

O ORIENTIERUNG

Nr. 9 60. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1996

AM 22. FEBRUAR DIESES JAHRES unterzeichnete Papst Johannes Paul II. die Apostolische Konstitution «Universi Dominici Gregis», in der die «Vakanz des Apostolischen Stuhles und die Wahl des Papstes von Rom» neu geregelt werden.¹ Im Proömium nennt der Papst das Motiv, welches diese Novellierung gegenüber dem von seinen unmittelbaren Vorgängern (Papst Pius X., Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI.) festgelegten Wahlgesetz notwendig gemacht hat: die Anforderungen der gegenwärtigen Zeit müßten berücksichtigt und gleichzeitig sollte die Substanz der bisher «geltenden verehrungswürdigen Tradition» bewahrt werden. In der Mehrzahl der Kommentare, welche die Neuregelung gefunden hat, sind vor allem jene Bestimmungen genannt worden, die angesichts neuer Kommunikationstechnologien eine auch in der Zukunft freie und geheime Papstwahl gewährleisten sollen.² Erwähnt wurde auch die Abschaffung von zwei Möglichkeiten des Vorgehens bei der Wahl, nämlich die Wahl durch Akklamation und die Wahl durch eine vom wahlberechtigten Gremium eigens bestellte und mit der Wahl in ihrem Namen beauftragte Kommission. Kaum zur Kenntnis genommen wurde hingegen jene entscheidende Änderung des Wahlmodus, die es von jetzt an möglich macht, daß ein zukünftiger Papst zu seiner Wahl de facto nur mehr eine absolute Mehrheit braucht. Damit wird beiläufig und ohne daß eine Begründung im Text selber für diese Änderung gegeben wird, eine achthundert Jahre alte Tradition abgebrochen.³

Papstwahl: geänderte Spielregeln

Diese Änderung der bisherigen Wahlpraxis ist leicht zu übersehen. Die Apostolische Konstitution hält daran fest, daß zur Wahl eines Papstes eine Zweidrittelmehrheit der anwesenden stimmberechtigten Kardinäle notwendig ist. Kommt nicht sofort eine Wahl mit der genannten Stimmenzahl zustande, so ist nach drei Wahltagen (mit je zwei Wahlgängen vormittags und nachmittags) ein Tag des Gebetes und der Diskussion vorgesehen. Danach sollen sieben weitere Wahlgänge stattfinden, bis wieder eine Unterbrechung der Wahlversammlungen stattfinden soll. Nachdem diese Prozedur nötigenfalls noch zweimal wiederholt worden ist, «wird der Camerlengo die wahlberechtigten Kardinäle einladen, über den einzuschlagenden Weg ihre Meinung zu bekunden. Anschließend wird dementsprechend weiter verfahren, was die absolute Mehrheit beschlossen hat. Dennoch wird man nicht davon abweichen können, daß zu einer gültigen Wahl entweder die absolute Mehrheit der Stimmen vorhanden sein muß oder daß zwischen den beiden Namen, die beim unmittelbar vorhergehenden Wahlgang den größten Stimmenanteil erhalten haben, gewählt wird, wobei dann auch in diesem Fall nur die absolute Mehrheit erforderlich ist.» Diese Regelung bedeutet nun, daß in einem Fall, wenn ein Kandidat in den ersten Wahlgängen schon eine absolute Mehrheit erreicht hat, die ihn wählende Mehrheitsfraktion nicht mehr verpflichtet ist, Anliegen und Position einer doch noch gewichtigen Minderheit zu berücksichtigen. In der von Papst Paul VI. 1975 festgelegten Wahlregelung (*Romano Pontifici eligendo*) war zwar auch ein Wechsel von einer Mehrheit von zwei Dritteln (und einer Stimme) zur absoluten Mehrheit (und einer Stimme) nach nur drei Zyklen von Wahlgängen möglich. Dieser Wechsel zu einem neuen Wahlmodus mußte aber von sämtlichen Wahlberechtigten einstimmig («unanimitèr, id est nullo excepto») gebilligt werden.⁴ Damit schloß Paul VI. aus, daß mit einer Verzögerungstaktik die Anliegen einer Minderheit an die Wand gespielt werden konnten.

Die von Johannes Paul II. verfügte neue Wahlregelung läßt nicht nur im Blick auf die Wahl seines zukünftigen Nachfolgers Sorge aufkommen. Sie wird auf die Gesamtdisposition der Versammlung der wahlberechtigten Kardinäle ihre Auswirkungen haben: einmal werden die vom Gesetz vorgesehenen Kardinalsversammlungen für die laufenden Geschäfte der Kirchenleitung zwischen dem Tod des jeweiligen Papstes und dem Beginn der Wahlversammlung (Konklave) noch mehr als bisher im Vorausschatten der

KIRCHE

Papstwahl: geänderte Spielregeln: Zur Veröffentlichung neuer Bestimmungen über die Papstwahl – De facto eine Wahl mit absoluter Mehrheit möglich – Synodales Prinzip in Frage gestellt.
Nikolaus Klein

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Über den Markt zum Reich Gottes? Die Situation des Kalten Krieges und der Rockefeller-Bericht – Die Religion des American Way of Life – Die Provokationen der Befreiungstheologie – Christliche Inspiration der Volksbewegungen in Lateinamerika – Politische Hegemonialmächte und kirchliche Hierarchie treffen sich in ihrer Kritik an der Befreiungstheologie – Wechsel von der Verurteilung zur Strategie der Vereinnahmung – Eine Stellungnahme des geschäftsführenden Direktors des IWF, *Michel Camdessus* – Verwendung christlicher Themen zur Begründung des Neoliberalismus. (Schluß folgt)

Franz J. Hinkelammert, San José/Costa Rica

ZEITGESCHICHTE/ÄSTHETIK

Adornos Musikphilosophie und die Nazi-Ästhetik: Von A. Rosenbergs Mythos der Rasse zu Adornos Ästhetischer Theorie (Schluß) – Kunstwerk als Tat der rassistisch bedingten Persönlichkeit – Die beiden Typen der griechischen und der germanischen Schönheit – Ästhetisierung der politischen Praxis durch A. Hitler – Totale Instrumentalisierung von Kunst und Ästhetik – Erkenntnischarakter der Kunst bei *Th. W. Adorno* – Eingriff in das musikalische Material – Gehalt ist bestimmt durch die gesellschaftlichen Widersprüche – Befreiung der Gesellschaft von ihren mythischen Fesseln – Zur Differenz von Individuum und Gesellschaft.

Lucia Sziborsky, Düsseldorf

LITERATUR

Das Ethos des Erzählens – in Bedrängnis: Zwei Sätze zu *Peter Handkes* «Gerechtigkeitserzählung» – Ein Text, von Anfang an auf Provokation angelegt – Eine auf vielstimmige Lesarten angelegte Erzählung – Das Wahrgenommene wird in die Phasen und Räume des Wahrnehmungsvorgangs zerlegt – Der Gegensatz zwischen Haupt- und Untertitel – Reisebericht und Gerechtigkeitspamphlet stehen in Widerspruch zueinander – Der Sinn eines auf sich selbst bezogenen Erzählens.
Knut Wenzel, Regensburg

REZENSION

Die Botschaft des Jahrtausends: Zu einer Streitschrift von *Carl Amery* – Vor der Wende des Jahrtausends – Eine realistische Position angesichts der unvorstellbaren Möglichkeiten.
Rupert Neudeck, Troisdorf

kommenden Papstwahl stehen, und bei der Wahl selber werden stärker als bisher weniger die Personen als die Richtungen der Kirchenpolitik, die sie verkörpern, im Vordergrund stehen. Auf einer grundsätzlichen Ebene ist aber der Sachverhalt zu sehen, daß mit dieser Neuregelung ein in der Kirche immer wieder mühsam erkämpftes Prinzip, nämlich das Prinzip der Synodalität, aufs Spiel gesetzt, wenn nicht sogar aufgegeben wird. Die auf der Dritten Lateransynode (1179) eingeführte Bestimmung der Zweidrittelmehrheit sollte verhindern, daß eine bei der Papstwahl unterlegene Minderheit zur Wahl eines Gegenpapstes schreitet, wie das seit der Bestimmung des Kardinalkollegiums als Gremium der Papstwahl durch Papst Nikolaus II. 1059 mehrfach vorgekommen war. Dahinter stand die Einsicht in den besonderen Charakter der Papstwahl, für die es keine Berufung an eine höhere Instanz mehr gibt. Sie rückte die schiedsgerichtliche und kollegiale Auffassung («tres faciunt collegium») in den Vordergrund und entsprach einer altkirchlichen Tradition, bei innerkirchlichen Entscheidungen den je größeren Konsens zu suchen.⁵ Seitdem war die Mehrheit ge-

zwungen, mit der Minderheit zu verhandeln, um einen Kandidaten zu finden, für den sich zwei Drittel der Wählenden entscheiden konnten.

Das Prinzip der Synodalität hat im Verlaufe der Geschichte des Christentums in den großen christlichen Traditionen unterschiedliche Akzentuierungen erfahren.⁶ Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es auf eine produktive Weise neu in das Bewußtsein der katholischen Kirche getreten, sei es durch die Tatsache, daß ein Konzil abgehalten wurde, durch die Vorgehensweise in den Konzilsberatungen und -entscheidungen und durch die auf dem Konzil erarbeiteten Aussagen über die Kirche. Beispiele dafür sind bis heute, wie nach den prozeduralen Schwierigkeiten während der ersten Konzilsperiode noch unter Johannes XXIII. und dann unter Paul VI. die Revision der Geschäftsordnung und der Leitungsgremien des Konzils angegangen wurde und wie Paul VI. sich für möglichst einmütige Ergebnisse bei den Konzilsentscheidungen engagierte.⁷ Ob dies in jedem einzelnen Fall geglückt ist, ist jetzt nicht zu entscheiden. Entscheidend hier sind die damals ernstgenommene Einsicht in die Bedeutung des synodalen Prinzips und der Wille, dafür Situationen und Institutionen zu schaffen, die es ermöglichen und verstärken.

Nikolaus Klein

¹ Veröffentlicht in: L'Osservatore Romano vom 24. Februar 1996; deutsch: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 1. März 1996.

² Vgl. u.a. H. Stehle, Der lange Abschied des Johannes Paul, in: Die Zeit vom 5. April 1996, S. 3.

³ Th. J. Reese, Revolution in Papal Elections, in: America vom 13. April 1996, S. 4.

⁴ Acta Apostolicae Sedis 67 (1978), S. 609–645, hier 639f.

⁵ R. Foreville, Lateran I–IV. (Geschichte der ökumenischen Konzilien, 6). Mainz 1970, S. 180ff.; 246f.; J. Gaudemet, Église et cité. Histoire du droit canonique. Cerf, Paris 1994, S. 312–320, 625f.

⁶ J. Neumann, Synodales Prinzip. Der größere Spielraum im Kirchenrecht. Freiburg u.a. 1973.

⁷ G. Alberigo, Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del Concilio (1962–1963), in: Cristianesimo nella storia 13 (1992), S. 115–164.

Über den Markt zum Reich Gottes?

Von der Verurteilung zur Vereinnahmung der Befreiungstheologie (Erster Teil)

Bereits mit dem *Rockefeller-Bericht* Ende der sechziger Jahre beginnt ein heftiger Konflikt zwischen Befreiungstheologie, politischer Macht und dem Imperium der westlichen Welt. Aus verschiedenen Gründen wird die Befreiungstheologie diesem Imperium gefährlich. Ein wichtiger Grund ist ideologischer Natur. Er spielt zur Zeit des Kalten Krieges die entscheidende Rolle. Weil man klare Fronten braucht, interpretiert man die Konfrontation zwischen Befreiungstheologie und westlich-imperialer Macht auf manichäische Weise. Das Imperium des Westens stellt sich selbst als «das christliche Abendland» dar, als das Reich Gottes gegenüber dem atheistischen «Reich des Bösen». Das abendländische Imperium scheint wie der Erzengel Michael an der Seite Gottes gegen das atheistische Imperium zu kämpfen, das sich Gott widersetzt. Zwar beruht die Legitimität der bürgerlichen Gesellschaft nicht auf der Religion des Christentums, sondern auf säkularisierten Mythen; dennoch ist die religiöse Dimension für die Legitimation entscheidend, damit sich die bürgerliche Gesellschaft in der Transzendenz verankern kann. An Gott glauben und an der Seite des Kapitalismus gegen dessen Feinde kämpfen scheint ein und dasselbe. Diese Identifizierung ist in den USA immer noch stärker als in Europa, aber auch in Europa gibt es sie. Ein Gemisch aus Wirtschaftsinteressen und Religion bringt das Phänomen hervor, das man als *Zivilreligion* (*civil religion*) bezeichnet, eine Religiosität, die dem *American way of life* zugrunde liegt. Diese Art Religiosität nominiert man zum gemeinsamen Nenner aller spezifischen religiösen Ausdrucksformen. Religiöse Toleranz können daher nur solche Konfessionen erwarten, die den Rahmen dieser Zivilreligion respektieren und sich innerhalb ihrer Grenzen bewegen. Religion wird als Privatsache akzeptiert, solange sie sich auf die Zivilreligion als der religiösen Basis der Gesellschaft verpflichtet.

