



ORIENTIERUNG

Nr. 10 61. Jahrgang Zürich, 31. Mai 1997

N IEMALS MEHR WOLLEN WIR SPRACHLOS SEIN.» Der Titel einer ihrer Publikationen erscheint programmatisch für die schriftstellerische Arbeit von Christa Peikert-Flaspöhler, die mit Gedichten und Kurzprosa eine andere, eine weibliche Sprache im religiösen Raum geschaffen hat: «Brüder, wir laden euch ein/Geschwister zu werden/wir laden euch ein/die Wunde der Herrschaft zu heilen/wir laden euch ein/Ebenbilder zu sein/ganze Menschen...» (Heut singe ich ein anderes Lied).

Der Gestus dieser Gedichte ist einladend, schwesterlich. Gleichwohl darf man Christa Peikert-Flaspöhlers Texte nicht als harmlose Variante jener Anliegen deklarieren, die feministisch orientierte Theologinnen seit längerer Zeit vertreten. Auch wenn dieses Werk leichtfüßig daherkommt, täuscht es nicht über Kampf und Auseinandersetzung hinweg, die seinen Weg markiert haben. In manchen, z.T. unveröffentlichten Texten wirkt auch ein treffsicherer Spott über einseitig patriarchalische Zustände mit, der allerdings nie in Verbitterung umschlägt. Ist es die schöne Reife einer siebzjährigen Autorin, die solches zu verhindern weiß, ist es das Erbe ihrer Heimat Schlesien, deren Bewohner bekanntlich jenes sogenannte goldene Gemüt besitzen, ist es das ureigene Wesen dieser Frau, die zu vermitteln weiß, statt brüske Gegensätze zu errichten?

1927 ist Christa Peikert-Flaspöhler im schlesischen Nieder-Salzbrunn geboren worden, 1947 ins westliche Deutschland übersiedelt, wo sie in Osnabrück Pädagogik studiert hat und bis 1977 im Schuldienst verblieben ist. Dort lebt sie auch seit längerer Zeit, verheiratet und Mutter einer erwachsenen Tochter. Lyrik ist ihr Ausdrucksfeld, aber sie hat auch Gebete, Meditationen, Erzählungen, zeit- und sozialkritische Liedtexte geschrieben. In den Mittelpunkt stellt sie die Mensch-Werdung, die sie als lebenslangen Prozeß begreift, eingebunden in die menschliche Gemeinschaft. Daher sind ihre Gedichte eminent du-bezogen. Seit zehn Jahren zeichnet sich auch ein deutliches Engagement für die Präsenz der Frauen in Kirche und Gesellschaft ab. Christa Peikert-Flaspöhler will die Leserinnen mit ihren Texten dazu ermutigen, sich selbst nicht nur zu ent-decken, sondern mit Fantasie und Gestaltungswillen in die Öffentlichkeit einzutreten: «sieh/ich komme/mit der Musik meines Herzens/die Raum greift/in deine heilige Weite und/Nähe/du ungenutzte Bewegung//In deinen Atem schwinde ich mich/bewegt/als ganzer Mensch/endlich frei/im göttlichen Wehen/den Tanz der Liebe zu tanzen» (Heut singe ich ein anderes Lied).

«...uns gesegnet zu wissen...»

Inbegriff des Du ist Gott in diesen Texten, die man nach einem Wort von Paul Konrad Kurz als «theopoetisch» bezeichnen darf. Die Nähe mit Gott wird riskiert, einmal streitbar wie eine Tochter Hiobs, dann wieder mit hingebungsvoller Offenheit: «...du träumst in mir/mein Gott/daß ich dich wachsen lasse/ohne Furcht/daß ich mit dir/die starren Formeln sprengte/in denen wir gelähmt/dich lähmen...» (Du träumst in mir, mein Gott). Jener mit den tausend Namen erhält auch bei Christa Peikert-Flaspöhler nicht nur einen einzigen, sondern immer wieder andere, schöpferisch inspirierte. Dabei bevorzugt sie weiblich geprägte Adressen, unter ihnen eine der tragenden: «Schöpferin Liebe.» In dieser Wortprägung klingt mit, was für das Denken, Fühlen und Schreiben dieser Autorin zentral ist. Auf Psalm 23 schreibt sie ihre dichterische Paraphrase «Du bist meine Hirtin, Schöpferin Liebe» und weiß dabei: «...du läßt meine Umwege zu/und bleibst meinen Irrwegen nah;/du lockst mich mit zärtlicher Stimme/auf heilende Erde./daß meine betäubten Füße ertasten/Wohltat und Wunden, Heimweh und Rast...» Psalmen sind überhaupt jene literarische Gattung, die diese Autorin immer wieder faszinieren und zu modernen Adaptationen herausfordern. Im Band «Mit deinem Echo im Herzen» finden sich Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Winterpsalmen, Tanzpsalmen, ein Psalm der Freundschaft und selbst ein Psalm am Kochtopf, aus dessen Tageszeit, dem Mittag nämlich, Christa Peikert-Flaspöhler die Bedeutungsfelder von Mitte/mitteilen/teilen entfaltet. Ihre Texte wählen den Ausgangspunkt konkreter, alltäglicher Erfahrung, um unaufdringlich in spirituelle Räume auszugreifen, schlicht das Unsagbare zu besprechen.

LYRIK

«...uns gesegnet zu wissen...»: Zur schriftstellerischen Arbeit von Christa Peikert-Flaspöhler – Mensch-Werdung als lebenslanger Prozeß begriffen – Gott mit tausend Namen – Von konkreter, alltäglicher Erfahrung ausgehend – Weibliche Segensworte.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

GESELLSCHAFT/RELIGION

Konkurrenz oder Komplementarität? Über J. Habermas und die Religion – Ein Gesprächspartner systematischer und praktischer Theologie – Rückgriff auf Kategorien der Kommunikationstheorie – Beiträge zu Staats- und Demokratietheorie bisher nicht ausgeschöpft – Ausgangspunkt ist ein normativ ausgerichtetes Selbstverständnis – Ideal einer gemeinwohlorientierten und demokratischen (Welt-)Gesellschaft – Wandel im Religionsverständnis bei J. Habermas – Von der Konkurrenz zur Koexistenz – Kirche als eine unter mehreren Interpretationsgemeinschaften – Der humanitätsrettende Gehalt der Religionen – Diskursethische und diskursrechtliche Perspektive.

Hermann-Josef Große Kracht, Kassel

GESCHICHTSWISSENSCHAFT

Von der Mühsal, die richtigen Fragen zu stellen: Zu D.J. Goldhagens Buch «Hitlers willige Vollstrecker» – Eine irritierende Vorgeschichte – Ein unübersehbarer Schlagabtausch von Meinungen – Kein neuer Historikerstreit – Die Schwächen des Buches dementieren nicht sein Anliegen – Goldhagens These vom eliminatorischen Antisemitismus – Zur komplexen Erzählstruktur der Darstellung – Die Frage nach unserer Erinnerungskultur – J. Habermas' kritische Nachfrage – Würden überhaupt die richtigen Fragen gestellt? – Die Kontinuität des Antisemitismus – Das Spannungsverhältnis zwischen den Organisationen und dem Verhalten des Einzelnen.

Carl Holenstein, Zürich

ZEITGESCHICHTE/POLITIK

«Ich floh aus der Türkei nach Europa»: Zum Bekenntnisbuch des PKK-Dissidenten und kurdischen Schriftstellers Selim Cürükkaya – Die Kurden, ein Volk ohne Staat – PKK und kurdischer Widerstand – Die Kurdenpolitik der Türkei – Vom Parteigänger zum Dissidenten – Zur literarischen Technik des Buches – Befreiungskampf und Demokratisierung sind unlösbar miteinander verknüpft.

Rupert Neudeck, Troisdorf

LITERATUR

Die Erben der Angst: Zu einem Roman des brasilianischen Autors Carlos A. Azevedo – Das lusitanische Reich im 18. Jahrhundert – Die Inquisition als totalitäres Herrschaftsinstrument – Eine Parabel der Intoleranz – Mahnmal gegen religiösen Fanatismus.

Albert von Brunn, Zürich

Menschliche Nähe

Das Ich dieser Gedichte ist der schwache, hilfsbedürftige Mensch, der sich weitab jeder Erfolgsideologie angesiedelt hat. In seine Befindlichkeit mischen sich Trauer ebenso wie Vertrauen, Schmerzbewußtsein gleicherweise wie deutliches Glücksverlangen. Mütterlich steht dieses Ich da und sucht solche Mütterlichkeit auch in der Welt, in der Schöpfung, bei jenem vor allem, der Gott genannt wird. Nähe, nicht Fremdheit ist es, welche diese Texte durchpulst, und melodios, ja zärtlich fließen die Worte dahin, selbst wenn sie von Finsternissen und Nebelzeiten sprechen, wenn sie die zerplatzten Hoffnungen beim Namen nennen:

anders, als wir erträumten

erschöpft vom Auf und Ab
des Hoffens, der Enttäuschung
des Fragens müde
leergebrannt im Sehnen
nach diesem neuen Leben
aus uns
weckt uns behutsam der Sinn
angenommen von dir
uns anzunehmen
Liebe anders zu leben
als wir erträumten
heilige Weisheit

uns gesegnet zu wissen
entgegen dem Augenschein
zu spüren: so ist es gut
es gibt verschiedene Wege
ein ganzer Mensch
zu werden

Immer ist es das Heilende, Bergende, das Christa Peikert-Flaspöhler in ihren Texten sucht. Wunden sollen sich wieder schließen dürfen, der Mensch darf auf seine Ganzheit hinleben. Daher wohnt in diesen Gedichten Tröstlichkeit: keine billig erungene, sondern eine durchschmerzte, welche von der Wirklichkeit der Obdachlosen, Vergewaltigten, Behinderten, Geschiedenen, Heimatlosen und Einsamen nicht absieht.

Weibliche Segensworte

«Schenke Neubeginn» heißt der zuletzt veröffentlichte Band, aus dem auch das oben zitierte Gedicht stammt. Es sind lauter «Segensworte», wie der Untertitel anmerkt, und damit greift Christa Peikert-Flaspöhler eine religiöse Handlung auf, die im Kontext der Moderne weitgehend abhanden gekommen ist. Das kostbare Erbe aus Jahrtausenden scheint nicht mehr in unsere Welt zu passen, aber die Autorin glaubt an seine Notwendigkeit. Mit jener Fantasie, jenem Gestaltungswillen, den sie in anderen Texten von den Frauen fordert, wenn sie überzeugend im öffentlichen Raum von Kirche und Gesellschaft präsent sein wollen, schafft sie die Segensworte neu, schreibt sie für persönliche Lebenssituationen um, besonders auch für jene, welche der traditionelle Segen nicht vorgesehen hat: Segen für alleinlebende Menschen Segen im Alter, Segen für Ärztinnen und Ärzte, Segen für wütende Frauen, Segen für geschiedene Frauen und Männer, Segen nach dem Tod einer Liebe, Segen für chronisch erkrankte junge Menschen – auch einen kritisch-liebevollen Segen für Männer.

Es wäre falsch, diese Verse einzig als Gebet einzuordnen und sie damit ihrer literarischen Qualitäten zu berauben. Die Gedichte von Christa Peikert-Flaspöhler enthalten beides: den lyrischen Anspruch und den gebethaften Impetus. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß diese Autorin im Bereich moderner, weiblich orientierter Gebetstexte Beispielhaftes geleistet hat. Diese Lei-

stung indessen fügt sich nahtlos in ihr großes Anliegen: daß nämlich Frauen in der Kirche niemals mehr sprachlos sein sollen. Zwar ist das Beten im häuslich-privaten Raum seit jeher vorwiegend die Sache der Frauen gewesen; sie waren es, welche die Kinder in die Schule des Gebets nahmen (die Franzosen sprechen heute wiederum nicht umsonst von der «*école de prière*»), während sie jedoch im öffentlichen Raum des Sacraments, der Kirche, diese Aufgabe den Männern überlassen mußten. Das war in den christlichen Kirchen nicht anders als z.B. innerhalb der jüdischen und islamischen Gebetstradition. So war etwa das jüdische Gemeindegebet bis vor wenigen Jahrzehnten ausschließlich männlich geprägt; Frauen waren nicht Teil des gemeindebildenden Gremiums vom 10 (minjan). In Gemeinden ohne liturgische Gleichberechtigung beteten Frauen in der Synagoge bis heute allein; sie gelten nicht als Personen der Öffentlichkeit. In den vergangenen Jahren sind im Rahmen der feministischen Bewegung auch innerhalb des Judentums neue Rituale und neue Liturgien entstanden, welche Frauen einschließen, statt sie auszugrenzen. Sie lassen Ereignisse im Leben von Frauen aufscheinen – und dies in einer Sprache, die das Weibliche erfaßt. Das Zürcher Lehrhaus, Ort der jüdisch-christlichen Begegnung, hat im März 1997 eine Tagung unter der Leitung von Frau Rabbiner Beatrice Wyler, Oldenburg, durchgeführt: «Wenn Frauen beten. Neue liturgische Wege in der jüdischen Frauenbewegung.»

