poeme «Pugatschow» (erster Teil bereits 1921), «Lied vom großen Feldzug», «Das Land der Schurken» und «Anna Snegina» entstehen. Die im II. Band – neben wenigen Prosarbeiten – plazierte Poeme setzen sich mit großen historischen Themen auseinander, die aus populistisch-bäuerlicher Perspektive die Auswirkungen von Zarenherrschaft und von bolschewistischer Diktatur beschreiben. In «Anna Snegina» nimmt er Abschied von den Erinnerungen an seine Jugend, beschwört in elegischen Tönen das russische Dorf und scheint zu ahnen, daß es nur ein Nimmerwiedersehen gibt.

Distanzierte Eigendarstellung

Der Blick in den III. Band beginnt mit einer Überraschung. Jessenin bedient sich in seinen literaturkritischen Arbeiten einer sachlich-vorsichtigen Wertung, wenn er sich um ein Urteil über die Prosa von *Andrej Bely* bemüht. Seine Betrachtungen über mythopoetische Wurzeln im russischen Denken erinnern zuweilen an *Pawel Florenskijs* große Abhandlung über Namen; die Poesie der proletarischen Schriftsteller ist für ihn ein Gegenstand kühler Reflexion, und seine theoretische Abhandlung über das Verhältnis von Kunst und Leben gerät in die Nähe eines behend formulierten Essays. Keine Spur vom trauselig-zarten Bauerndichter. Hier wertet einer, der sich seines publizistischen Wortes bewußt ist und trotzdem sich nicht in eitler Reflexion verliert. Dieser Eindruck verstärkt sich beim Lesen seiner Briefe, in denen ungeschminkte Betrachtung sich mit visionärem Denken verbindet. Doch in den meisten hastig dahingeschriebenen Briefen überwiegt der subjektive Ton, das Eingeständnis, daß er aus Schwäche mal wieder eine Entziehungskur machen muß, die Sorge darüber, daß alles sich zum Schlechten wendet. Erstaunlicherweise sind kaum Eigenlob und Eitelkeit zu entdecken. Eigenschaften, die bei einem solch angesehenen Dichter russischer Provenienz zu erwarten sind. Auch die vier unterschiedlichen Autobiographien, die in dem Band abgedruckt sind, zeichnen sich durch distanzierte Eigendarstellungen aus.

Der große editorische Aufwand der vorliegenden dreibändigen gesammelten Werke Sergej Jessenins ermöglicht es, sowohl dem interessierten Laien als auch dem slawistischen Spezialisten Zugang zu finden zu Quellen, literarischen Vorbildfiguren, Zeitgenossen und – lobenswerterweise – vorgestellten verschiedenen Übertragungen. Einige der Gedichte sind im russischen Original abgedruckt, so daß der Übersetzungsvergleich noch mehr Spaß macht. Eine Reihe von Druckfehlern und wenige stilistische Ausrutscher im Vorwort können den rundum positiven Eindruck der Ausgabe nicht verwischen. Nur der überhöhte Preis dürfte manchen Liebhaber des großen Sergej abschrecken.

Wolfgang Schlott, Bremen