Die Theologie der Befreiung stellt eine Bedrohung für diese religiöse, ja sogar christlich firmierte Homogenität des westlichen

Imperiums dar. Die Götter des Systems geraten in Unruhe, sobald zwischen dem Gott des Lebens und den Göttern des Todes unterschieden wird.¹ Die Unruhe greift um sich, weil befreiungstheologische Thesen von verschiedenen Kirchen der USA und Europas, ja sogar von der Öffentlichkeit mit positiver Resonanz beachtet werden. Daß wichtige Strömungen in Protest- und Alternativbewegungen sich bei ihren Forderungen nach strukturellen Veränderungen in der Gesellschaft durch ihren religiösen Glauben legitimieren, macht es erheblich schwieriger, sie auf manichäische Weise zu verdammen. Außerdem wird die allgemeine Öffentlichkeit durch solche Strömungen dazu veranlaßt, die ideologischen Vereinfachungen im Kalten Krieg zu bezweifeln.

Bei den Volksbewegungen in Lateinamerika geschieht ähnliches, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen. Die Befreiungstheologie gilt als eine der Denkströmungen, mit deren Hilfe sich die Volksbewegungen aus der Verengung der marxistischen Orthodoxie befreien können, insbesondere aus jener, die durch die Literatur der Moskauer Akademie der Wissenschaften vor allem in den fünfziger und sechziger Jahren verbreitet wird. Diese ideologisierte Orthodoxie verliert an Einfluß, weil es ihr nicht mehr gelingt, die von den Volksbewegungen durchlittene Realität zu erfassen. Die marxistische Orthodoxie verhält sich der Realität gegenüber so abstrakt wie die Marktideologien. Diese Erschöpfung der marxistischen Orthodoxie wird in den siebziger Jahren unübersehbar. Gleichzeitig entdeckt man ein Denken von *Karl Marx*, das von der marxistischen Orthodoxie niemals ausgeschöpft wurde. Neue Strömungen marxistischen Denkens machen dieses Faktum sichtbar. Unabhängig von solchen Entwicklungen bedeutet es für die Volksbewegungen in Latein-

¹ Vgl. La lucha de los Dioses. DEI, San José/Costa Rica 1980; deutsch: H. Assmann, F.J. Hinkelammert, u.a., Die Götzen des Todes und der befreiende Gott. edition liberación, Münster/Westf. 1984.

amerika eine große Hilfe, daß sich eine Theologie entwickelt, die aus der Sicht der Volksbewegung über die Welt nachdenkt und es möglich macht, den Glauben mitten im Kampf des einfachen Volkes zu leben. Zwar versteht sich die Mehrheit der Theologen nicht als Antimarxisten, ja einige lassen sich bei ihrer Situationsanalyse durchaus von marxistischen Gedanken inspirieren. Aber dennoch nehmen sie gegenüber dem Marxismus eine kritische Position ein, die wiederum das eigenständige Denken in den Volksbewegungen verstärkt.

Der politisch-ökonomische Konflikt

Das alles ist Grund genug für das Imperium, scharf zu reagieren. Der *Rockefeller-Bericht* vom Ende der sechziger Jahre hatte bereits Zeichen gesetzt. Nun beginnt das Imperium selbst eine eigene Theologie zu entwickeln; in der ersten Phase geht es dieser Theologie um die Widerlegung der Theologie der Befreiung, später um ihre Vereinnahmung.

In den siebziger Jahren werden völlig neuartige theologische Zentren gegründet. Das erste ist die Theologische Abteilung des *American Enterprise Institute* unter der Leitung von *Michael Novak*. Es wird mit dem Ziel gegründet, die Befreiungstheologie in Lateinamerika und ihre Wirkung auf die USA zu bekämpfen. Kurz danach gründet man das *Institut für Religion und Demokratie* unter der Leitung von *Peter Berger*; es verfolgt zwar gleiche Ziele, agiert aber stärker auf Staatsebene und sucht in politischen und kirchlichen Organisationen der USA Einfluß zu gewinnen. Die Bücher von *Michael Novak* werden ins Spanische übersetzt und durch die lateinamerikanischen Unternehmensverbände sowie durch die Botschaften der USA im lateinamerikanischen Kontinent verbreitet. Auch veranstalten diese Kreise Konferenzen und Foren, zu denen sie *Michael Novak* einladen. Die Organisationen europäischer Unternehmer folgen dem Beispiel des *American Enterprise Institute* und organisieren ihre jeweiligen theologischen Zentren. Auch das Pentagon bildet Spezialisten auf diesem Gebiet aus, die in den gesamtamerikanischen Armeorganisationen und in Geheimdiensten wirken sollen.² Wird ein Befreiungstheologe gefoltert, hat er zweifelsohne mit einem dieser Spezialisten zu tun. Ende der achtziger Jahre entwickelt sogar der IWF seine eigene theologische Reflexion; der geschäftsführende Direktor *Michel Camdessus* widmet sich öffentlich dieser Aufgabe. Die wichtigsten Zeitungen werden zu Sprechern der neuen Theologie des Imperiums, die als ausgearbeitete Theologie der Befreiung präsentiert und entsprechend verbreitet wird. Das *Dokument von Santa Fe* (1980), die Wahlplattform für die erste Präsidentschaft *Ronald Reagans*, entdeckt die von der Volkskirche und der Befreiungstheologie in Lateinamerika gebildete Front als eines der Hauptprobleme der nationalen Sicherheit für die USA.

Die anti-utopische Kritik

Bis Mitte der achtziger Jahre entsprechen die Argumentationen der politischen Kräfte gegen die Theologie der Befreiung denen der offiziellen Theologie der kirchlichen Hierarchie. Sie greifen insbesondere die utopischen Entwürfe einer befreiten Zukunft und die marxistische Analyse an, die man als theoretisches Element befreiungstheologischer Konkretisierung darstellt. Dennoch ist zumindest ein wichtiger Unterschied zwischen beiden Gegenargumentationen zu bemerken. Der Anti-Utopismus der Theologie des Imperiums ist weitaus extremer als der Anti-Utopismus der offiziellen Theologie und der Hierarchie in den Kirchen.

Die offizielle Theologie wirft den Befreiungstheologen vor, einer falschen Utopie zu folgen. Aber sie verwirft die Utopie als solche nicht. Als christliche Theologie hält sie an ihrer eigenen

² Vgl. die geheimen Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, auszugsweise veröffentlicht in: U. Duchrow u.a., Hrsg., *Totaler Krieg gegen die Armen*. München 1989.

Vision vom kommenden Reich Gottes und vom Himmel fest, in den die Menschen gelangen sollen. Sie kann folglich der Befreiungstheologie die Hoffnung auf das Reich Gottes nicht zum Vorwurf machen, aber sie wirft ihr vor, das Reich Gottes materialistisch, körperlich und irdisch zu interpretieren und damit eine irriige Vorstellung vom Reich Gottes zu verbreiten. Nach den Vorstellungen der etablierten Rechtgläubigkeit aber ist das Reich Gottes ein Reich bloßer Seelen, deren Körperlichkeit nur eine nebensächliche Rolle spielt. Für die Befreiungstheologen dagegen gilt das Reich Gottes als «Neue Erde», als «diese Erde ohne den Tod», als das Reich, in dem alle körperlichen Bedürfnisse befriedigt sind. Dieses Verständnis betrachtet die offizielle Theologie als «materialistisch», das heißt als eine irriige Hoffnung, der sie ihr Verständnis von «wahrer» Hoffnung entgegensetzt. Aber sie leugnet nicht das kommende Reich Gottes.³

Ganz anders argumentiert in diesem Punkt die Theologie des Imperiums während der siebziger und der ersten Hälfte der achtziger Jahre. Ihre Argumente sind entschieden anti-utopisch. Der Hoffnungsvision setzt sie eine Welt ohne Hoffnung entgegen. Zwar behalten ihre Vorstellungen von der «unsichtbaren Hand» des Marktes und dessen Gleichgewichtstendenz den Charakter einer Utopie (der Markt als Handlungsraum der «göttlichen Vorsehung»), aber die Theologie des Imperiums stellt keine unmittelbaren Verbindungen zwischen der Utopie des Marktes und dem Reich Gottes her. Vielmehr gilt selbst die Solidarität als menschliche Perversion und Atavismus.⁴

Diese Theologie entspricht dem Manichäismus des Kalten Krieges. Das Imperium stellt sich als Kampf zwischen Gott und dem Dämon dar; es sieht die Utopie als solche inkarniert im Reich des Bösen, das der Dämon geschaffen hat. Sich selbst aber bezeichnet das Imperium als das Reich des Realismus, der keine Utopie nötig hat. Der Konfrontation Gottes mit dem Dämon (Reich des Bösen) entspricht also die Konfrontation des Realismus mit der Utopie. Diesen extremen Manichäismus hat *Karl Popper* in die Formel gekleidet: Wer den Himmel schaffen will, bewirkt die Hölle.

³ Kardinal *Joseph Höffner* sagt in seinem Eröffnungsreferat unter dem Titel «Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung» zur Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 24. September 1984: «Die ewige Zukunft ist Geschenk Gottes, nicht Ernte unserer Leistungen... Indem die Kirche auf den «Tag des Herrn» harret, bezeugt sie, daß sie das Heil nicht von der irdischen Geschichte und nicht von der Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse erwartet... Es gibt keinen innerweltlichen Ausbruch aus der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen in eine irdische Gesellschaft der endgültigen und ewigen Freiheit... *Karl Marx* hat das Schicksal des jüdischen Volkes – die Knechtung in Ägypten und den Aufbruch in das Gelobte Land – sowie die alttestamentliche Erwartung des messianischen Heils säkularisiert und in unsere Zeit verlagert: eine bestürzende Verkürzung und Nachäffung des der ganzen Menschheit in *Jesus Christus* geschenkten Heils.» In: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Nr. 11, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Eine fast gleichlautende Formulierung findet sich bereits in: *J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre*. Kevelaer 1975, S. 171–172.

⁴ «Der moralische Fortschritt, zu dem der demokratische Kapitalismus aufruft, ist nicht utopisch. Er ist aber auch nie ein Ende der Geschichte.» Sein leeres spirituelles Zentrum stellt die Transzendenz dar, der sich das freie Bewußtsein jedes einzelnen von potentiell unendlich vielen Richtungen annähert. «Im Gegensatz dazu bieten traditionelle und sozialistische Gesellschaften eine Einheitsvision an. Sie füllen jede Betätigung mit symbolischer Solidarität. Des Menschen Brust lechzt nach solcher Nahrung. Atavistische Erinnerungen verfolgen jede freie Person. Das «Ödland» im Herzen des demokratischen Kapitalismus ist wie ein Schlachtfeld, auf dem der einzelne sich allein in Verwirrung und inmitten vieler Gefallener bewegt. Dennoch erfüllt diese Wüste, wie die tiefe Nacht in der inneren Seelenwanderung der Mystiker, einen unverzichtbaren Zweck. Sie wird aus Achtung vor der Mannigfaltigkeit der menschlichen Gewissen, Wahrnehmungen und Absichten leer gehalten. Aus Respekt vor dem Bereich der Transzendenz, zu dem der einzelne durch sein Selbst Zugang hat, wird sie jenseits aller institutionellen Vermittlungen, sauber gereinigt erhalten. Der Bereich der Transzendenz wird selbstverständlich durch Literatur, Religion, Familie und Gefährten vermittelt. Aber letztlich ist er festgemacht in der Verschwiegenheit in jeder einzelnen Person.» *M. Novak, Der Geist des demokratischen Kapitalismus*. Frankfurt/M. 1992, S.72.

Aber diese verbale Verwerfung der Utopie bringt die während der achtziger Jahre in den USA gebildete konservative Koalition selbst in Schwierigkeiten. Daß die Verwerfung der Utopie für die offizielle Theologie des Vatikans nicht akzeptabel ist, sahen wir bereits. Aber sie behindert auch die politische Koalition mit dem christlichen Fundamentalismus in den USA, einem der Eckpfeiler für die Macht der Reagan-Regierung. Der Fundamentalismus ist höchst utopisch und messianisch und hat eine eindeutig apokalyptische Vision von der Geschichte.⁵ Seine theologische Deutung des Imperiums und sein Agieren als Verbündeter der Reagan-Regierung schaffen einen Widerspruch: durch seine Theologie des Imperiums dementiert der Fundamentalismus täglich die ideologische Basis der Regierung, die Ideologie des Kalten Krieges.

Außerdem erklärt sich das Imperium zunehmend selbst zur prinzipiell schon erreichten Utopie, während der Zusammenbruch der sozialistischen Länder immer erkennbarer wird. Die Politik der Strukturanpassungsmaßnahmen mit ihren desaströsen Auswirkungen für die Dritte Welt bedarf der Verheißung einer besseren Zukunft, um sich legitimieren zu können. Die auf der Erde geschaffene Hölle macht die Verheißung eines kommenden Himmels erforderlich. Der Neoliberalismus selbst verwandelt sich in eine Religion, verkündet das Evangelium vom Markt und fordert entsprechende Bekehrungen.