Impulse der Erneuerung

Vor diesem interreligiösen Hintergrund sind auch Christa Peikert-Flaspöhlers Gedichte zu sehen. Erneuern, aufbrechen, befreien, aber auch keimen, wachsen, blühen und wandeln: all diese positiv besetzten Handlungsmuster finden sich in ihren Texten. Auch die Kritik ist konstruktiv; sie läßt Neues zu, statt einzig das Hergebrachte zu demolieren und larmoyant den Schmerz zu zelebrieren. Daher sind auch Prägungen mit dem Grundwort «neu» zentrale Begriffe dieser Texte.

Dennoch ist das Traditions- und Kulturbewußtsein im Werk dieser Autorin fest verankert. Der reiche Fundus religiöser Szenen und Gestalten, Riten, Gebete, Gesänge wird dankbar aufgegriffen, geprüft und neu gestaltet: in Sorgfalt und Geduld, aber mit Fantasie. Die Bibel enthält den Schatz, den es zu heben gilt. Müßte nicht ein Text wie das Hohelied oder das Magnificat anders verstanden werden, nicht in jener einengenden (patriarchalen) Deutung, die den einen Text seiner erotischen, den anderen seiner befreienden Sprengkraft beraubt? Müßten nicht die Frauen der hebräischen Bibel neu entdeckt, neu erkannt werden? «Heut singe ich ein anderes Lied. Frauen brechen ihr Schweigen», heißt der Titel einer der Veröffentlichungen. Was aber immer ersehnt wird – Liebe, Heimat, Erlösung –, liegt jenseits des menschlichen Horizonts. Diese Gedichte wissen, daß der Mensch stets «unterwegs nach Emmaus» ist: «...gelähmt/ verstummt/erblindet/und taub geworden/für deine/befreiende Nähe...» (Füße hast du und Flügel). Aber da ist einer, der auch unterwegs zum Menschen ist und den Widerstreit zwischen Fernweh und Heimweh stillen wird.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Literaturhinweise

Von den zahlreichen Veröffentlichungen dieser Autorin werden hier nur jene genannt, die innerhalb des Textes mit Zitaten vertreten sind: Füße hast du und Flügel. Gedichte. Lahn-Verlag, Limburg 1982. Du träumst in mir, mein Gott. Frauen beten. Gedichte. Lahn-Verlag, Limburg 1989. Heut singe ich ein anderes Lied. Frauen brechen ihr Schweigen. Gedichte, mit Illustrationen von Madeleine Marti. Rex-Verlag, Luzern-Stuttgart 1992 (Reihe: Theologie konkret). Niemand mehr wollen wir sprachlos sein. Frauen der Bibel – Frauen heute. Gedichte und Texte. Lahn-Verlag, Limburg 1993. Mit deinem Echo im Herzen. Neue Psalmen. Gedichte. Lahn-Verlag, Limburg 1995. Schenke Neubeginn. Segensworte. Gedichte. Lahn-Verlag, Limburg 1996.

Konkurrenz oder Komplementarität?

Habermas und die Religion

In den theologischen Diskussionen der Gegenwart nimmt der 1994 emeritierte Frankfurter Sozialphilosoph *Jürgen Habermas* seit langem einen festen Platz ein. Jüngere praktische und systematische Studien greifen mit schöner Regelmäßigkeit auf Kategorien seiner Kommunikationstheorie zurück, so daß Habermas, der sich selbst als methodischer Atheist bezeichnet, allmählich in den Rang eines anonymen Kirchenvaters aufzurücken scheint.

Dennoch fällt auf, daß Habermas' staats- und demokratietheoretische Arbeiten (Stichwort: Verfassungspatriotismus, Diskurstheorie des Rechtsstaates) in der christlichen Gesellschaftsethik weit weniger diskutiert werden als etwa seine kommunikations- und konsens-theoretischen Ansätze in der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und der Praktischen Theologie. Dabei könnte gerade die Staats- und Demokratietheorie der katholischen Kirche, die ihre traditionelle Option für den katholischen Obrigkeitsstaat auf dem II. Vatikanischen Konzil feierlich verabschiedete und seitdem nach einem produktiven Standort innerhalb pluralistischer, religiös neutraler Demokratien sucht, mit Habermas' Demokratietheorie in ein fruchtbares Gespräch eintreten. Denn die katholische Staatslehre und die Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates haben zumindest insofern eine gemeinsame Ausgangsbasis, als beide über ein explizit normativ ausgerichtetes Selbstverständnis verfügen, sich also nicht mit einer angeblich «wertneutralen» Beschreibung der real existierenden Demokratie zufriedengeben, sondern elementar daran interessiert sind, die Vision einer gemeinwohlorientierten, demokratisch-partizipativen (Welt-)Gesellschaft auch unter den zunehmenden Komplexitätsbedingungen hochgradig ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften noch aufrechtzuerhalten. Im folgenden will ich danach fragen, ob und inwiefern diese gemeinsamen Ausgangsintentionen bei Jürgen Habermas zum Ausdruck kommen oder ob das Werk dieses elementar den Errungenschaften der europäischen Aufklärung und des politischen Liberalismus verpflichteten Sozialphilosophen letztlich über eine unproduktive Konkurrenzperspektive in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie von diskursiver Demokratie und substantieller Religion nicht hinauskommt.

Von der Konkurrenz zur Koexistenz

Der frühe Habermas zeigte sich noch evolutionstheoretisch davon überzeugt, daß das Phänomen der Religion prinzipiell einer historisch überholten Entwicklungsstufe der Menschheit angehört, so daß von den religiös-metaphysischen Weltbildern in den universalgeschichtlichen Modernisierungsprozessen letztlich «nicht viel mehr als der Kernbestand einer universalistischen Moral»¹ übrigbleiben werde. Diese These vom Obsoletwerden der Religion schwächt er in seinen jüngeren Arbeiten jedoch deutlich ab. Heute fragt er eher vorsichtig, «ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nicht anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet – und d.h.: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können».² Im Unterschied zu seinem älteren Anspruch, ein in religiöse Hermeneutik eingebettetes Ethos in eine von seiner «erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte kommunikative Ethik»³ aufzulösen und diskursethisch zu beerben, hält Habermas es heute nicht mehr für ausgeschlossen, «daß die monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit einem noch

unabgeholten semantischen Potential verfügen, das sich in weltaufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit, Differenzierung und Reichweite als überlegen erweist».⁴ Deshalb schlägt er heute statt philosophischer Überwindungs- und Beerbnungsversuche eher eine friedliche Koexistenz von religiöser Rede und philosophischer Reflexion vor und konstatiert: «Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft in einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.»⁵ Für Habermas kann gegenwärtig eine nachidealistische Philosophie, die nicht in Literatur und metaphorischer Rede aufgehen, sondern sich im Modus rationaler Begründung nach wie vor «frontal an Wahrheitsansprüchen»⁶ orientieren will, jedenfalls nicht ohne weiteres «jene in der Sprache der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte artikulierten Erfahrungen von Erlösung, universalen Bundesgenossenschaft, unverletzbarer Individualität unverstümmelt, ohne Abstriche an der Fülle ihrer spezifischen Bedeutungen rational einholen».⁷ Deshalb können und sollen kommunikative Vernunft, «solange sie im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, ... mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthalten koexistieren».⁸

Mit dieser Koexistenzformel wird der Weg frei, um die Konkurrenzperspektivischen Beerbnungsversuche zu überwinden und eine bisher noch kaum entfaltete komplementäre Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, von diskursethischer Argumentation und religiöser Rede in Angriff zu nehmen. In dieser neuen Perspektive müßte es darum gehen, die formalistisch-prozedurale Rationalität argumentierender Vernunft für die von religiösen Erinnerungs- und Hoffnungserfahrungen gesättigte Sprache anamnetischen Eingedenkens produktiv zu öffnen, statt ihr mit dem Anspruch rationaler Überlegenheit entgegenzutreten. Trotz dieser prinzipiellen Annäherung an den Komplementaritätsgedanken bleibt bei Habermas jedoch bis heute die Konkurrenzperspektive vorherrschend, da er die friedliche Koexistenz gegenwärtig nur bis auf weiteres, nicht aber grundsätzlich akzeptieren will. Dabei bleibt er insbesondere gegenüber dem Anspruch einer öffentlichen Artikulation von religiös verankerten Vorstellungen, Handlungsoptionen und Erfahrungswerten, der den immer auch politisch ambitionierten Wahrheitsansprüchen der drei großen monotheistischen Weltreligionen seit je zu eigen war, nach wie vor skeptisch.

Da religiös vermittelte Geltungsansprüche in weltanschaulich pluralisierten Gesellschaften nicht mehr mit allgemeiner Zustimmung rechnen können, bleibt eine nachidealistische Philosophie, die zwar nur noch bescheidene, dafür aber rational begründete und mithin universalisierbare Rechtsnormen und Regeln formulieren kann und will, für Habermas in dieser Hinsicht der Leistungsfähigkeit religiöser Rede prinzipiell überlegen. Zu Recht fragt er deshalb, ob nicht die für die Rettung der «Substanz des Humanen»⁹ bedeutsamen semantischen Potentiale, «die im religiösen Diskurs ihren Sitz haben, in die Sprache einer wissenschaftlichen Expertenkultur»¹⁰ übersetzt werden müßten, da sie ihren Universalitätsanspruch heute, d.h. unter

¹Ders., *Texte und Kontexte*. Frankfurt 1991, S. 131.

²Ebd., S. 141f.

³Ebd., S. 136.

⁴Ebd., S. 135.

⁵Ders., *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt 1988, S. 185.

⁶Ders., *Philosophisch-politische Profile* (1981), erw. Ausg., Frankfurt 1987, S. 390.

⁷Ders., *Texte und Kontexte*. Frankfurt 1991, S. 137.

¹J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), Frankfurt 1990, S. 101.

²Ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften V (1985), Frankfurt 1986, S. 52.

³Ders., *Theorie des kommunikativen Handelns I* (1981), 3., durchges. Aufl., Frankfurt 1985, S. 331.

den Bedingungen einer legitimen weltanschaulichen Pluralität, nicht mehr auf ein glaubensgestütztes Fürwahrhalten zurückführen, sondern nur noch auf das Motiv des rational motivierten Einverständnisses gründen können. Religiös-kirchliche Aussagen können mithin nur noch dann universale Verbindlichkeit für sich reklamieren, wenn es ihnen gelingt, ihre glaubensvermittelten ethischen Optionen auch durch rationale Argumente überzeugend plausibel zu machen. Da der späte Habermas jedoch zugesteht, daß sich – zumindest vorerst – nicht alle in religiöser Sprache aufbewahrten und für die «Substanz des Humanen» relevanten Intuitionen in das Medium begründender Rede transformieren lassen, stellt sich die Frage, welchen Stellenwert das überschüssige, d.h. nicht rationalisierbare politisch-moralische Potential der religiösen Traditionen in der modernen Gesellschaft noch haben kann und soll und wie das Verhältnis von formalem Rechtsstaat und kirchlich vermittelter religiöser Rede bestimmt werden kann. Weil die Diskursethik die semantischen Gehalte der religiösen Tradition in ihrer spezifischen Relevanz für eine humane und solidarische Gesellschaft in ihrer ganzen Bedeutungsfülle nicht erfolgreich sichern und reformulieren kann, kommt eine strikte Privatisierung von Religion und Kirche offensichtlich ebensowenig in Betracht wie eine staatliche Privilegierung der längst partikular gewordenen Trägergruppen ehemals hegemonialer religiöser Traditionen. Stattdessen wäre danach zu fragen, wie sich die alte Konkurrenz von kirchlicher Tradition und philosophischer Aufklärung durch eine neue komplementäre Verhältnisbestimmung ablösen läßt.

