# ORIENTIERUNG

Nr. 19 61. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1997

LOBALISIERUNG HEISST DAS STICHWORT DIESER JAHRE. Mit ihm sollen die Transformationen des kapitalistischen Weltsystems beschrieben werden, die auf die Erkenntnis der Begrenztheit und Endlichkeit der Märkte reagieren: Postfordistische Produktionsweise, die ungeheure Bedeutung der Kapital- und Finanzmärkte und eine Fragmentierung und Regionalisierung, die die klassischen Grenzlinien der nationalstaatlichen Organisation aufbricht, sind ihre Wegmarken. Der Nord-Süd-Gegensatz verläuft längst nicht mehr entlang der geographischen Pole, sondern durchzieht zunehmend auch die klassischen Industrieländer, so wie der ungeheure Gegensatz von Reichtum und Armut schon immer auch die Länder des Südens durchzogen hat. Obgleich global gesehen immer mehr Reichtum angehäuft wird, wird seine Verteilung in relativen Zahlen immer ungleicher. Das Ende der Systemkonkurrenz zwischen Ost und West hat nicht dazu geführt, daß der Kapitalismus unter Legitimationsdruck gerät, sondern im Gegenteil zu einer Situation, in der jede Kritik an diesen Verhältnissen mit dem Verweis auf fehlende Alternativen mundtot gemacht wird. Damit ist auch der Ideologiekritik, die Unruhe in die Reihen der Herrschenden brachte, wenn sie an ihren eigenen Ansprüchen gemessen wurde, ein Teil des Bodens entzogen. Die Linke in der Bundesrepublik hat diese Situation in weiten Teilen widerstandslos übernommen und die eigene Kapitulationserklärung geschrieben: «Keine linke Kritik und keine linke Utopie werden mehr das ganz andere zu bringen vermögen, also weder den Sozialismus noch gar das Himmelreich auf Erden, sondern bestenfalls wieder Verhältnisse schaf-

# Die neoliberale Umwertung der Werte

Dieser Aufruf zum Pragmatismus weg von der verstehenden Soziologie, von der Gesellschafts- und Ideologiekritik hin zu den sogenannten praktischen Gestaltungskonzepten aber zementiert jene Situation der Linken, die sich, wie Giddens schreibt, dadurch auszeichnet, daß sie die Zukunft nicht mehr auf ihrer Seite hat, daß sich Begriffe wie Solidarität und Gemeinwohl in der Hand der Globalisierungsstrategen befinden. Die Behauptung aber, daß keine linke Kritik mehr das ganz andere zu bringen vermag, verstellt den Blick und schafft eine «virtuelle Realität», die weder gesellschaftliche Wirklichkeit als Ungleichverteilung noch die angestrengten ideologischen Grabenkämpfe der neoliberalen Wegbegleiter der Globalisierungseinpeitscher in den Blick bekommt. Denn die wiederum sind sich ihrer Herrschaft nun gar nicht so sicher, wie jeder erkennen kann, der noch nicht unter dem vermeintlichen Zwang von unhintergehbarer Wirklichkeit und Pragmatismus auf das analytische Instrumentarium verzichtet, das in Begriffen wie Macht, Herrschaft und Interesse gegeben ist. Und deshalb lohnt sich ein - zumindest exemplarischer - Blick auf die ideologischen Bemühungen der Neoliberalen, deren Interesse sich nicht nur auf Ökonomie und Politik, sondern auch auf Philosophie und Theologie bezieht und an der Reformulierung solch zentraler Begriffe wie Gemeinwohl oder auch Solidarität arbeitet.

Norbert Walter, ehemaliger Direktor des Weltwirtschaftsinstituts in Kiel und heute Chefvolkswirt der Deutschen Bank Gruppe, hat 1995 einen in dieser Hinsicht aufschlußreichen Artikel unter dem Titel: «Ethik+Effizienz=Marktwirtschaft»² geschrieben. Kernthese seines Gedankenganges ist die Behauptung, daß dem Gemeinwohl am ehesten durch die Leistungsträger gedient ist und die regulierende Funktion des Staates in der Herstellung günstiger Rahmenbedingungen (freie Konkurrenz) für diese Leistungsträger besteht: «Besteht nicht die Gefahr, daß ... (ein Wohlfahrtsstaat, ein überregulierter Markt)..., die leistungsfähigen Menschen ausgrenzt und die Zivilisation gefährdet...»³

Vor der wohlbekannten Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik einerseits und dem Insistieren auf Leistungsgerechtigkeit gegenüber der Verteilungsgerechtigkeit andererseits stellt Walter eine Analogie zwischen dem Wohlfahrtsstaat und der lukanischen Geschichte vom barmherzigen Samariter her. Subventionen und Sozial-

#### ETHIK/POLITIK

Die neoliberale Umwertung der Werte: Globalisierung als neues Stichwort - Die Linke und der Verlust der Utopie - Das Interesse neoliberaler Ökonomen für Philosophie und Theologie - Eine Deutung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter – Die Auseinandersetzung um den Wohlfahrtsstaat – Gemeinwohl und Eigeninteresse – Die anthropologische Debatte im 17. Jahrhundert -Zum Verhältnis von Eigenliebe und Selbstliebe - Die unüberbrückbare Differenz von Natur- und Gesellschaftszustand - Die Anerkennung des Anderen - Kann eine Gesellschaft auf Altruismus und Mitleid gegründet werden? - Die moralischen Voraussetzungen des Wettbewerbes - Funktionen des Machtmonopols des Staates - Voraussetzungen einer befreienden Politik - Quer zu den gegenwärtig dominierenden Plausibilitäten der Gesellschaft.

Michael Ramminger, Münster/Westfalen

#### FRIKA

Welche Chancen für die Zukunft? Die Demokratische Republik Kongo im Sommer 1997 – Erste Berichte über Massaker an Flüchtlingen – Ich habe mich geirrt – Behinderung und Verhinderung von medizinischer und humanitärer Hilfe – Im Lager Biaro – Wer steht hinter den Rebellen der AFDL? – L. D. Kabila und die neue Regierung der Demokratischen Republik Kongo – Die langfristigen Folgen des Mobutismus – Vier Probleme der UNO-Kommission kann die Massaker nicht untersuchen. Rupert Neudeck, Troisdorf

# LITERATUR

Sh'muel J. Agnon – unbekannter Nobelpreisträger: Preisträger des Jahres 1966 zusammen mit Nelly Sachs – In Israel als Klassiker anerkannt – Ein Fremder in seiner Zeit und an seinem Ort – Ein autobiographischer Mythos, der in seinen Schriften erzählt wird – Die Thora als Komplex von Erzählungen und Weisungen – Der Stachel der Ironie – Ein literarisches Werk von komplexer Erzählstruktur – Die Dialektik des Einfachen – Das Exil unter den Völkern – Abbruch im Erzählfaden als Rückkehr in die Alltagsrealität – Raum und Zeit als Spiegelungen des Gedächtnisses – Spiel von Bedeutungen und Interpretationen.

Lorenz Wachinger, München

## RUSSLAND

Gnadenlose Bruderschaften: Zu einer Publikation von Ulrich Schmid über die russische Mafia – Mafia als diffuser Oberbegriff – Kollaboration zwischen Staat und organisierten kriminellen Banden bereits in der Stalin-Zeit – Unbegrenzte Korruptionsbereitschaft – Internationale Verbreitung – Notwendig bleibt eine Analyse der psychischen Verfaßtheit der Verbrechermilieus – Eine politische Prognose. Wolfgang Schlott, Bremen

leistungen erscheinen als die gesinnungsethische Variante des barmherzigen Samariters, die ihr Ziel verfehlt, weil sie beim hilfsbedürftigen Opfer zu Passivität und Verantwortungslosigkeit führt und deshalb Subjektwerdung und also letztlich das Humanum verhindert. Der Wohlfahrtsstaat, der Geber findet sich im «Samariter-Dilemma» wieder, «...er kann nicht mehr moralisch rechtfertigen, einen Menschen fortgesetzt zu unterstützen, der aufgrund der Unterstützung potentielle Eigenanstrengungen unterläßt und damit weder für sich selbst erreichbares Lebensglück realisiert, noch seiner Verantwortung gegenüber dem Geber gerecht wird. Letztlich wird die Wohlfahrt beim bequemen Nehmer wie auch beim Geber, der seine soziale Absicht nicht erreicht, vermindert.»<sup>4</sup>

In der Interpretation Walters wird zur Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes also gerade die Verweigerung von Barmherzigkeit und Solidarität mit den Armen, zum wahren Samariter dagegen derjenige, der den Staat dereguliert und Sozialleistungen kürzt. Walter aber geht in seiner Interpretation der neutestamentlichen Erzählung noch weiter und verkehrt das lukanische Beziehungsgeflecht von Geber und Nehmer: Die Barmherzigkeit des neutestamentlichen Samariters (und ihr neuzeitliches Pendant: die «Paradiesillusion einer Geschenkewirtschaft»5) verfehlt nicht einfach nur ihr Ziel, die Nächstenliebe, sondern bedarf einer völlig neuen Interpretation. Der Samariter im «verantwortungsethischen» Sinne ist zunächst derjenige, der Hilfe verweigert und so Eigenverantwortung stimuliert. Die Aufforderung, sich vom Hilfsbedürftigen zum Nächsten machen zu lassen, wird dann durch ein Verständnis ersetzt, in dem der «Nächste» und Leidtragende derjenige ist, gegen dessen Eigentum durch den Wohlfahrtsstaat illegitime Ansprüche erwachsen: Dem Hilfsbedürftigen in der lukanischen Geschichte fällt so die Rolle des Samariters zu. Er kann Hilfe leisten, wenn er (sozialstaatliche) Hilfe ablehnt. Die wirklichen Hilfsbedürftigen in der neoliberalen Interpretation sind die «Leistungsträger» dieser Gesellschaft, die sowohl in ihrer Leistungsbereitschaft durch die (Steuer- und Lohnnebenkosten) Ansprüche des Sozialstaates gegängelt werden, als auch letztlich ihrem Bedürfnis (im verantwortungsethischen Sinne) helfen zu wollen, nicht nachkommen können, weil der Wohlfahrtsstaat produktive Investitionen in Arbeitsplätze verhindert.

So lautet die angemessene zukunftsfähige und sozial nachhaltige Interpretation der Geschichte vom barmherzigen Samariter in ihrer neoliberalen Variante, die allein ein Wirtschaftssystem (also den Wohlfahrtsstaat oder die soziale Marktwirtschaft) überwinden kann, das «zur Degeneration menschlicher Grundwerte» führt und die «Basis für das Soziale schlechthin» vernichtet. Solidarität wäre im Interesse der Zivilisation mit den «Leistungsträgern» dieser Gesellschaft zu leisten.

## Gemeinwohl und Eigeninteresse

Dieser Interpretation des Samariter-Gleichnisses liegen bestimmte Verständnisse der Begriffe Eigenliebe, bonum commune und Mitgefühl zugrunde. Sie verweisen auf ein theoretisches Gebäude des Neoliberalismus, das mehr ist als reine Ökonomik. Seinen universellen Anspruch legitimiert der Neoliberalismus auch durch spezifische anthropologische und sozialphilosophische Begründungen.

Nach Walter ist der Mensch durch die «Eigenliebe, letztlich ein natürlicher Affekt, das Streben nach Anerkennung, Existenzsicherung und Wohlstand» bestimmt. Damit nimmt er einen Begriff auf, der aus der christlichen Ethik von N. Malebranche,

<sup>1</sup>J. Fischer, zitiert nach: A. Demirovic, Intellektuelle und Gesellschaftskritik heute, in: Prokla, Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaften 23 (1993), H. 3, S. 491–511, 498.

Später, so bei *L. Vauvenargues*, wird die Distinktion von Selbstund Eigenliebe dann im Kontext einer profanen Anthropologie genutzt. Er unterscheidet zwischen einer «von Natur aus liebenswürdigen und mitleidsvollen Selbstliebe (amour de nousmême)» und einer «unmenschlichen, unbilligen und unbegrenzten und vernunftlosen Selbstsucht (amour propre)».<sup>8</sup>

Walter benutzt also den Begriff Selbstliebe im verkehrten Sinne des Begriffs Eigenliebe, deren Distinktion in der Anthropologie der Aufklärung einen grundlegenden Sinn hatte. J. J. Rousseau z.B. nimmt ebenfalls eine sehr genaue Unterscheidung zwischen der Selbstliebe (amour de soi-même) und der Eigenliebe (amour propre) vor: «Man darf die Eigenliebe und die Selbstliebe nicht durcheinanderbringen - zwei Leidenschaften, die ihrer Natur und ihren Wirkungen nach sehr verschieden sind. Die Selbstliebe ist ein natürliches Gefühl, das jedes Tier dazu veranlaßt, über seine eigene Erhaltung zu wachen.» Sie ist also identisch mit dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb. Die Eigenliebe dagegen setzt gesellschaftliche Beziehungen voraus, angesichts deren sich die Bedürfnisse und ihre Verwirklichung nicht nur am eigenen Ich orientieren, sondern am Maß der bei den Anderen entdeckten oder vermeintlich entdeckten Verwirklichung von Bedürfnissen. In dem Maße, wie unter gesellschaftlichen Bedingungen neue Güter und damit neue Bedürfnisse produziert werden, wird die Unmöglichkeit ihrer Befriedigung und Aneignung erfahren. Die Eigenliebe oder Selbstsucht ist Produkt bestimmter gesellschaftlicher Beziehungen.