Die Strategie der Vereinnahmung

Aufgrund dieser Spannungen verändert sich die Theologie des Imperiums. Sie hört auf, die Befreiungstheologie zu verdammen, und geht dazu über, sie zu vereinnahmen. Diese Vereinnahmungsstrategie wird bereits Mitte der achtziger Jahre in die Tat umgesetzt. In Lateinamerika macht sie sich schon kurz nach dem Putsch in Chile 1973 bemerkbar.⁶ David Stockman, ein ehemaliger Fundamentalist, publiziert nach seinem Rücktritt als Direktor des Haushaltsplans in der Reagan-Regierung ein Buch mit dem Titel *Der Sieg der Politik*. Darin macht er Reagan den Vorwurf, das reine Modell des Neoliberalismus zugunsten eines Populismus verraten zu haben. Stockman entwickelt dagegen eine Theologie neoliberaler Positionen, die schnell Schule macht. Er klagt in seinem Buch die Utopien nicht mehr an, sondern präsentiert den Neoliberalismus als die einzig wirksame und realistische Weise zur Verwirklichung der Utopie. Er attackiert die «Utopien» des Sozialismus als scheinbare Utopien, um den Begriff Utopie für den angeblichen neoliberalen Realismus zu okkupieren. Für Stockman ist nicht die Utopie als solche bedrohlich, sondern die irrierte Utopie, der er seine «realistische» Utopie des Neoliberalismus entgegensetzt.⁷

Selbst der geschäftsführende Direktor des IWF, Michel Camdessus, macht sich zum Echo dieser veränderten Theologie des Imperiums. Er verwendet dafür sogar Grundthesen der Befreiungstheologie. In seinem Vortrag vor dem französischen Natio-

nalkongreß christlicher Unternehmer⁸ am 27. März 1992 in Lille faßt er seine zentralen theologischen Thesen zusammen. Sie sollen ausführlich zitiert werden:

«Man muß eher von der Herrschaft als vom Reich Gottes sprechen. Sicherlich ist das Reich Gottes dieser Ort, dieser neue Himmel und diese neue Erde, in die wir eines Tages einzutreten berufen sind; erhebende Verheißung, aber das Reich Gottes ist in gewisser Weise auch eine Ortsbezeichnung; die Herrschaft, das ist Geschichte, eine Geschichte, in der wir die Darsteller sind, die fortschreitet und die nahe ist, seitdem Jesus in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist. Herrschaft ist das, was sich ereignet, wenn Gott König ist und wir ihn als solchen anerkennen, und wenn wir dafür sorgen, daß sich die Herrschaft ausdehnt, die menschliche Wirklichkeit erfüllt, erneuert und einigt. *«Dein Reich komme...»*»

Unmittelbar danach stellt er die Macht dieser Welt und die Macht des Reiches Gottes einander gegenüber:

«Die eine stützt sich auf die Macht, die andere auf den Dienst am Nächsten; die eine, gestützt auf die Macht, legt Wert auf Eigentum und Anhäufung von Besitz, die andere auf das Teilen; die eine verehrt den Fürst und seine Barone, die andere den Ausgegrenzten und Schwachen; die eine zieht Grenzen, die andere heißt willkommen; die eine stützt sich auf das Spektakuläre und die Medien, die andere zieht das Keimen des Senfkorns im verborgenen vor. Am anderen Ende und inmitten all dieser Unterschiede steht der eine Unterschied, der alle anderen in sich vereint: Der König identifiziert sich mit dem Armen!»

Camdessus zählt auf der einen Seite Macht, Besitz, Anhäufen von Besitz, Fürst und Barone, Grenzen, das Spektakuläre und die Medien auf und stellt sie gegen Dienst, Teilen, den Ausgeschlossenen und Schwachen, die Verbundenheit und das Keimen des Senfkorns im verborgenen. Überheblichkeit und Demut werden miteinander konfrontiert. Camdessus behauptet, daß die Strukturanpassungsmaßnahmen des IWF und jedes neoliberale Konzept der Gesellschaft Kennzeichen der Demuthaltung sind im Gegensatz zur Überheblichkeit jener, die gegen solche Konzepte Widerstand üben. Er kommt dann zu dem Schluß:

«Unser Auftrag? Er ertönte in der Synagoge von Nazareth, und wir erhalten die Kraft des Geistes, um das zu verstehen, was die Gefährten Jesu nicht verstehen wollten, nämlich daß das Jesaja gemachte Versprechen (Jes 61,1–3) ausgehend von unserer eigenen Geschichte Wirklichkeit wird. Jesus schlug einen Text bei Jesaja auf und sagt in Lk 4,16–23: *«Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.»* Und Jesus fügt noch einen einzigen Satz als Kommentar hinzu: *«Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.»*

Dieses Heute, das ist unser Heute, und wir, die wir für die Wirtschaft verantwortlich sind, sind die Verwalter zumindest eines Teils dieser Wohltaten Gottes: Wir lindern den Schmerz unserer Schwestern und Brüder und vergrößern ihre Freiheit. Wir sind diejenigen, an die dieses Schriftwort gerichtet ist, und dieses Wort kann alles verändern. Wir wissen, daß Gott am Werk ist und uns gebraucht, damit mehr Brüderlichkeit herrscht.»

Diesen theologischen Teil der Rede des geschäftsführenden Direktors des IWF hätte auch ein Befreiungstheologe halten

⁵ Es genügt, sich folgende Bücher anzuschauen: J. Dwight Pentecost, *Eventos del Porvenir*. Editorial Vida, Miami 1984; oder H. Lindsey, *La agonía del gran Planeta Tierra*. Editorial Vida, Miami 1988 (*The Late Great Planet Earth*, Publishing House, Grand Rapids/Michigan 1970). Das zuletzt genannte Buch erreicht in den USA in den siebziger Jahren eine Auflage von mehr als 15 Mio. Exemplaren; es wird zum Bestseller des Jahrzehnts. Lindsey ist außerdem einer der «Rasputins» am Hofe Reagan.

⁶ Bereits die «Erklärung der Prinzipien» der chilenischen Militärjunta gibt diese Linie zu erkennen.

⁷ Stockman stellt sich selbst als bekehrter Linker vor, der eine gewisse Zeit lang einer falschen Utopie anhing, der aber nun die wahre Utopie entdeckt hat: «In einem tieferen Sinne war jedoch die neue Angebotsdoktrin nichts anderes als eine Neuauflage meines alten Sozialidealismus in neuer und, wie ich glaube, ausgereifter Form. Die Welt konnte noch einmal von vorn beginnen. Die jetzt sich häufenden wirtschaftlichen und sozialen Krisen könnten überwunden werden. Die älteren, ererbten Übel des Rassismus und der Verarmung ließen sich durch gründliche Reformen beseitigen, indem man bei den politischen Ursachen ansetzte. Vor allem aber bot die Angebotsdoktrin eine idealistische Alternative zu der vorherrschenden zynisch-pessimistischen Grundstimmung der Zeit.» Aus: DER SPIEGEL Nr. 17/1986.

⁸ Die folgenden Zitate stammen aus dem von der französischen Bischofskonferenz veröffentlichten Text: M. Camdessus, *Marché-Royaume. La double appartenance. Documents Episcopats. Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France* Nr. 12 (Juli/August 1992). Die deutsche Übersetzung ist erschienen in Nr. 10/1995 der Zeitschrift *Weltkirche*. Camdessus hielt einen ähnlichen Vortrag vor christlichen Unternehmern aus Mexiko. Die UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) kündigte ihre 29. Versammlung in Monterrey, vom 27. bis 29. September 1993, mit dem Hinweis an, daß Camdessus teilnehmen und über das Thema sprechen werde: *Markt und Reich Gottes im Zusammenhang der Globalisierung der Weltwirtschaft*. Neben Camdessus sprach auch Kardinal Etchegaray, Präsident des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden (siehe: SELAT [Servicios Latinoamericanos], Lima, Peru, 17. Sept. 1993), auf der Versammlung.

können. Camdessus übernimmt nahezu wörtliche Formulierungen von Befreiungstheologen und beschreibt, was auch nach Auffassung der Befreiungstheologen die zentrale Botschaft des Evangeliums ausmacht, insbesondere hinsichtlich der Verheißung vom Reiche Gottes und der Option für die Armen. Der bisher zitierte Text macht nur einen kleinen Teil des Vortrags aus. Die beiden Teile aber, die den hier zitierten Texten vorausgehen und folgen, lassen den theologischen Text in völlig anderem Licht erscheinen; sie geben den theologischen Überlegungen eine der befreiungstheologischen Analyse völlig entgegengesetzte Bedeutung. Schließlich wendet sich Camdessus gegen jede Art von «Populismus». In der Sprache des IWF faßt dieser Terminus all jene politischen Positionen und Handlungsweisen zusammen, die nicht die Positionen des IWF hinsichtlich der Strukturanpassungen übernehmen. Heftig wehrt sich Camdessus gegen

«...alle Arten von Volksverführung, die schon jetzt am Werke sind und von denen wir wissen, wohin sie führen, nämlich zur Hyperinflation und damit – noch ehe der Markt sein Versprechen gehalten hat – zum regelrechten Zusammenbruch der Wirtschaft, zur Zunahme von Elend und zur Rückkehr der «totalitären» Regime; sagen wir eher, zum Ende der Freiheiten.»⁹

Auf solche Weise macht er aus der Option für die Armen eine Option für den IWF. Wer mehr oder anderes will, als die Strukturanpassung des IWF ihm gestattet oder auferlegt, der provoziert «wirtschaftliches Debakel, Zunahme des Elends und die Rückkehr zu «diktatorischen» Regimen» bzw. das «Ende der Freiheiten». Eben dies fügt den Armen Schaden zu. Wer für die Armen Partei ergreifen will, muß folglich die Partei des IWF ergreifen. Da gibt es keine Alternative.

Zieht man außerdem in Betracht, daß Camdessus sich hier an ein katholisches Publikum wendet, zielen seine Aussagen sogar gegen die traditionelle katholische Soziallehre.

«Selbstverständlich ist die Marktwirtschaft die effizienteste wirtschaftliche Organisationsform zur Erhöhung des persönlichen und kollektiven Reichtums. Wir dürfen die Marktwirtschaft nicht länger mit dem gleichen unangenehmen Gefühl betrachten, das schon einige unserer katholischen, im sozialen Bereich engagierten Vorgängergenerationen empfanden, dieses «Ja, aber»... Die Sache steht außer Frage, und der Heilige Vater hat sich in seiner Enzyklika «Centesimus annus» sehr deutlich zu diesem Thema geäußert. Der Markt kann durch die von ihm garantierte Effizienz eine stärkere Solidarität bewirken. Deshalb sind Markt und Solidarität kein Widerspruch, sondern können sich ergänzen. Außerdem, und das wissen Sie sehr gut, ist die Betriebswirtschaft eine wirtschaftswissenschaftliche Disziplin, in der Verantwortung eine Rolle spielt und der Mensch seine ganzen Fähigkeiten einbringen kann.»

Außerhalb des Marktes gibt es keine Chance, etwas zu tun. Sogar Solidarität wird nur durch den Markt und die von ihm gesetzte Logik vermittelt. Deshalb stellt Camdessus den IWF als jene bedeutsame Weltorganisation vor, die auf verantwortliche Weise Solidarität übt. Mit seiner Argumentation beseitigt er auf einen Streich hundert Jahre katholischer Soziallehre, ohne auch nur einen leisen Widerspruch zu ernten.

Die zerstörerische Logik des Marktes

Aber Camdessus bezeichnet sich als Realisten. Er unterscheidet Markt und Reich Gottes voneinander. «Man muß eben wissen, daß der Markt... nicht das Reich Gottes ist.» Und er sieht sehr deutlich, daß der Markt eine zerstörerische und selbstzerstörerische Logik enthält:

⁹ In einem vor der Sozialen Woche 1991 in Frankreich gehaltenen Vortrag konfrontiert er ebenfalls die Option für die Armen mit dem, was er Populismus nennt: «Wir müssen in unserem Urteil bedachtsam sein, damit wir die vorrangige Option für die Armen niemals mit dem Populismus verwechseln.» M. Camdessus, *Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale. Concurrence et solidarité. L'économie de marché presque ou?* Actes des Séminaires sociaux de France tenues à Paris en 1991. ESF editeur, Paris 1992, S. 100.

«Überläßt man den Markt also vollständig seinen Mechanismen, ist die Gefahr groß, daß die Schwachen mit Füßen getreten werden – und man muß nicht ins 19. Jahrhundert zurückgehen, um dies zu belegen. In ihrer letzten Logik kann die Preisbildung den Todesstoß bedeuten. «30 Denare, und die Sache ist entschieden.» Dies ist keine einzelne Szene aus dem Leben eines jüdischen Propheten, es ist eine alltägliche Begebenheit in der Geschichte der Menschheit. Ausgehend von dieser Gleichgültigkeit des Marktes gegenüber der menschlichen Person findet sich rasch die tiefere Ursache für viele Übel der fortschrittlicheren Gesellschaften: Umweltverschmutzungen, Arbeitsunfälle, Zerstörung der Familienbande, gesellschaftliche Ausgrenzung und Arbeitslosigkeit, Korruption, Ungleichheiten usw. Deshalb wissen wir seit langem, daß der Markt kontrolliert und erfahrenen Menschen unterstellt werden muß, damit er frei und zugleich auch gerecht bleibt. Daher kann man auch nicht akzeptieren, daß der marxistische Fundamentalismus durch einen marktwirtschaftlichen ersetzt wird. Der Markt kann nicht seiner eigenen Logik überlassen werden, denn Wirtschaft ist nichts Technisches, sondern etwas Menschliches.»

