



ORIENTIERUNG

Nr. 22 62. Jahrgang Zürich, 30. November 1998

HOLOCAUST-DENKMÄLER helfen weniger der Erinnerung auf, als daß sie die Gewissen beruhigen. Die Problematik des Gedenkens, besonders des öffentlichen, ist gründlich reflektiert. Der Streit um die geplante Berliner Gedenkstätte für die ermordeten Juden Europas ist in das Hin und Her des politischen Tagesstreits geraten. Wie ein erratic Block ragt daneben die dringende Mahnung aus der Bibel in unser Leben: «Zachor (= Erinnere dich)», die *Y.H. Yerushalmi* in einer Studie über die jüdische Geschichtsschreibung entfaltet.¹ Und Nietzsches Satz, Motto in einem Band über «Mahnmale des Holocaust»², gibt zu denken: «Nur, was nicht aufhört, wehzutun, bleibt in Erinnerung.»

Wäre ein nicht aufgehörender Schmerz nicht unerträglich? Vielleicht hat ein Buch eher die Chance, die Erinnerung wachzuhalten und das Tabu um ein altes Trauma aufzuheben. In literarische Form verschlüsselt, kann der Aufschrei mit jedem neuen Lesen lebendig werden und sich in einem Leben festsetzen. *J.E. Young* nennt einen Grund dafür: «Die Erinnerung einer Gesellschaft kann nicht außerhalb jener existieren, die die Erinnerungsarbeit leisten»³ – in einer «kognitiven Minderheit» also.

Die «Verbergung des Antlitzes»

Der Journalist *Paul Badde* hat eine kleine Erzählung neu herausgegeben, die in einer jiddischen Zeitung 1946 zuerst erschien, ein buntes Schicksal erfuhr, zuletzt anonym wurde: *Zvi Kolitz, Jossel Rakovers Wendung zu Gott*.⁴

Eine französische Zeitschrift (*L'Événement du jeudi*, 12. September 1998) berichtet über die «unglaubliche Odyssee eines Ghetto-Zeugnisses» und sagt mit der Überschrift nicht zu viel: «Das umirrende Testament der Shoa.» Seine Geschichte ist in Kürze diese:

Paul Badde bekommt 1992 den Text von «*Jossel Rakover*» als Glaubensdokument gespielt, macht sich auf die Suche nach dem Autor, findet ihn schließlich, ruft ihn an und besucht ihn in New York. Es ist *Zvi Kolitz*, 1919 in Litauen geboren als Sohn eines Rabbiners und Talmudgelehrten. Von der Mutter her ist er von der deutschen Sprache berührt, wächst aber mit Jiddisch und Hebräisch auf. Die kleine Stadt Alytus hat damals 6000 Juden; die 700jährige Friedenszeit wird durch die nazistische Verfolgung grausam unterbrochen. Der Vater stirbt früh, die Familie übersiedelt 1937 nach Palästina; das Städtchen wird später im Krieg verbrannt, nur wenige Juden überleben das deutsche Ausrottungsprogramm. *Zvi* bleibt als Student in Italien, folgt 1939 der Familie, engagiert sich sofort politisch, u.a. in der Untergrundorganisation *Irgun*, deren Chef bald *Menachem Begin* wird. Als britischer Offizier, später als Journalist und Schriftsteller setzt er alles ein, um die Idee des jüdischen Staates zu fördern. 1946 ist er für kurze Zeit in Buenos Aires und schreibt, auf Aufforderung hin, für die *Jom-Kippur-Ausgabe* (25. September) in drei Nächten «*Jossel Rakovers Wendung zu Gott*», im Untertitel klar als «*Derzählung*» (Erzählung) gekennzeichnet. Er benutzt also die Fiktion eines in einer Flasche versteckten (und gesicherten) Testaments aus dem Aufstand im Warschauer Ghetto, Frühjahr 1943 – Aufschreiben als letzter Akt des Widerstands. Tatsächlich war solche der Erde anvertraute Flaschenpost in jenen Jahren sehr gebräuchlich – verzweifelter, auch selbstbewußter Nachhall der ehrfürchtigen Aufbewahrung unbrauchbar gewordener Thora-Rollen in einer Geniza.