Diese Unterscheidung hatte also den Sinn, die unüberbrückbare Differenz zwischen Naturzustand und Gesellschaftszustand zu formulieren und naturalistische oder sensualistische Fehlschlüsse auszuschließen. Wird diese Differenz, die Dialektik von Natur und Freiheit, vernichtet, ist im Ansatz schon jeder Diskurs über gelungene Selbsterhaltung, über das bonum commune und seine zukünftige Gestaltung hinfällig. Und der Neoliberalismus müßte seine emphatische Rede von der menschlichen Zukunft einstellen: «Für den Menschen ist die Zukunft grundsätzlich offen. Er hat die einmalige Chance, individuell aus den Fehlern der Vergangenheit - den eigenen wie den fremden - zu lernen und die Freiheit zu nutzen, die beste Option wählen zu dürfen.»<sup>10</sup> Angesichts der Voraussetzungen neoliberaler Anthropologie ist aber die Zukunft nichts anderes als die unendliche Spirale des ewig gleichen Kampfes um das Minimum menschlicher Selbsterhaltung: das nackte, monadische Überleben.

Obwohl Walter neben Existenzsicherung und dem Streben nach Wohlstand das Bedürfnis nach Anerkennung – also nach sozialer Beziehung – als Ausdruck der Eigenliebe bzw. des Selbstinteresses festhält, kann dies doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die neoliberale Anthropologie zutiefst davon überzeugt ist, daß der Mensch letztlich ein egoistisches Wesen ist, für den der andere nur Rivale und Feind sein kann. «Wäre er nicht starken Zwängen unterworfen, den Geboten der Gesellschaft und der

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>N. Walter, Ethik+Effizienz=Marktwirtschaft, in: R. Baader, Wider die Wohlfahrtsdiktatur, Gräfelfing 1995.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>Ebd., S. 70.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>Ebd., S. 72. <sup>5</sup>Ebd., S. 74.

<sup>6</sup>Ebd.

einem französischen Theologen des 17. Jahrhunderts, stammt. Allerdings gibt es bei Malebranche eine Unterscheidung zwischen Selbstliebe und Eigenliebe, die Walter nicht nur unthematisiert läßt, sondern umkehrt: Bei Malebranche heißt es: «Die Eigenliebe (l'amour propre) bezeichnet die Liebe zu uns selbst (l'amour de nous-même), insoweit sie lasterhaft und korrumpiert ist.» Die Selbstliebe fällt dem Menschen qua Schöpfungsakt Gottes zu, verwandelt sich aber durch den Sündenfall in die Eigenliebe als Wille zur Macht oder Liebe zur Größe. Als gerechtfertigte Selbstliebe kann sie sich nur durch Hinwendung und in bezug auf Gott restituieren.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>«L'amour propre marque l'amour de nous-même en tant qu'il est vicieux et corrompu» (N. Malebranche, zitiert nach: I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, Neuwied 1960, S. 54).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup>L. Vauvenargues, zitiert nach I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, Neuwied 1960, S. 55f.

<sup>&</sup>lt;sup>§</sup>J. J. Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn-München-Wien-Zürich <sup>2</sup>1990, Anm. XV, S. 369.

<sup>10</sup> N. Walter, S. 81 (Anm. 2).

Moral, wurde der im Grunde solitäre Mensch im unaufhörlichen Krieg mit seinen Mitmenschen leben, in einem hemmungslosen Kampf um Macht»<sup>11</sup> könnte mit *T. Todorov* deren geheimes Credo lauten. Diese Anthropologie stellt den Menschen zunächst als das natürliche «unschuldige» Wesen mit dem Bedürfnis nach Anerkennung dar, um seine Sozialität und wahre Natur dann gleichzeitig als unstillbaren Willen zur Macht zu entlarven. Anerkennung als das Bedürfnis nach dem Anderen hat in dieser Konzeption keinen Platz.

Sie schließt vielmehr deutlich an Thomas Hobbes an, dem schon Rousseau den genannten naturalistischen Fehlschluß vorgeworfen hatte.<sup>12</sup> Bei Hobbes beruht das Bedürfnis nach Anerkennung auf der Furcht vor dem gewaltsamen Tod und dem daraus folgenden vorausschauenden Machtinteresse. Dies ist die grundlegende Kategorie und das leitende Interesse menschlicher Selbsterhaltung, das fundamentale Erklärungsraster menschlicher Subjektivität.<sup>13</sup> Es ist die anticipatio, d.h. das vorausschauende Machtinteresse, dem es um Anerkennung durch die Anderen nur insoweit geht, um deren potentieller Todesdrohung zu entgehen. Dem Menschen ist bereits vor aller Sozialität die Mitleidslosigkeit in der Affirmation der ausschließlichen Bestimmung des Menschen als erfüllt von unstillbarem Willen und Zwang zur Macht gegeben: «So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death..»<sup>14</sup>

Aber dies ist eben nicht seine «wahre» Natur, sondern seine gesellschaftliche Existenz. Und seit dem 18. Jahrhundert geht es immer wieder um diesen «Politikerbetrug»: Dem Menschen einzuschärfen, daß es in seinem Eigeninteresse ist, dieses unstillbare Verlangen und den Zwang zur Macht zu zähmen: mit der Gesetzgebung, «die mit staatlichem Zwang exekutiert werden kann», mit dem Wettbewerb, ein wenig auch mit dem «Mitgefühl und den freiwillig akzeptierten ethischen Normen.» 15 Aber was der Neoliberalismus mit gutem Grund verheimlicht und hinter dieser «Schafsmoral» verbergen will, ist deren konsequente Schlußfolgerung. «Die Reichen und Lebendigen wollen Sieg, überwundene Gegner, Überströmen des Machtgefühls über weitere Bereiche als bisher.»<sup>16</sup> Für die anderen dagegen bliebe nur die Einsicht von Hobbes: «The value, or WORTH of a man, is as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgement of another.»<sup>17</sup>

## **Das Mitleid**

In dieser defätistischen Anthropologie kann dann auch die Begierde nach dem Anderen, nach der Anerkennung durch den Anderen und die Bereitschaft zu Anerkennung des Anderen und der Fähigkeit zur Sympathie keinen hermeneutischen Wert bekommen. Allerdings verdeckt der Neoliberalismus seine Moral hinter dem utilitaristischen Argument, daß in hochkomplexen und individualisierten Gesellschaften das Mitleid und Anerkennung nicht in der Lage sei, gesellschaftliche Beziehungen zu strukturieren, und daß andere Mechanismen wesentlich besser geeignet seien, das Gemeinwohl zu sichern. Dies kann

aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Fähigkeit zum Mitleid und das Bedürfnis nach nicht-vermachteter Anerkennung als conditio humana nicht nur als untaugliches Mittel verstanden, sondern geradezu als kontraproduktiv verstanden wird: «Im Ergebnis ist es unsozial, ein Gemeinwesen ausschließlich auf Altruismus und Gemeinsinn gründen zu wollen... Natürliche Axiomatik ist ex definitione nicht zu verändern. Besser ist es, effiziente Anreiz-, Straf- und Kontrollmechanismen zu etablieren, um das Positive in der menschlichen Natur hervorzuheben und um negative Wesenszüge zu unterdrücken...»<sup>18</sup> Mitleid als Sensibilität und Affektivität hat seine Funktion im begrenzten Raum der kleinen Gemeinschaft und der Familie. Zur Realisierung des Gemeinwohls kann es nur wenig beitragen, es führt im Gegenteil in der strukturellen Form des Sozialstaates dazu, Eigenanstrengung zu unterlassen, und fördert die Bequemlichkeit. Der englische Arzt Bernard de Mandeville war es, der im 18. Jahrhundert die Vorlage für dieses Verständnis gab und seinerseits wiederum Anleihen bei Hobbes machte: Die Überhandnahme von Barmherzigkeit schade dem Allgemeinwohl insofern, als sie die Basis von allgemeinem Wohlstand, nämlich Industrie und Gewerbe, untergräbt. Sie fördert Trägheit, macht den Fleiß überflüssig und unterstützt «bei der armen Bevölkerung Müßiggang und Bettelei.»19 Das Mißbrauch-Argument von Sozialhilfe ist also so alt wie die bürgerliche Anthropologie

Im übrigen ist für Mandeville die Barmherzigkeit und das Mitleid nur Eigeninteressen verschleiernde Tugendrede, hinter der sich die anticipatio, der Kampf um Anerkennung und Macht im hobbesschen Sinne verbirgt: Lippenbekenntnisse für eine soziale Gesinnung sind oftmals lediglich ein Mittel, um Macht zu erlangen und auszuüben.20 Mandeville war deshalb konsequent genug, Mitleid als Schwäche des Menschen zu interpretieren, die sich auf den im Angesicht des fremden Leids unerträglichen eigenen Schmerz reduziert: Dagegen haben für ihn «Stolz und Eitelkeit mehr Hospitäler erbaut als alle Tugenden zusammen.»<sup>21</sup> Auch zu dieser argumentativen Konsequenz kann sich der Neoliberalismus nicht durchringen. Denn die Aporien der Dysfunktionalität kapitalistischer Marktwirtschaft, «die Härte und strenge Rationalität, die die erfolgreiche Knappheitsbewältigung am Markt prägen», sind zu offensichtlich. Sie sollen durch die Subsidiarität kompensiert werden, jenen menschlichen Instinkt der Zuflucht in eine natürlich gewachsene Gruppe, in der allein er auch den weichen Kern seines Wesens entwickeln kann und in der Mitleid und Affektivität ihren Platz haben.

## **Der Wettbewerb**

selbst.

Das bonum commune des Neoliberalismus ist also die Gewährleistung der Selbsterhaltung, allerdings einer Selbsterhaltung, deren anthropologische und naturwüchsige Voraussetzung trotz aller gegenteiligen Beteuerung der Mensch als machthungriges und wölfisches Wesen ist, dem der Andere immer nur Bedrohung und Todesdrohung ist. Und der Markt, die «unsichtbare Hand», soll die List der Natur sein, die den Menschen «teils wider seinen Willen in die Zivilisation führt»<sup>22</sup>. Es wird als die Instanz eingeführt, die nicht nur die tierischen Instinkte mensch-

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup>T. Todorov, Abenteuer des Zusammenlebens, Berlin 1996, S. 15.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> J. J. Rousseau weist jede teleologische Ableitung aus einem wie auch immer gearteten Rückgang auf den Naturzustand zurück und trennt Ethik und Moral von möglichen empirischen Erkenntnissen über den «natürlichen» Menschen: «Ich möchte zunächst bemerken, daß moralische Beweise in Dingen der Naturwissenschaft kein großes Gewicht haben und daß sie eher dazu dienen, für existierende Tatsachen eine Begründung zu liefern, als dazu, die wirkliche Existenz dieser Tatsachen zu bestätigen» (Diskurs über die Ungleichheit, Anm. XII, S. 357) (Anm. 9)

Ygl. dazu: G. Buck, Selbsterhaltung und Historizität, in: H. Ebeling,
 Hrsg., Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt a. M. 1976, S. 246ff.
 Th. Hobbes, Leviathan, Ed. William Molesworth Bd. III, Reprint, Aa-

len 1966, S. 85f.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup>N. Walter, S. 79 (Anm. 2).

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, Stuttgart <sup>12</sup>1980, S. 636.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup>Th. Hobbes, Leviathan, S. 76 (Anm. 14).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup>N. Walter, S. 79 (Anm. 2).

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup>B. de Mandeville, Die Bienenfabel, Frankfurt a. M. 1980, S. 299. Bei C. Ch. von Weizsäcker, in: Die Zeit 31.01.1997 Nr.06 (Antwort auf Soros) heißt es: «Daß es bei uns (sozialhilfeberechtigte) Bettler gibt, kann offenbar nicht mit einem Zuwenig an Umverteilung zu tun haben. Vielleicht mit einem Zuviel davon? Vielleicht ist es lukrativer, Sozialhilfe zu beziehen und mit Bettelei etwas hinzuzuverdienen, als eine regelmäßige Arbeit zu suchen, deren Lohn auf die Sozialhilfe angerechnet wird und deren Nettolohn wegen Steuern und Sozialbeiträgen kaum die Hälfte der Kosten des Arbeitgebers ausmacht.»

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Vgl. dazu: C. Ch. von Weizsäcker, Was leistet property Rights für wirtschaftspolitische Fragen?, in: Manfred Neumann, Hrsg., Ansprüche, Eigentum und Verfügungsrechte Berlin 1984

gentum und Verfügungsrechte, Berlin 1984. <sup>21</sup> B. de Mandeville, Die Bienenfabel, S. 293 (Anm. 19).