Gegenüber der Zerstörungslogik des Marktes will er dann die Hoffnung auf das Reich Gottes aktivieren.

missio

INTERNATIONALES KATHOLISCHES MISSIONSWERK

Wir sind Förderer einer missionarischen Weltkirche. Im Verbund der Päpstlichen Missionswerke arbeitet missio als Fachstelle für internationale kirchliche Zusammenarbeit und als Vermittler finanzieller Hilfen der deutschen Katholiken.

Für unsere Auslandsabteilung suchen wir zum nächstmöglichen Termin eine/n

Referentin/Referenten

für den Bereich Indien, Bangladesch, Myanmar, Nepal, Pakistan, Thailand.

Die Referentin/der Referent hat in Kenntnis der Situation des Landes und der Kirche die Anträge auf finanzielle Unterstützung zu bearbeiten und zu beurteilen. Zu ihren/seinen Aufgaben gehören Besucherbetreuung, Beiträge zu Publikationen des Hauses missio, Vorträge und Projektreisen in die Zuständigkeitsgebiete.

Die Aufgabe verlangt ein hohes Maß an kommunikativer Kompetenz und Dialogfähigkeit in interkulturellen Begegnungen.

Wenn Sie sich für die Zukunft der Kirche engagieren wollen, ein abgeschlossenes Studium, einschlägige Auslandserfahrung und sehr gute Sprachkenntnisse in Englisch und Französisch mitbringen, erwarten wir gerne Ihre Bewerbung bis 31. Mai 1996.

Die Vergütung der Stelle erfolgt nach BAT II. Die sonstigen Leistungen (Urlaub, Alterszusatzversorgung usw.) entsprechen denen des Öffentlichen Dienstes.

missio · z.H. Dr. Kramm · Goethestr. 43 · 52064 Aachen
© 0241 7507 223

HILFE FÜR EINE ANDERE WELT

«Markt und Reich Gottes. Wir wissen sehr wohl, daß es unsere Aufgabe ist, diese beiden Dinge miteinander in Einklang zu bringen. Zumindest in unserem Leben...»

Unter der Überschrift «Die Hoffnung auf das Reich Gottes» sagt er:

«Ja, diese Marktrealität, die so voller Kräfte des Todes und des Lebens ist. Diese Realität, auf die jeder und jede von uns auf die eine oder andere Weise Einfluß hat oder für die er oder sie verantwortlich ist...»

Doch die von ihm angesprochene Verantwortung läßt sich nur als Verantwortung deuten, die durch das Funktionieren des Marktes vermittelt ist. Die Marktlogik kann den Markt selbst zerstören. Camdessus ist sich darüber völlig im klaren. Der Kapitalismus der achtziger Jahre ist ein selbstzerstörerischer Kapitalismus. Er zerstört nicht nur den Menschen und die Natur, er zerstört auch sein eigenes Funktionieren. Die Korruption ist nicht mehr nur ein Problem des Staates, sondern dringt in alle Marktbeziehungen ein und droht sie zu blockieren. Heutzutage entsteht die bedrohlichste Korruption nicht mehr im Raum des Staates, sondern in den Beziehungen der kapitalistischen Unternehmen miteinander. Camdessus braucht für das Funktionieren des Marktes eine marktunabhängige Ethik, weil die Marktlogik selbst das Funktionieren unterminiert. «Die tiefere Ursache für viele Übel der fortschrittlicheren Gesellschaften»

erkennt er in der «Gleichgültigkeit des Marktes gegenüber der menschlichen Person». Die marktunabhängige Ethik will Camdessus mit Hilfe des Reiches Gottes sowie in der engen Beziehung zwischen Markt und Reich finden:

«Auf dem Markt gibt es Praktiken, die uns nicht nur als Bürger des Reiches Gottes, sondern auch als gute Bürger dieser Welt ganz einfach dazu zwingen, nein zu sagen. Und wir wissen alle, daß dieses Nein nicht einfach ist, daß wir dafür oft Mut und mehr als Mut benötigen. Sie kennen diese Schattenseite des Wirtschaftslebens besser als ich. Wenn ich richtig verstanden habe, werden Sie dieses Thema in Ihrer ersten Arbeitseinheit noch vertiefen: «Welche konkreten Dinge um uns herum – Härten, Ungerechtigkeiten, Schranken, Manipulation von Kunden und Personal..., abgöttische Verehrung des Geldes, aufreibendes Leben usw. – machen klein, zermürben, zerstören?» Ich gehe darauf jetzt nicht näher ein. Das Wirtschaftsleben ist aber nicht nur das. Es gibt einen großen Bereich, wo die beiden Seiten sich auf bestimmte Weise überschneiden. Lassen Sie mich darauf näher eingehen. Ich meine damit den ganzen Bereich, in dem derjenige, der nach christlichen Grundsätzen lebt, die Dynamik des Marktes nicht nur nicht bremst, sondern ihr außerdem noch das Mehr bringt, das dem Markt fehlt, um dem ganzen Menschen besser zu dienen. Dies ist mit anderen Worten der ganze Bereich, wo wirtschaftliche Rationalität und Ausbau des Reiches Gottes zusammenfallen. Und dieser Bereich ist groß.» (Schluß folgt.)

Franz J. Hinkelammert, San José/Costa Rica

Aus dem Spanischen übersetzt von Norbert Arntz (Greven/Westf.).

Adornos Musikphilosophie und die Nazi-Ästhetik

Rettung des Subjekts (Schluß)*

Die Lösung der großen kulturpolitischen Aufgabe bedarf – so hörten wir – der «Motivation unseres Willens», die durch den nun erkannten «Mythos des Blutes» geleistet werden soll. Daher gilt es, diesen Mythos im «geschichtlichen Bewußtsein des Volkes» zu erwecken, und es ist «die wichtigste Aufgabe der Nation, einen Typus zu schaffen, der diesem Mythos entspricht»: «Typus» – so Rosenberg – ist «die zeitgebundene, plastische Form eines ewigen, rassisch-seelischen Gehalts...»²⁹ Als Theoretiker der neuen «politischen Pädagogik» vertritt Baeumler selbst die «neue Epoche strenger Typenzucht»³⁰, und zwar unter den Leitbegriffen «Formationserziehung» und «Leibeserziehung».³¹ Programmatik und Durchführung der Zucht des Einzelnen zum Typus sind durch ästhetische Kategorien geprägt, insbesondere durch die Begriffe «Form» und «Formung», die Rosenberg im ältesten Stück seines Mythos-Buches – «Das Wesen der germanischen Kunst» – vorstellt.

Kunstwerk als «Tat der rassisch bedingten Persönlichkeit»

«Form» ist für Rosenberg der äußere, «Formung» der innere künstlerische Prozeß, die eingebunden sind in den «formenden rassisch bedingten Willen».³² Dementsprechend ist das Kunstwerk eine «Tat der rassisch bedingten Persönlichkeit».³³ Im Werk ist ein «seelischer Gehalt» geformt, der «nur aufgrund der verschiedenen Rassenseelen zu begreifen» ist. Daher geht jeder «echte Künstler» «rassebildend» vor und verkörpert «seelische Eigenschaften» bei «Benutzung jener rassischen Typen», unter denen er lebt, sie werden in seinen Werken zu «hervorragenden Trägern gewisser Eigenarten».³⁴ Diese «Tatsache eines rassischen Schönheitsideals» und eines «rassisch gebundenen Höchstwertes seelischer Art», die Rosenberg plakatiert und

propagiert, ist von allen bisherigen Theorien der Ästhetik nicht beachtet worden. Aufschlußreich, wie Rosenberg die von ihm entdeckte «Tatsache» zu belegen sucht: Der stets schöne griechische Held verkörpert eine geradezu «aristokratische» Rasse, nämlich die germanische; demgegenüber erscheint der «stumpfe tierische Silen» als die «plastische Darstellung der Eigenschaften einer fremden Rassenseele» und keinesfalls als eine «charakteristisch gezeichnete gedrungene Gestalt», wie die Kunsthistoriker «es uns weismachen wollen».³⁵ Abenteuerlich auch, wie Rosenberg die griechische Kunst – summa summarum – der formenden Kraft der «nordischen» Rassenseele zuordnet, bei welcher Zuordnung es dann doch eine Unterscheidung der Stile gibt: Griechenland ist das «artbedingte Schöne als äußere Statik» (nach Baeumler ein «körperhaft-statisches Schönheitsideal») – «nordisches Abendland» ist das «arteigene Schöne als innere Dynamik» (ein «dynamisches Willensideal»). Für dieses steht der Kopf Friedrichs des Großen, für jenes der des Perikles: «zwei Symbole für die Spannweite einer Rassen-Seele und eines rassisch ursprünglich gleichen Schönheitsideals».³⁶ Noch einmal anders gesagt: Die griechische Schönheit ist gekennzeichnet durch «das Formen des Körpers», und das bedeutet «äußeres Gleichgewicht». Die germanische Schönheit ist charakterisiert durch die «Formung der Seele» und das bedeutet «inneres Gesetz». Die griechische Schönheit ist Ergebnis eines *sachlichen*, die germanische Schönheit Ergebnis eines *persönlichen* Stils.³⁷ Rosenberg kennt nur diese beiden Stile.

²⁹ Rosenberg, 285.

³⁰ Ebd. 289. Mit keinem Wort geht Rosenberg auf den mythologischen und kunsthistorischen Kontext ein, in dem der Silen eine bestimmte Stelle einnimmt: Ursprünglich ein selbständiger Dämon (ein ernster, weiser, musikliebender Waldgott), wird er später mit Dionysos in Verbindung gebracht, als dessen Begleiter er etwa seit dem 5. Jahrhundert in der Darstellung der bildenden Kunst auftaucht. Vgl. F.W.J. Schelling, Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Hrsg. von Lucia Sziborsky, Hamburg 1983. 56, Anm. 21, 26.

³¹ Rosenberg, 298 (H.v.m.). Vgl. auch Baeumler, 56.

³² Vgl. Rosenberg, 351.

* Erster Teil vgl. Orientierung vom 30.4.1996, S. 90–93.

²⁹ Zitat Rosenberg nach Baeumler, 91.

³⁰ Ebd. 93.

³¹ Vgl. Lehmann, 538.

³² Rosenberg, 285.

³³ Baeumler, 52.

Weitere Beispiele für den formenden Willen der nordischen Rassen-seele und deren Schönheitsideal sind für Rosenberg van Eycks «Tryp-tichon mit den singenden Kindern» und Michelangelos «Gott», der den Adam erweckt (Sixtinische Kapelle), sowie die Gestalt seines Moses. In Rosenbergs Augen ist der «jugendliche Kopf» in van Eycks Altarbild «von reinsten Rassenschönheit», das im «männlich-durch-furchten» Gesicht Gottes sein Gegenstück findet. Den selben «Ty-pus» des Kopfes zeigt Michelangelos Gott und auch sein Moses. «Die gewaltige Hoheit darzustellen» war beiden Künstlern – so Rosenbergs Theorie – nur «in einer typischen Weise möglich. Weder Jan van Eyck noch Michelangelo konnten ihr Ideal von Hoheit, Kraft und Würde durch ein jüdisches Rassenantlitz verkörpern. Man stelle sich bloß ein Gesicht mit krummer Nase, hängender Lippe, stehenden schwarzen Augen und Wollhaaren vor, um sogleich die plastische Un-möglichkeit der Verkörperung des europäischen Gottes durch einen jüdischen Gott (geschweige denn durch eine jüdische «Gestalt») zu empfinden.» Unmittelbar anschließend fährt Rosenberg fort: «Diese eine Erkenntnis allein müßte schon genügen, auch die *innere* Gottes-vorstellung des Judentums, welche mit dem jüdischen Äußeren *ein* Wesen bildet, restlos abzulehnen. Hier ist unsere Seele aber jüdisch verseucht worden; das Mittel dazu waren die Bibel und die Kirche Roms. Mit ihrer Hilfe wurde der Wüstendämon der «Gott» Euro-pas.»³⁸ Dieses Beispiel steht für viele andere; es zeigt nicht nur die für Rosenberg typische Vorgehensweise, sondern wirft auch ein Licht auf den «theoretischen Gehalt» seiner synkretistisch zusammenge-schmolzenen, agitatorischen Ästhetik.