Die flüchtige Publikation findet viel Echo; für den Autor war sie nicht nur ein Gedenken des Todeskampfs im Ghetto, sondern Ausdruck des Lebenswillens und der Geburtswehen des jüdischen Staats. Nachdrucke, Übersetzungen folgen – und bald nimmt «*Jossel Rakover*» ein eigenes Leben an. Er schüttelt seinen Autor ab, erscheint den Lesern als echte Figur des jüdischen Widerstands, die erzählte Geschichte wird als authentisch genommen. Die Dichtung erweist sich als wahrer denn ein Tatsachenbericht.

Zvi Kolitz' Erzählung wird 1953 als «Testament aus dem Warschauer Ghetto» der jiddischen Zeitschrift «*Die goldené Keit*» in Tel Aviv zugespielt, kein Geringerer als *Abraham Sutzkewer* redigiert (und glättet) sie. 1955 wird sie im Sender Freies Berlin auf Deutsch gesendet, 1956 in den «Neuen Deutschen Heften» publiziert (übersetzt von

ZEITGESCHICHTE

Die «Verbergung des Antlitzes»: Zur Problematik des öffentlichen Gedenkens – Kognitive Minderheiten als Träger – Zur Neuausgabe von *Zvi Kolitz* «*Jossel Rakovers Wendung zu Gott*» – Eine langwierige Suche nach dem Autor – Das Lebensschicksal von *Zvi Kolitz* – Weitreichendes Echo einer Publikation – Von der Erzählung zum Zeugnis – Abrechnung eines Todgeweihten mit Gott – Verbergung des göttlichen Angesichts – Treu gegenüber dem eigenen Geschick. *Lorenz Wachinger, München*

THEOLOGIE

Zumütungen demokratischer Öffentlichkeit: Zu *Hermann-Josef Große Krachts* Studie «*Kirche in ziviler Gesellschaft*» – Die Konfliktgeschichte von Kirche und demokratischer Öffentlichkeit – Etappen katholischer Modernisierung – Profanisierung der Politik und Rationalisierung der Öffentlichkeit – Ambivalente Annäherungen an die Moderne – Vom staats- zum gesellschaftszentrierten Politikverständnis – Der Ort kirchlicher Sozialverkündigung – Seit den neunziger Jahren Wiedergeburt einer angstbesetzten Abwehrmentalität – Die andere Perspektive in den Sozialenzykliken – Das Modell der sozialen Bewegungen – Ansätze eines neointegralistischen Politikverständnisses – Die aktuelle Konfliktkonstellation von funktionaler Differenzierung, kultureller Pluralisierung und politischer Demokratisierung – Habermas' reduktionistisches Zivilgesellschaftskonzept – Diskursethik und Theologie – Zivilgesellschaftliche Diakonie. *Edmund Arens, Luzern*

SÜDAFRIKA

Gerechtigkeit, Wahrheit und Versöhnung: Die Kommission für Wahrheit und Versöhnung (TRC) – Amnestien als Grenzfälle – Der lange Weg aus dem Apartheidstaat zum demokratischen Rechtsstaat – Der notwendige Kompromiß – Eine Verfassung für Nationale Einheit und Versöhnung – Die mehrfache Funktion der Wahrheitskommission – Das Prinzip der Öffentlichkeit – Die Opfer gewinnen ihre Sprache zurück – Zu einem vierfachen Verständnis von Wahrheit – Versöhnung und *ubuntu* – Theologie der Versöhnung von Erzbischof Desmond Tutu – Die ambivalente Wirkung von Versöhnung – Die Differenz zwischen öffentlicher Zurechnung und Schuldbekentnis. *Nikolaus Klein*

LITERATUR

Rheintaler Engel: *Robert Schneiders* Roman «*Die Luftgängerin*» – Kein intellektueller Autor – Die Geschichte eines wunderlichen Mädchens aus dem oberen Rheintal – Familiensage und Heimatroman – Zeitkritik und das Transzendierende – Vom hohen Ton bis zum lockeren Parlieren – Kritische Einwände und Würdigung.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

A. M. Jokl). Der Text ist anonym geworden, die Einsprüche des Autors helfen nicht. Mir liegt das Dezember-Heft 1956 der «Stimmen der Zeit» vor, wo der Anfang des «Jossel Rakover» als von Hand zu Hand überliefertes, authentisches Dokument «Aus dem brennenden Ghetto» abgedruckt ist (159 [1956/57] S. 161–168), von der Schriftleitung auf die Verheißung des christlichen Weihnachten, trotzdem, bezogen.