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup>N. Walter, S. 81 (Anm. 2).

licher Natur zu regulieren in der Lage ist, sondern auch menschengerechte, freiheitliche und menschenwürdige Dimensionen zu realisieren vermag. Hier wird wohl die ganze irrationale Dimension neoliberaler Konzeption deutlich: Der Markt hat in ihr nicht nur eine moralische Dimension, sondern er ist allein in der Lage, sie überhaupt erst zu schaffen. Die Hobbessche Anthropologie braucht eine solche moralische Dimension eigentlich nicht: In ihr reicht es, die Angst vor dem gewaltsamen Tod so zu verallgemeinern, daß sie alle bedroht. Der Gesellschaftsvertrag ist ein Kapitulationsvertrag vor der Grausamkeit der Anderen. Mit diesem Verständnis aber war schon Adam Smith entgegen der Berufung neoliberaler Ideologie auf ihn nicht einverstanden. In einer Besprechung des Diskurses über die Ungleichheit von Rousseau warf er Hobbes - und auch Mandeville vor - das Mitgefühl, die Fähigkeit, die Gefühle anderer zu teilen, und das Bedürfnis nach Sympathie und Anerkennung unzulässig ignoriert zu haben. Smith' Theorie ethischer Gefühle ist von dem Bewußtsein durchdrungen, daß das «Subjekt hoffnungslos auf seine Mitmenschen angewiesen ist, um sich eine Identität zurechtzuzimmern.»<sup>23</sup> Damit wollte er – genausowenig wie Rousseau - aus dem Menschen ein mitleidsvolles und ausschließlich liebenswürdiges Wesen machen. Aber er prangerte zu Recht die willkürlich reduzierte Anthropologie von Hobbes und Mandeville an. Bei Smith sollte die freie Konkurrenz die selbstischen Interessen nach Erwerbstätigkeit und Produktivität, Kreativität, aber auch das Bedürfnis nach Anerkennung durch den Anderen und dadurch das bonum commune befördern. Genau daran aber ist Adam Smith auch gescheitert: Es konnte ihm (selbstverständlich) nicht gelingen, die produktive Arbeit schlechthin als Quelle von Prosperität und Beförderung des Allgemeinwohls zu bestimmen und dahinein die Aneignung des Mehrwerts durch das Kapital integrieren.

## Die staatliche Macht

ganda über das kreative, selbstverwirklichende und moralische Potential des freien Marktes und des Wettbewerbs braucht der Neoliberalismus aber innerhalb seiner eigenen anthropologischen Argumentation und aufgrund der faktischen Unfähigkeit des kapitalistischen Marktsystems, das propagierte pulchrum et honestum zu schaffen, die eine außerhalb des Marktes liegende Bedingung, für die Thomas Hobbes die Grundlage lieferte: das Gewaltmonopol des Staates, wie es so euphemistisch heißt. Carl. Christian von Weizsäcker, Professor für wirtschaftliche Staatswissenschaften in Köln, hat dies im Zusammenhang der Entwicklungen in der ehemaligen Sowjetunion formuliert: «Rußland erinnert daran, daß der optimistische Adam Smith, Advokat des Laisser-faire, auf den Schultern des grimmigen Thomas Hobbes sitzt, der mit seinem (Leviathan) das Gewaltmonopol des Staates als Voraussetzung der Bürgerwohlfahrt begründet hat. Nie hat ein vernünftiger Anhänger der freien Marktwirtschaft vergessen, daß diese nur dann funktionsfähig ist, wenn der Staat die Gewaltanwendung von Bürgern gegen Bürger verhindert. Rußland ist hinter Hobbes zurückgefallen.»<sup>24</sup> Nicht bei Adam Smith, sondern bei Thomas Hobbes und Bernard de Mandeville ist der Ursprung neoliberaler Ideologie zu suchen. Die Erziehungsdiktatur des Marktes - unter dem Schutz der Todesdrohung - soll also Moralität, Freiheit und Gleichheit schaffen. Aber insgeheim sind die Neoliberalen davon überzeugt, daß die egoistischen Interessen derer, die ihren Wohlstand mehren, die einzigen Wohltäter dieser Welt, die Förderer des bonum commune sind. Ihre Arbeit (und ihr Profit!) «fördern die Industrie, schaffen Arbeitsplätze und ermöglichen auf diese Weise – wenn auch in gewissem Rahmen – den größtmöglichen

Entgegen aller eigenen Behauptung und euphorischen Propa-

<sup>23</sup> J.-P. Dupuy, Le sacrifice et l'envie, Paris 1992, S. 86, zitiert nach: T. Todorov, Abenteuer des Zusammenlebens, S. 30 (Anm. 11).
 <sup>24</sup> C. Ch. von Weizsäcker, Antwort auf Soros (Anm. 19).

Wohlstand, ...daß jetzt der Arme sogar noch besser dran als

einst der Reiche war. Vollendung herrschte offenbar». <sup>25</sup> Dreihundert Jahre später heißt es bei Weizsäcker: «Aber was ist die Ursache dieser Finanzkrise? Die Fürsorge des Staats für den einzelnen im Rahmen des modernen Wohlfahrtssystems... Es ist nicht der «Sozialdarwinismus», der größere Fortschritte für eine friedliche Welt verhindert, sondern der konkursreife Wohl-

Daraus leitet sich also für den Staat der Imperativ ab, sich aus Sozialfürsorge und interventionistischer Wirtschafts- und Finanzpolitik zurückzuziehen und die Rückbesinnung auf die eigentlichen «klassischen und natürlichen» Staatsaufgaben, «nämlich die Bürger nach innen und außen vor Übergriffen zu schützen, sowie die Neutralität des Rechtsrahmens zu etablieren, der den Wettbewerb regelt».27 Soweit man hier überhaupt von demokratietheoretischen Überlegungen reden kann, wird jetzt deutlich, daß sie in einer Anthropologie gründen, von der bereits ihre Referenzfigur Adam Smith wußte, daß sie reduktiv war und aus der Beschreibung frühkapitalistischer Wirklichkeit gewonnen war. Hinter dem demokratischen Deckmäntelchen des Neoliberalismus verbirgt sich die Mandevillesche Vision, daß die ungehemmte Profitmaximierung auch ausreichend Wohlstand für die Armen zu schaffen in der Lage ist. Das bonum commune wird durch die anthropologische Grundlegung darüber hinaus jeder Verfahrensethik entzogen und offenbart sich in seiner ganzen totalitären, elitären und antidemokratischen Dimension: «Hayeks Sorge», so schreibt Weizsäcker, «war die übermäßige Umverteilung, die Zerstörung der Anreize zu produktivem Tätigsein durch demokratische Mehrheiten. Die heutige Krise des populistisch vorangebrachten Sozialstaats gibt ihm möglicherweise recht mit dieser Sorge».28

## Verhältnisse schaffen

Der Neoliberalismus ist eine kleine, radikale Sekte, deren Wählerpotential kaum fünf Prozent ausmachen dürfte. Und trotzdem erfreuen sich seine Argumente, wie z.B. das Sachzwangargument der Sozialleistungskürzungen als notwendiges Übel zur Verwirklichung des bonum commune breiter Plausibilität. Aber diese Scheinplausibilitäten können kaum verbergen, daß ihm eine Anthropologie zugrunde liegt, deren Aporien einem Gemeinwohl diametral entgegenstehen. Und der Neoliberalismus gibt keine Auskunft darüber, weshalb er angesichts seiner defätistischen Anthropologie noch die «List der Natur», dieses metaphysische Konstrukt eines Freiheit, Gleichheit und Moralität schaffenden Marktes, einführt, wo doch mit Hobbes und Mandeville das letzte Wort gesprochen ist. «Für den Menschen ist die Zukunft grundsätzlich offen. Er hat die einmalige Chance, individuell aus den Fehlern der Vergangenheit - den eigenen wie den fremden – zu lernen und die Freiheit zu nutzen, die beste Option wählen zu dürfen...» Der Neoliberalismus ist mit dem Anspruch, das «ganz andere» zu bringen, angetreten, von dem sich die Linke - so Joschka Fischer - verabschieden muß. Er scheitert damit nicht nur praktisch-politisch, sondern bereits in seiner Anthropologie: Der Mensch ist ihm ein egoistisches Wesen, der nur seine Interessen verfolgt und für den die Anderen nur Bedrohung sind. Aber schon Adam Smith wußte: «Es hat Menschen gegeben, die freiwillig ihr Leben fortwarfen, um nach dem Tode sich einen Ruhm zu erwerben, dessen sie sich doch nicht mehr erfreuen konnten.»<sup>29</sup> Egoismus oder Altruismus, Individualismus oder Kollektivismus: Solange diese Oppositionen, die ihren Ursprung in der bürgerlichen Anthropologie haben, nicht überwunden sind, wird man sich dem ganz Anderen, auf das der Mensch aus ist, nicht nähern können. «Sich um die anderen zu kümmern, bedeutet keineswegs, sich seiner selbst zu berauben (und den Interessen des Anderen hilflos aus-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup>B. de Mandeville, Die Bienenfabel, S. 85 (Anm. 19)

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup>C. Ch. von Weizsäcker, Antwort auf Soros (Anm. 19).

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup>N. Walter, S. 76 (Anm. 2).

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup>C. Ch. von Weizsäcker, ébd.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg <sup>2</sup>1985, S. 72.

geliefert zu sein, M.R.), ganz im Gegenteil. Dies klarer zu sehen, fördert das Gemeinwohl gleichermaßen wie das Glück des einzelnen.»<sup>30</sup>

Vielleicht werden wir wieder nur «Verhältnisse» schaffen können, wie Joschka Fischer schrieb. Aber von dieser Situation sind wir weit entfernt. Und eine Linke, die sich auf das Geschäft praktischer Gestaltungskonzepte beschränkt, übersieht, daß sie damit die Gestaltung des Rahmens dieser Konzepte aus der Hand gibt. Es gibt gegenwärtig keinen Konsens des behutsamen und vermittelnden Umgangs zwischen dem Selbst und dem Anderen, zwischen Autonomie und zwischenmenschlichen Beziehungen; eben nicht einmal darüber, daß der Mensch der «Verhältnisse» zu den Anderen bedarf. Aber es gibt sehr wohl einen schrecklichen Konsens über das Wesen des Menschen: daß er nämlich «von Natur aus» schlecht und solipsistisch ist, und daß er umso schlechter, je bedürftiger er ist.

Die Bereitschaft und Fähigkeit des Menschen, Leid nicht einfach sein zu lassen, läßt sich anthropologisch als Schwäche, moralisch als Gesinnungsethik, psychologisch als «Helfersyndrom» oder ideologisch vor dem Ende der Geschichte als potentiell totalitäre (und darin eurozentrische) Allmachtsphantasie denunzieren. Und trotzdem gibt es sie, wenn auch als gefährdete Wirklichkeit. Sie zu ignorieren, bedeutet, diese Wirklichkeit zu vernichten: «Es gibt keine Erfüllung außerhalb der Beziehung zu den anderen...»<sup>31</sup> Und es gibt kein bonum commune als «Abfallprodukt» solitärer Interessen. Und deshalb gibt es die Notwendigkeit, sich nicht mit dem Rahmen (geographisch und politisch-ideologisch!) herrschender Plausibilitäten zufrieden zu geben. Angesichts der neoliberalen Umkehrung der Werte wären wir schlecht beraten, uns unter dem Druck von Pragma-

tismus und vermeintlichen Plausibilitäten von dieser Einsicht zu verabschieden. Pragmatismus, Konsens und politische Anschlußfähigkeit führen nicht zu einer verstärkten Resonanz unserer Anliegen, sondern verstärken umgekehrt die ideologische Hegemonie der neoliberalen Globalisierungsstrategen. Die «Verknappung der Ressource Solidarität» wird sich in dem Maße potenzieren, wie man sich aus taktischen Überlegungen von der unbedingten Behauptung der Universalität der Menschenrechte verabschiedet und stillschweigend die Voraussetzung einer kruden Anthropologie teilt. «Ein jeder hat das Recht zu existieren, und er erheischt dazu den Blick des anderen», heißt es bei Todorov. Dieses Menschenrecht wird sich als Forderung seinen politischen Raum nur zurückerobern können, wenn man auf der Notwendigkeit und Möglichkeit deren politischer Artikulation und Realisierung besteht. Nicht die Scheinrationalität der vermeintlichen Wirklichkeit sollte unsere Praxis bestimmen, sondern die aus dem eigenen ethischen Traditionsbestand hervorgehenden Anliegen. Im Sinne der Bestimmung der Universalität der Menschenrechte als einer Politik der Universalisierung der Menschenrechte, wie sie E. Balibar vornimmt, geht es darum, an der Legitimität und der Notwendigkeit einer Politik der Menschenrechte als einem «Aufstand, als einer Insurrektion»<sup>32</sup>, festzuhalten, auch wenn dies quer zu aktuellen ideologischen Plausibilitäten oder vermeintlichen Praxis- und Relevanzbedürfnissen liegt. Die Arbeitslosen, die Kranken und die Hungernden fordern ihr Recht auf Mitleid ein. Und wir haben darin unsere Chance, den Blick des Anderen zu erwidern, «einfach um als Menschen überleben zu können». (Marcuse)

Michael Ramminger, Münster

# Welche Chancen für die Zukunft?

Die Demokratische Republik Kongo im Sommer 1997<sup>1</sup>

Ich sehe noch den Leiter des Komitees der «Allianz der Demokratischen Kräfte zur Befreiung des Kongo-Zaire» (AFDL) in Kalemie - Kalemie liegt südlich in der Provinz Shaba, direkt am Tanganjika-See, es wurde am 7. Februar 1997 von der «Allianz» erobert - vor mir, wie er mich an jenem Abend bei hohen und langsam etwas erträglicher werdenden Temperaturen mit riesigen Augen anschaut: Ich hatte ihm einiges von dem erzählt, was am Morgen durch die BBC-Nachrichten gegangen war: die «Allianz»-Truppen von Laurent Désiré Kabila hätten in Masisi und in Walikale große Massaker an Hutu-Flüchtlingen angerichtet. Wir hatten einige amerikanische Human-Rights-Beobachter des Kongreßausschusses für Flüchtlinge getroffen, die wenig später in einem Bericht bekanntmachten: «Nach dem Ende des Bürgerkrieges scheinen in Nord-Kivu viele Soldaten der AFDL darauf bedacht zu sein, alte Rechnungen mit den örtlichen zairischen Hutu und ruandischen Hutu-Flüchtlingen zu begleichen. Truppen der (Allianz)... haben zahlreiche Hutu-Dörfer niedergebrannt und Flüchtlinge getötet. Im Süd-Kivu scheinen Banyamulenge-Truppen besondere Hardliner zu sein. Es gibt Grund zu glauben, daß sie systematisch versuchen, viele Flüchtlinge zu beseitigen, bevor sie nach Ruanda zurückkehren können.» Der Sous-Commissaire in Kalemie, M. Alexandre, sagté mir, und