Liberaler Demokratie

Eine weniger Konkurrenz- als vielmehr komplementaritätsorientierte Perspektive deutet Habermas in jüngster Zeit selbst an, wenn er die Kirchen als «eine von mehreren Interpretationsgemeinschaften»¹¹ beschreibt, denen im Kontext einer liberalen Demokratie die Aufgabe zukomme, «ihre Konzeptionen des Heils, ihre Visionen eines nicht-verfehlten Lebens» öffentlich zu artikulieren und mit anderen kulturellen und weltanschaulichen Entwürfen «um die überzeugendste Interpretation von Gerechtigkeit, Solidarität und der Errettung aus Not und Erniedrigung»¹² zu streiten. Die bisherigen Vorbehalte gegenüber dem Öffentlichkeitsanspruch des Christentums werden dabei offensichtlich in dem Maße gegenstandslos, wie sie nicht mehr darauf zielen müssen, autoritative kirchliche Weisungen, die nicht nur an die Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft, sondern an alle Staatsbürger gerichtet werden, im Name der politischen und moralischen Autonomie des einzelnen und des säkularen Staates zurückzuweisen. In dem Maße also, wie die Kirchen darauf verzichten, für ihre politisch-moralische Botschaften allgemeine naturrechtliche Verbindlichkeit zu reklamieren und sich selbst nicht mehr als eine dem traditionellen Obrigkeitsstaat vergleichbare souveräne Institution zur Normierung des gesellschaftlichen und privaten Lebens begreifen, wird das klassische abwehrrechtliche Interesse des Liberalismus in dieser Hinsicht historisch obsolet. Wenn Habermas also darauf beharrt, daß die Kirche für ihre Auffassungen «nicht in demselben Sinne universale Anerkennung erwarten (kann) wie eine prozedural angelegte Theorie des Rechts und der Moral für die Menschenrechte und die Prinzipien des Rechtsstaates»,¹³ so steht dieser Hinweis durchaus im Einklang mit dem Selbstverständnis einer nachkonziliaren Kirche, die für sich und ihr politisches Handeln nur noch «das Statut des Bürgerrechts»¹⁴ reklamiert und ihre politisch-theologischen Optionen gegenüber Staat und Gesellschaft nicht mehr im Sinne eines überlegenen naturrechtlichen «Wäch-

teramtes», sondern nur noch im kommunikativen, auf freie Einsicht und Überzeugung zielenden Modus des «Angebots»¹⁵ vorzutragen will.

Solange Habermas jedoch an seinem Anspruch festhält, die semantischen Gehalte der religiösen Tradition nach Möglichkeit in das Medium argumentierender Rede einzuholen, bleibt er in relativ hohem Maße unsensibel für die Tatsache, daß eine solche rationale Einholung gerade eine der zentralen «humanitätsretenden» Gehalte der Religion nivellieren müßte: den Widerstand gegen eine rationalistische Reduktion moralischer Fragen, die sich auf das im Kontext bürgerlicher Tauschrationalität entstandene Prinzip reziproker Anerkennung beschränkt und damit eher eine «Bündnissolidarität gleichwertiger Partner»¹⁶ als eine anamnetisch-universale Erinnerungssolidarität mit den Zukurzgekommenen in Geschichte und Gesellschaft in den Blick nimmt. Die «überschießenden» Potentiale der religiösen Semantik, die sich nicht rationalistisch einholen lassen und in ihrer «weltaufschließenden Kraft» dennoch eine eminente Bedeutung für die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften haben, können in ihrer Relevanz für die Vitalisierung und Reproduktion der sozialmoralischen Ressourcen liberaler Demokratien dann nicht mehr angemessen thematisiert werden.

Die Frage, ob das Christentum nicht zusammen mit anderen substantiellen, religiösen und weltanschaulichen Traditionen, auch wenn diese in pluralen Gesellschaften längst partikular geworden sind, gerade auch wegen ihrer vor-, bzw. überrationalen Gehalte elementar zur lebensweltlichen Reproduktion derjenigen Motivationen, Visionen und Optionen beitragen kann, ohne die weder Verfassungspatriotismus noch Diskursethik, weder politischer Liberalismus noch formale Demokratie die vielfach bedrohte «Substanz des Humanen» dauerhaft zu retten vermögen, wird von Habermas trotz aller Annäherungen an Theologie und Religion bis heute im Kern offengelassen. Ebenso wie in seinem Konzept des Verfassungspatriotismus bleibt er auch hier bei seiner von liberalen Erkenntnisinteressen motivierten Formel vom prinzipiellen Vorrang des prozedural Gerechten vor dem substantiell Guten,¹⁷ statt deren immanentes Komplementaritätsverhältnis näher zu entfalten. Damit favorisiert er letztlich die Tendenz zur faktischen Privatisierung der politisch-moralischen Gehalte religiöser Rede, die sich solange mehr oder weniger deutlich auf den Privatbereich ihrer partikularen Gesinnungsgemeinschaften zurückgeworfen sehen, wie sie die Übersetzungsleistungen in begründende Rede nicht erbringen können und wollen, sondern darauf beharren, daß sich ihre spezifischen Inhalte nicht ohne Substanzverlust in das Medium rationaler Argumentation übersetzen lassen.

Diskursethische und diskursrechtliche Perspektive

Da die Konzepte von Diskursethik und Verfassungspatriotismus nicht das für eine Mehrheitskultur Gute, sondern nur das für alle Gerechte in den Blick nehmen und sich deshalb strikt auf den Bereich einer formalistischen Rechtstheorie, d.h. auf ein Verfahren zur Findung allgemeinverbindlicher Normen und Rechtsregeln, beschränken, können diejenigen Beiträge von Religion und klassischer Philosophie, die in nichtformalistischer Weise um gehaltvolle Visionen des guten Lebens kreisen, in ihrer politisch-moralischen Relevanz für das Projekt der liberalen Demokratie nicht abgerufen werden. Die Habermasche Diskursethik erweist sich so vor allem als normative Theorie einer gerechten Rechtsfindung. Reklamiert man deshalb die von Habermas vorgeschlagene Trennung von Gerechtem und Gutem nicht wie die Diskursethik für den Gesamtbereich der philosophischen Ethik, sondern nur für die Rechtstheorie, dann müßten die an substan-

¹¹ Ders., Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J. B. Metz u.a. Düsseldorf 1994, S. 51–64, 62.

¹² Ebd., S. 62.

¹³ Ebd., S. 62.

¹⁴ Johannes Paul II. Enzyklika *Centesimus annus* zum hundertsten Jahrestag von *Rerum novarum* (1. Mai 1991), Nr. 5,5; vgl. auch GS 76.

¹⁵ Vgl. *Centesimus annus* 46,1.

¹⁶ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, S. 205.

¹⁷ Vgl. dazu J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991, S. 100–118.

tiellen Fragen und Visionen orientierten Religionen und Philosophien in ihrer politisch-moralischen Dignität keineswegs ignoriert werden. Während die Diskursethik beim gegenwärtigen Stand ihrer Ausarbeitung latent – und durchaus gegen die Habermasschen Intentionen – dazu neigt, die Fragen des Guten als unlösbar nicht nur aus dem Bereich staatlicher Rechtsfindung, sondern auch aus den politisch-ethischen Selbstverständigungsdebatten auszugrenzen, ließe sich – auf der Basis einer Unterscheidung von *diskursethischer* und *diskursrechtlicher* Perspektive – auch weiterhin zu Recht von einer ethisch-philosophischen Reflexion erwarten, daß sie sich nicht auf Rechtsfragen beschränkt, sondern auch die fundamental in die Menschheitsgeschichte eingewobenen Utopien und Hoffnungsbilder von *allumfassender Versöhnung* und *universaler Solidarität* zu artikulieren versucht. Substantielle politisch-philosophische Ethiken dürften dann trotz aller Partikularität ihrer Genese nach wie vor grundlegende Vorstellungen des Glücks und des gelingenden Lebens aussprechen; sie könnten weiterhin moralische Grundintuitionen wie Empathie und Fürsorge auslegen, die über die von der Diskursethik thematisierte Dimension reziproker Anerkennungsverhältnisse hinausweisen und tieferliegenden Verbundenheits- und Verpflichtungsgefühlen gegenüber Mitmensch und Umwelt entspringen; sie dürften nach wie vor Visionen einer solidarischen (Welt-)Gesellschaft entwickeln und kritisch-korrektivisch gegen herrschende Realität vorbringen;

und sie könnten schließlich auch der in Trauer- und Verlusterfahrungen spürbaren anamnetischen Solidarität mit den Opfern des Geschichtsprozesses Ausdruck verleihen und die philosophische Würde einer verzweifelten Hoffnung auf die Rettung der Erschlagenen einklagen, auch wenn der ohnmächtige Protest gegen die Abgeschlossenheit geschehenen Unrechts und die anamnetische Sehnsucht nach einer universalen Gerechtigkeit, die auch vor den vergangenen Leiden nicht Halt macht, mit den Mitteln einer rationalistischen Philosophie allein nicht mehr adäquat eingeholt werden können.

Dieses ungebrochene Potential substantieller religiöser Rede, das mit diskursethischen Mitteln allein nicht hinreichend artikuliert werden kann, könnte auf der Grundlage einer solchen *diskursrechtlichen* Akzentsetzung⁴ also auch philosophisch wieder aufgenommen und in seiner politischen Relevanz auch in hochgradig pluralisierten Gegenwartsgesellschaften noch nachdrücklich vorgetragen werden, ohne dadurch mit deren hohen Komplexitäts- und Differenzierungsgraden notwendigerweise in Konflikt zu geraten; dies gilt zumindest dann, wenn die religiöse Rede ihrerseits die neuzeitliche Differenzierung von Recht und Moral akzeptiert und gegenläufig zu allen fundamentalistischen Versuchungen auf den längst obsoleten Anspruch verzichtet, das allgemeine staatliche Recht unmittelbar den eigenen partikularen Sittlichkeitstraditionen unterwerfen zu wollen.

Hermann-Josef Große Kracht, Kassel

Von der Mühsal, die richtigen Fragen zu stellen

Zu Daniel J. Goldhagens Buch «Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust»

Das Buch, um das es hier geht, hat eine irritierende, peinliche und zugleich symptomatische Vorgeschichte. Auf sie muß hingewiesen werden, bevor die Absichten und Ziele des Autors erläutert und kritisch befragt werden können:

Am 12. April 1996 medienwirksam als «neuer Historikerstreit» angekündigt («Die Zeit») und auf den Prüfstand gestellt – «Wie sein aufstörendes, verstörendes Buch bei uns aufgenommen wird – daran wird sich viel ablesen lassen über das historische Bewußtsein dieser Republik» – löste es einen monatelangen Streit aus, ohne daß sich die Öffentlichkeit am Text orientieren konnte, um den es ging: Die Debatte entbrannte an der amerikanischen Ausgabe von Daniel J. Goldhagens «Hitler's Willing Executioners», die deutsche Übersetzung erschien erst im August 1996.¹ Zu diesem Zeitpunkt waren die Positionen bereits bezogen; der Autor begab sich auf eine Deutschland-Tournee. Den Auftakt bildete eine Podiumsdiskussion in den Hamburger Kammerspielen am 4. September 1996. Von den Medien penetrant begleitet, wurden Autor und Buch zum «Event» – «Goldhagen ausverkauft», titelte zum Beispiel die «Süddeutsche Zeitung» vor einer dieser Veranstaltungen in der Münchner Philharmonie. Der Platz auf der Bestseller-Liste war gesichert, der Verleger, Wolf Jobst Siedler, erklärte den Erfolg mit der nicht näher begründeten Bemerkung, das Buch sei «im richtigen Moment» gekommen.² Ganz im Sinne dieses «richtigen Moments» wurden in einem Sammelband unverzüglich Reaktionen gesammelt³ und mit einem irreführenden Titel in Umlauf gesetzt. So häufte sich die Sekundärliteratur an und verwandelte das «historische Bewußtsein» in einen unausgesetzten Schlagabtausch von Meinungen.

Aus dem Staub, der aus dem derart traktierten Schutt der Vergangenheit aufwirbelte, bildeten sich auch bedrohliche, bizarre

Wolkengebilde. Der Autor wurde mit seiner jüdischen Biographie in Verbindung gebracht (sein Vater überlebte den Holocaust), er wurde häufig als «junger, jüdischer Professor» apostrophiert. Für die Mitherausgeberin der «Zeit», Marion Gräfin Dönhoff, führten die überspitzten Thesen Goldhagens in die Irre; sie schloß ihre Rezension mit dem unbedachten (hoffentlich unbeabsichtigten) Satz: «Auch ist die Befürchtung, daß das Goldhagen-Buch den mehr oder weniger verstummten Antisemitismus wieder beleben könnte, leider nicht ganz von der Hand zu weisen.»⁴

Rückblickend auf diese Debatte kann man sagen, daß mit einem falschen Stichwort – «Historikerstreit» – eine Show-ähnliche, den «Infotainment»-Zwängen der Medien folgende Großveranstaltung inszeniert wurde. Einzelne Historiker verstiegen sich in ein Rollenfach, das darauf hinauslief, Wahrheiten zu postulieren, die gerade «die» Geschichte, dieser «Kollektivsingular, der alle Einzelgeschichten in sich verschluckt» (Reinhart Koselleck) nicht kennt. Daß Geschichte eine Disziplin sein könnte, die mit verschiedenen Theorien, Methoden und Schulmeinungen ein breites Spektrum möglicher Deutungen bereithält – das verschwand hinter den apodiktischen «Beweisführungen» und ließ vergessen, daß unsere Antworten unseren interessegeleiteten, zeitbezogenen Fragestellungen folgen. Die Geschichte, sofern wir sie nicht als schicksalhafte Größe verstehen – das hätte doch einmal in der Goldhagen-Debatte ein Historiker sagen können –, gibt uns auf die Fragen, die z.B. auch das Buch «Hitlers willige Vollstrecker» aufwirft, keine abschließenden Antworten. Ob nun Intentionalisten oder Funktionalisten mit ihren Erklärstücken am Werk sind: nach Auschwitz kann es nur Antworten ohne Gewißheiten geben.