Der kleine Text findet seinen Weg, immer als authentisches Dokument, in Anthologien, Schulbüchern, sogar jüdischen Gebetbüchern. Er wird untersucht von Kennern; einer beweist gar, daß er ursprünglich in Englisch, nicht in Jiddisch geschrieben sein müsse. Bis Paul Badde nach vielem Suchen und glücklichen Zufällen Kopien der originalen Seiten aus der «Jiddischen Zeitung» von 1946; Buenos Aires, in der Hand hält und Auszüge daraus sowie die Odyssee des Textes 1993 im Magazin der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» publiziert. Schon ein Jahr darauf wird die jüdische Bibliothek, in der das Original dieser Ausgabe der «Jiddischen Zeitung» lag, Opfer eines Bombenanschlags. Paul Badde hat «Jossel Rakovers Wendung zu Gott» inzwischen mustergültig ediert, mit einem Aufsatz über «Zvi Kolitz», der die Geschichte des Textes nachzeichnet, mit einer Nachbemerkung zur Transkription des Jiddischen von Arno Lustiger und dem Faksimile der originalen Seiten aus der «Jiddischen Zeitung» (in hebräischen Lettern gesetzt, wie in jiddischen Texten üblich).

Die Geschichte der kleinen Schrift, ihre Entstehung, die Übersetzungen und Bearbeitungen, ihr Anonymwerden, die Vernichtung des Originals in einem Terrorakt, macht «Jossel Rakover» fast zu einer Lebensgeschichte.⁵ Das Schicksal mancher Bücher der Bibel, vieler Stücke der talmudischen Überlieferung und des frommen jüdischen Schrifttums klingt an. Solche Texte sind in einer tiefen Erregung geschrieben oder erwecken sie beim Lesen; sie sind untrennbar mit dem persönlichen Schicksal des Autors verwoben, haben aus ihm ihren besonderen Klang und die Farbe. Für Zvi Kolitz bedeutete seine «Erzählung» den Versuch, sich mit den Opfern und dem kämpfenden jüdischen Volk zu identifizieren. Nachdem die schrecklichen Ereignisse vorbei sind und doch nicht vergangen, muß er dabei sein. Er kann es sich nicht verzeihen, damals in Jerusalem, das in jenen Jahren sehr weit weg war, nichts gewußt zu haben. So schlüpft er in die Haut eines Kämpfers im Warschauer Ghetto, kurz vor dessen Tod.

Abrechnung eines Todgeweihten mit Gott

Schmerz, Revolte, eine Lebensfrage tragen den Text des Zvi Kolitz, wie eine Fackel, die von Hand zu Hand geht, nicht anders, als das Buch Hiob von Mund zu Ohr weiterging oder ein Psalm oder eine leidenschaftliche Klage von Jeremia. Ein «sehr jüdischer Jude» schreibt dies, «der von seinen Eltern und von seiner Heimatgemeinde her unheilbar an «Gottweh» leidet (G. Steiner), der «von seinem Glauben wie von einem Dibbuk besessen» ist, wie J. B. Singer sagte, dem JHWH wie ein Messer im Herzen steckt, um eine Formulierung von N. Kazantzakis zu benutzen. Es handelt sich um ein Gespräch mit Gott, nein, um einen Aufschrei vor Ihm und um Ihn, gegen Ihn und trotz Seiner. Die Fabel des «Jossel Rakover» ist schnell erzählt: Ein Jude im tobenden Aufstand des Warschauer Ghettos schreibt, bevor er seine letzten Molotow-Cocktails wirft und bevor die Sonne blu-

¹ Y. H. Yerushalmi, Zchor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1996.

² Hrsg. von J. E. Young, Prestel Verlag, München 1994. Begleitbuch zu der Ausstellung im Münchner Stadtmuseum 1994/95.

³ J. E. Young, Formen des Erinnerns. Gedenkstätten des Holocaust, Wien 1997 – nach der Besprechung von A. Orzessek in der Süddeutschen Zeitung, 21./22. Februar 1998.

⁴ Berlin 1997, mit einem Foto von Z. Kolitz, jiddisch und deutsch. Mit einem Faksimile des Originals und mit einem Aufsatz von P. Badde: «Zvi Kolitz» (erscheint Januar 1999 als Taschenbuch im Piper Verlag, München).