IHinweise: Zur Krise in Zentralafrika: Die Beiträge von G. Prunier, P. Rosenblum, P. J. Schraeder, J. Oloka-Onyango, in: Current History 96 (1997) 5, S. 193–216; Ph. Gourevitch, Continental Shift. Letter from the Congo, in: The New Yorker vom 4. August 1997, S. 42–55; Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Hrsg., Zur Krise in Zentralafrika. Über die Ursachen der gegenwärtigen Entwicklung (EMW-Informationen Nr. 115). Hamburg 1997; zur Situation der Menschenrechte in Ruanda im Jahre 1997: Amnesty International, Rwanda, Ending the Silence. London, 25. September 1997. (Red.)

schaute mich dabei zum ersten Mal nicht mehr lächelnd an:

«Nous ne sommes pas des meurtriers – wir sind doch keine Mörder!», und war beleidigt, daß ich das, was die Nachrichten gemeldet hatten, überhaupt für möglich gehalten habe. Alles sei ja göttliche Vorsehung, die Befreiung von Goma, von Kalemie, von Kisangani, das Auftauchen von Kabila, der ja in unmittelbarer Nähe von Kalemie geboren sei... Ich glaubte ihm. Da kam nämlich erneut ein Flugzeug der AFDL an, lud Getreide, Maismehl, Bohnen, Fischkonserven und Decken aus, Marketenderei für die Soldaten der «Allianz».

Nun – vier Monate später aber müssen wir uns klarmachen: Viele waren Mörder. Manche waren sogar Massenmörder. Bei Lilungu wurde ein junger Kommandeur gesichtet, der für viele Verfolgungsjagden durch die Wälder verantwortlich gewesen ist. Ich habe mich geirrt.<sup>2</sup> Und ich habe mich in einem zweiten Punkt geirrt: in meiner Annahme, daß die Rebellen wirklich authentische Zaire-Kongo-Rebellen gewesen sind.

## Ich habe mich geirrt

In seinem letzten Bericht vom 2. Juli wirft Roberto Garreton, der Menschenrechtsbeobachter der UNO für den Kongo, 134 Massaker vor. Nun kann man sich fragen, woher er die Informationen hat. Zum Beispiel aus den Gesprächen, die der deutsche Arzt Dr. Azzam Hanano mit ihm im Flugzeug der Sabena auf dem Weg über Nairobi nach Brüssel führte. Dr. Azzam hatte als Chirurg miterlebt, wie Flüchtlinge voller Angst, total geschwächt, oft schwerst verwundet, meist mit Beinwunden durch Macheten, sich bei ihm einfanden. Dorthin, nach Biaro, durfte

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup>T. Todorov, Abenteuer des Zusammenlebens, S. 173 (Anm. 11).

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup>E. Balibar, Was ist eine Politik der Menschenrechte?, in: Ders. u.a., Grenzen der Demokratie, Argument Sonderband 211, Hamburg 1994, S. 195–235

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>R. Neudeck, Wo gibt es noch Rebellen? in: Orientierung 61 (30. März 1997) S. 63–66.

niemand Essen bringen, obwohl die Menschen dort scharenweise an Hunger und Auszehrung und Austrocknung verreckten (Biaro liegt an der Urwaldpiste, die von Kisangani, rive gauche, also dem anderen Ufer der Stadt, 120 km bis nach Ubunbdu führt. An dieser Piste lag das schreckliche Lager Kisasse, das wahrscheinlich von den Ruander Tutsi-Soldaten der «Allianz» ganz plattgemacht wurde.)

Dr. Azzam, von seiner Herkunft Syrer, seit über 25 Jahren in Berlin, Wahldeutscher, bebte noch unter der Wucht der selbst für ihn unglaublichen Erlebnisse. Die wenigen Mediziner – es gab außer ihm noch einen kongolesischen Arzt, der von CAP ANAMUR noch zusätzlich angestellt war, dazu eine Krankenschwester vom MSF Niederlande, dann noch Andreas Völpel, ein begnadeter Techniker, der mal eine Ausbildung als Rettungssanitäter gemacht hatte – waren völlig durch das traumatisiert, was sie miterleben mußten.

Jeden Morgen gab es eine ganze Kette von Schikanen und von Hindernissen, von den Soldaten der Ruanda Tutsi-Armee eigens aufgebaut. Die Fähre über den Kongo mit dem schönen Namen «Gerresheim», eine ehemalige Rheinfähre, war vom UNHCR mit einem neuen Motor ausgerüstet worden. Aber immer, wenn die Fähre voll besetzt war mit den Wagen der verschiedenen NGOs – es gab solche von der CARITAS, OXFAM, MSF, CARE Canada und CAP ANAMUR – klappte irgendwas nicht. Es dauerte oft bis 10 Uhr, bis die Fähre drüben war. Dann mußten alle in einer Reihe parken, um wiederum zu warten, bis die Ruanda-Armee geruhte, sich dieses Konvois anzunehmen und ihn die Straße über den berüchtigten Kilometerstein 26 bei Kisasse hinaus bis zum Kilometerstein 42 mit dem Schreckensnamen Biaro zu begleiten, dem Lager mitten unter dem Dach der Regenwaldkulisse.

In der Regel kam man dort gegen 13 Uhr oder oft noch später an, durfte aber nur bis 15 Uhr bleiben, denn dann jagte uns das Militär aus dem Ort heraus und nach Kisangani zurück. Im Lager lagen die Menschen, die kaum noch stehen konnten, in ihrer Pisse und ihren Ausscheidungen. Da die Mehrzahl der etwa 30 000 Flüchtlinge Diarrhö hatte, lag auf dem Boden all das, was die Menschen ausschieden, wobei sie nicht mal mehr die Kraft hatten, zum nächsten Baum zu gehen.

# **Im Lager Biaro**

Wie wir das damals durchgehalten haben, weiß ich heute nicht mehr. Es gibt Erlebnisse, die sind so übermenschlich stark und bewegend, herausfordernd und überfordernd, daß man sie nicht mehr glauben kann, wenn man sie aus der eigenen Erinnerung hervorkramt. Als wir jüngst, drei Monate nach diesen Ereignissen, in Kisangani in einem vergleichsweise heimeligen Haus neben dem Hotel Zonghia zusammensaßen, war es nur unsere Übereinstimmung, nämlich von Andreas Völpel und von mir, die uns unserer Erinnerung vertrauen ließ.

Viele Menschen erlitten ein Schicksal; das schlimmer als der Tod war. Sie waren verwundet und starben unter unbeschreiblichen Schmerzen an den nicht behandelten Wunden. Wenn die drei Krankenstationen in der Zeit zwischen 13 und 15 Uhr jeweils für ganze zwei Stunden aus vier Bambusstangen, aus einer Plane als Dach, einer zweiten Plane als Boden eingerichtet waren, kamen auf jede der Stationen Hunderte von Menschen nein, nicht zugegangen, sondern gekrochen. Sie krochen über Leichen, die zwischen ihnen und der rettenden Plane lagen, suchten sich einen Weg zwischen Todkranken, mit Schlamm bedeckten Menschen. Zu allem Unglück war es auch noch Regenzeit - oder war es Glück, da wurden die Menschen in der Nacht wenigstens sauber! Sie kamen, um sich ihre Wunden behandeln zu lassen. Sie waren angegriffen worden, denn jeder zweite war verletzt; besonders viele hatten Verletzungen an den Beinen. Um die Stationen herum wurde bei der Triage ermittelt, wer zu sterben hatte, wer nicht. Selten ist mir das in letzter Minute Hilfreiche und das Teuflische an der Triage deutlicher geworden als in diesen Tagen in Biaro. Hinter den Stationen

wurden Tote gestapelt, immer eine Schicht Kalk dazwischen. Die Luft war nicht zum Atmen, man sollte sie eigentlich abwehren, so voller Krankheitserreger war sie. Ein gräßlicher süßlicher Leichengeruch erfüllte die dampfende Luft über dem in der Mittagsglut noch heißer werdenden Platz Biaro. Andreas Völpel nahm sich einige vor, mit Tupfern und Schabern, mit viel Betaisodona zum Desinfizieren, die Wunden zu behandeln. Man mußte es blind tun, durfte nicht viel überlegen, denn es waren oft diese schon länger infizierten Wunden voller Würmer, die erst gereinigt werden mußten. Kann man das schon beim Lesen nicht aushalten, wieviel weniger kann das jemand da am Ort ausgehalten haben, sage ich mir. Aber Dr. Azzam Hanano, der tapfere Arzt aus Berlin, und Andreas Völpel, der Techniker aus Dortmund, sie haben das über vier Wochen, Tag für Tag, auch am Samstag, ausgehalten.

Ein kleines nacktes Mädchen, acht oder neun Jahre, ausgemergelt, mit dieser Verletzung am Fuß, die ihr zugefügt wurde, damit sie nicht weiterlaufen sollte, schrie unentwegt, hörte nicht mehr auf zu schreien. So als ob der Schuß, der ihre Hand durchbohrt hatte, diese soeben durchschlagen hätte. Wie wahnsinnig schrie sie vor Schmerzen. Jeder in der Umgebung schrie, wenn die Würmer aus den blutenden Wunden entfernt wurden. Totes Fleisch wurde von den Körpern geschnitten, Jod oder Betaisodona draufgegeben. Einer Frau war mit der Machete die halbe Schulter weggehauen worden. Die Wunde an ihrer Seite ging bis zur Rippe. Einer anderen Frau war die Hand halb abgehackt. An den Beinen eines Kindes hatten Machetenhiebe unzählige jetzt eiternde und wurminfizierte Öffnungen verursacht.

Drei bis vier Wochen später wurde die Lage allmählich besser, so daß einige Tausend noch mit dem Zug, der am Lager Biaro vorbeifuhr, bis zur Anlegestelle fahren konnten. Von dort weiter ins Transit-Camp, von dort mit einem Flugzeug des UNHCR bis nach Kigali, Gisenyi, Cyangugu in Ruanda. Natürlich wurde eine so privilegierte Versorgung plus Transport (die Mehrzahl aller Afrikaner wird niemals in ihrem Leben in einem Flugzeug sitzen!) von der Zivilbevölkerung der Umgebung mit Zorn und Neid, manchmal mit blanker Wut beobachtet. Haben doch die Bauern um Kisangani in den letzten 32 Mobutu-Jahren nichts mehr vom Leben gehabt...

Es gab in diesen Lagern aber auch Ecken, wo relativ gut genährte junge Leute herumsaßen, denen es nicht so elend ging. Das waren ehemalige Interahamwe-Milizionäre. Die hatten bis zum März wohl noch mit ihren Waffen im Lager Tingi Tingi ausgehalten, dann aber hatten sie diese weggeworfen. Tingi Tingi war ein Lager mit etwa 170000 Flüchtlingen, das leicht erreichbar in der Nähe von Kisangani lag und auch nur so lange hielt, bis am 15. März die – wie man vorher sagte – «uneinnehmbare» Festung Kisangani in die Hände der «Allianz» und der Ruanda-Truppen fiel.

Die Truppen der alten Völkermord-Miliz waren zu dem Zeitpunkt längst über alle Berge, sie hatten auch keinen Kampfwillen mehr. Dennoch ist nicht zu bestreiten, daß die westliche Hilfsgemeinschaft auch einen Teil des Elends mitverursacht hatte. Hatte man doch vom August 1994 bis zum Januar 1997 die bewaffneten Milizen und die unbewaffneten Flüchtlinge zusammengelassen. Man hatte es den Interahamwe-Milizen überlassen, 1,4 Millionen Flüchtlinge aus Ruanda zu beherrschen, und ihnen zu verbieten, dorthin zurückzukehren. Im November 1994 fanden wir zwei potentielle Rückkehrer an der Grenze Goma/Gisenyi, denen die Fußsehnen durchgeschnitten waren: das probateste Mittel, eine Rückkehr zu verhindern!

Man ist im Westen immer den Weg des geringsten Widerstandes gegangen, ganz gleich, ob er der Genfer Flüchtlingskonvention widersprach oder nicht. Alles wurde so falsch gemacht, daß Ruanda im Oktober 1996 sich im Recht fühlte, mit den Banyamulenge und mit US-Unterstützung in den Lagern zuzuschlagen und den Kampf gegen *Mobutu* aufzunehmen.