Die Goldhagen-Debatte hat das zugedeckt und beiseite geschoben. Historiker, die die Anonymisierung der Vorgänge betreiben und die Individuen ausklammern, sahen sich unvermutet Fragestellungen nach den Motiven der Täter gegenüber. Sie verweisen pauschal auf den «Stand der Forschung». Dies taten sie ausgiebig in Interviews und Podiumsdiskussionen, d. h. also auf

¹Daniel J. Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Siedler-Verlag, Berlin 1996. 672 Seiten, Fr. 54.–

²Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24. 8. 1996.

³Julius H. Schoeps, Hrsg., *Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust*. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1996.

⁴Die Zeit, 13. 9. 1996/Nr. 38.

möglichst knappe und möglichst allgemeinverständliche Weise, ein Unterfangen (und eine Verführung?), das in nahezu unerträglichen Vereinfachungen und Zurechtweisungen endete: «Einfach ein schlechtes Buch» (Eberhard Jäckel) oder: Das Buch «fällt eindeutig hinter den Forschungsstand zurück» (Hans Mommsen) waren die Etiketten, die belegten, wie wenig Bereitschaft zur Relativierung des eigenen Deutungsversuchs vorhanden ist.

Es ging und geht ja um Auschwitz, um den Holocaust, um die lange unterschätzte Kraft des Antisemitismus und nicht um die Instrumentalisierung von «Geschichte». Erstaunlich deshalb die Enge, in die sich viele Teilnehmer an dieser Debatte hineinreden, als ob die Schwächen, die das Buch Goldhagens zweifellos hat, die Sache, um die es geht, dementieren würden. «Die Untergegangenen und die Geretteten», so der letzte Titel des Buches von Primo Levi, sprechen zu uns. Wie aber, so könnte man fragen, sprechen wir zu ihnen?»⁵ Diese Frage ließ die Goldhagen-Debatte offen.

Goldhagens These: der «eliminatorische» Antisemitismus

Goldhagen breitet auf über siebenhundert Seiten sein Material aus, mit dem er zu einem «neuen Verständnis zentraler Aspekte des Holocaust» beitragen will. Der erste von sechs Teilen, die den Stoff, die Materialien gliedern, widmet sich dem Antisemitismus in Deutschland und steckt den Rahmen ab für die Analyse dessen, was der Autor als «eliminatorischen Antisemitismus» bezeichnet. Der zweite Teil wendet sich dem eliminatorischen Programm und seinen Institutionen zu, der «Maschinerie der Vernichtung». Im dritten Teil analysiert Goldhagen die Polizeibataillone, deren Mitglieder «deutsche Normalbürger» waren und die am Massenmord beteiligt waren. *Christopher R. Browning*⁶ hatte zuvor schon in einer wegweisenden Untersuchung auf die «zutiefst beunruhigenden Implikationen» hingewiesen, die das Verhalten dieser Männer aufwirft (und damit zugleich eine Lücke in der historischen Forschung aufgedeckt). Der vierte Teil untersucht die Zwangsarbeit, der die jüdischen Menschen unterworfen wurden, sowie die Arbeitslager. Der fünfte Teil schildert die Todesmärsche, die «wandernde Analogie zu den Viehwaggons». Im letzten Teil seines Buches unternimmt es Goldhagen, «in einer methodisch geschlossenen Analyse die Lehren aus den Fallbeispielen zu ziehen und von einer systematischen Darstellung der Tathandlungen ausgehend die Erklärungen des Holocaust, die in der Literatur zu finden sind, mit meinen Erklärungen zu vergleichen».⁷

Goldhagen versucht nichts weniger als eine Gesamterklärung: «Ich möchte mit meiner Beweisführung und Interpretation der Quellen deutlich machen, warum und wie der Holocaust geschah, ja warum er überhaupt möglich werden konnte.»⁸ Er weist zwar darauf hin, daß mehrere Entwicklungen zum Holocaust führten, daß es keine monokausalen Erklärungen gebe – aber das räumt er eigentlich nur im Vorwort zur deutschen Ausgabe des Buches ein. Sein Bemühen, die Gesichter der Vollstrecker des Holocaust sichtbar zu machen und sie in Beziehung zu setzen zum deutschen Antisemitismus und zum Wesen der deutschen Gesellschaft während der Zeit des Nationalsozialismus und daraus nur *einen* Schluß zu ziehen – dies kann in dieser globalen Weise nicht gelingen. Goldhagens Vorgehen wirft deshalb Fragen auf und stiftet zu methodenkritischen Auseinandersetzungen an.

Goldhagens Analyse des deutschen Antisemitismus – das Kernstück seines Buches – ist daraufhin zu prüfen, ob sie eine empi-

risch gesicherte Grundlage für seine Theorie bietet. Leider hat Goldhagen nicht wenig dazu beigetragen, die Bereitschaft zu mindern, dies unpolemisch zu tun: seine schroffe, ja saloppe Zurechtweisung z.B. gegenüber *Hannah Arendt*⁹, aber auch gegenüber *Raul Hilberg* oder *Christopher Browning* ist schon fast frivol zu nennen. Aus welchen Gründen auch immer er dies tat: er hat es damit versäumt, seine eigene Interpretation zu relativieren und bewußt zu machen, daß andere Zugangsweisen ebenso legitim sind wie die eigene.

Erst wenn man versucht, Goldhagens Buch unvoreingenommen zu lesen, wird sichtbar, wo möglicherweise die Mißverständnisse dieser Debatte anzusiedeln sind: Die Irritationen, die von diesem Text ausgehen, lassen sich zunächst auf den steten Wechsel seiner sprachlichen Mittel zurückführen; seine Sprache ist sowohl analytisch wie deskriptiv, narrativ wie didaktisch. So wird man hin- und hergerissen zwischen Zustimmung, kritischer Zurückweisung und notwendiger (Selbst-)Überprüfung; dazu kommt, daß die episch breit angelegten Schilderungen der unvorstellbaren Greuelthaten dem Leser (zu Recht) eine emotionale Last aufbürden. Goldhagens «Erzählstruktur» setzt sich damit auf vielfältige Weise in Beziehung zu dem, worüber er uns aufklären will; er wählt aus, isoliert, differenziert, interpretiert und fügt alles ohne Umschweife in einen Prozeßverlauf ohne jede Mehrdeutigkeit ein.

Goldhagens Absicht, sein Motiv, sein Deutungsanspruch – das legt sich bei der Lektüre zweifelsfrei nahe – ist moralisch, idealistisch geprägt: «Diese Untersuchung über den Holocaust mißt den Vorstellungen und Bildern der Täter entscheidende Bedeutung zu. Im Gegensatz zu Marx' bekanntem Diktum geht sie davon aus, daß das Bewußtsein das Sein bestimmt...»¹⁰ Damit schließt er andere Deutungsversuche mit einer Konsequenz aus, die nur noch Beteiligte zuläßt, die dem deutschen, dem «eliminatorischen» Antisemitismus verfallen sind: «Darum muß diese Kultur als Hauptursache und Haupttriebkraft des Holocaust angesehen werden.»¹¹

Goldhagens Schwächen und Provokationen

Goldhagen kennt keine Ambivalenzen: «Als sich seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten vorbereitete, orientierte sich das deutsche Volk an einem Bild der Juden, wie es seit Beginn der Neuzeit kein unheilvolleres gegeben hat.»¹² Mit solchen (und vielen weiteren) Zuspitzungen, mit dem beharrlichen Insistieren auf den monströsen Dimensionen, die den deutschen Antisemitismus charakterisieren sollen, suggeriert er eine verbindliche Darstellungs- und Interpretationsweise, eine historische Vergegenwärtigung, die es so gar nicht geben kann.

Es wäre müßig, ihn auf Lücken seines zu Rate gezogenen Materials aufmerksam machen oder ihn darauf hinweisen zu wollen, daß er ja mit *seiner* Sprache eben jene Welt erschafft, die er erforscht. (Darauf wurde er auch nie angesprochen; der Diskurs drehte sich um «unumstößliche» Fakten, um scheinbar gesicherte Forschungserkenntnisse und «richtige» und «falsche» Erklärungsmodelle.) Doch solchen Fragestellungen ist er nicht zugänglich. Er mißt seiner (dringenden) Untersuchung über die «willigen Helfer» eine Bedeutung bei, die ihn ohne Umschweife folgern läßt, sie gewähre «uns einen vollkommen neuen Blick auf die deutsche Gesellschaft, so daß wir wesentliche Merkmale dieser Gesellschaft völlig neu begreifen müssen... Weil die Vollstrecker des Holocaust ganz gewöhnliche Deutsche und repräsentativ für die Bevölkerung waren, handelt dieses Buch ganz generell von Deutschland in der Zeit des Nationalsozialismus und davor, von seinen Menschen und seiner Kultur.»¹³ Er läßt

⁵ Frank Stern, Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg. Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte/Universität Tel Aviv. Bleicher Verlag, Gerlingen 1991, S. 358.

⁶ Christopher Browning, Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die «Endlösung» in Polen. Rowohlt Verlag, Hamburg 1993.

⁷ Goldhagen, a.a.O., S. 439.

⁸ Goldhagen, a.a.O., S. 7.

⁹ Goldhagen, a.a.O., S. 40 und S. 561 (hier in einer Anmerkung!).

¹⁰ Goldhagen, a.a.O., S. 533.

¹¹ Goldhagen, a.a.O., S. 533.

¹² Goldhagen, a.a.O., S. 105.

¹³ Goldhagen, a.a.O., S. 534.

den Hinweis darauf, mehrere Entwicklungen hätten zum Holocaust geführt, im Verlauf seiner Untersuchung wie beiläufig fallen und stellt sich die Frage nicht, ob das individuelle Verhalten auch von Faktoren hätte mitbestimmt sein können wie z.B. Gruppenzwang, Karrierismus, Indoktrination, totalitäre Strukturen und Terror.

So tritt in den Hintergrund, was beispielsweise *Wolfgang Sofsky* in seiner sozialwissenschaftlichen Nahsicht der Konzentrationslager¹⁴ in Erinnerung ruft: «Absolute Macht verwandelt Abschreckung in Schrecken und Schrecken in Grauen... Die Kraft absoluter Macht zeigt sich in der Verwandlung und Zerstörung der *Conditio humana*... Entgegen allen früheren Formen der Macht bringt absoluter Terror nichts hervor. Seine Arbeit ist ganz und gar negatives Tun, ein Werk des spurenlosen Verschwindens. Er verwirklicht seine Freiheit in der vollkommenen Vernichtung des Menschen.»¹⁵ Sofsky versucht eine «dichte Beschreibung» und läßt Zugänge zu ihrer Deutung offen. Goldhagen beschreibt ebenfalls, aber er überträgt vorgefundene ideologische Muster und Vorurteile-beinahe bedenkenlos auf die Motivation von individuellen Handlungen: so gelangen die Mörder zum Glauben, ihre Aufgabe sei legitim; der «eliminatorische» Antisemitismus allein hat das Grauen ermöglicht. Für Goldhagen sind alle anderen Deutungsversuche irrelevant, bzw. sie stören ihn bei seinem Versuch einer «neuen Sicht».