Das in solcher historischer Kritik oder vielmehr Polemik Entwickelte hat seine Entsprechung in dem richtungsweisenden Postulat an die *neue künstlerische Produktion*. «Hinter dem ästhetischen Wert erhebt sich», wie Rosenberg selber betont, «deutlich ein außerästhetischer. Die Persönlichkeit und der Typus, das eine bedingt und steigert das andere. Eine echte Persönlichkeit hat stets einen Höchstwert... » (446) Der höchste Wert, um den es der nordisch-deutschen Kunst gehen muß, ist die «Ehre», die tiefst in ihrer Rassenseele verwurzelt ist. Zu schaffen ist folgerichtig eine Kunst, deren Grundzug heroisch ist und die einhergeht mit der Formung des neuen deutschen Men-schen, und seines völkischen Lebens.

Die andere Konsequenz, die aus dem angeblich alten und neuen Schönheitsideal gezogen werden muß, ist die Ablehnung aller moder-nen Kunst seit der «Spotgeburt des Expressionismus». (306) Diese Kunst geht nicht aus der reinen nordischen Rasse hervor – in ihr wird für den NS-Ideologen die Tatsache manifest, daß wir «vom rechten Wege abgeirrt sind» (367), daß unser Kunstleben durch das Judentum verseucht ist. Diese *entartete Kunst* ist zu vernichten, die jüdischen Künstler müssen ausgemerzt werden: Das «außerästhetisch» be-stimmte Schönheitsideal schlägt um in Gewalt!

Hitlers politisierte Ästhetik

Eine subtilere Form der Gewaltausübung zeigt sich in der Ästhetisierung der politischen Praxis, wie der Nationalsozialismus sie entwickelte – eine Praxis, die sich nicht nur auf die Gleichschaltung des öffentlichen, insbesondere des kulturellen Lebens bezog, sondern die auch und vor allem die Gleichschal-tung aller Einzelnen in neuen «Gemeinschaften» betrieb. In diesem Zusammenhang spielt die Pädagogik in Theorie und Praxis³⁹ eine wichtige Rolle; schließlich oblag gerade ihr die Aufgabe der «strengen Zucht» eines neuen Typus Mensch.

Wir stießen bereits auf den Begriff der *Formationserziehung*, der sich von Rosenbergs ästhetischen Kategorien «Form» und «Formung» herschreibt. Er ist in den letzten Jahren von der Erziehungswissen-schaft des näheren aufgearbeitet worden. Zwei kurze Originalzitate mögen das Gemeinte erhellen. – In einem pädagogischen Lehrbuch von Ernst Kriek heißt es: «Das Leben in der Gemeinschaft führt dazu, daß die innere Form der einzelnen Glieder den objektiven Ge-meinschaftsordnungen nachgebildet wird, daß also die objektiven Ordnungen und Gehalte den einzelnen Gliedern als Bildung, als Struk-tur des Bewußtseins und des Charakters einverleibt werden.»⁴⁰ Alfred Baeumler beschwört die Funktion und die Kraft der Symbole: «Im

Symbol sind Einzelner und Gemeinschaft eins.» Wo das Ich «in seiner Ganzheit aufgebaut und gestaltet werden soll, da greift Erziehung zum Symbol». Symbole «helfen bei der Formung des politischen Menschen, indem sie den Einzelnen einbauen in die Volksgemein-schaft und in die Staatsordnung». Ein entscheidendes Hilfsmittel zur Formierung und Uniformierung ist die Ästhetisierung des Gemein-schaftslebens. «Der deutsche Alltag soll schöner werden», lautet eine programmatische These des in der NS-Gemeinschaft eingerichteten Amtes «Schönheit der Arbeit».⁴¹

Hitler, der Künstler-Politiker, hat in diesem Zusammenhang die Rolle der Architektur umrissen: «In meinen Bauten stelle ich dem Volk meinen zum sichtbaren Zeichen gewordenen Ordnungswillen hin, ... von den Bauten überträgt sich der Wille auf den Menschen selbst ... Nur an der Größe und Reinheit unserer Bauten ermißt das Volk die Größe unseres Willens. Es wäre das Falscheste, was ich hät-te tun können, mit Siedlungen und Arbeiterhäusern zu beginnen ... Das hätte auch eine marxistische oder bürgerliche Regierung machen können ... Seit den mittelalterlichen Domen sind wir es, die erstmalig wieder dem Künstler große, kühne Aufgaben stellen. Keine Heim-stätten, keine Privatbauten, sondern das Gewaltigste, was es seit den Riesenbauten Ägyptens und Babylons gegeben hat: Wir schaffen die heiligen Bauten und Wahrzeichen einer neuen Hochkultur... Mit ih-nen präge ich meinem Volk und meiner Zeit den unverwischbaren geistigen Stempel auf.»⁴² Die Monumentalbauten der Parteiarchitek-tur, die in München, Nürnberg, Berlin errichtet wurden, und die spä-ter bekanntgewordenen Pläne weiterer überdimensionaler Gebäude konkretisieren die hier zitierten Vorstellungen Hitlers über die Bau-kunst als Mittel der Menschenbeeinflussung.⁴³

Einen Schwerpunkt des kalkulierten Einsatzes politisierter Ästhetik bildeten die Reichsparteitage in Nürnberg.⁴⁴ In diesen Massenkundgebungen schuf das NS-Regime sich einerseits eine Bühne zu wirkungsvollen Selbstdarstellungen, anderer-seits ein Ritual, in dem das Volk zum Mitspieler wurde. Das Meer von Fahnen und Standarten; die Fanfarenzüge; die in Reih und Glied aufmarschierenden Kolonnen; die Uniformen und der Gleichklang der Körperhaltung und Bewegung; die geschulterten blanken Spaten der Reichsarbeitsdienstmänner; die tausendfach zum Hitlergruß emporgereckten Arme; die wohl-abgestimmten rhythmischen Übungen und Spiele zahlloser über ein Sportfeld verteilter junger Mädchen; die in den Nacht-himmel geschickten Lichtbündel ganzer Batterien von Schein-werfern, die einen «Lichtdom» bildeten – all dies erzeugte kraft seiner ästhetischen Faszination ein Gemeinschaftserleben und -gefühl, das alle Individualität in sich aufsaugte, den Einzelnen dem Ganzen anpaßte und unterwarf und so der herrschenden politischen Gewalt zur undurchschauten Legitimation verhalf. Im Film wurde dieses ganze Schauspiel nicht nur zu beliebiger Wie-derholung aufbewahrt, sondern außerdem durch eine adäquate Regie (man denke an Leni Riefenstahl) in seiner Faszinations-kraft verstärkt. – Diese Beispiele mögen zur Illustration der tota-len Instrumentalisierung von Kunst und Ästhetik genügen.

Ist für den Nationalsozialismus Ästhetik wesentlich eine *nor-mative* Instanz, die der künstlerischen Produktion Formen und Inhalte vorschreibt und die durch gezielte Einwirkung auf das Volksleben direkt der Menschenformung dient, so entwickelt Adorno eine ästhetische *Theorie*, welche die Kunst von ihrem

⁴¹ Vgl. dazu Jost Hermand, *Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M. 1988, 267–279: «Die Rolle der Schönheit in Kunst und Alltag des Dritten Reichs.»

⁴² Zitiert nach Peter Reichel, *Der schöne Schein des dritten Reiches. Fas-zination und Gewalt des Faschismus*. München-Wien 1991, 290.

⁴³ Vgl. Jochen Thies, *Hitler – «Architekt der Weltherrschaft»*, in: *Faszina-tion und Gewalt. Zur politischen Ästhetik des Nationalsozialismus*. Hrsg. von B. Ogan und W. W. Weiß, Nürnberg 1992, 177–196; ferner Joachim Petsch, *Architektur als Weltanschauung. Die Staats- und Parteiarchitek-tur im Nationalsozialismus*. Ebd. 197–204.

⁴⁴ Vgl. dazu ebd. die Beiträge von Siegfried Zelnhefer, *Die Reichspartei-tage der NSDAP*; Hans Ulrich Thamer, *Von der «Ästhetisierung der Politik»*; Marlene Müller-Rytlewski, *Alltagsmühsal und Parteitagsherr-lichkeit*; Ernst Klee, «Evangelische Diakonie und Nationalsozialismus gehören zusammen»; Lutz Winckler, «Die Meistersinger von Nürnberg». – Zu Leni Riefenstahl vgl. ebd. Herbert Heinzelmann, *Die Heilige Messe der Reichsparteitage*; ferner Martin Loiperdinger, «Sieg des Glaubens», in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Beiheft 31, 35–38.

³⁸ Ebd. 298f. Die folgenden Zitate mit bloßer Seitenzahl im Text.

³⁹ Einen spezifischen Bestandteil nationalsozialistischer Erziehungspraxis zeigt die Darstellung von Jost Hermand: *Als Pimpf in Polen. Erweiterte Kinderlandverschickung 1940–45*. Frankfurt a. M. 1993.

⁴⁰ E. Kriek, *Grundriß der Erziehungswissenschaft*. Leipzig 1933. Zitiert nach Ulrich Herrmann, *Formationserziehung*, in: *Zeitschrift für Pädago-gik*, Beiheft 31, Weinheim-Basel 1993, 107. Das folgende Zitat ebd. 108.

Erkenntnischarakter her begreift, das heißt von dem her, was sie über den Menschen aussagt.

Erkenntnischarakter der Kunst bei Adorno

Während für Rosenberg Gestalt und Gehalt der Kunstwerke durch den formenden Willen der Rasseseele bestimmt werden, entsteht für Adorno beides aus der geschichtlichen Dialektik des musikalischen Materials, in die der Künstler durch den kompositorischen Akt je und je eingreift. Der Gehalt der Werke ist «gesellschaftlich» bestimmt, und zwar in zweifacher Weise. Zum einen ist das Material selbst durch die Geschichte der Gesellschaft, der die Kunst angehört, geprägt und dadurch Veränderungen unterworfen. Zum anderen ist der Künstler Subjekt einer bestimmten Zeit, an deren «Geist» er teilhat und auf den er potentiell wirkt durch seine Werke; zugleich arbeitet er mit am Entwicklungsprozeß des Materials, der mit dem Zerfall des tonalen Systems und der Erfindung der Zwölftontechnik in eine qualitativ andere Phase eintritt. Die Grundzüge der Theorie von der Dialektik des musikalischen Materials liegen um 1930 bereits vor. Adorno entwickelt sie insbesondere in konkreten Auseinandersetzungen mit der «neuen Musik»; exemplarisch hierfür mögen die beiden Interpretationen von Alban Bergs Oper *Wozzeck* von 1925 und 1929 stehen, sein Aufsatz zur *Zwölftontechnik* von 1929, die große *Schubert*-Deutung von 1928 sowie insbesondere seine Auseinandersetzung mit Krenek.⁴⁵

Während Rosenbergs statisch zu nennende rassentheoretisch begründete Ästhetik weder bestimmte Kunstepochen noch verschiedene Stile, geschweige denn Gestalt und Gehalt einzelner Werke erklären kann, ist dies in Adornos dynamischer, geschichtlich ansetzender Theorie, die der Kunst Erkenntnischarakter zuschreibt, ganz entschieden der Fall. In einem Brief an Ernst Krenek, mit dem Adorno ab 1929 für längere Zeit in fruchtbarem musiktheoretischem und philosophischem Gespräch steht, heißt es: «... ich messe jeder legitimen Kunst den Charakter von *Erkenntnis* zu. Einschränkend möchte ich nur sagen, daß ich nicht von einer freischwebenden Rationalität ausgehe, die geschichtsfrei zwischen den Chancen, die das Material bietet, wählt, sondern daß ich die Erkenntnis in Kunst für bestimmt halte durch die *geschichtliche Aktualität*.»⁴⁶ Gelten Kunstwerke generell als «bewußtlose Geschichtsschreibung», wie es in der *Ästhetischen Theorie* heißt, so ist die Wahrheit, die in ihnen zur Erkenntnis gelangt und für den Menschen erfahrbar wird, dadurch bestimmt, ob und wie, auf welche Weise also das geschichtlich aktuelle Material durch den Künstler zu einem «authentischen» Werk geformt wird. Von dort her gewinnt Adorno die Kriterien, mit deren Hilfe er aus der «Stimmigkeit» (oder Unstimmigkeit) des musikalischen Gebildes, aus seiner «immanenten Logik», den komplexen gesellschaftlichen Gehalt in seiner Wahrheit zu entziffern sucht. Dieser Gehalt ist bestimmt durch die gesellschaftlichen Widersprüche, durch den «Bruch» zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft als Ganzer, deren objektive Beschaffenheit das Individuum unterjocht, real beschädigt und schließlich liquidiert. In äußerster Zuschärfung wird dieser komplexe dialektisch-antinomische Zusammenhang im Schönberg-Aufsatz der *Philosophie der neuen Musik* entwickelt und durch den etwas später verfaßten Strawinsky-Aufsatz, der das Gegenstück bildet, ergänzt. – Es liegt auf der Hand, daß dieser undurchschaute Antagonismus von Individuum und Gesellschaft, der in den zeitgenössischen Werken seinen Ausdruck findet, auf die Verfaßtheit des NS-Staates sowohl hinsichtlich seiner Theorie wie seiner Praxis zutrifft, auch wenn Adorno seine Gesellschaftstheorie und Musikphilosophie ohne explizite Auseinandersetzung mit diesem Herrschaftssystem entwickelt hat.