Die Ruanda-Armee war viel tiefer involviert, als wir es uns je hatten träumen lassen. Seit wir selbst im Mai 1997 die Ruanda-Soldaten jenseits des Kongo-Flusses auf der Kisangani gegenüberliegenden Seite in Lubunga antrafen, die uns gleich mit gezogener Waffe gegenüberstanden, war klar, daß der Einsatz der Ruanda-Armee weit über jenes Maß hinausging, das Geheimdienste und die Militärattachés der US-amerikanischen und der deutschen Botschaft in Kigali den westlichen Regierungen meldeten. Es könnte sein, daß der US-amerikanische Militärattaché nur zur Vernebelung Ende Oktober 1996 mit dem deutschen Botschaftsrat Dr. *Thomas Zahneisen* mehrmals nach Cyangug an der Grenze zu Zaire reiste, damit dieser nicht Verdacht schöpfen würde. Denn Thomas Zahneisen vertraute erst einmal auf das, was ihm die ruandischen Quellen sagten. Doch als er dann in dem Grenzhotel direkt neben dem Fluß Ruzizi auf der gegenüberliegenden Seite einige der Ruander in ihren Uniformen sah, wurde er hellhörig und fühlte sich betrogen.

Heute wissen wir durch die Ende August 1997 veröffentlichte «Übersicht über US-Militäraktivitäten in Ruanda seit 1994» mehr: Das amerikanische Militärtraining war nicht so harmlos, war auch nicht nur Theorie. Experten der «Special Forces» unterrichteten die ruandischen Tutsis in «psychologischen Operationen» sowie in «taktischen Übungen» – dies im Feld und in voller Kampfuniform. Wir hatten immer wieder mal von einzelnen US-Ausbildern in Kigali, in Nyamata, in Gisenyi gehört, aber nicht geahnt, daß es um ein intensives, von der US-Regierung bezahltes Übungsprogramm ging. Die Tutsi-Minderheit in Ruanda fühlte sich, wie die ZEIT schreibt, bald «zu den kühnsten Vorhaben ermutigt. Sie wollte jenseits der Grenze in der Kivu-Provinz/Zaire zuschlagen, wo Hutu-Milizionäre sich in den Lagern erneut zu Kampfgruppen formierten.»

Angesichts der Tradition der afrikanischen Befreiungsbewegungen muß man allerdings festhalten: Diese «Allianz»-Rebellion ist nur bedingt eine genuine Revolution und eine Befreiung von innen oder mit den authentischen Widerstandskräften aus dem Exil. Zwar wurde ein solches Bild in den enthusiastischen Monaten in Bukavu, Goma, Kalemie, dann auch Kisangani vom Januar bis zum März 1997 geboten. Die nach zwanzig bis dreißig Jahren aus dem Exil in Europa, den USA und Kanada zurückkehrenden Zaire-Kader begrüßten sich enthusiastisch und begeisternd. Es hatte das Flair der Stimmung, die ich Anfang Februar 1986 in Kampala und Uganda nach dem Sieg der NRA, der «National Resistance Army», mitbekam.

Doch was in den ersten Monaten von niemandem klar erkennbar war, was weder von den westlichen Botschaften in Kigali noch Kampala, noch von den einschlägigen Geheimdiensten, noch von den Kirchen, die eher in alten ethnischen Vorurteilsschablonen denken, noch von Journalisten und Weltagenturen durchschaut wurde – das war die Tatsache, daß der «Allianz» der militärische Sieg über die marode Armee von Mobutu Sese Seko nur geliehen wurde. Und diese Leingabe wird die «Allianz der Demokratischen Kräfte zur Befreiung des Kongo-Zaire» noch schwer und mit Zinsen zu bezahlen haben.

Denn das Wichtigste, was man dem neuen Staat (wenn er denn schon einer genannt werden darf) gewähren müßte, war Assistenz bei der Formation und Ausbildung einer Armee. Denn was dem Kongo wirklich fehlt, ist eine das Monopol der Waffen beanspruchende Armee. Die Verhältnisse sind deshalb so obskur und willkürlich, weil das Land von einer Leiharmee im Hintergrund dirigiert wird. Und selbst Präsident Kabila kann kaum die Richtlinien der Politik bestimmen.

Das Wichtigste wird aber nicht geschehen. Was die Regierungen der Geberländer am zurückhaltendsten betreiben, ist die Hilfe für den Aufbau einer Armee. Allerdings wäre das zu überlegen. Im Kongo kann eine Zivilgesellschaft nur gelingen, wenn sie sich auf den Schutz einer eigenen Armee stützen könnte.

Der militärische Erfolg ist politisch hoch bezahlt. Laurent Désiré Kabila ist umgeben von Aufpassern aus Ruanda. Ein viel zu großer Teil des Generals- (oder wie man lieber sagt: des Kommandanten-)Corps und des Offizierscorps besteht aus Tutsis. Ruander sind auch eine viel zu starke Fraktion in der Regierung. Kabila muß jedenfalls erst einmal beweisen, daß er die Ruander aus dem Land, dem souveränen Kongo, bringen kann. Denn

sonst ist es nicht die «Demokratische Republik des Kongo».

Die zweimalige Verzögerung und Schikane, die unendlichen Finessen, mit deren Hilfe der neue Kongo eine UNO-Untersuchungskommission über die Massaker nicht ihre Arbeit machen läßt, hat Methode. Die «Allianz» kann sich sogar, wie sie das jüngst in Kinshasa getan hat, versichern, daß nicht sie es war, die die Massaker angestellt hat, sondern der ruandische Zweig der Armee, der immer noch zur Aufrechterhaltung der Macht im Lande steht. Sieben von neun Kommandanten sollen Tutsis sein. Aber das wird der «Allianz» nicht helfen, geschahen die Massaker doch mit klammheimlicher Billigung der «Allianz» und von Laurent Désiré Kabila.

## Kabila und die neue Regierung

Kabilas Kabinett ist eine bunte Mischung. Es sind zum Teil ausgezeichnete, zum Teil untaugliche Politiker, oft aus Gründen des Proporzes oder aus Dankbarkeit in der Regierung vertreten. Am belastendsten ist die Figur des Ministers für Rehabilitation und Nationale Rekonstruktion, Prof. Etienne Richard Mbaya, über dessen Professorentitel auch von interessierter deutscher Seite gerätselt wird. Er hat das wichtige Amt für den wirtschaftlichen Wiederaufbau, ist aber nicht sehr beschlagen in Wirtschaftsfragen. Er kam in den ersten August-Wochen mit einem Riesenprojekt von mehreren Milliarden heraus, einem Riesenprogramm für den Wiederaufbau der Routes Nationales - 28668 km insgesamt. Sechzig Prozent des dafür notwendigen Geldes zwei bis drei Milliarden Dollar - könnte das Land selbst aufbringen, den Rest müßte man von der Weltbank oder von der internationalen Gemeinschaft bekommen. Die wiederum hat aber über die Wiederaufnahme von Krediten und Hilfsprogrammen noch gar nicht entschieden. So als ob das ganz Große jetzt angesagt ist, nicht auch das ganz Kleine, nämlich die Straßen-Wiederaufbauprojekte der Basis-Organisationen, die überall mit den einfachsten Mitteln (Hacke, Schaufel, Holz, Schubkarren) dabei sind, die Urwaldpisten wieder einzurichten, kleine Brücken zu bauen, Märkte zu gewinnen und dafür eine Art «Péage» (Autostraßengebühr) von den Benutzern dieser Straßen zu nehmen, um für die Wartung dieser Pisten und Straßen genügend Geld zur Verfügung zu haben.

Das Problem für die neue Administration des Kongo dürfte ein vierfaches sein:

Der harte Kern der kongolesischen Rebellen sind ehemalige Lumumbisten, oft noch mit allen Wassern des Stalinismus und totaler Geheimdienstkontrolle gewaschen. François Olenga (einer der wichtigen Berater von Kabila) sagte mir immer wieder: «Auch wenn noch gar nichts funktioniert, unser Geheimdienst, der funktioniert wieder!» Es gibt Polizeichefs und Parteichefs der «Allianz», die andauernd mit Stalin-Zitaten hantieren und einfach ein polizeiliches Friedhofsregiment einführen möchten. Sie sind in den Jahren 1960 bis 1965 stehengeblieben.

Die Vielzahl der Aufpasser und Begleiter, die immer schon von außen als Tutsis erkennbar sind, ist um so deutlicher zu erkennen, als Kabila selbst eben auch vom Phänotyp her ein «ganz anderer» ist. Daß darunter eben auch autochthone (Kongo-) Tutsis und Ruander sind, wird bei der wachsenden Empörung in Kinshasa keine unterscheidende Rolle spielen. Wie zum Beispiel der fähige Außenminister des Landes, Bizima Karaha, der aus einer Zaire-Kongo-Tutsifamilie kommt, die schon während Generationen in Kinshasa gelebt hatte und dann in die Emigration nach Johannesburg gegangen war. Der Arzt und Diplomat Bizima Karaha scheint einer der ganz wenigen zu sein, die ich erleben konnte, die wirklich so für ihr Land arbeiten, wie das Land es verdient hat. Leider hat die «Allianz» auch einige andere hochgespült.

Es sind ehemalige Politiker und Fachleute des früheren Zaire dabei, die vom Mobutismus angekränkelt sind. Die Krankheit des Mobutismus grassiert in Köpfen, Herzen und Geldbörsen. Gerade die Menschen, so schreibt das CAP ANA-MUR-Team aus Kisangani, auf die man das meiste Vertrauen

gesetzt hatte, sind von dieser schleichenden Mobutismus-Krankheit stark angesteckt. Zumal es niemanden und nichts gibt, das von diesem Virus nicht angesteckt worden wäre. Darunter muß man bisher auch die Kirchen zählen.

Einer aus der obersten Führung der «Allianz» beschrieb mir die Last der Auseinandersetzung mit dieser total egoistischen und auf sich geworfenen 3-Millionen-Bevölkerung Kinshasas, in der nichts mehr von einem nationalen oder kommunitären Funken geblieben zu sein scheint: «Wenn wir das bei Beginn des entsetzlich anstrengenden Marsches durch die 4000 km Regenwälder des Kongo geahnt hätten, daß diese Moloch-Bevölkerung das Engagement einer Befreiungsbewegung gar nicht verdient, vielleicht hätten wir mit dem Kampf und Krieg gar nicht erst begonnen!» Jeder ist sich in diesem Großstadt-Leviathan immer der Nächste, ob das unter Mobutu so war, unter Kengo wa Dondo, unter Laurent Désiré Kabila...

Es sind auch völlig überschätzte Professoren und Akademiker, Schriftsteller und Intellektuelle, die nach 25 Jahren Arbeit in Detroit oder Boston, Hannover oder Brüssel zurückkommen und ihr Land gar nicht mehr kennen. «François, sagen Sie, wann ist denn hier in Kinshasa die große, wann die kleine Regenzeit?», fragte ich bei meiner letzten Ankunft in Kinshasa den Commandant de logistique, einen aus dem Armee-Hauptquartier, in der Hierarchie die «Nummer Vier» nach dem Präsidenten, François Olenga. Er lächelte mir zu und sagte: «Das darfst du mich nicht fragen, ich war 30 Jahre in Europa, davon vier Jahre in der Tschechoslowakei, danach in Köln in der Bundesrepublik Deutschland.»

Erst im April 1997 flog eine UN-Untersuchungskommission unter dem angesehenen chilenischen Anwalt Roberto Garreton ein, sie mußte neun Tage später unverrichteter Dinge aus Kigali wieder abfliegen. Dann gab es die Forderung der Regierung Kabilas: Alle sind genehm, nur den Leiter der Kommission könnten sie nicht akzeptieren. Roberto Garreton habe ja schon einen

Vorbericht abgegeben. Etwas, was sie alle gemacht haben, Tadeusz Mazowiecki, Felix Ermacora usw.... UN-Generalsekretär Kofi Annan ließ erkennen, wie ohnmächtig er ist. Er zog Roberto Garreton postwendend zurück, sogar ohne Protest. Dann kam es im August 1997 zu einer zweiten Delegation. Dabei kam es zur Wiederauflage des gleichen Theaterstücks. Dieses Mal hatte der UN-Generalsekretär den Leiter der Delegation Atsu Koffi Amega aus einem ganz anderen Land genommen, das der Kongo-Regierung nicht genehm ist, nämlich aus Togo...

Die Politik-Unfähigkeit in den westlichen Ländern wird immer phantastischer. Man quatscht sich zu Tode, beschreibt geduldiges Papier, aber – man tut es nicht. Man müßte den Kongolesen und der neuen Regierung Kongos zeigen: Wir wollen mit diesem wunderbaren Volk gute Beziehungen haben. Wir wollen aber auch, daß endlich der übergroße Reichtum des Landes dem Millionenheer der Armen zugute kommt.

Großartig ist in diesem ganzen Durcheinander eine so klare politische Position wie die von Dr. Yaghi, Arzt und Politiker und seit dem 21. März 1997 auch Gouverneur der Provinz Orientale mit der Hauptstadt Kisangani. Würde dieser bescheidene und weitblickende Politiker in diesem Riesen-Urwald-Land das Sagen haben, uns allen wäre sehr viel wohler... In seiner einfachen Sprache sagte er es in einem alten Kinosaal, wo die Basis der kleinen NGOs versammelt war, die jetzt schon dabei sind, das Land wieder auf neue Touren zu bringen: «Früher haben wir immer die Hand ausgestreckt und aufgehalten, da sind Milliarden hineingeflossen. Aber diese Milliarden haben nichts gebracht. Dann haben wir diese Hand abgeschnitten. Jetzt arbeiten wir mit unseren eigenen Händen. Wenn sie von Deutschland aus etwas tun wollen, dann sollten sie diese eigenen Anstrengungen die wir jetzt an der Basis dieser Bevölkerung übernehmen - ein bißchen fördern und unterstützen.» Rupert Neudeck, Troisdorf

<sup>3</sup> Vgl. Le Monde vom 5./6. Oktober 1997, S. 1 und 2.