Das ist das Provozierende an seinem Buch: es ist die Geste eines Empörten, der entdeckt, daß in der historischen Forschung beträchtliche Lücken bestehen, und darüber vergißt, daß auch in seiner Interpretation Lücken offenbleiben müssen, daß jede Vergegenwärtigung nur ein Stück des Corpus der Erinnerung bleibt. Dem ist nun aber nicht mit schulmeisterlichen Zurechtweisungen beizukommen. Goldhagens Herausforderung besteht u. a. darin, daß er die Übereinkünfte stört, die ein Jahr vor dem Erscheinen seines Buches – 1995, fünfzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges – allzu moderat gefunden wurden. Und er wirft, wenn man sich den Mühen und Belastungen aussetzt, die er uns mit seinen Schilderungen des Grauens abfordert, die Frage auf, ob unsere Erinnerungskultur nicht in vielen ihrer Manifestationen zu einem peinlichen «Geschäft» verkommen sei, angesiedelt an der Oberfläche eines Betriebes, der vergessen macht, daß uns eine «anamnetische Kultur» fehlt, «die tiefer verwurzelt ist als unsere wissenschaftliche und unsere moralische Anschauung von der Geschichte».¹⁶

Das Vergessen erinnern

«Will man Auschwitz als epochales Mahnwort zur Geltung bringen, dann bedarf es meines Erachtens der Spurensicherungen und schließlich der Pflege einer anamnetischen Kultur – inmitten unseres alltäglichen Katastrophengewöhnungsdenkens und auch inmitten der diffusen, primär geschmacksorientierten neuen Geschichtsfreudigkeit unserer sogenannten Postmoderne.»¹⁷ Die «primär geschmacksorientierte neue Geschichtsfreudigkeit» hat den Holocaust zu einem massenmedial assimilierten Ereignis eingeebnet und ihn jeder Unvergleichlichkeit beraubt. Sind dafür nicht auch die peinlichen Debatten zum Berliner Holocaust-Denkmal ein Beleg dafür, daß wir Gefahr laufen, uns in einem «Gedächtnistheater» aufzuhalten? Wird der Holocaust nicht fast beliebig instrumentalisiert? In den USA kursiert – angesichts der offenbar unstillbaren Aktivitäten der Unterhaltungsindustrie – das zynische Wort «There is no business like Shoah-business». Damit wird auf den Punkt gebracht, worum es geht: vordergründig wird Sinn gestiftet und entlastende Betrof-

fenheit ausgelöst – und Unbehagen erzeugt, «sowohl durch das, was gesagt wird, als auch durch das, was ungesagt bleibt».¹⁸

Die unvorstellbaren Dimensionen des Grauens, der Untaten und ihrer Motive stellen sich jedem Verstehen entgegen. Aber sie verführen gleichzeitig zu Versuchen, außerordentliche Ursachen dafür zu finden: ob es nun die Annahme ist, destruktive Entwicklungen selbstgeschaffener Zwänge hätten zur Vernichtung geführt, ob es die Feststellung der «Banalität des Bösen» (Hannah Arendt) ist – es bleiben Fragen, die aus unterschiedlichen Perspektiven gestellt werden und die bis heute zu keiner Antwort gelangen. Die *funktionalistischen* Deutungen, die Vernichtung sei durch die sozusagen bürokratische Eigendynamik der Institutionen ermöglicht worden, erklärt ebenso nur einen Teil wie jene *intentionalistischen* Versuche, die jede frühere Entwicklung im nachhinein zum Ziel künftiger Maßnahmen und zur Erklärung von Motiven der Individuen umdeuten. Da es keine abschließenden Antworten gibt, sondern nur erwägenswerte, ambivalente Interpretationen, müssen wir uns offen halten für eine Debatte, die Interpretationsangebote kritisch prüft.

Aber das genügt nicht. Die zentrale Frage ist, «ob wir mit dem Holocaust nur deshalb so unsicher und zwiespältig umgehen, weil uns der anamnetisch verfaßte Geist fehlt, der nötig wäre, um angemessen wahrzunehmen und auszusagen, was in dieser Katastrophe auch mit uns – und dem, was wir «Geist» nennen und «Vernunft» – geschehen ist...»¹⁹

Zu dieser Frage einer anamnetischen Kultur gehört der nachdrückliche Hinweis von *Christoph Münz* auf die jüdische Erinnerungskultur und auf die bedrückende Tatsache, wie konsequent die deutsche Geschichtswissenschaft dieses jüdische Nachdenken über den Holocaust ausblendet.²⁰ «Bedrohlich und zutiefst beunruhigend bleibt der Gedanke, jenes Werkzeug, welches wir unverzichtbar besitzen müßten, um eine der Vergangenheit – auch nur halbwegs angemessene Form der Erinnerung zu schaffen, daß wir über dieses Werkzeug einer gedächtnisorientierten Kultur der Erinnerung nicht verfügen. Wir haben nicht nur diesen Geist, der uns behilflich sein könnte, nicht, sondern sind darüber hinaus Teil einer Kultur, die versucht hat, diesen Geist samt seiner Träger endgültig auszulöschen... Im Umkehrschluß dieses Gedankens aber liegt ein Hinweis auf das möglicherweise radikale Ausmaß unseres Angewiesenseins auf diesen Geist, diesen jüdischen Geist und dieses jüdische Gedächtnis; ein Hinweis auf die möglicherweise radikale Notwendigkeit, ihn zu suchen und ihm zu begegnen, ihm zuzuhören und von ihm zu lernen, wo immer er seine Stimme erhebt.»

Ebenso eindrücklich und sorgfältig vermittelt *Jürgen Manemann* eine Vorstellung davon, was mit unserer nüchternen, beflissenen Geschichtswissenschaft der generellen, abstrakten Antworten verlorengeliegt: Das Dilemma des Nicht-Verstehens «verdankt sich nicht dem Mangel an Wissen; vielmehr muß darüber reflektiert werden, ob in den Diskussionen überhaupt die richtigen Fragen gestellt werden».²¹

Diese Hinweise auf eine anamnetische Kultur, auf das Innehalten, auf die Notwendigkeit, Zeit und Mühen aufzuwenden, um

¹⁸Saul Friedländer, *Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986, S. 106.

¹⁹Metz, a.a.O., S. 205.

²⁰Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, S. 487. – Vgl. dazu die Rezension von Lydia Mechtenberg: *Geschichtsdenken im Judentum nach Auschwitz*. In: *Orientierung* 60 (1996), S. 44–48. Münz hat wichtige Ergebnisse seiner Dissertation zusammengefaßt unter dem Titel: *Geschichtstheologie und jüdisches Gedächtnis nach Auschwitz. Über den Versuch, den Schrecken der Geschichte zu bannen*. Fritz Bauer Institut (Studien- und Dokumentationszentrum zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), Materialien Nr. 11, Frankfurt a. M. 1994.

²¹Jürgen Manemann, «Weil es nicht nur Geschichte ist» (Hilde Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht. LIT Verlag, Münster 1993, S. 275.

¹⁴Wolfgang Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 1997 (Neuaufgabe).

¹⁵Sofsky, a.a.O., S. 319ff.

¹⁶Johann Baptist Metz, *Für eine anamnetische Kultur*. In: *Orientierung* 56 (1992), S. 205.

¹⁷Metz, a.a.O., S. 205f.

sich sowohl den richtigen Fragen wie möglichen Antworten anzunähern, liegen weitab von der schrillen, aufgeregten Goldhagen-Debatte. Die Verstörungen jedoch, die sichtbar wurden, haben u. a. belegt, wie brüchig viele Erklärungsversuche waren und sind und wie wenig geduldig z. B. auf die (freilich überspitzte) Frage Goldhagens nach dem Antisemitismus geantwortet wurde.

Die Kontinuität des Antisemitismus

Nochmals: So lückenhaft die Goldhagensche Analyse auch ist – sie verweist auf die Frage, ob nicht die historische Forschung allzu lange auf die Dominanz der Verantwortung der Führungsspitzen der nationalsozialistischen Organisationen bestanden hat und so die Täter und deren Verbrechen eingrenzte, isolierte, sie vom «Unterbau» des alltäglichen Antisemitismus trennte. *Shulamit Volkov* hat darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Bemühen, das Problem der Kontinuität der deutschen Geschichte darzustellen, «die Kontinuität in der Entwicklung des Antisemitismus eine relativ unbedeutende Nebenlinie der meisten allgemeinen Untersuchungen» sei.²²

Die Fragen und die Erinnerung bleiben überdeckt von der über großen Schuld eines Verbrecher-Clans, gegenüber dem sich die Möglichkeit der Selbstrechtfertigung individueller Verhaltensweisen anbietet: Distanzierung von den identifizierten Verantwortlichen. Die Frage nach den «willigen Helfern» macht das Spektrum, das Spannungsverhältnis sichtbar zwischen den Gruppen oder Kollektiven (Partei, Bürokratie, SS, Wehrmacht usw.) und den Verhaltensweisen der Individuen, die nun plötzlich ihre Nähe und Distanz reflektieren, ihre Beteiligung, ihr Stillschweigen oder ihre Ablehnung überprüfen müssen.

In welcher Kontinuität das alles stand und bis auf den heutigen Tag steht – diese Frage bleibt ein Desiderat und damit eine Herausforderung für die Gegenwart. Wie schmerzlich sich das labile Verhältnis zwischen Zustimmung, Ablehnung und Abseitsstehen gestaltet, zeigt sich nicht zuletzt in der Geschichte der Kirchen während der Zeit des Nationalsozialismus. Auf einen zentralen Aspekt sei hier hingewiesen: Als *Wolfgang Gerlach* 1970 der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg seine Dissertation über die Bekennende Kirche und die Juden vorlegte, wurde sie zwar angenommen, aber nicht publiziert; sie fand erst 1987 den Weg in die Öffentlichkeit.²³

Im Geleitwort schreibt *Eberhard Bethge*, die Gerlach zutage gefördert habe, «waren Dokumente für jenen Teil unserer jüngsten Kirchengeschichte, die wir zunächst kaum wahrgenommen hatten. Als sie uns vor die Augen kamen, sorgten heimliche Mechanismen für eine Auswahl, die zugleich bestimmte Folgerungen aus der beklagenswerten Geschichte ausblendete.» Zeitzeugen hätten vor einer Drucklegung gewarnt. «Ich selbst, zu den Älteren gehörig und hier und da Beteiligter im Feld jener Nachweise und Belege, finde mich gelegentlich auch wieder im Gefecht mit dem Jüngeren und seiner unbefangenen Rezeptionsweise», seine – Bethges – Deutung der Rolle *Karl Barths* decke sich nicht immer mit den «Wahrnehmungen und Folgerungen *Wolfgang Gerlachs*. Aber gerade auch das wäre ja einer Untersuchung wert: Was ist hier bei Älteren an Gewußtem und Ungewußtem und Unbewußtem wirksam? Wie lesen wir, die Alten, die Quellen und wie die Nachgeborenen? Wie wählen beide aus, saugen sich fest an Zitaten?... Wer versteht die Väter, der sie an Postulaten und Normen der Kinder und Enkel mißt? Andererseits: Welche Möglichkeiten haben Nachgeborene, die sich nicht der Spätgeburt rühmen möchten, aus ihrer Perspektive die Geschichte der Väter auch als Defizitgeschichte so dazustellen, daß

Väter überfällige Erkenntnisse der Nachkommen ertragen, wenn nicht gar begrüßen können?»²⁴ *Wolfgang Gerlach* fügt in seinem Vorwort bei: «Inzwischen ist ein neues Klima der Historiographie entstanden. Die durch die Dokumente Mitbelasteten sind gestorben; die von den Dokumenten Bewegten haben keine Scheu, ans Licht zu holen, was im Dunkeln schlummert oder bewußt unter Verschuß gehalten wird... Die Zeugen schwiegen nicht nur in bedrückender Zeit; sie schwiegen auch noch lange danach. Und wo sie befragt oder gar gestellt wurden, flohen nicht wenige in Versuche des Rechtfertigens, Verfälschens oder Verharmlosens. Davon legen die Dokumente beredtes Zeugnis ab.»²⁵

In diesen Kontext gehört auch der Hinweis auf *Marga Meusel* Bericht «Zur Lage der deutschen Nichtarier», der für die Synode zu Steglitz 1935 erarbeitet, aber nicht behandelt wurde.²⁶ Er schildert die «Tragödie, die sich... in unserer Mitte vollzieht und von der die Allgemeinheit – dank der lückenlosen Abschneuerung der Presse – sehr wenig weiß» und belegt dies an vielen Einzelbeobachtungen und Alltagsereignissen. «Im Namen von Blut und Rasse wird seit stark zwei Jahren die Atmosphäre in Deutschland unaufhörlich planmäßig vergiftet durch Haß, Lüge, Verleumdung, Schmähungen niedrigster Art in Reden, Aufrufen, Zeitschriften, Tagespresse, um die Menschen zu willigen Werkzeugen dieser Verfolgung zu machen.» *Marga Meusel* gelangt zur Einsicht, «daß es keine Übertreibung ist, wenn von dem Versuch der Ausrottung des Judentums in Deutschland gesprochen wird». Noch ist diese Verfolgung unblutig. «Aber auch unblutige Verfolgungen haben oft tödliche Wirkungen. Wir haben keine Verurteilungen dieser Verfolgung. Aber wir müssen uns klarmachen, daß bereits Hunderte, vielleicht noch sehr viel mehr Menschenleben dieser Verfolgung zum Opfer gefallen sind.» Und dann stellt sie die Frage: «Was sollen wir antworten einst auf die Frage: Wo ist dein Bruder Abel? Es wird auch uns... keine andere Antwort übrigbleiben als die Kainsantwort.»²⁷

Ein Nachspiel: Demokratiepreis für Goldhagen

Es sind diese Zeugnisse, die es uns nahelegen, den Antisemitismus anders als mit einem Generalverdikt über eine überspitzte These oder mit einem generellen Hinweis auf «die» Forschung zu beantworten. Anlässlich der Übergabe des «Demokratiepreises 1997» der «Blätter für deutsche und internationale Politik» an *Daniel J. Goldhagen* stellte *Jürgen Habermas* in seiner Laudatio lediglich fest: «Die Frage der Verwurzelung des Antisemitismus in der zeitgenössischen deutschen Kultur sprengt die Grenzen der Fallstudien. Goldhagen muß den Blick von der erheblichen Zahl der Täter auf die große Zahl der indirekt Beteiligten erweitern. Die jüdische Bevölkerung ist seit 1933 Schritt für Schritt konsistent aus allen Lebensbereichen der deutschen Gesellschaft ausgeschaltet worden, und dieser Prozeß hat sich in aller Öffentlichkeit vollzogen. Das wäre ohne das stillschweigende Einverständnis breiter Schichten der Bevölkerung nicht möglich gewesen...» Dies rechtfertige aber nicht «die Rede von der Judenvernichtung als einem nationalen Projekt der Deutschen... Auch unter den asymmetrischen Bedingungen einer Diktatur gelangen Meinungen nur gegen konkurrierende Meinungen, kognitive Modelle nur gegen andere Modelle zur Herrschaft...»²⁸ *Habermas* setzt auf «politische Aufklärung» und schiebt damit *Adornos* Frage, «Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse», ohne Umschweife beiseite.