Befreiung der Gesellschaft von ihren mythischen Fesseln

Adornos Theorie entfaltet sich zunächst (bis Anfang der dreißiger Jahre) in geschichtsphilosophischer Nachfolge der Dialektik Hegels, deren Fortschrittsmoment er – anders als Hegel – als «Logik des Zerfalls» begreift⁴⁷, wie er bereits an der Auflösung

des tonalen Systems und deren Folgeerscheinungen gezeigt hatte. Die Innenseite dieses dialektischen Prozesses sieht Adorno – gegenläufig – als «Fortschritt der *Entmythologisierung*» des Materials, der – im Sinne Max Webers⁴⁸ – eingebunden ist in den «Emanzipationsprozeß der europäischen Ratio insgesamt». Allerdings besteht eine entscheidende Differenz zwischen der von ihren mythischen Resten «befreiten Musik» und der Gesellschaft: Die neue Musik «widerstreitet» dem «mythischen Grund» der Gesellschaft, dem sie selbst entstammt. Sie weist zurück auf ihren «Ursprung» und zugleich nach vorn und eröffnet so, durch Aufklärung ihrer selbst, den Blick auf die «Befreiung» der Gesellschaft von ihren mythischen Fesseln. Diese Auffassung Adornos, 1930 in einer Kontroverse mit Ernst Krenek in der Zeitschrift *Anbruch* vorgestellt⁴⁹, steht in krassem Gegensatz zu dem, was Rosenbergs Ästhetik gleichzeitig betreibt: Die Installierung eines neuen, angeblich erstmals «erkannten» Mythos, der zum Instrument und Legitimationsgrund der Unterdrückung des Einzelnen und der Liquidation «artfremder» Menschen wird.

Wenig später modifiziert Adorno seine Dialektik durch eine weitere Dimension, die er durch die anfangs erwähnte Auseinandersetzung mit Kierkegaard gewinnt: die *antinomische*. Sie begründet den aporetischen Zustand zwischen Individuum und Gesellschaft ebenso wie den zwischen (neuer) Musik und ihrer Rezeption durch die Gesellschaft. Diesen Zusammenhang analysiert er 1932 in seiner ersten großen Abhandlung *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*.⁵⁰ Die gesellschaftlichen Antinomien, unter dem Signum der Entfremdung für Adorno evident in aller Produktion von Musik, zeigen sich in der Konsumpraxis als unüberwindbarer Bruch zwischen Musik und Gesellschaft. Von ihm ist die neue Musik am schärfsten betroffen. Sie, die wie keine andere durch rationale «Auskonstruktion» des aktuellen Materials die gesellschaftlichen Widersprüche aufzeigt, hat von sich aus «die letzte Kommunikation mit der Hörerschaft durchschnitten». Sie *überwindet* «die Entfremdung nach innen nur durch ihre Vollendung nach außen». In dieser ihrer eigenen Paradoxie dokumentiert sie die «Versperrtheit der Wege» und zeigt «die Wundmale am Körper der Gesellschaft» auf.⁵¹ – Diese «Wundmale» – oder anders: die Deformationen der Menschen – sind vor allem Thema von Adornos späterer sozialpsychologischer Abhandlung *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*.⁵² (1938) Während für Kierkegaards Philosophie «in objektiver Verzweiflung, in der Ontologie der Hölle ... das wahre Bild des Menschen» erstet – «als zerschlagenes, geschiedenes, gerichtetes»⁵³ –, erstet für Adorno ein ähnliches Bild in seiner «Konstruktion des Ästhetischen». Doch anders als Kierkegaard, der den «Begriff des Einzelnen errettet», indem er ihn durch den «Sprung in den Glauben» aus dem «Zwielicht von Freiheit und Natur» herausnimmt und dem «Gericht» und der «Gnade» überantwortet, da er «ungerichtet der Mythologie verfiel», sucht Adorno dieses Bild in der Kunst und findet es in den zerbrochenen Werken der neuen Musik.⁵⁴ Indem diese das Leiden des Subjekts zum Ausdruck

⁴⁵ Max Weber, Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik. Tübingen 1972. (UTB 122) Weber analysiert in der Abhandlung europäische und außereuropäische Tonsysteme, Notationen und Instrumente und zeigt, daß die Entwicklung der europäischen Musik bestimmt ist durch das Prinzip der Rationalität.

⁴⁶ Vgl. Adorno/Krenek, Briefwechsel (Anm. 14). Adorno publizierte einen Aufsatz unter dem Titel «Reaktion und Fortschritt» (174–180). Krenek unter dem Titel «Fortschritt und Reaktion» (181–186). Zitat Adorno: 180.

⁴⁷ Adorno, Gesammelte Schriften. Bd. 18. 729–777. Die folgenden Zitate 739 und 731.

⁴⁸ Adorno/Krenek, Briefwechsel. 37. Adorno bezieht sich in seiner Formulierung auf Benjamin: «... diese Sonderspezies Mensch – die nichts ist als ein Stigma am geistverlassenen Körper des Gemeinwesens» (vgl. Benjamin, Gesammelte Werke. Bd. 3, 352).

⁴⁹ Adorno, Gesammelte Werke. Bd. 14. 14–50.

⁵⁰ Adorno, Gesammelte Schriften. Bd. 2. 122. Das folgende Zitat ebd.

⁵¹ Exemplarisch hierfür sind die fragmentarischen Werke Schönbergs. Vgl. Adorno, Gesammelte Schriften. Bd. 12. 119ff.

bringen und dadurch «Einspruch» erheben gegen den mythologischen Verblendungszusammenhang der Gesellschaft, transzendieren sie zugleich auf das utopische Gegenbild eines ganzen Menschen in einer befreiten Gesellschaft, das als solches jedoch – getreu dem jüdischen Bilderverbot – bilderlos bleibt. Adorno rettet den Einzelnen nicht als ein im Bild «Verschwindendes», wie er Kierkegaard unterstellt, sondern so, daß in der Konstellation von Bild und bilderlosem Gegenbild die Hoffnung auf «Versöhnung» aufscheint. Schon im Abschlußgedanken seiner frühen Interpretation der *Wozzeck*-Oper klingt das an: «Ihr Charakter ist *Passion*. Die Musik leidet nicht im Menschen, ... sie leidet über ihm;... Die Musik legt den Menschen, dem Einzelnen Wozzeck, das Leid leibhaftig auf die Schulter, ... Indem sie ihn ins Leid hüllt, daß es ihn gänzlich berührt, darf sie hoffen, es werde von ihm genommen, was in der starren Ewigkeit der Sterne unentrinnbar drohte.»⁵⁵ Für die endgültige Konstitution der *Philosophie der neuen Musik* bildet, wie anfangs schon erwähnt, die *Dialektik der*

⁵⁵ Adorno, *Gesammelte Schriften*. Bd. 18. 479.

Aufklärung eine entscheidende Voraussetzung; inwiefern dies der Fall ist, kann hier nicht mehr erörtert werden. Würde das ethische Moment durch den Begriff des «Einspruchs» angedeutet, so bleibt die metaphysische Dimension nur zu ahnen; ihr Reichtum bedarf einer eingehenden Entfaltung, die den hier vorgegebenen Rahmen sprengen würde.⁵⁶ Festzuhalten ist jedoch, daß die zunehmende Düsternis der Musikphilosophie Adornos sehr genau mit der fortschreitend praktizierten Barbarei des «Dritten Reiches» korrespondiert. Insofern mag der Gedanke Hegels, daß die Philosophie «ihre Zeit in Gedanken erfaßt», auch für Adorno gelten: Er sucht die «bewußtlose Geschichtsschreibung», die sich in den Chiffren der Kunst manifestiert, auf den philosophischen Begriff zu bringen – und dies angesichts eines «Grauens», dem es standzuhalten gilt. – Eben dieses wird er später in seinen kulturkritischen und pädagogischen Schriften immer wieder zum Thema machen.

Lucia Sziborsky, Düsseldorf

⁵⁶ Vgl. dazu Sziborsky, *Rettung des Hoffnungslosen* (Anm. 17). 94ff., 152ff.

Das Ethos des Erzählens – in Bedrängnis

Zwei Sätze zu Peter Handkes *Gerechtigkeitserzählung*

Im Januar druckte die «Süddeutsche Zeitung» Handkes Serbientext ab¹, im Februar erfolgte die Buchpublikation²; bald darauf entschloß sich der Autor, nach zwanzigjähriger Abstinenz mit diesem Text auf eine Leserreise zu gehen. – Seitdem und in diesem Dreischritt entzündete sich und entbrannte eine Debatte in den deutschsprachigen, französischen, italienischen, «jugoslawischen» Feuilletons. Sie ist in ihrer mehrschichtigen Schieflage, in ihren polemischen Gesten einem Verständnis kaum noch durchsichtig. Die folgenden Überlegungen wollen in sie nicht eingreifen, jedenfalls nicht in direktem Zugriff. Gleichwohl wäre eine Analyse dessen, was vorgefallen ist, nötig, ist die Debatte doch, wie mir scheint, auf bedeutungsvoll ähnliche Weise verunglückt wie seinerzeit jene um die Stasi-Verstrickungen ostdeutscher Schriftsteller. Damals wie heute liegen die Gründe des Scheiterns weniger in den jeweiligen Positionen, als in den Sprachen, in denen sie formuliert werden. Es gibt sprachliche Totschlagsgesten, die der Erörterung von Inhalten mit einer gewissen Endgültigkeit vorgreifen, indem sie jene als liquidierte präsentieren. Ein möglicher Raum des Verstehens schnurrt unter solchem Zugriff zum jederzeit verfügbaren Serienbild zusammen. Darunter leiden nicht nur die Genauigkeit und der Blick fürs Besondere, sondern auch, wie indirekt immer, Menschen.

Hier hatte auch Handkes Text von Anfang an keine Unschuld zu verlieren, ist durch ihn doch eine Debatte nicht bloß angestoßen worden, um dann ihm nachzuzufolgen, so daß er vor, über, jenseits von ihr stünde. Sondern sie begann schon in ihm selbst. Dies nicht nur, weil er seinerseits erklärtermaßen auf ihm Vorausgehendes, auf die *Berichterstattung* in vor allem deutschen und französischen Medien, reagierte, sondern weil er passagenweise reproduziert, wogegen er angeschrieben ist: die Aufrüstung der Sprache, nicht mehr, um zu deuten, sondern um zu treffen. Die Debatte ist schon in diesem Text, um den es geht.

Auf sie soll hier, wie gesagt, nicht weiter eingegangen werden. (Wenn auch alles, was zum Text gesagt werden kann, notgedrungen in sie verwickelt ist.) Statt dessen wird nichts weiter geschehen, als daß zwei Sätze aus dem Text herausgegriffen werden, um an ihnen versuchsweise zu bedenken das Eigentümliche der Stimme des Schriftstellers Handke und was mit dieser Stimme in jenem Text geschieht. Da es nicht um die

Nacherzählung des *Plots* und der Aussagen geht, wird auf die Sicherstellung des Kontexts dieser Sätze im folgenden nicht weiter geachtet.

Erster Satz

«Erst jetzt, vor kurzem, bei meinem zweiten Aufenthalt in der serbischen, seinerzeit jugoslawischen Hauptstadt, kamen mir dort, in einer mit Linden, herbstblätterverstreuten, gesäumten Seitenstraße, beim zufälligen Gehen an einem «Haus der Schriftsteller» vorbei, in den Sinn, daß ich einstmals sogar drinnen gewesen war...» (12).

Augenfällig, das Lesen verlangsamt, ist die Schachtelung des Satzes. Sie steht in Spannung zu seinem vordergründigen Aussagegehalt; daß dem Autor bei seinem zweiten Besuch Belgrads die Erinnerung an einen früheren Aufenthalt kommt, scheint dem vom Untertitel des Texts animierten Leser wenig zu bieten.³ Aber diese recht simple Informationsoberfläche wird zu einer ganzen Architektur von Haupt- und Nebensätzen aufgebrochen durch die starke Häufung von zeit- und raumanzeigenden Wörtern. Liest man sie zusammen, zeigt sich der Satz als überwiegend aus ihnen gebaut: erst jetzt, vor kurzem, zweiter Aufenthalt in der ... Hauptstadt, seinerzeit, dort, in einer Seitenstraße, herbstblätterverstreut, an ... vorbei, einstmals, drinnen. – Die Verweise auf (Jahres-)Zeiten und Räume bilden sein Hauptthema.

Diese Verweisungsstruktur ist nicht eindeutig. Sie kontrastiert nicht einfach ein «Damals» mit einem «Heute», auch nicht ein «Dort» mit einem «Hier». Sie ist auch gar keine Struktur, sondern eine Dynamik. Struktur und Dynamik ist gemeinsam, daß sie Heterogenes verknüpfen und aufeinander beziehen. Aber sie tun es auf grundverschiedene, ja zuweilen entgegengesetzte Weisen: Strukturen ordnen und orientieren, Dynamiken verwirren, kontrastieren, lassen aus- und ineinanderfließen. Strukturen erledigen die Ordnungsarbeit, um anderes, darauf aufbauendes Tun zu ermöglichen. Dynamiken deuten an, daß in dem präsentierten Material Bezüge zu finden wären; sie fordern damit zur Arbeit des Ordnen heraus, die zugleich eine des Orientierens ist und die hier mit der Tätigkeit des Lesens zusammenfällt. Das Auffinden von Bezügen ist in einem dynami-

¹ Süddeutsche Zeitung vom 5./6./7. und 13./14. Januar 1996.