# Sh'muel J. Agnon – der unbekannte Nobelpreisträger

Daß-Sh'muel Josef Agnon 1966 mit Nelly Sachs zusammen den Nobelpreis für Literatur erhielt - die jüdische, aber deutsch schreibende Lyrikerin und der Autor hebräischer Romane, Geschichten und Legenden - war wohl eine Verneigung vor der noch jungen Literatur in Ivrith. Die Ehrung steigerte Agnons Bekanntheitsgrad bei uns nur flüchtig, in Israel gilt er als Klassiker. Das deutsche Judentum, das von 1918 an seine Geschichten in vorzüglichen Übersetzungen (von Max Strauß, Gershom Scholem, Nahum Norbert Glatzer u.a.) las, existiert fast nicht mehr. 1966 erschienen einige Bücher Agnons in Deutsch<sup>1</sup>, in Rundfunksendungen werden seine kürzeren Erzählungen gern gebracht, in Anthologien ist manches versteckt. Erst seit einigen Jahren sorgt der Jüdische Verlag (im Suhrkamp Verlag) für eine angemessene Vorstellung seiner Werke.2 Außer den beiden großen Essays von Gershom Scholem und einigen Buchbesprechungen scheint es nicht viel Literatur über ihn zu geben, verglichen mit dem in Israel und den USA Produzierten.3

<sup>1</sup>Im Herzen der Meere (und andere Erzählungen). Manesse Bibliothek der Weltliteratur, Zürich 1966. – Etwas später «Eine einfache Geschichte», Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1967, und «Gestern, Vorgestern», Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1969 (seit 1996 im Jüdischen Verlag). 
<sup>2</sup>Nur wie ein Gast zur Nacht, 1993; Buch der Taten. Erzählungen, 1995; Liebe und Trennung. Erzählungen, Frankfurt a. M. 1996. Demnächst wird «Shira» erscheinen, Agnons letzter größerer Roman.

<sup>3</sup>G.Scholem, «S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker?», und «Agnon in Deutschland. Erinnerungen», in: Judaica 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970. – Vgl. B. Eichmann-Leuteneggers Besprechung in dieser Zeitschrift, 60 (1996) 190f. – Aus der Fülle der amerikanische Literatur nur: A. Band, Nostalgia and Nightmare. A Study in the Fiction of S. Y. Agnon, Berkeley 1968; A. Golomb Hoffman, Between Exile and Return. S. Y. Agnon and the Drama of Writing, Albany 1991, auf das ich mich vor allem stütze.

Warum ist Agnon uns Deutschen so fremd geblieben? Die Sprache ist eine ernsthafte Grenze, wir kennen ihn nur aus Übersetzungen - und große Teile des Werkes sind unübersetzt; viele, die einmal, etwa als Theologen, Hebräisch gelernt haben, erinnern sich an die abschreckende Fremdheit dieser Sprache. - Aber weiter, Agnon ist Jude, also in unserer Kultur der Prototyp des Fremden; er trägt die Geschichte dieser Fremdheit in seinem Leben aus, das ja lange auf Deutschland hin ausgerichtet war; er hat elf Jahre in Berlin, Leipzig, Homburg v.d.H., München gelebt, sprach gut Deutsch «mit galizischem Dialekt und im Tonfall chassidischer Anekdoten», wie Gershom Scholem berichtet; er hat, nach eigener Aussage, jedes deutsche Buch gelesen, das er fand. Aber Agnon bezeichnet sich selbst als «Fremden in seiner Zeit und an seinem Ort».4 In der Tat, er ist kein europäischer Autor; seine Erzählweise ist nicht die der westlichen Literaturen - bis auf wenige Ausnahmen. Aber gerade das Fremde in seinen Romanen und Geschichten läßt aufhorchen: da tönt eine leise Stimme, eine Melodie, die man nicht aus dem Ohr verliert.

## Wer ist Sh'muel Josef Agnon?

Nachrichten über ihn muß man mühsam suchen; aber er war mit Gershom Scholem befreundet, hat mit Martin Buber zusammengearbeitet<sup>5</sup>, kannte Walter Benjamin gut, so daß viel genug zusammenkommt. Von einem Dichter, der, «dem Abstrakten ganz abgewandt», sich «in seinen Schriften wie im Gespräch, nur er-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>In Agnons Nobelpreis-Rede, zitiert in G. Neckers Nachwort zu S. J. Agnon, Buch der Taten, vgl. Anm. 2.

zählerisch und in Bildern» ausdrückt<sup>6</sup>, wird man keine tabellarischen Lebensdaten erwarten. Viel Autobiographisches ist über das Werk verstreut; mehr, Leben und Werk scheinen ineinander verwoben. Das eigene Leben steht als Symbol für die jüdische Geschichte, nicht nur dieses Jahrhunderts, das Schreiben enthüllt sich als die Mühe, das eigene Selbstbild herzustellen. Ein Geflecht zeigt sich aus individuellem Leben, zionistischer Bewegung, insbesondere der zweiten Aliya 1905–1914 (die Siedlungsbewegung in Palästina, besonders von Osteuropa aus), bewußter und kämpferischer Neubelebung des Hebräischen als Alltagssprache und Medium profaner Literatur, um nur das Augenfälligste zuerst zu nennen.

So ist Agnons Geburtstag nach weltlicher Datierung der 8. August 1888; aber er gibt gern eine religiöse Lesart an, nämlich den Tischa b'Av, den 9. des Monats Av, jenen Tag, an dem der Zerstörung des ersten und zweiten Tempels gedacht wird, auch der Vertreibung aus Spanien, den Tag, an dem die Klagelieder gelesen werden, ein Tag schwerer Trauer. Nach einer jüdischen frommen Meinung soll aber auch der Messias an einem 9. Av geboren werden.

Agnons Geburtsort ist Buczacz in Galizien, damals zu k. und k. Österreich gehörig und Zentrum der neuhebräischen Literatur, jener Landschaft zwischen Krakau und Lemberg, zu der Joseph Roths Brody gehört; Paul Celans und Rose Ausländers Cernowitz ist benachbart; es ist der Schauplatz vieler überlieferter Geschichten, Heimat großer chassidischer Zaddikim. In Buczacz sitzt eine lebendige jüdische Gemeinde; es ist Agnons «Stadt», von der unzählige Geschichten sprechen - so der jüdische Arzt in «Eine einfache Geschichte» (1935), der den psychisch kranken Hirschel mit nicht viel mehr als mit Erzählungen von «seiner Stadt» heilt. In dieser Stadt steht das Lehrhaus, in dessen Büchersammlung der junge Agnon Entdeckung auf Entdeckung macht; unter anderem findet er als 12jähriger hier sein erstes chassidisches Buch, das ihm viel bedeutet. - Das Lehrhaus ist 1930, als Agnon es wieder sieht, im Verfall, wie die jüdische Gemeinde selber, in «Nur wie ein Gast zur Nacht» (1939) ist es beschrieben. Die Wiederherstellung des Beth-ha-Midrasch wird zum Symbol der Arbeit am eigenen Leben und an der jüdischen Gemeinschaft mit ihrer Überlieferung. Texte aufzubauen, das Schreiben von Geschichten ist Agnons Weg der Wiederherstellung des immer im Verfall begriffenen Sinns. In der jüdischen Mystik ist der «Tikkun», der Wiederaufbau der gestörten Schöpfung aus vieler Trauer bei bleibendem Verlust, zu sehen im Bild des zerstörten Tempels und der Heimkehr des Volks aus der Zerstreuung, ein wichtiges Thema.

Weiter in der Biographie, die längst die individuelle Beschränkung überschritten hat und zur «Mythobiographie»<sup>7</sup> geworden ist: an Lag-ba-Omer – altes Gelehrtenfest zwischen Pessach und Schawuot (Pfingsten) – schreibt Agnon sein erstes hebräisches Gedicht, mach er seine Aliya, 1907, d.h. kommt «ins Land», nach Palästina. Er bleibt bis 1913, hat dort den ersten großen Erfolg mit «Und das Krumme wird gerade» (1913).<sup>8</sup> Er kommt nach Berlin zurück und wird durch den Krieg 1914 gehindert, wieder heimzufahren. Er heiratet an Lag-ba-Omer Esther Marx aus vornehmer deutsch-jüdischer Familie – noch ein später Briefband heißt «Esterleyn jeqirati» («Liebes Estherlein», 1983); die

beiden Kinder werden in Homburg v. d. H., in der Nähe Frankfurts, geboren.

1924 brennt das Haus ab, in dem er in Homburg wohnt, Manuskripte, einige hundert chassidische Geschichten, Teil des mit M. Buber geplanten Corpus Chassidicum, verbrennen mit. Gershom Scholem schreibt, Agnon, der in vielem von vorn anfangen mußte, sei von da an verwandelt gewesen, der Schlag habe ihn zurückgezogener gemacht. Er verläßt Deutschland und siedelt sich für dauernd in Jerusalem an. 1929, in den Araber-Unruhen, wird ihm noch einmal das Haus zerstört. 1930 fährt er zum letztenmal nach Berlin, um die erste Ausgabe seiner Gesammelten Werke, hebräisch bei Salman Schocken, zu redigieren<sup>9</sup>; er besucht seine galizische Heimat, im jetzigen Polen. Seit 1924 nennt er sich auch mit bürgerlichem Namen «Agnon», nach seinem ersten Erfolg, der Novelle «Agunot» (1908)<sup>10</sup>, «Verlassene (und Gebundene) Frauen». «Agnon», der «Gebundene», ist Dichtung, durch Schreiben aufgebaut, ein autobiographischer Mythos, eine Geschichte, die in seinen Schriften erzählt wird, und zuweilen die Lebensgeschichte, verbunden mit der umfassenden Geschichte des Volkes. «Im Land» wendet er sich der jüdisch-orthodoxen Lebensweise zu, für die Freunde ein Rätsel. Vielleicht handelt es sich doch nicht nur um eine seiner vielen Masken<sup>11</sup>, sondern bezeichnet den persönlichen, zu schützenden Bereich, das Innerste; vielleicht das Bedürfnis, mit der großen jüdischen Tradition eins zu werden. Wie er in seiner Nobelpreis-Rede sagt: «Ein Ding kann ich sagen, vor Ihnen – und sogar vor dem Gericht in der Höhe, wie viel ich versucht habe, um das göttliche Erbe zu schützen, daß es nicht verloren gehe.»12

## Im Universum heiliger Sprache

Ist Agnon also einfach ein großer Konservativer? Ja und Nein, oder besser: er ist Dichter, Künstler. Er engagiert sich in einem Universum heiliger Sprache, mit der Thora als dem dynamischen Zentrum, dem maßgebenden Komplex von Erzählungen und Weisungen; mit den Büchern des überlieferten jüdischen Schrifttums, also Kommentaren zur Thora und Kommentaren der Kommentare. Er verwischt in seiner Sprache die Grenzen zwischen Heilig und Profan und erweitert damit die Möglichkeiten der hebräischen Literatur. Die jüdischen Quellen sind in seinem Schreiben präsent - «Intertextualität» als Grundzug, also Bezüge von Text auf Text, von Geschriebenem auf Gelesenes, von Leser zum Autor, nein: zu einer Vielzahl von Autoren; das unbeendbare Spiel der Interpretation, gelernt an der Heiligen Schrift und an den Schriften ihrer Auslegung - überraschend zu sehen, welche Rolle noch die Geschichten Rabbi Nachmans von Bratzlaw darin spielen.<sup>13</sup> Der Vergleich mit Kafka ist oft gezogen worden: die Aufmerksamkeit ist von einem naiven Welt-Erzählen, bei Kafka wie bei Agnon, auf das «Drama des Schreibens» und auf die Lust des Lesens und Interpretierens gerichtet, wie es einer späten Zeit entspricht. Die traditionelle fromme Form, beim frühen Agnon besonders, der legendennahe Ton, ist keineswegs die Botschaft, sondern das Medium, wie Scholem betont.<sup>14</sup> Der flüchtige Leser läßt sich einlullen von dem frommen Singsang, überhört aber die eingebauten Hindernisse, den Stachel der Ironie, versäumt die Partizipation am Aufbau und an den Strukturen einer komplexen Kommunikation.

1982 u. 1983, Nr. 52 und 53.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>Am Ende des Vorworts zu «Der große Maggid und seine Nachfolge» (Frankfurt/M. 1922) dankt M. Buber «besonders aber meinem Freund S. J. Agnon für die kostbaren Mitteilungen aus der mündlichen Überlieferung, von denen ich in diesem Band nur erst einen Teil verwerten konnte». – Vgl. M. Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, hrsg. von G. Schaeder, Heidelberg 1972 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup>G. Scholem, Von Berlin nach Jerusalem, Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, S. 121.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>H. Halbfas, Lebensgeschichte und Religiosität – Prolegomena zu einer Mythobiographie, in: F. Maurer, Hrsg., Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie, Fischer-Tb 6626, Frankfurt a. M. 1981.

 $<sup>^8\</sup>ddot{\text{U}}\text{bersetzt}$  von Max Strauß (1918), jetzt in dem in Anm. 1 genannten Band «Im Herzen der Meere».

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup>Der Verlagsprospekt dafür ist abgedruckt in: Marbacher Magazin 25 (1983), In den Katakomben. Jüdische Verlage in Deutschland 1933–1938, S. 51.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup>In «Liebe und Trennung», vgl. Anm. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> A. Band, Anm. 3: «...displaying several masks at once while concealing still others...», VIIIf.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup>From Myself to Myself (Nobelpreis-Rede), 1976, zit. nach A. Golomb Hoffman, S. 66.