Die Goldhagen-Rezeption läßt viele weitere Fragen offen: «Ist es nicht ein Indiz für ein tiefsitzendes Bedürfnis nach Selbsttäuschung, daß wir in ungläubiges Erstaunen verfallen, wenn sich

²² *Shulamit Volkov*, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Zehn Essays. Verlag C.H. Beck, München 1990, S. 13.

²³ *Wolfgang Gerlach*, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*. Selbstverlag Institut Kirche und Judentum, Berlin 1987. (Die Dissertation von 1970 trug den Titel: *Zwischen Kreuz und Davidstern. Bekennende Kirche in ihrer Stellung zum Judentum im Dritten Reich*.)

²⁴ *Gerlach*, a.a.O., S. 7.

²⁵ *Gerlach*, a.a.O., S. 9f.

²⁶ *Wilhelm Niemöller*, Hrsg., *Die Synode zu Steglitz. Die dritte Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union. Geschichte – Dokumente – Berichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

²⁷ *Niemöller*, a.a.O., S. 29–58.

²⁸ *Die Zeit*, 14. 3. 1997/Nr. 12.

die gewöhnlichen Menschenschlächter als Zeitgenossen erweisen, als treusorgende Familienväter, Tierfreunde oder Liebhaber klassischer Musik? Der Gedanke, daß das Potential der Barbarei im gesellschaftlichen Alltag selbst verwurzelt sein könnte, käme jeden von uns wohl allzu hart an.»²⁹

Könnte es deshalb sein, daß wir es uns dieser Selbsttäuschungen und Verdrängungen wegen verbieten, zu den Ängsten und Verstörungen nach Auschwitz zu stehen? Ist unsere Gedächtniskultur nicht eine außergeleitete, verordnete Erinnerungskultur der Denkmäler und Reden, der Jahrestage und «Events», der geschliffenen Diskurse, die gerade mit ihrem konventionellen Gedenken den Zugang zu einer «anamnetischen Kultur» versperrt? Und übersehen wir dabei nicht die Metamorphosen des Antisemitismus nach 1945, die uns – nachdem der NS-Antisemitismus mit einem Tabu belegt wurde – bis auf den heutigen Tag herausfordern zu individuellen und gesellschaftlichen Klärungen?

Parallel zu Goldhagen sind zwei Untersuchungen – auf die hier nur pauschal hingewiesen sei – erschienen³⁰, die unspektakulär und mit geduldiger Genauigkeit Zugänge zu Fragestellungen öffnen; beide verlangen uns Mühe und Zeit ab und vermitteln

²⁹ Wolfgang Sofsky, Normale Massenmörder. Zwischenbilanz der «Goldhagen-Debatte». In: Neue Zürcher Zeitung, 10./11. 8. 1996/Nr. 184.

³⁰ Ulrich Herbert, Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft, 1903–1989. Verlag J.H.W. Dietz Nachfolger, Bonn 1996. – Norbert Frei, Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. C.H. Beck Verlag, München 1996.

uns dafür Einsichten, die nicht in schnelle Antworten münden. Ulrich Herbert umschreibt die Zielsetzung seiner Studie über Werner Best – eine bisher unbeachtete, zentrale Figur des NS-Regimes:... «nicht die Frage, ob eine Ideologie aus der Distanz als «rational» oder «irrational» zu erkennen ist, ob sie heute plausibel oder als absurd erscheint, ist für die historische Analyse erkenntnisleitend, sondern die Fragen, ob, in welchem Maße und warum sie die Protagonisten als Erklärung ihrer Gegenwart und als verlockende Perspektive überzeugte, womöglich begeisterte, in welchem Verhältnis sie zur Ingangsetzung der politischen Praxis stand und welche Bedeutung ihr – nach dem Scheitern – bei der Rechtfertigung und Erklärung des Ungeheuerlichen zukam.» Von diesem Erkenntnisinteresse geleitet, kann Ulrich Herbert auf stereotype Erklärungsmuster verzichten und aufzeigen, wie sich der Lebensweg eines Protagonisten des SS-Staates bis in die Nachkriegszeit hinein fortsetzen und legitimieren konnte. Aus anderer, ergänzender Perspektive zeigt Norbert Frei «Vergangenheitspolitik» den «Triumph des Beschweigens», dessen Ausmaß und Bedeutung bisher unterschätzt wurden und der gleichzeitig – über die deutsche Nachkriegspolitik hinaus – die defizitäre Auseinandersetzung mit der Zeit des Nationalsozialismus insgesamt aufzeigt.

Die Tiefenschärfe dieser Analysen rückt die Kontinuitäten ins Bewußtsein, die uns bis auf den heutigen Tag herausfordern; sie wenden sich ab von den medial vermittelten Erinnerungsbildern, die mit ihrer Beschleunigung jeden Ansatz zu einer anamnetischen Kultur zunichte machen. Carl Holenstein, Zürich

«Ich floh aus der Türkei nach Europa»

Zum Bekenntnisbuch des PKK-Dissidenten und kurdischen Schriftstellers Selim Cürükkaya

Irgendwann am Ende dieses bis zum Bersten aufregenden und aufwühlenden Buches heißt es! «Schließlich gelang mir die Flucht nach Europa, wo meine Frau, die wie ich stets an vorderster Front für die kurdische Sache gekämpft hatte, ebenfalls die Gefolgschaft von Apo (Öcalan) aufgab und sich mir anschloß.» Als ich das las, wurde mir klar, wie einfach sich Fragen beantworten lassen, wenn man sie von direkt Betroffenen beantworten läßt. Seit Jahren, wenn nicht Jahrzehnten, tobt der interesse- und profitgeleitete Kampf um die Frage, ob die Türkei zum «Europa der Briefmarke und der Währung» gehört – oder nicht. Für Selim Cürükkaya ist die Frage ganz eindeutig zu beantworten: Erstens: Die Türkei ist solange nicht Europa, solange sie Menschen, die sich zu ihrer (kurdischen) Herkunft bekennen, in Folterverliese sperrt und manche elendiglich umkommen läßt. Zweitens: Die PKK, die Kurdische Arbeiterpartei, gehört auch nicht zu Europa, solange ihr großer Führer Abdullah Öcalan, der Diktator und ein Tyrann ist, der wie einst Pol-Pot jede Persönlichkeit zu brechen imstande ist und der sich für berechtigt hält, Menschen ihr Subjektsein und ihre Individualität zu nehmen.

Das Buch von Selim Cürükkaya ist eine politische Lehrfibel für alle, die in Europa Politik machen und sich Illusionen machen: Solange die Türkei ihre eigenen Bürger verfolgt, hat sie weder etwas mit Europa zu tun, noch dürfen das Europäische Parlament oder die Brüsseler Kommission den Aufnahmeantrag der Türkei ernsthaft erwägen.

Und dieses Europa kann auch seinen Menschenrechtstitel, seinen vornehmsten, verlieren, wenn es sich im entscheidenden Fall nicht für Salman Rushdie und gegen Milliarden-Investitionen im Iran, nicht für Selim Cürükkaya und gegen die Militärinteressen des NATO-Verbündeten Türkei entscheidet.

Günter Wallraff hat die deutsche Übersetzung des Buches von S. Cürükkaya, das früher schon in einem Verlag in der Schweiz türkisch herauskam, gefördert. Viele Verlage haben das Buch

nicht bringen wollen, berichtet er: Einmal sei das für das deutsche Publikum zu kompliziert, zum anderen zu riskant gewesen. Wallraff war entsetzt, was er alles erleben mußte, in «seiner» Türkei, für deren Bürger er sich mit seinem weltberühmt gewordenen Buch «Ganz unten» sehr eingesetzt hatte. Die Kurden, auch die Schriftsteller-Kollegen, sind durch den eigenen Staat – und durch den militärischen Ausnahmezustand in den anatolisch-kurdischen Ost-Provinzen der Türkei – oft lebensgefährdet. Dazu kommt dann noch die Gefährdung durch eine stalinistisch organisierte Terrororganisation, die behauptet, für die Freiheit der Kurden einzutreten, de facto aber das Gegenteil tut.

Ein Volk ohne Staat

Die Kurden sind ein verspätetes Volk im Vorderen Orient. So wie man von den Deutschen in einem berühmten Buch H. Plessners als «die verspätete Nation» gesprochen hat. Sie leben in einer geschätzten Zahl von etwa 22 Millionen in mehreren Ländern: in der Türkei (hauptsächlich Anatolien), im Irak (hauptsächlich Nord-Irak), im West-Iran und in Syrien. Kleinere Einheiten und Segmente dieses Volkes leben in Rußland und anderen Staaten des Nahen Ostens. Bis heute haben die Kurden es nicht geschafft, sich eine nationale Heimstatt zu schaffen. Mit den Friedensverträgen von Sèvres und Lausanne nach dem Ende des Ersten Weltkrieges standen sie kurz davor. Stattdessen hat die Türkei unter dem Staatsgründer Kemal Atatürk eine doppelte Entwicklung genommen: einmal wurde die Türkei säkular und modern, wandte sich ab vom islamischen Einheitsstaat. Zugleich wurde die Türkei ein fast glühend nationalisierter Staat, der manche Defizite in seiner Entwicklung nach dem Plan des Staatsgründers Kemal Atatürk durch einen Hyper-Nationalismus kompensieren wollte.

Ne mütlü Türkiym Diyene – das heißt deutsch: Ich bin stolz, ein Türke zu sein. Das steht nun zum ausdrücklichen Ärger und zur Erzeugung von Wut an den Kasernen, Rathäusern, Verwaltungsgebäuden und Universitäten der Städte in der Ost-Türkei, in denen mehrheitlich Kurden leben. Die Tragik der kurdischen Befreiungsoperationen und -armeen: Sie mußten sich meist mit einem Staat, der nicht der ihre war, gegen den Nachbarstaat verbünden. Dieses Spiel hat in diesem Jahrhundert die Kurden in ihrer nationalen Identität und Existenz fast aufgerieben. Die Peschmergas von Mustafa Barzani oder von Talabani haben sich meist mit dem Iran gegen Bagdad, die verschiedenen Denominationen von Peschmergas im

¹ S. Cürükkaya, PKK. Die Diktatur des Abdullah Öcalan. (Fischer-Taschenbuch, 13587) Fischer-Verlag, Frankfurt/M., 1997.

Iran haben sich mit dem Regime in Bagdad verbündet. Die vielleicht terroristisch und militärisch geschickteste Organisation der Kurden, die PKK, hat sich mit Syrien verbündet; sie arbeitet mit ihren Ausbildungslagern und ihren rückwärtigen Basen in Syrien. Das aber bedeutet wiederum nicht, daß der Staat Syrien in irgendeiner Weise Interesse an einer kurdischen Staatlichkeit hat. Man spricht sogar davon, daß sich der Führer der PKK in einer Art babylonisch-syrischen Gefangenschaft in der Bekaa-Ebene befindet.

Günter Wallraff hat sich für dieses Buch von Selim Cürükkaya eingesetzt, weil er erlebte, daß ein kurdischer Freund plötzlich in Todesangst war, weil er darin positiv erwähnt war. Selim Cürükkaya ist deshalb so interessant, weil er beide Seiten voll mitbekommen hat: die türkische Terror-Verfolgung, danach die kurdische subversive Terror-Verfolgung, bis hin zum syrischen Geheimdienst, der ihn auf Anfrage von Apo Öcalan verhaften will.