² Peter Handke, *Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien*. Suhrkamp, Frankfurt 1996, 134 Seiten, DM 24,80.

³ Die Süddeutsche Zeitung hatte, was Handke nicht ganz recht war, Titel und Untertitel vertauscht, so daß die programmatische Leseanweisung dominierte.

schen Gefüge kaum unterscheidbar von ihrer Hervorbringung, so daß Leser von dynamisch komponierten Texten zu deren Autoren werden. Sie können ihnen nicht einfach Informationen abschöpfen, sondern müssen lesend die Texte erst herstellen. Auch sind solche Texte keine Rätsel, bei deren richtiger Aufschlüsselung die eine wahre Lösung gefunden wird. Der verwickelte Autor-Leser-Prozeß führt zu keinen endgültig fixierbaren Resultaten, er provoziert und ermöglicht vielstimmige Lesarten, die freilich verknüpft werden können – etwa in einer Debatte. In einem gewissen Sinn wäre sogar sie noch als Teil des Textes zu betrachten.

Wenn oben davon abgesehen wurde, den *Plot* nachzuerzählen, so auch mit Rücksicht auf eine Besonderheit der Texte Handkes. Schon immer suchten sie ihr Heil nicht in der Ausbreitung von Handlungen. Sie bieten sich nicht der Verfilmung dar.⁴ Daß Handke trotzdem als Erzähler im eigentlichen Sinn gelten kann, hängt mit dem in diesem Satz Auffälligen zusammen: Was auch immer er beschreibt, es wird einem dynamischen Zeit-Raum-Gefüge eingeschrieben.⁵ Das Beschriebene, und seien es an sich geschichtslose, geologische Formationen wie in *Langsame Heimkehr* (Frankfurt 1979), wird narrativisiert, indem es in die komplexen, Zeit-Raum-Schichtungen hervorbringenden Wahrnehmungsabläufe des Erzählers integriert wird. Diese Integration ist analytisch; sie zergliedert das Wahrgenommene in die Phasen und Bezirke des Wahrnehmens. In dem Sinn, daß solchermaßen die Wahrnehmung ein Handeln ist, tragen Handkes «Beschreibungen» den Charakter des Erzählens. All dies gibt den weiten und nahen Horizont des zitierten Satzes ab.

Ein einfacher Vorgang wird in eine vielschichtige Zeitdynamik übersetzt. Sie bietet kein rekonstruktives Kontinuum von einem «Früher» hin zu einem «Heute»; sie erklärt nicht, wie der Historiker es täte, Gegenwärtiges als Ergebnis einer Entwicklung, die aus der Vergangenheit kommt. Sie läßt unterschiedliche Zeitstufen miteinander kollidieren: «Erst jetzt, vor kurzem». Lang Vergangenes, «seinerzeit», «einmal», wird mit eben jetzt Geschehendem oder kaum Zurückliegendem zu einer vom ganzen Satz überwölbten, dissonanten Einheit gefügt.⁶ Diese Einheit beruht aber nicht auf der Zentrierung der Vorgänge hin zu einem Ergebnis, sondern auf der raumöffnenden Satzarchitektur. Der Leser mag in ihr sich bewegen wie in einem Gebäude. Auch ein Haus ist nicht als Ganzes zu fassen, sondern will durchgangen, erlebt werden. Diese Bewegung, sie ist eben die des Lesens, löst aus der Statik des gedruckten Satzbilds die Dynamik des geschriebenen Satzes wieder heraus und aktualisiert sie je und je neu.

In analoger Weise ist der Satz auch räumlich dynamisiert. Erinnerungen, Gedanken, Gefühle entstehen nicht einfach; ebenso wichtig wie sie selbst sind die Orte, an die ihr Hervortreten gebunden ist: «dort». Solchermaßen nicht nur an die Person, an ihren «Autor», sondern auch an den Ort ihres Entstehens gebunden, wird ihnen eine Besonderheit verliehen, die der umstandslosen Verallgemeinerung widerstreitet. Würde der Text in seiner Gänze den von Sätzen wie diesem aufgestellten Regeln treu bleiben, wäre, was der Erzähler sagt, nicht entbindbar von der jeweilig mitgesagten Situation des Erzählens. Es wäre dem Text unmöglich, Urteile zu fällen über «die» Journalisten, «die» Intellektuellen, ja «die» Serben.

⁴ Handke hat selbst, den Genrewechsel als Autor vollziehend, zwei seiner Texte verfilmt: *Die linkshändige Frau* (1977), *Die Abwesenheit* (1992). Arbeiten mit Wim Wenders, Marguerite Duras u.a. dokumentieren darüber hinaus sein Interesse für den Film. Viele Anspielungen auf Filme in seinen Texten bestätigen dies. In solcher Auseinandersetzung mit dem Film manifestiert sich aber der Wille des Autors, sich nicht zum Drehbuchlieferanten degradieren zu lassen.

⁵ Von daher mag die 1966 auf der Tagung der Gruppe 47 in Princeton vortragene, polemisch-effektbewußte Kritik der «Beschreibungsprosa» eine gewisse Rechtfertigung durch sein Werk finden.

⁶ Handkes Bearbeitung des Zeitproblems hat untersucht: Walter H. Sokel, *Das Apokalyptische und dessen Vermeidung. Zum Zeitbegriff im Erzählwerk Handkes*, in: G. Fuchs, G. Melzer, Hrsg., Peter Handke. *Die Langsamkeit der Welt*. Graz-Wien 1993, 25–46.

Solche Erzählprosa ist denkbar ungeeignet, zum Beweis eines Sachverhalts zu dienen. Alles an ihr sträubt sich gegen eine außerhalb des Texts liegende Eindeutigkeit. Sie beweist nicht, was der Fall ist; sie erkundet, was vor und außerhalb des Schreib- und Leseakts nicht gewußt wird. Nie ist sie in der Lage zu beglaubigen, was sie nicht selbst geschrieben hat. Nun trägt aber der Text eine programmatische, ja politische Intention. Er will die Rolle, die den Serben in der westlichen Berichterstattung zugewiesen wird, falsifizieren. Er will damit die Berichterstattung selbst treffen. Die Eigentümlichkeit der Schreibweise Handkes birgt bereits an und für sich ein eminent kritisches Moment: Nicht auf der Aussageoberfläche der Texte, sondern im Schreiben selbst wendet sie sich gegen das fixierte Bild, gegen seine inflationäre Zirkulation, gegen die Entmündigung der Menschen durch Überfütterung mit Bildern rund um die Uhr und in jedem Lebensbereich. Sie begegnet dem nicht auf der gleichen Ebene, setzt nicht Bild gegen Bild, sondern bringt gegen das zur Passivität und letztlich zur Wahrnehmungsverkümmern verurteilende Bild die zur Aktivität des Wahrnehmens, Lesens, Denkens und Empfindens anstachelnde Texterzählung zur Geltung. Handkes Prosa kann auch als schreibende Auseinandersetzung mit dem Bilderverbot gelesen werden. Doch ist dieses kritische Moment wirksam nur in seiner Unausgesprochenheit. Nur solange der Text offen genug ist, den Leser die Erfahrung einer selbstautorisierten Hervorbringung von Bildern beim Lesen machen zu lassen, wirkt die Bilderkritik wie Sand im Getriebe des zeitgenössischen, säkularisierten Ikonenkults. In der Funktionalisierung für eine *bestimmte* Aussage wird die sanfte Kraft dieser Bildersubversion verspielt. Genau dies aber geschieht in *Gerechtigkeit für Serbien*. Ober- und Untertitel stehen für zwei verschiedene, ineinander geschriebene Texte; das Gerechtigkeitspamphlet zerstört die Reiseerzählung. Es legt ihren offenen Zeit-Raum-Rhythmus still und begräbt ihn unter der Eindeutigkeit einer Position, die nicht aus diesem Rhythmus hervorgeht, sondern ihn in der Instrumentalisierung erstarren läßt. Vielleicht wäre eine bloße Reiseerzählung in der Lage gewesen, Handkes Intention hervortreten zu lassen – freilich dann ohne spektakuläre Bilanz.

Zweiter Satz

«Es waren sehr viele Menschen unterwegs, wie eben in einem großen südeuropäischen Zentrum. Nur wirkten sie auf mich nicht bloß schweigsamer als, sagen wir, in Neapel oder Athen, sondern auch bewußter, ihrer selber wie auch der anderen Passanten, auch aufmerksamer, im Sinne einer sehr besonderen Höflichkeit, einer, die, statt sich zu zeigen, bloß andeutete, in einer Art des Gehens, wo auch in der Eile es keinmal zu einem Gerempel kam, oder in einem ähnlich gleichmäßigen, wie dem andern raumlassenden Sprechen, ohne das übliche Losgellen, Anpfeifen und Sich-Aufspielen vergleichbarer Fußgängerbereiche...» (57f.).

Was Handkes Prosa vermag, zeigt sich in Sätzen wie diesem. Wie geborgen in seiner Geräumigkeit, bewegen sich Menschen, besser noch: Menschenhandlungen (bei Handke können es immer auch Dinghandlungen sein), in ihm – nicht nur in ihren vorgefundenen oder erfundenen Handlungsräumen, sondern zugleich in den Bezügen und Vergleichen, die von der Wahrnehmung des Erzählers geknüpft werden. Durch dieses Ineinandersetzen von Wahrgenommenem und Wahrnehmung entsteht ein Erzählraum, der eines nicht zuläßt: daß die geschilderten Menschen und ihre Handlungen *für etwas anderes* stehen, daß sie exemplarisch werden. Dazu nämlich bedürfte es einer klaren Scheidung: dort das Material der Beobachtung, hier ihre Wertung. Nur so könnte der Satz sagen: Seht, ich zeige euch «reale» serbische Menschen, und so *sind* «die» Serben. Gerade das aber tut er nicht.

In vielen seiner Texte, auch in Äußerungen zum Werk, nennt Handke die Geschichtsschreibung der griechischen Antike als unausgeschöpfte Bezugsquellen seines Schreibens. Was immer

er dort an Vorbildhaftem oder Verwandtem findet, stillschweigend übergeht er eine bedeutsame Differenz: Weit entfernt ist seine Prosa von der Schilderung geschichtsmächtiger Personen und geschichtsträchtiger Taten.⁷ Statt dessen wendet sein Schreiben sich den Leerstellen und Blindflecken der Wirklichkeitswahrnehmung zu, den staubverhangenen und vom Staub eingegrauten Ecken des Getriebes, den Niemandsbuchten. Die Geschichten, die er hier findet und erfindet, dienen auch wieder nicht der Erklärung großer Entwicklungen aus dem Kleinen heraus. Nichts wäre unwahrscheinlicher als ein Zeit- oder Epochenroman von Handke. Wenn seine Geschichten zu etwas dienen, dann der erzählenden Würdigung des in einer solchen Niemandsbucht entdeckbaren Kosmos. So stehen sie für nichts anderes als für sich selbst und verleihen in dieser Selbstbezüglichkeit dem Erzählten Würde. Die von Handkes Erzählen ausgemessenen Bezirke befinden sich in niemandes Besitz, sie tragen keinen ihre Zugehörigkeit besiegelnden Namen. Ihre Herrenlosigkeit erlaubt ein unvorbereitetes Sehen und eine unbedrängte Entfaltung des Menschen- und Dingmöglichen in der Erzählung.

⁷ Geradezu ins Werk gesetzt wird diese Spannung in einer Sammlung von Kleintexten, die im Titel dem Thukydides gewidmet wird: *Noch einmal für Thukydides*. Ergänzte Ausgabe. Salzburg-Wien 1995.

So ist Handkes *Mein Jahr in der Niemandsbucht* (Frankfurt 1994) über Hunderte von Seiten aus Sätzen wie dem zitierten gewebt. Diese Sätze bedürfen keines draufgepropten Aussagezwecks, nein, sie dürfen ihn nicht tragen müssen. Wie soll noch zu lesen sein von «einer sehr besonderen Höflichkeit, einer, die, statt sich zu zeigen, bloß andeutete», wenn darin auch noch gelesen werden muß, daß nicht nur damals, an jenem Ort, Menschen so erschienen, sondern daß «die» (böse gebildeten) Serben so *sind*? Wie soll ein solcher Satz beziehbar sein auf die Medien-, Journalisten-, Intellektuellenschelte, ohne daß er in diesem ihm aufgezwungenen Bezug vollends erstarrt? Und wie kann am Ende «die Kunst der Ablenkung, die Kunst als wesentliche Ablenkung... von der, unser aller, Gefangenschaft in dem Geschichte- und Aktualitäten-Gerede» (134) glücken, wenn diese (Erzähl-)Kunst nicht selbst auch durchgängig als «Ablenkung» ins Umweghafte betrieben, sondern immer wieder in eine direkte Frontstellung gegen solches «Gerede» gezwungen wird? Wo aber der Text bei sich ist, stellt er die Leser und auch den Autor vor den Anspruch des genauen, sorgsam, entwaffnenden Hinschauens, Lesens und schließlich Schreibens. Durch dieses Ethos der Erzählung leuchtet freilich ein Anspruch der Menschen.