Außer durch M. Bubers frühe Nachdichtung (von 1906, vgl. Fischer-Tb 104, Frankfurt a. M. 1955), greifbar in: M. Brocke, Hrsg., Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw, rororo 5993, Reinbek 1989.
 G. Scholem über Agnon bei einem Gespräch mit Dan Miron, in: Ariel,

Über dem etwas romantischen Klang von Agnons frühem Werk wird die Wende zum Modernen übersehen. Kritiker weisen darauf hin, daß im «Buch der Taten»<sup>15</sup>, also um 1930, der «psychologische Schlüssel» zu Agnon liege. Es handelt sich um Traum-Erzählungen, surrealistisch, «kafkaesk»: zentrale Verluste, das Nicht-Stimmende, die wahrgenommene Isolation und die Sehnsucht nach einer Ganzheit, das zerstörte Haus, das Exil. Schreibend arbeitet der Autor am Finden des Verlorenen, am Aufbau des Hauses, an der Rückkehr «ins Land».

## **Agnons Werk**

Haben die nicht Hebräisch Lesenden, die nicht in der jüdischen Überlieferung so daheim sind, daß sie Zitate, Anspielungen ohne weiteres erkennen, eine Chance, Agnon zu verstehen?

Zu den erwähnten Romanen ist noch «Verheiratung einer Braut» (1932)<sup>16</sup>, bisher nicht ins Deutsche übersetzt, zu zählen. Unter den kurzen Geschichten und den Legenden «voll Trost und Trauer» (G. Scholem) findet sich eine Sammlung von «Geschichten vom Baal Schem Tov» (hebräisch 1987, erste Fassung 1934) – aber auch der Chassidismus gehört zu der verlorenen Welt, wie T. Rübner bemerkt.<sup>17</sup>

Leicht zu übersehen, aber viel mehr als eine Nebenlinie in Agnons Schaffen, ist seine Arbeit als Herausgeber von Anthologien, wie Scholem meint, z.B. über die «Jomim Noramim», die großen Feiertage Versöhnungsfest und Neujahr, oder über hebräische Bücher («Bücher und Autoren»).

Als den Kern von Agnons Genie bezeichnet Scholem «die Dialektik des Einfachen»; einfache Leute sind die Helden seiner Geschichten aus der chassidischen Welt, wie Menasche Chajim in «Und das Krumme wird gerade», in einer verhaltenen, ganz trockenen, unsentimentalen Erzählweise. Das Merkwürdigste sei, wie Scholem in dem Interview mit Dan Miron (Anm. 14) sagt «...und alle seine Geschichten sind Geschichten aus Geschichten aus Geschichten».

Zwei Beispiele (aus dem uns Zugänglichen): «Der Verstoßene» ist eine Geschichte aus der Zeit der Kämpfe zwischen den
Chassidim und ihren streng rabbinischen Gegnern. Rabbi Uriel,
der Zaddik, kommt in die Stadt, um den Sabbat dort mit seinen
Chassidim zu feiern. Aber der Vorsteher der jüdischen Gemeinde läßt ihn aus der Stadt weisen; dafür flucht ihm der Zaddik,
«daß ein Verstoßener aus ihm verstoßen werde». 19

Die Geschichte beginnt mit dem Rezitieren des Hohen Lieds – Rabbi Uriel singt es mit seinen Getreuen, während er durch Regen und Schnee auf das Dorf flieht, an jenem Sabbatvorabend; es ist ein scharfer Kontrast zu der erlittenen Feindseligkeit. Die innige, leicht überbordende Feier der Chassidim in der Dorfschenke, mit Liedern und Tanzen, gipfelt in der Lehrrede des Zaddik und in seinem ekstatischen Beten. Währenddem stirbt die Tochter des Gemeindevorstehers. Ihr Sohn Gerschom kann die Trauer nicht überwinden, obwohl er Bräutigam ist; über dem Talmud-Studium kommt ihm die Versuchung zum chassidischen Weg.

Gerschom, Enkel des Vorstehers, hervorragender Talmud-Gelehrter trotz seiner Jugend, kommt mit Chassidim in Berührung, trotz der Warnung seines Großvaters. Nach schweren inneren Kämpfen trifft er auf einen Chassid, der als Talmud-Gelehrter das Vertrauen des Großvaters hat. Er zeigt dem jungen Mann die lebendige, von Liebe erfüllte chassidische Art, zu denken

und zu beten. Gerschom sprengt die Spannung zwischen den zwei Weisen, fromm zu sein, indem er an einem Sabbatvorabend auf die Kanzel der Synagoge springt und das Hohe Lied – es gehört zum Sabbat-Ritual – hersagt «in einer schrecklichen Entflammung und mit furchterregender Gewalt», in Ekstase also. Er stirbt mit den Worten: «In seine Gemächer hat mich kommen lassen der König» (Hl 1,4).

Der Text gibt sich fromm und traditionell, mit Zitaten und Anspielungen aus der Bibel, mit der genauen Darstellung der Liturgie eines Tischsegens, mit Erwähnung berühmter Bücher; niemals wird der Name Gottes ohne Segensspruch gebraucht. Der indirekt angedeutete latente Gehalt<sup>20</sup> läuft dem zuwider: er weist die Brüchigkeit der rabbinischen Gelehrsamkeit auf, aber auch die Exzesse der Chassidim, die Fragwürdigkeit des Streits beider Richtungen. Mit dem Hohen Lied ist die Spannung zwischen Sinnlichkeit und Mystik bezeichnet. Zwischen Leben und Tod, zwischen Fluch und Segen, Jung und Alt, Mächtig und Ausgeliefert schwingt das Geschick der handelnden Personen. Kohelet scheint näher als das Hohe Lied, Skepsis einleuchtender als naives Frommsein.

Der Roman «Herrn Lublins Laden», 1974 hebräisch erschienen²¹, ist Fragment geblieben, deswegen besonders schwierig zu verstehen. Wir erfahren nicht, wann er entstanden ist – vielleicht in den zwanziger Jahren, noch vor «Nur wie ein Gast zur Nacht»; vielleicht wegen inhaltlicher und motivischer Ähnlichkeiten, in zeitlicher Nähe zu dem Roman «Ad hena» («So weit»), 1952 erschienen und nicht ins Deutsche (auch nicht ins Englische) übersetzt. Die Szene – Juden in Leipzig während des Ersten Weltkrieges – scheint den früheren Zeitpunkt nahezulegen; das letzte Kapitel könnte nach der Katastrophe der osteuropäischen Juden im Dritten Reich geschrieben sein – es zeigt den grotesken, surrealistischen Stil des späten Agnon.

Der Rahmen des Romans ist nicht wie sonst die Lebenszeit einer Figur, sondern ein Raum, eben Herrn Lublins Laden, den der Erzähler an einem Sabbatvorabend für diesen hütet. Da er nichts zu lesen hat, ist er auf sein Gedächtnis angewiesen und schreitet den inneren Raum aus, kreisend, Vergangenheit und Gegenwart mischend.

Zunächst die Geschichte Herrn Lublins, der völlig mittellos, als 12jähriger, aus «der Stadt» des Erzählers zu einem Onkel nach Leipzig gekommen war und sich zum Besitzer eines florierenden Versandgeschäftes hochgearbeitet hat. «Dieser Galizier», weniger assimiliert als die deutschen Juden, kein thoratreuer Jude mehr, stolz auf die frisch erworbene deutsche Staatsbürgerschaft, mit Frau und Sohn, der sich eben mit einem Brief aus der französischen Kriegsgefangenschaft gemeldet hat. Auch die (christlichen) Angestellten Herrn Lublins sind für viele Geschichten gut. Dann der Erzähler: Wie kommt er von Jerusalem nach Berlin, von da nach Leipzig? Er wollte mit Rabbi Jonathan, dem Talmud-Gelehrten und Rabbiner einer chassidischen Gemeinde, seine Talmud-Kenntnisse auffrischen; aber es kommt niemals zum «Lernen».

Es ist also die Situation der Galuth, der Zerstreuung unter den Völkern, und zwar vielfach; der Krieg verschärft sie noch, die Judenfeindlichkeit der Deutschen steht am Horizont – nicht zufällig wird mehrmals Paul de Lagarde erwähnt. Andererseits gibt es die Verwurzelung in der jüdischen Überlieferung: das Erzählen spielt am 20. Tewet, dem Todestag Mosche ben Maimons, an dem der Erzähler sonst in dessen Werken zu studieren pflegte.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Sefer ha-Maassim, zuerst 1932, später erweitert; der Titel ist ironisch, denn es geschieht nichts, außer daß erzählt wird; die deutsche Ausgabe von 1995 umfaßt nur einen Teil des hebräischen Inhalts.

<sup>16 «</sup>das umfassendste und zugleich getreueste Bild chassidischen Lebens» (P. Navé-Levinson, in: Kindlers Neues Literatur Lexikon, 1988).

 <sup>&</sup>lt;sup>17</sup> In seinem Nachwort zu «Im Herzen der Meere», vgl. Anm. 1.
 <sup>18</sup> Zuerst in Bubers Zeitschrift «Der Jude» 5 (1920/21) in Fortsetzungen (übersetzt M. Strauß); 1938 in der Bücherei des Schocken Verlags (übersetzt N. N. Glatzer u. M. Spitzer); in derselben Übersetzung 1964 in der Inselbücherei und 1988 in der Bibliothek Suhrkamp.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup>Der Satz klingt an 2 Sam 14,14 (die tekoische Frau vor David) an; eine Auslegung steht beim Kosnitzer Maggid, vgl. M. Buber, Die chassidische Botschaft, in: Werke III, S. 873, München u. Heidelberg 1963.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Vgl. N. Ben-Dov, Agnon's Art of Indirection. Uncovering Latent Content in the Fiction of S.Y. Agnon, Leiden usw. 1993, die psychoanalytisch vorgeht («...Agnon, an author incorrigibly fond of inverting the surface meaning of his own narratives»).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Deutsch 1993 im G. Kiepenheuer Verlag, Leipzig (August 1997 als Fischer-Taschenbuch), leider ohne das (hebräische) Nachwort der Herausgeberin, der Tochter Agnons. In ihm wird mitgeteilt, daß das erste und das letzte Kapitel 1964, das zweite 1966, das dritte und vierte 1967 von Agnon in der Zeitung «Ha-Aretz» publiziert sind, Kap. 5–7 sind aus Entwürfen, in Aktenordnern und Kisten gefunden, gefügt (ohne daß es kenntlich gemacht wäre).

Dann die Runde im Hof, einem der typischen Leipziger «Höfe», nahe dem Markt, im Böttchergäßchen²², mit Geschichten, die sich aus Geschichten ergeben: vier fast leere Handwerkerläden sind darin; ihre Inhaber, vier alte (nichtjüdische) Männer, verdienen nichts und zahlen keine Miete, vom Krieg, vom Alter, von Familienschicksalen ruiniert, vier ausgebrannte Leben mit ihren Geschichten. Die Kreisbahn erweitert sich von einem der Ladeninhaber zum Café einer jüdischen Familie, die nicht mehr völlig die überlieferte chassidische Lebensweise pflegen kann und in die der Krieg eingegriffen hat. Die Café-Besitzerin weiß Geschichten über Geschichten: von ihrem gefallenen Sohn, von einer geheimnisvollen Hilfe in einer seiner Kinderkrankheiten, von den Juden Leipzigs und Dresdens vor 100 Jahren.

Der Kreisgang greift auf das Antiquariat aus, für dessen hebräische Abteilung der Erzähler arbeitet, auf dessen Mitarbeiter und die dort angestellten Frauen. Leipzig, bei Tag und im Licht der Straßenlaternen, taucht auf, mit ihm die streitenden jüdischen Gemeinden, chassidisch oder nicht. Dann zum Laden zurück, zu Herrn Lublin, zur Erinnerung an einen gemeinsamen Theaterabend und das anschließende Essen in einem jüdischen Restaurant, mit Geschichten, sogar von des Erzählers Großvater im fernen Buczacz und von galizischen Juden, die «im Land» Fuß zu fassen versuchten.

Mit einem Traum schwingt der Kreis ins Zeitlose aus: in der Nacht nach dem reichlichen Wein des Theaterabends holen drei fremdartige Reiter den Erzähler ab und bringen ihn an den Hof Karls des Großen, für den er einen hebräischen Brief aufsetzen muß. Die Zeitgrenzen sind aufgesprengt ins Irreale, der enge Laden hat die Weite und Dichte des Traum-Erinnerns provoziert. Darin geht es weiter: wie im Traum «kommt» Herr Jaakow Stern, der alle Geschichten von «der Stadt» weiß, auch von den heiligen Zaddikim der früheren Jahrhunderte. Er hat sie von seiner Urgroßmutter, die niemals ihre Stadt verlassen hat und doch alle Geschichten kennt – wie wenn das Erzählen bei Agnon ein Prinzip des weiblichen Lebenszusammenhangs wäre.

Herr Jaakow Stern bleibt stumm, ohne seine gewohnte Zigarre, der Erzähler erzählt ihm, der schließlich verschwindet. Er ist ja lange tot, vom Krieg vertrieben – von welchem Krieg? –, wie wenn die Kriege des Jahrhunderts in ein Bild zusammengepreßt wären. Aber es gibt den Ausblick auf Jerusalem, auf eine Universität dort, an der in Hebräisch gelehrt werden wird. Die letzte Frage bleibt im Raum stehen, immer noch an Herrn Jaakow Stern: Welcher Zaddik ist hier begraben?