Selim Cürükkaya hatte elf furchtbare Jahre in türkischen Gefängnissen in Diyarbakir gesessen. Er hat einen Hungerstreik mitgemacht, der an die Grenzen der physischen Existenz ging. Kaum entlassen, schloß er sich mitsamt seiner Frau der PKK an. Er wurde in das Ausbildungslager der PKK geschickt, das damals noch die kurdische Akademie in Bekaa-Tal in Syrien war. Und dort erlebte Cürükkaya, daß sich diese PKK zu einer fast sektenartigen Terror-Gesellschaft entwickelt hatte. Er erlebte, daß ihr Führer ein absoluter und selbstgerechter Diktator war, der sich selber alle Freiheiten herausnahm, die er den anderen nicht zugestand. So sollte Selim Cürükkaya nicht mehr mit seiner eigenen Frau zusammensein, die auch eine Kommandantin war, weil eben die Ehe als bürgerliches Relikt eingestuft wurde, während aber der große Führer sich die Freiheiten eines eigenen Harems herausnahm.

Selim Cürükkaya, das alles belegt das Buch, sollte gefangengesetzt und von der PKK liquidiert werden. Erst dann hatte er die erste Möglichkeit zur Flucht wahrgenommen. Er hatte dann seinen Weg in die türkischen Gefängnisse, aus diesem Gefängnis in die PKK und seine Flucht in seinem Buch beschrieben, das aber kein linker türkischer Verlag publizieren wollte, enthält es doch eine ebenso unbestechlich scharfe Kritik am türkischen wie am PKK-Terrorsystem.

PKK und kurdischer Widerstand

Die PKK, wörtlich die «Partiya Karkeren Kurdistan», die «Kurdische Arbeiterpartei», war seit 1983 der Versuch der ohnmächtigen und gedemütigten Kurden, der Türkei mit den Waffen einer Befreiungs- und Guerilla-Organisation gegenüberzutreten. Das ist, wie mir ein hoher diplomatischer Vertreter der Kurdenbewegung zu verstehen gab, die einzige Sprache, die die Türkei versteht. Also hat man in der kurdischen Bewegung «la Force de l'Argument» durch das «Argument de la Force» ersetzt. Die PKK ist der bisher radikalste Versuch in den politisch-militärischen Bewegungen der Kurden der letzten Jahrzehnte. Die Radikalität und disziplinarische Härte ihrer inneren Struktur – die an ein hermetisch abgeschlossenes Kloster erinnert – entspricht der totalen Aporie der kurdischen Situation, in die die Kurden in ihrem geopolitischen und historischen Status geraten sind. Kaum ein großes Volk hat so unter der Mißachtung und Verachtung, der Wut und dem Haß der Nachbarn leiden müssen wie die Kurden unter der konzentrischen Absicht aller vier Nachbarstaaten, sie zu vernichten.

Periodisch sind ja die Versuche zu registrieren, diese Vernichtung wenigstens im jeweiligen eigenen Staatsgebiet zu organisieren. Saddam Hussein war der letzte, der in seiner Wut über die Demütigung der durch die USA und die Kuwait-Koalition ihm zugefügte Niederlage die Kurden im Irak ein für alle Mal vernichten wollte. Die Türkei hat in den letzten Wochen erklärt, sie habe die PKK in Ost-Anatolien militärisch besiegt.

Die PKK hat den Kurden – so muß man gerechterweise konstatieren – über zehn Jahre eine Art Schutzdach gegeben, auch denen, die nur bedingt etwas mit der terroristisch gewordenen PKK zu tun haben wollen. Auch einflußreiche und von den Menschenrechten her denkende und handelnde Kurden in der Bundesrepublik Deutschland sagen, sie seien

heftige politische Gegner der PKK – aber sie seien froh, daß es sie gibt. Sonst wäre der Vernichtungsfeldzug der türkischen Armee in Anatolien total gewesen. Er war, wenn man das Ergebnis des Vernichtungsfeldzuges mit der Zerstörung von über 2000 Dörfern und der Vertreibung einer Dorfbewölkerung von 2,3 Millionen Bauern berücksichtigt, fast total.

Das gleiche gilt für den PKK-Sender «MED-TV». Jeden Abend sendet dieser (wahrscheinlich) von Brüssel aus und erreicht in den kurdischen Haushalten in Van, in Tunceli, in Diyarbakir tatsächlich die «Massen». Ich war jedenfalls erstaunt, in einem Haus mitten in Diyarbakir am Abend die Szene mitzuerleben, als sich die Familien vor der Mattscheibe einfanden, nachdem vorher die besondere Antenne eingestellt war. Vier bis fünf Stunden geht dieses Programm manchmal, und es erreicht eigentlich fast alle Kurden. Auf die Frage: «Glaubt ihr denn das, was da – auch in vielen Telefoninterviews mit dem Führer der PKK Öcalan – gesagt und verkündet wird?», wehren die Gesprächspartner fast erstaunt ab: So einen politischen Unsinn könnte man doch nicht für möglich halten. Aber es sei eben die kurdische Sprache, die da in den Sendungen auftauche.

MED-TV bietet vielleicht eine wichtige Differenzierung im Bild der PKK, die wir in dem ziemlich brutalen Bild dieser Bewegung anbringen müssen, die deshalb aber nicht weniger klar in ihren Aktionen zu verurteilen ist. Sie ist genau so schnell bereit, Morde an sogenannten «Verrätern» durchzuführen wie auch Unschuldige bei ihren Aktionen leiden zu lassen. MED-TV gibt vielen Kurden in den größeren Städten die Gewißheit, daß es sie gibt, daß sie ein Gemeinwesen organisieren könnte wie sie von außen diese Sendestation administriert. Hat je in der Geschichte des Mediums TV ein Kanal so große und befreiende Aufgabe gehabt?

Man tut den Kurden weder einen Gefallen, wenn man die Bewegung allein auf den Diktator und Führer Abdullah (genannt: Apo, Onkel) Öcalan reduziert. Man tut ihnen genausowenig einen Gefallen, wenn man die Gefahren des Abgleitens in den roten Terror verniedlicht. Es gilt bei allem, den legitimen Kern der Befreiungsbewegung nicht zu unterdrücken. Die Kurden-Bewegung PKK muß sich sagen lassen, daß sie bis heute den Ehrentitel «Befreiungsbewegung» nur sehr bedingt verdient.

Zur literarischen Technik

Das Buch ist als politisches Sach- und Erinnerungsbuch ein literarisches Meisterwerk. Es besteht aus dreizehn gut durchgefeilten Kapiteln, die alle wie Theater-Akte geschrieben sind, wie eine Rahmenerzählung daherkommen und immer auf die dramatische Situation in Beirut hin- und von dieser Situation wieder wegführen. «Warten auf ein Fax», so beginnt das erste Kapitel, das mit «in Beirut am 11. August 1993» datiert ist. Weitere Kapitel lauten: «Die Hölle von Diyarbakir», «Du sollst nicht lieben», «Das Verhör», «Gewalt gegen Frauen», «Eine Generation muß büßen», «Wie aus Aysel «Medya» wurde».

Der Autor beschreibt mit dauernden kunstvoll ineinandergewobenen Rückblenden den Weg aus Syrien und aus seiner Vergangenheit nach Beirut. Der Leser wird Zeuge der Todes-Gefährdungen, denen sich jemand aussetzt, der im von Syrien und vom syrischen Geheimdienst beherrschten Libanon und in Beirut versucht, ein Visum für Deutschland zu bekommen.

Die beiden Instanzen, die dabei ganz gut wegkommen und die Selim Cürükkaya halfen, waren das IKRK, das Internationale Komitee des Roten Kreuzes, wie auch der UNHCR. Schlecht kommen dabei die deutsche Botschaft weg und der deutsche Botschafter. Als fast alles überstanden ist und das IKRK ihn, Selim Cürükkaya, in die deutsche Botschaft fährt, da hakt dann doch noch etwas: «Man brachte uns nach kurzer Zeit in das Büro des Botschafters. Er begrüßte uns mit Händedruck und holte ein Fax aus einem Ordner hervor. Auf dem Papier konnte ich meinen Namen lesen. Der Botschafter sagte sodann: «Er wird sich einen Monat lang nur in Bremen aufhalten dürfen.» Als Christine erwähnte, daß ich keinen Paß habe, wurde der Botschafter nachdenklich und sagte: «Dann wird es schwierig. Ich werde mich mit dem Außenministerium verständigen müssen. Das wird ungefähr eine Woche dauern.»»

Das bricht über jemanden wie Selim Cürükkaya herein wie eine Panik: Bis jetzt wartet er schon immer in Angst vor dem syrischen Geheimdienst und anderen Häschern des Apo Öcalan. Und jetzt soll er noch eine ganze Woche warten! Cürükkaya fragt, ob er mit der Visumsbestätigung nicht auch ein zypritisches Visum bekommen könne, um von Larnaka nach Bremen zu fliegen. «Sonst könnte unser großer Führer den syrischen Geheimdienst beauftragen, mich am Flughafen Beirut verhaften zu lassen. Der Libanon war schließlich eine von Syrien kontrollierte Kolonie. Über-

all hingen Fotos von Hafiz al Assad, und zentrale Punkte hielt der syrische Geheimdienst besetzt.»

Das Buch vibriert und wühlt den Leser auf, während er es liest. Wie können Menschen, Kurden, so eine riesige Packung von Elend, Folter, Leiden, Schmerzen aushalten, ohne gebrochen zu werden? Ich wollte es Selim Cürükkaya ansehen, aber es gelang mir nicht, diese Zeichen der Verzweiflung, der Frustration und des Gebrochenseins wahrzunehmen. Es war im Gartenhäuschen von Günter Wallraff, wo wir uns unter starker Polizeibewachung trafen. Am Schluß des Interviews, das Günter Wallraff mit Abdullah Öcalan beim ersten Besuch in der Bekaa-Ebene gemacht hatte und das im Schlußteil des Buches abgedruckt ist, sagt Öcalan fast leutselig: «Bringt das nächste Mal Selim mit. Er hat unsere heiligsten Werte angegriffen! Wenn er das zurücknimmt und Selbstkritik übt, dann kann er mit uns zusammensein. Wenn nicht, kann ich auch nicht verhindern, daß ein Unfall passiert.» Das ist also keine Einladung zu einem freien Besuch des Selim Cürükkaya in die syrische Bekaa-Ebene, zu Apo Öcalan!

Ich kann diese kurze Rezension nicht beschließen, ohne ein Stück aus diesem literarisch verarbeiteten dokumentarischen Aufklärungsbericht zu zitieren, damit sich der Leser ein Bild machen kann von der Sprachgewalt des Autors, der von der Gewalt der Leiden und Schmerzen kündigt, die er durch- und ertragen mußte. Als Selim Cürükkaya einmal in eine lebensgefährliche Lage gerät, wird seine eigene Frau ausgesucht, ihn zu quälen: «Während der Gefängnis-Konferenz hatten wir Läuse bekommen, weil wir im Freien übernachteten. Ferhan Güllü hatte unsere Kleidung mit Wasser mit einer Handvoll DDT gekocht, damit die Läuse sterben. Ohne die Kleidung richtig auszuwaschen, hatte er sie trocknen lassen. Wir zogen die Kleidung an. Durch die Hitze des Tages drang DDT in unsere Poren ein, und einer nach dem anderen wurde krank. In der Nacht wurden wir in ein Krankenhaus der Palästinenser in Bar Elias eingewiesen. Dort wurde mit einem Schlauch vergifteter Urin aus unseren Blasen entfernt. Vor dem Tode gerettet, kamen wir wieder in die PKK-Akademie zurück. Doch meine Harnwege brannten fürchterlich. Ich wußte nicht, daß die Harnwege auf Grund meiner nervlichen Anspannung verstopft waren. Als ich Wasser trank, verstärkte sich das Brennen und meine Schmerzen. Wieder und wieder ging ich auf die Toilette und strengte mich an. Da aber kein Urin floß, mußte ich vor Schmerzen schreien. Ich schrie, als hätten sie mich in der Isolationsabteilung des Gefängnisses von Diyarbakir der Folter unterworfen. Der Denunziant des Zeltens, Rubar, teilte es der Leitung mit, und eine Zeit darauf kam meine Frau. Ich war total durchgeschwitzt und krümmte mich unter Schreien am Boden. Meine Frau, die mich aus der Ferne wie einen Köter musterte, brüllte: «Was wirfst du dich denn auf den Boden? Steh auf und setz dich hin.» Ich sagte: «Komm etwas näher, dann kann ich es dir erklären.» Sie erwiderte: «Was willst du mir denn erklären?» Und verschwand. Ich wußte, daß sie der Leitung berichten würde, daß nichts vorlag, denn sie hatte sich nicht einmal herabgelassen, mich anzuhören. Ihr zufolge simulierte ich, um nicht an der Gefängnis-Konferenz teilzunehmen. Zwei Tage und Nächte hatte ich zwischen den Steinen des Bekaa-Tals geheult wie ein Schakal, mich von einem Stein auf den anderen geworfen. Der zuständige Arzt, Dr. Baran, sagte: «Dann soll er krepieren.» In der folgenden Nacht brachte man mich nach Bar Elias – ein Katheter wurde in meinen Penis eingeführt, und mehr als 2,5 Liter liefen aus meiner Blase.»