Knut Wenzel, Regensburg

Die Botschaft des Jahrtausends

Das ist nicht so ein apokalyptischer Titel wie «Die Grenzen des Wachstums» oder «Ein Planet wird geplündert» von Herbert Gruhl, sondern eher theologisch, eschatologisch: «Die Botschaft des Jahrtausends». Carl Amery ist eine knappe Streitschrift* gelungen, die selbstkritisch und nicht triumphalistisch alle Themen anschneidet, die man mit der neuen Polit-Semantik entweder grün oder ökologisch nennt.

Carl Amery ist ein altmodischer und zugleich liberaler, bayerischer und zugleich kosmopolitischer Autor, der nicht dem Komment folgt, nach dem sogenannte moderne Positionen einzuhalten sind: zumal wir ironisch uns ja immer wieder sagen können: Wir leben längst in der Post-Moderne!

Wir reden davon, daß zu Ende des Jahrtausends und zu Anfang des nächsten alles Mögliche «unvorstellbar» sei. Und Amery gibt dem recht:

«Goethe hätte seine Vorstellungskraft verlassen, wenn er versucht hätte, aus seiner Italienreise auf den Tourismusbetrieb von heute zu schließen. Jemandem wie Eichendorff hätte das Sterben der deutschen Wälder wohl zum Selbstmord veranlaßt. Und Karl Kraus hat die Letzten Tage der Menschheit diagnostiziert, ehe es Adolf Hitler und die Atombombe gab.»

Carl Amery gehört für mich zu den nicht zu übersehenden Vertretern einer neuen Frömmigkeit, die Mystik und Technik nicht unbedingt als feindlich und ausschließend begreifen. Dazu gehören Leute wie Teilhard de Chardin, wie Dag Hammarskjöld, oder der Bischof vom Rumbek (Süd-Sudan), P. Cesare Mazzolari, ein Bischof, der wie kaum ein anderer sich um die Gläubigen einer der größten Diözesen der Welt kümmert und sich von

der Verzweiflung nicht bezwingen läßt: *Non coarctari maximo...* Nicht zu vergessen: 1976 brachte Carl Amery bei Rowohlt eine ausführliche Streitschrift heraus: *Natur als Politik. Die Ökologische Chance des Menschen* – das war eine Fanfare und ein Paukenschlag: *Natur als Politik* – das war der pure Anti-Hegel, damit auch der pure Anti-Marx. Die Fanfare: «Bisher hat sich der Materialismus damit benügt, die Welt zu verändern; jetzt kommt es darauf an, sie zu erhalten.»

Das Büchlein des Autors und Politikers Amery ergibt sich aber nicht der üblichen katastrophischen Sintflut-Betroffenheit, sondern bleibt nüchtern:

Es gäbe, schreibt er auf S. 25, eine Widerstandsideologie gegen die Jägerei, die bis zum Ansägen von Hochsitzen geht, und die hauptsächlich städtische Grüngesinnte beseelt. Sie wendet sich gegen das Töten von Wildtieren an sich, nicht nur gegen seine verkommene und bornierte, aus dem Feudalismus fortwuchernde Form.

«Dieser blinde Betroffenheitsdrang», so Carl Amery, zeigt, wie schwierig es noch werden wird, ein der Wirklichkeit angemessenes Lebens- und Todeskonzept zu entwickeln.

Da spricht jemand, der es ehrlich meint, und deshalb wahrscheinlich in der Politik nichts zu suchen hat. In der organisierten Politik von Staaten und Parlamenten sind so viele klein-karierte Kompromisse zu machen (über die sein Schriftsteller-Kollege Dieter Lattmann ein eigenes Buch nach vier Jahren schmerzlicher Bundestagserfahrung geschrieben hat), daß es der große bayerische, liberale Katholik Amery nicht nachmachen will.

Der Verlag hatte die naive Idee, dieses schmale Büchlein – das man bei einer Zugfahrt von Köln nach Frankfurt durchlesen kann – allen 672 Bundestagsabgeordneten zuzuschicken, in der noch naiveren Vorstellung, die Abgeordneten würden es lesen und sich dann noch damit auseinandersetzen. Es gab, so Amery, 28 Reaktionen, in Gestalt von Empfangsbestätigungen mit Dank; ein Abgeordneter schickte im Gegenzug sein eigenes Buch. Wie quer Amery steht zu den Manifesten der tonangebenden politischen Klasse, zeigt dieses von ihm selbst zitierte Erlebnis: Er fürchte, daß die «Botschafter des neuen Fortschritts» es selbst auch nicht viel besser machen als die gescholtene Masse von Krethi und Plethi. «So erwarb ich vor einigen Jahren ein Rückticket der Lufthansa nach Edinburg, machte mich also für den Abgasausstoß von etwa 2000 Mittelklasse-

* C. Amery, *Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde*. List, München 1994, DM 29,80.

Weitere Literatur:

C. Amery, *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen*. Reinbek 1976.

H. Gruhl, *Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik*. Frankfurt 1975. Überarbeitete Ausgabe FITB 4006, 1989.

Ders., *Himmelfahrt ins Nichts. Der geplünderte Planet vor dem Ende*. München 1992.

D. Lattmann, *Deutsch-Deutsche Brennpunkte. Ein Schriftsteller in der Politik*. Bayreuth 1990.

D.H. u. D.L. Meadows, J. Randers, *Die neuen Grenzen des Wachstums. Die Lage der Menschheit – Bedrohung und Zukunftschancen*. Stuttgart, 7. Aufl. 1993.

wagen mitverantwortlich, nur damit ich dort vor etwa vierzig Leuten, immerhin sogenannte Multiplikatoren, meine Ansichten und Schlüsse zur ökologischen Weltkrise als einer moralischen Herausforderung darlegen konnte. War das zu rechtfertigen? Wäre es zu rechtfertigen, wenn dort nicht vierzig, sondern vierhundert Multiplikatoren erschienen wären? Habe ich eine große Wende angestoßen? Habe ich den Riesentanker unserer Mordzivilisation einen Millimeter, ja nur einen möglichen Millimeter vom Todeskurs abgebracht? Ein moralisches Mobile von wunderlicher Zerbrechlichkeit...»

Mein Problem als Zeitgenosse

Es gab während der Lektüre für mich auch ein richtiges Zeitgenossen-Problem. Die Welt hallt wider von den Massenmorden und Blutbädern auf dem Marktplatz von Sarajevo. Am 28. August 1995 sind am helllichten Tage 37 Menschen auf dem Markale-Markt zerfetzt worden, so daß man Stunden danach noch Leichenteile und Blutspuren riechen und sehen konnte. Der Granateneinschlag löste auf dem Markt Panik und Chaos und Entsetzen aus. Auf dem Platz, hieß es in einer Agenturmeldung, lagen Menschen mit abgerissenen Armen und Beinen. Überall waren Blutlachen. Autofahrer hielten an und luden Verwundete auf ihre Fahrzeuge.

Wie bekommt man dieses Ausmaß an mörderischer nationalistischer Verblödung und ihre Folgen in einen Zusammenhang mit den ökologischen Zeitsprüngen, die in Jahrtausenden rechnen...?

Amery weiß, wie «demens» der Homo sapiens sein kann. Er hat ein ungelink ironisches Kapitel mit einer etwas befremdlichen Überschrift dieser unserer menschlichen Ent-Artung gewidmet: Homo Sapiens Sapiens Homo SS. Er zitiert die Anthropologen Max Scheler und Edgar Morin. Mit den Schimpansen verbanden uns 98,8% unseres Erbguts; der Abstand des Schimpansen zum Gorilla sei wesentlich größer als der zu uns Menschen. Aber da habe ich das Problem: Schimpansen können keine Blutbäder produzieren wie die Menschen in ihrer Geschichte, wie z. B. in Sarajevo... Also doch nicht «sapiens», sondern von der ganzen Anlage immer auch «Homo demens», wie Edgar Morin meint, und wie Amery ihn zitiert?

Ganz besonders gefährlich und riskant verändern sich menschenfreundliche und fromme, gottesfürchtige Botschaften un-

ter den Händen von unsereinem in – Kriege, Massaker, Bombardierungen. Amery: «So können etwa Glaubenskriege bis zur Auslöschung beider Parteien geführt werden – und zwar um so wahrscheinlicher, je aufrichtiger sie selbst an ihre Gründe glauben. Erledigen lassen sie sich nur durch die Einsicht in die Zweitrangigkeit, besser noch in die Nichtigkeit des Konfliktstoffs.» Der Homo sapiens, der wir sind, hat nicht nur die Pranke, die Welt, die Wälder, das ökologische Gleichgewicht total zu zerstören, und zwar sehenden Auges, er hat die Fähigkeit, Menschen wegen ihrer anderen Gottes- und Weltfrömmigkeit zum Teufel zu jagen.

Am 24. August 1995 hatte die «International Herald Tribune» ein blasphemisches Foto auf der Titelseite. Eine tief in ihr Habit gekleidete Nonne begrüßt einen kroatischen Soldaten der Hrvatska Vojna, der als Held in den Straßen von Zagreb gefeiert wird. Wofür? Ja, für die militärische Wiedereroberung eines Territoriums, das eher wie eine Streusandwüste aussieht (Krajna Knin); und zugleich für die De-facto-Vertreibung einer kroatisch-serbischen Bevölkerung, die vor Jahrhunderten in den Wehrdörfern der Krajna zur Verteidigung des christlichen Abendlandes angesiedelt wurde. Die jetzt auf der Flucht ist, zunächst auf der Autobahn bespuckt und geschlagen von ihren kroatischen Nachbarn, dann von den Behörden Rest-Jugoslawiens (also Serbiens), außerordentlich zögerlich nur, als Vertriebene willkommen geheißen wird. Für derlei menschliches Versagen werden feierliche Dank-Gottesdienste gehalten...

Amerys Ehrlichkeit und Realismus

Das Buch gefällt mir aus noch anderen Gründen als dem der Ehrlichkeit. Es bleibt auf dem Teppich der Realität des Jahres 1995 und erklärt unsere Fortschritte in Gestalt von mehreren gut sortierten Abfalltonnen und Tempolimit 130 km/h als das, was sie wohl sind: Ablaßbriefe. «Wären von den künftigen Planeten-Managern Angriffe auf die Autokultur zu erwarten? Wohl kaum», sagt Amery nüchtern – «oder doch nur sehr schüchterne. Typisch für ihre Stärke und ihren Charakter dürfte unser deutscher Herzensfreund, der Katalystor, sein. Er ist sozusagen der Ablaßbrief schlechthin.» (127)

Der Verlag hatte, wie schon erwähnt, die vergebliche, aber schöne Idee, Amerys Büchlein den Bundestagsabgeordneten zu schicken. Ich war jüngst wieder in dem Büro eines Abgeordneten, der vom Lesen von Büchern, ja vom Lektorieren von Büchern herkommt. Erschöpft von den letzten Flugstunden, er kam gerade von der OSZE in Kopenhagen, gähnte er sich den fehlenden Schlaf aus dem Gesicht – zum Lesen der vielen Bücher, die in seinem Büro lagen, kam er nicht mehr. Er hat genug damit zu tun, die fünf großen Zeitungen zu lesen, die es täglich in der Bundesrepublik gibt. Erst wenn Abgeordnete des Deutschen Bundestages begreifen, daß auch diese allmorgendliche Papierproduktion neben der Belehrung und Information auch Müll bedeutet, daß wir auch einmal wieder aus dem Alltag einer Legislaturperiode heraus und in das Programm, in die Botschaft des Jahrtausends hineinkommen müssen, erst dann wird es einen wirklichen Ruck geben.

«Die nicht-menschliche Welt tritt tief hinab in die Welt der Rohstoffe und Ressourcen und tritt plötzlich und sozusagen überfallartig auch ins religiöse Bewußtsein. Das Leben in seinen bisherigen Formen und vor allem das Überleben der Menschheit steht als solches auf dem Spiel. Das ist die ungeheuerliche Unheilsgesichte, das Dysangelium, die schlimme Botschaft, die heute im Hinterkopf jedes Zeitgenossen bohrt. Dies ist die Drohung mit Letzten Dingen, mit einer Apokalyp-tik und Eschatologie, die sich grundlegend von denen unterscheidet, die wir in einer jüdisch-christlichen Erziehung erfuhren.»

Weiter gekommen werden wir zu Ende des 2. Jahrtausends erst sein, wenn diese Drohung und Erfahrung nicht nur im Hinterkopf bohren, sondern uns über die Schlagzeilen der Zeitungen erreichen.

Rupert Neudeck, Troisdorf

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 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 Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnements 1996:

Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-
Deutschland: DM 58.- / Studierende DM 40.-
Österreich: öS 430.- / Studierende öS 300.-
Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: PostbankStuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung
nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.