Der Roman schließt abrupt, wie in einem Aufwachen, wie mit der Rückkehr in die gewohnte Realität. Was ist der Sinn dieses nicht abgeschlossenen Textes? Vielleicht liegt er in einer Dialektik von Raum und Zeit, die in der Spiegelung des Gedächtnisses aufgehoben erscheinen. Genauer, es ist die jüdische Struktur von Exil (Galuth) und möglicher Rückkehr «ins Land», die Spiegelung von Jerusalem in Buczacz, und nochmals, sehr entfremdet, in Leipzig, wo beides präsent sein kann. Oder im Bild: wie die Thora im Tempel, in der heiligen Stadt da ist – aber nein, das ist sie nur in den heiligen Büchern! – so der Erzähler im Laden des Herrn Lublin, umschlossen vom Hof und seinen Geschichten, in der großen Stadt Leipzig, Inbegriff von unzähligen Geschichten, Lebensgeschichten, Schicksalen.

Das Erzählen selber ist zirkulär, dezentral oder vielmehr mit vielen Zentren, ohne eine einheitliche, zielgerichtete Erzählperspektive. Das Prinzip «Viele Geschichten kenne ich und ich werde eine an die andere reihen» (S. 186) negiert eine hierarchische Struktur, wie wir sie gewohnt sind; die Reihung folgt den Gesetzen des Gedächtnisses (Assoziation durch Kontiguität), lädt also ein zu einem «Tanz» im Kreis, nach einem verborgenen Plan, einer Bewegung am Rande der Rationalität, nicht «spannend», nicht auf Ergebnis und Lösung der Spannung aus. Es ist die «Struktur» des Talmuds, eine scheinbare Nicht-Struktur, wo auf einer Seite die Kommentare (der Gemara) um die Texte der Mischna angeordnet sind, die ihrerseits die zentrale, aber auf dem Blatt nicht sichtbare Thora umkreisen.

Wo laufen diese Geschichten «schließlich alle in einem einzigen Punkt zusammen» (S. 192f.), wie eine Nebenerzählerin reflektiert? Im letzten Kapitel deutet es ein Satz an, der wie aus einem alten Buch klingt, wie aus einem Werk der Kabbala: «Wisse, alles umgibt und umkreist alles, und zwischen Umgebendem und Umgebenem ist nichts als der Erste Grund – Gott» (S. 360).

Aber das klingt viel zu direkt. Agnon würde es sofort zurücknehmen: in das ironische Spiel der Verhüllungen, in denen wohl ab und zu etwas wie Offenbarung aufblitzen mag.

Hat nicht Emmanuel Lévinas recht, der von Agnon sagt, man könne ihn wie poésie pure lesen, wie Gesang, der über das Sagbare weit hinausreicht? Das Spielen der Bedeutungen und Interpretationen hält sich sogar vor dem Schrecken der Shoa, mit unendlicher Trauer zwar – wie Lévinas fragt: «Sind denn Sprache und Dichtung die letzte Bedeutung des Humanen?»<sup>23</sup>

Lorenz Wachinger, München

# Gnadenlose Bruderschaften

Der Verfasser der Studie zu einem der brennendsten Probleme im heutigen Rußland hat als langjähriger Korrespondent der Neuen Zürcher Zeitung in Moskau gearbeitet. Ziel seiner journalistischen Untersuchung ist es, «kein umfassendes Bild des organisierten Verbrechens nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion (zu) geben, sondern (...) nach den Hintergründen und Auswirkungen der wuchernden kriminellen Tätigkeit in Rußland (zu) fragen». In seinem Vorwort verweist er darauf, daß seine Studie kein Werturteil über das russische Volk darstelle, sondern der Versuch sei, einerseits offene Kritik an den herrschenden politischen Verhältnissen zu üben, andererseits auch eine moralische Position gegenüber Personengruppen einzunehmen, die «erpressen und morden (...) genauso wie die Beamten, die sich bestechen lassen und ihren hilflosen Untertanen elementare Rechte verweigern». Schmid leitet seine Darstellung

des Phänomens «russische Mafia» mit deren Bewertung im Alltag der Russen ein, wobei er zu der Hypothese gelangt, daß der Begriff ein breites Personenfeld erfaßt (vom Verbrecher bis zum kleinen Arbeiter, der sich mit irgendwelchen Schiebereien befaßt). Dieser fehlende Wille zur Unterscheidung, so der Autor, «ist in erster Linie Resultat sowjetischer Ideologie und sowjetischer Alltagsrealität».

Bei seiner Suche nach den Wurzeln des Verbrechens, das beinahe alle Bereiche der russischen Gesellschaft betrifft, beschreibt er zunächst die Kollaboration zwischen Staat und organisierten kriminellen Banden, die sich bereits während der Stalinzeit abzeichnete. Er setzt sich mit den sowjetischen Paten, den Dieben im Gesetz (Vori na zakone), auseinander, wobei er deren gesellschaftliche Wirkungskraft – in der Verschmelzung mit den staatlich verankerten kriminellen Gangs – meiner Ansicht nach unterschätzt, obwohl er sie an einer Stelle seines Buches selbst verdeutlicht. Dies zeigt Schmid an einem einleuchtenden Beispiel: Es geht um die Drohung einiger Mitglieder einer örtlichen

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Auf alten Stadtplänen noch zu finden; es ist heute verschwunden, von den Bomben des 2. Weltkriegs ausradiert.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup>E. Lévinas, Dichtung und Auferstehung. Notizen zu Agnon, in ders., Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur (Edition Akzente), Hanser Verlag, München 1988, S. 12–24.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>Ulrich Schmid, Gnadenlose Bruderschaften. Aufstieg der russischen Mafia. Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 1996, 192 Seiten, Fr. 38.–.

Mafia gegenüber einer Person, die einen Dieb im Gesetz als Schwiegervater hatte: Dieser «bereinigte» mit wenigen Worten die bedrohliche Situation (vgl. S. 20).

In historischer Hinsicht macht Schmid die Zerstörung sozialer und ethischer Werte durch die Bolschewiki sichtbar, indem er die Ausrottung der alten Intelligenz in den zwanziger Jahren und die Vernichtung bäuerlicher Strukturen in den dreißiger Jahren als Ausgangspunkt für die Entstehung einer Staatsgesellschaft betrachtet, deren Träger sich durch Zynismus, Skrupellosigkeit wie auch durch unbegrenzte Korruptionsbereitschaft «auszeichneten». Mit dieser Aussage bewahrt sich der Autor einen nüchternen Blick auf seinen Gegenstand, der in der traditionellen Osteuropaforschung zu oft vernachlässigt worden ist und erst seit Mitte der achtziger Jahre an Bedeutung gewonnen hat. Schmid rechnet auch gnadenlos mit den Mafiakreisen im Umfeld des Präsidenten Jelzin ab, die die Mitverursacher von Rechtsunsicherheit, Willkür und Anarchie seien.

Die inhaltlichen Ausführungen in der vorliegenden Publikation, die sich punktuell auf die Ergebnisse amerikanischer Arbeiten (Sterling) und auf die Recherchen russischer Journalisten (Schtschekotschichin), nicht aber auf die ersten Ergebnisse soziologischer Arbeiten stützt, beginnen mit der Beschreibung der erpresserischen Mafiagruppen. Schmid benutzt offizielle Quellen, wie die Angabe des Innenministers Jerin, der die Zahl der verbrecherischen Banden 1994 mit 200 000 bezifferte. Er verweist allerdings auch auf Untersuchungen von Professor Pankow von der Wiener Wirtschaftsuniversität, der den Anteil des organisierten Verbrechens an der registrierten Kriminalität mit 27,9 Prozent (1994) angibt. In diesem Zusammenhang erinnert Schmid daran, daß die russischen Statistiken viele Fehlerquellen enthielten, da eine große Anzahl von Verbrechen gleich welcher Art nicht oder so nicht registriert werde.

Eine besondere Aussagekraft hat auch die detailgetreue Aufzählung der phänomenologischen und soziologischen Elemente, unter denen Mafia als diffuser Oberbegriff auftaucht. Schmid kann dabei aus dem vollen schöpfen: Schutzfirmen, Erpressung, Prostitution, Auftragsmorde, Tschetschenen-Mafia – das sind einige seiner Begriffe, mit denen ein breites Betätigungsfeld umrissen wird. Eine seiner ersten Erkenntnisse lautet: Mafia-Gruppierungen haben in vielen gesellschaftlichen Bereichen die Aufgaben von Miliz, Justiz (z.B. der Dieb im Gesetz als Laienrichter und Berater) und sozialen Beratungsinstitutionen übernommen; sie kontrollieren in einzelnen Fällen – wenn keine

# ORIENTIERUNG erschein

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 Walf (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.

Konkurrenz da ist – sogar eine ganze Stadt (wie z.B. Chabarowsk im fernen Sibirien).

In dem 2. Kapitel setzt sich Schmid mit dem Phänomen der Staatsmafia auseinander. Dabei beschreibt er die vielen Arten der unrechtmäßigen Bereicherung der subalternen und einflußreichen Staatsangestellten, die sich jede Dienstleistung «vergolden» lassen. Er zählt Fälle auf, die eindeutig beweisen, daß die Staatsmafia aufgrund ihrer ständigen Kontakte sehr wohl die Spitzenfiguren der Mafiagruppen kennt, ohne daß sie rechtlich gegen diese vorgeht. Zu ihnen gehöre auch das Umfeld von Jelzin, in dem der Dollar-Milliardär und Ministerpräsident Tschernomyrdin als Steuerbetrüger und Profiteur der Gasgeschäfte mit Westeuropa eine entscheidende Rolle spiele. Aber auch die Duma, das russische Parlament, sei bis zu einem gewissen Prozentsatz als eine Ansammlung von kleinen und großen Gangstern zu werten, die ihre Immunität der Abgeordneten zu dunklen Geschäften nutzen. Obwohl mehr als 30 Prozent unter ihnen offensichtlich straffällig geworden seien, könnten die Justizorgane, die selbst korrupt seien, nichts gegen sie unterneh-

Ein wichtiges Aktionsfeld der verbrecherischen Aktivitäten ist die Grauzone zwischen Bürokratie und «echter» Mafia. In ihr tummeln sich die Altbürokratie, ehemalige KGB-Leute (die ihre Verbindungen und ihr Geheimwissen profitabel einsetzen) und die Spitzenfiguren der Staatsmonopole, die ihre Gewinne mit der Zustimmung des Präsidenten einstreichen. Auch die übrigen Betätigungsfelder beschreibt Schmid mit Sachkenntnis, wenngleich sein Wissen über die kriminellen Strukturen in der Armee weitaus schmaler ist als über die Polizei, mit der er als Korrespondent da und dort den «hautnahen» Kontakt versucht hat.

Besondere Aufmerksamkeit sollte das Fachpublikum, dem dieses Buch dringend zu empfehlen ist, dem Kapitel «Die internationale Ausbreitung» widmen. Die Sachkenntnis des Autors zeichnet sich dort vor allem auf den Mafia-Betätigungsfeldern «Schweiz», «Deutschland» und «Österreich» aus, wo er über Spezialwissen verfügt, das auch aus Bankkreisen stammt. Bei der Einschätzung des Gesamtphänomens russische Mafia und deren krimineller Energie auf den Territorien Westeuropas und Amerikas warnt er vor einer Überschätzung der Fremdeinflüsse, ist sich aber oft nicht sicher, inwieweit die Ausweitung der Gangstermilieus einzudämmen sei. Sind die demokratischen Rechtsinstitutionen im Westen stark genug, um die Ausbreitung der russischen Mafia-Einflußsphären (Spielsalons, Bordelle, Ankauf von maroden Unternehmen) im Westen zu verhindern? Schmids bejahende Antwort scheint mir nicht hinreichend reflektiert, denn die Stützpunkte der modernen Diebe im Gesetz beschränken sich keineswegs nur auf die Exilrussen, sondern ebenso wie in Rußland bzw. den ehemaligen Sowjetrepubliken auf gemischte ethnische Milieus. In dieser apodiktischen Feststellung verbirgt sich auch ein Schwachpunkt der journalistischen Berichterstattung: Sie erfaßt nicht die mentale und psychische Verfaßtheit der Milieus, die, ebenso wie das Völkergemisch in der Sowjetunion, aus den homines sovietici bestehen, die sich anarchische Freiräume schaffen, auf denen sie nach eigenen «Gesetzen» schalten und walten können. «Die Mafia braucht den autoritären, aber letztlich chaotischen Staat ohne wirkliche Rechtsprechung. Der Staat braucht seinerseits die Mafia.» Mit dieser abschließenden Wertung verbindet Schmid auch eine Prognose: Die Mafia werde noch einen gewissen Zeitraum in Rußland ein Machtfaktor bleiben, aber auch ihr Einfluß schwinde mit dem langsamen Entstehen einer irgendwie gearteten demokratischen Ordnung. Möge der Autor, der den Schauplatz Rußland nunmehr aus der sicheren Washingtoner Entfernung betrachten kann, recht behalten. Für den Bestand europäischer Gemeinschaften wäre diese Zukunftsprognose sicherlich tröstend, vielleicht sogar existenzfördernd, wenn es nicht eine noch viele Jahre wirkende destruktive Kraft gabe, die es verbietet, solche Prognosen zu stellen.

Wolfgang Schlott, Bremen