Geht etwas voran zwischen Kurden und Türken? Es gibt erste Konferenzen in Oslo, wo ja auch nach geduldigen, langwierigen Gesprächen und Begegnungen der Friedensprozeß im Nahen Osten gestiftet wurde, der in diesen Wochen wieder so gefährdet ist. Vielleicht kommt es zu einem Runden Tisch – an dem die beiden Völker der Region teilnehmen, die die wichtigsten und größten sind: die Türken und die Kurden.

In Düsseldorf gab es am 26. April eine große Kurdendemonstration, die zum ersten Mal wieder hauptsächlich von der PKK organisiert wurde, auf der auch überlebensgroße Photos und Poster von Öcalan und PKK-Fahnen gezeigt wurden. Ali Gazi sprach, der eine quasi-diplomatische Funktion als Sprecher und Verbindungsmann der PKK zu der deutschen Regierung und den Parteien ausübt. Ali Gazi hatte schon die Besuche von so

verschiedenen Vertretern deutscher Gesellschaft wie den des CDU-MdB Lummer, wie des Schriftstellers Günter Wallraff bei Abdullah Öcalan organisiert.

Die Kundgebung fand statt ohne die sattsam übliche Gewaltorgie, die man in den letzten Jahren seitens der PKK gewohnt war. Dennoch: Der Kurden-Vertreter ist der ehemalige Organisator der sogenannten Jubelperser (damals war er in Brot und Amt beim iranischen Konsulat in Berlin!), die seinerzeit beim Besuch des Schah Reza Pahlevi in Berlin dafür sorgten, daß der Student Benno Ohnesorg sterben mußte. Es muß noch einiges an der jüngsten Vergangenheit der PKK durchsichtiger, es muß vieles demokratischer werden, damit sie sich unter die Befreiungsorganisationen einreihen kann.

Das genau war wohl auch das Ziel des aufklärerischen «PKK»-Buches von Selim Cürükkaya, das mittlerweile in Deutschland und im deutschsprachigen Raum in die zweite Auflage geht, nachdem die erste 30000 Mal verkauft wurde.

Rupert Neudeck, Troisdorf

Die Erben der Angst

Lissabon, 8. August 1726: António José da Silva, Student der Rechte an der Universität von Coimbra, wird vor den Inquisitor Theotónio da Fonseca Souto Maior zitiert. Ein Studienkollege – Luís Terra –, zwei Cousinen und ein Vetter haben ihn «jüdischer Praktiken» bezichtigt. António José gesteht seine «Verfehlungen» ein, was das Sanctum Offizium ihm zugute hält. Dennoch wird er am 18. September in die Folterkammer geschickt, weil er die Mitglieder seiner Familie nicht belastet hat. Am 13. Oktober 1726 wird er in der Dominikanerkirche in Lissabon mit der Kirche «versöhnt» (*reconciliação*). Seine Glieder sind von der Folter so stark mitgenommen, daß er das Schlußdokument nicht unterzeichnen kann. Der Jurist kehrt nach Coimbra zurück, besteht sein Examen und arbeitet in der Kanzlei seines Bruders, mit dem er Haus und Bibliothek teilt. 1734 heiratet er Leonor Maria, die – wie er – von bekehrten Juden abstammt. Armut liegt über der Familie. António José beginnt zu schreiben – Komödien für das Marionettentheater des Grafen Soure, im Bairro Alto, noch heute das Unterhaltungsviertel Lissabons. Die Stücke haben Erfolg – besonders der *Krieg zwischen Rosmarin und Majoran* (1737, *Guerras do Alecrim e da Manjerona*). Da schlägt die Inquisition ein zweites Mal zu: eine schwarze Sklavin aus den Kapverdischen Inseln mit Namen Leonor ist vom Hausherrn am hellichten Tag mit einem Schwarzen im Bett erwischt worden. Es gibt Prügel. Um sich zu rächen, denunziert Leonor den Komödiendichter beim Sanctum Offizium. Am 3. Oktober 1737 unterzeichnet derselbe Inquisitor Theotónio da Fonseca Souto Maior ein weiteres Dekret, das António José da Silva in die *Estaus* befördert, jene berüchtigten Kerker der Inquisition am Rossio-Platz, an dessen Stelle ironischerweise heute das Theater D. Maria steht.

António José hat das vorausgesehen. Es gelingt ihm nachzuweisen, daß Leonors Denunziation ein Racheakt gewesen ist. Ihre Zeugenaussage wird fallengelassen. Im übrigen stirbt sie kurz darauf unter mysteriösen Umständen. Das Sanctum Offizium wird den unglücklichen Dichter dennoch nicht freilassen. Unter fadenscheinigen Vorwänden und mit Hilfe von Spionen aus den eigenen Reihen, die den Häftling nicht aus den Augen lassen, wird ein Tatbestand konstruiert – «jüdische Praktiken». Der Prozeß endet am 18. Oktober 1739 auf dem Scheiterhaufen. Wie die Akten des Sanctum Offizium belegen, ist der Dichter auf persönliche Anordnung des Kardinals da Cunha verhaftet worden: des portugiesischen Grossinquisitors – ein politischer Mord.¹ Die Tragödie des Komödiendichters António José, Op-

¹ Claude-Henri Frèches, Antonio José da Silva et L'Inquisition. Fundação Calouste Gulbenkian, Centro cultural português, Paris 1982. (Fontes documentais portuguesas; 20.)

fer des inquisitorischen Obskurantismus im Zeitalter der Aufklärung, eignet sich vorzüglich als Vorlage für literarische Bearbeitungen, so beispielsweise im Stück von *Bernardo Santareno*.²

Parabel der Intoleranz

Carlos Alberto Azevedo, brasilianischer Dichter aus dem Nordosten, hat diese Parabel der Intoleranz neu aufgegriffen und etwas ganz anderes daraus gemacht:³ «Dies ist ein neobarocker Roman. Seine Personen sind Menschen des 18. Jahrhunderts in Portugal, ein düsteres und intolerantes Jahrhundert, aber zugleich durchsetzt von unterirdischen Kräften, die die Aufklärung vorbereiten – Freimaurern, bekehrten Juden und Anhängern fremder Ideen (*estrangeirados*), den Subversiven der Regierungszeit von Johannes V. (1689–1750).» António José da Silva tritt im Roman als Bruder Tamino der Loge *Remolares* bei, was jedoch weder ihn selbst noch seine Mitbrüder vor dem Zugriff der Inquisition bewahrt. Wichtiger als die Fakten, die Etappen dieser Parabel der Intoleranz, ist das Klima der Angst, die Mentalitätsgeschichte dieser Zeit, die Frage nach dem Gemütszustand einer Gesellschaft, die die Inquisition geschaffen hat – eine Spaltung der Nation in Alt-Christen – dogmatische Vertreter der absoluten Wahrheit, stets darauf bedacht, fremde Irrtümer zu wittern – und Neu-Christen – äußerlich angepaßt, innerlich zerrissen und mit einem Bein im Exil oder im Gefängnis.⁴

Carlos Alberto Azevedo versucht in seinem Roman, dieses Klima zu rekonstruieren, in dem die Neubekehrten, die *crístãos-novos*, lebten, ein Klima der Angst, Verfolgung und Schizophrenie: Für die Inquisition und ihre christlichen Mitbürger waren sie vielleicht Juden. Was waren sie jedoch in den Augen der Juden? Die rabbinische Literatur in Spanien hat sich seit Maimonides intensiv mit dem Phänomen der Massenbekehrung spanischer Juden seit dem Massaker von Sevilla (1391) beschäftigt. Die *Anussim*, die «Gezwungenen», wurden nur dann nicht als Abtrünnige betrachtet, wenn sie das Land, in dem das Gesetz Gobe bei Todesstrafe verboten war, nicht verlassen konnten. Gab es jedoch eine solche Fluchtmöglichkeit und wurde sie nicht wahr-

² Bernardo Santareno, *O Judeu*. Atica, Lisboa 1966.

³ Carlos Alberto Azevedo, *Os herdeiros do medo*: romance. Escritor, Lisboa 1996 (Vorwort).

⁴ Moacyr Scliar, *A condiçã o judaica: das Tábuas da Lei à Mesa da Cozinha*. L&PM, Porto Alegre 1985, S. 36–41.

ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
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 Jahresabonnement 1997:

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

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

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

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

genommen, so war der *crístão-novo* nach orthodoxer jüdischer Auffassung ein Renegat und galt als verloren.⁵ Eine solche Fluchtmöglichkeit gab es wirklich, und sie kommt im Roman auch vor: holländische Schiffe transportierten Portugiesen jüdischer Abstammung heimlich nach Amsterdam. António José nimmt diese Gelegenheit nicht wahr. Er ist also in den Augen der Rabbiner ein Apostat, ein Mensch im geistigen Niemandsland zwischen Gesetz Mose und Christentum, ein Zerrissener: seine Vorfahren wurden 1497 zwangsweise getauft, er selbst wird zum Paria der Gesellschaft, erdrückt von einer mächtigen Institution – die Assimilation ist nicht möglich, das Sanctum Offizium verhindert dies.

In dieser Zwangslage erschöpft sich das «Judentum» auf Überreste von Gebeten, Wiegenlieder, eine abgrundtiefe Aversion gegen Heiligenbilder, Beichte und Kommunion und eine von Generation zu Generation schwächer werdende Hoffnung auf den richtigen Messias, der auch sie – die Neu-Christen – aus ihrer Paria-Existenz erlösen wird:⁶ Angst, Verrat und Dunkelheit beherrschen das Universum, in dem sich António José, seine Familie und die Freimaurer der Geheimloge in Lissabon bewegen. Es ist eine Reise durch die Unterwelt, jenes «Reino Cadaveroso», wie das portugiesische Imperium beschrieben wurde: wirtschaftlich abhängig von England seit dem Vertrag von Methuen (1703), beherrscht von einem intoleranten Sanctum Offizium, das jeden Fortschritt der Wissenschaft und des Denkens als Ketzerei verdammt und schon im Hafenzoll von Lissabon abzufangen versucht. Lediglich durch Bestechung und Schmuggel sickern verbotene Manuskripte und Druckschriften von *Locke*, *Descartes* oder *Montesquieu* durch, schwache Lichtchen am Horizont, Vorbote einer Aufklärung und neuer Ideen, die sich letztlich erst mit der Ankunft napoleonischer und britischer Truppen und der Öffnung portugiesischer Häfen für den Welthandel (1808) durchsetzen werden, dann aber als Symbole fremder Herrschaft. Das originelle eigene Denken ist ausgemerzt, in den Untergrund oder ins Ausland getrieben worden – eine traurige Bilanz für Portugal, die Pioniernation der Moderne bei den Entdeckungsreisen des 15. und 16. Jahrhunderts.

Mahnmal gegen religiösen Fanatismus

Carlos Alberto Azevedo, geboren 1941 in João Pessoa im Nordosten Brasiliens, lebt und schreibt seit 1974 in Deutschland, zuerst in Berlin, dann in Hamburg. Er hat zwei Erzählbände veröffentlicht, *Triade* (1985) und *Quimeras* (1988), 1994 folgte *Hamburgo Blues*, eine Sammlung von Feuilletons und Impressionen über seine Wahlheimat Hamburg und 1996 *Saber com Sabor*, literarische Essays über moderne brasilianische Literatur, die er auch am Lateinamerikanischen Institut der FU Berlin unterrichtet.

«Meinen Personen habe ich gewagte und zurückhaltende Sätze in den Mund gelegt», räsonniert António José in seiner Zelle.⁷ «Ich habe sogar die Justiz kritisiert. Jetzt, gebrochen vom Kerker, habe ich nicht mehr so viel moralische Kraft, ich leiste nur noch Widerstand.»

In seinem Roman konfrontiert uns Carlos A. Azevedo mit einer Tragödie – der Tragödie des Geistes und des Intellektuellen, Opfer einer tyrannischen Justiz, die sich mit der Aura der Unfehlbarkeit umgibt und unbarmherzig alle verfolgt, die den Ideen der Aufklärung zuneigen und damit den Status quo der Mächtigen in Frage stellen: António José da Silva, Erbe der Angst, wird zum universellen Mahnmal gegen Intoleranz und religiösen Fanatismus, eine Lektion, die in unserer Zeit mehr denn je verdient, angehört und beherzigt zu werden.

Albert von Brunn, Zürich

⁵ Anita Novinsky, *Crístãos-novos na Bahia*. Perspectiva, São Paulo 1972, S. 7, 8, 11 (Estudos; 9).

⁶ Ebd., S. 40.

⁷ Carlos Alberto Azevedo, *Os herdeiros do medo*: romance. Escritor, Lisboa 1996, S. 163.