⁵ Nach verschiedenen Zeitschriften-Publikationen lag die bibliophile Ausgabe von 1985 (übersetzt von A. M. Jokl) einem Aufsatz von H. J. Luibl in der «Orientierung» vom 15. Januar 1988, (S. 5f.) zugrunde.

tig untergeht, sein «Testament», datiert es auf den 28. April 1943, um es in einer Flasche zu verschließen und der Nachwelt zu überlassen. Er will, kurz vor seinem Tod, mit Gott abrechnen – auf seine Weise, auf die Weise eines Chassiden. Er sagt, nach der Erzählung seines Schicksals und des Verlusts seiner Familie: nicht sein Glaube habe sich geändert, wohl aber seine Beziehung zu Gott. Denn Er sei ihm jetzt auch etwas schuldig und er, Jossel, dürfe Ihn mahnen. Die Ausrede, die Juden würden gezüchtigt wegen ihrer Sünden, weist er ab als Gotteslästerung. Vor seinem Tod will er noch zu Gott reden, wie ein einfacher lebendiger Mensch, der die große, aber unglückliche Ehre hatte, Jude zu sein.

Im Lauf des bitteren Rechens fällt der schwere Satz: «Ich hab Ihn lieb, aber Seine Thora hab ich lieber.» Emmanuel Lévinas setzt in seinem kleinen Essay über Jossel Rakover⁶ hier ein, hört aus dem Satz das Echo des ganzen Talmud, errät die literarische Fiktion, aber «wir Überlebenden erkennen mit erstaunter Erregung unser Leben». Gott oder Seine Thora – es ist eine Frage für die Überlebenden angesichts des Grauens, das sie gesehen haben und angesichts ihrer Beziehung zu Gott. Lévinas findet, der Gott des Kinderglaubens komme abhandeln, ein Gott für Erwachsene sei zu suchen. Da, wo Gott sein Gesicht verberge, erscheine die Leere eines infantilen Himmels. Die Beziehung zu Gott transformiere sich in ungeahntem Ausmaß, werde fern und geistig, aber ganz innerlich. Direkter Kontakt mit dem Heiligen werde dadurch verneint, er ziele allzusehnlich auf die Größe Gottes, werden zu leicht macht-süchtig. Es gebe hier nicht die inkarnatorische Nähe wie im Christentum, das aber zuviel Vertrautheit vortäusche. Alles sei sehr jüdisch, vernunftvermittelt und geistig; die Abwesenheit Gottes erzwingt eine neue reflektiertere Spiritualität.

«Verborgtheit Gottes» als zentrale Metapher

«Verborgtheit Gottes» heißt die zentrale Metapher des «Jossel Rakover». «Es is a Zeit vun Hastores Ponim», sagt der Text mit dem bibel-hebräischen (aschkenasisch vokalisiert) Ausdruck «Verbergung des (göttlichen) Gesichts». Die Formel «hishthir panim» zieht sich in Abwandlungen durch die Psalmen, die Propheten, ist auch im Deuteronomium häufig. 29mal erscheint das Verbum *hishthir*, verbergen, (und seine Verbalformen) in der hebräischen Bibel, gewiß eine gewagte anthropomorphe Vorstellung, wenn die Bibel es auf Gottes Gesicht bezieht.

«Gottesfinsternis» sagt Martin Buber dafür⁷; aber das klingt distanzierter, wie naturgesetzlich. «Das Gesicht verbergen» meint die Reaktion einer Person, auf Gott übertragen, die von Zorn oder von Kummer motiviert ist. «Das Gesicht verbergen» ist ein Wort, das unmittelbar die dynamische und lebendige, bewegte Beziehung zwischen Personen evoziert. Da der Mensch über Gott nichts sagen kann, sagt er mit einem solchen Wort viel über sich: er drückt das Nichtverstehen des Geschehens aus, das innere Ringen um das Bestehen des Schrecklichen, das Festhalten an gewachsenen Überzeugungen. Denn das hier sich stellende Problem wäre zu billig gelöst für Jossel Rakover, wenn er einfach seinen Glauben gewürfe. Es geht aber darum, im Identisch-bleiben mit sich auszuhalten – wie wenn ebendas der Sinn der biblischen Mahnung «Zachor, Erinnere dich!» (Y. H. Yerushalmi) wäre.

Jossel Rakover erzählt zuletzt eine Geschichte, die er oft von seinem Rebbe gehört habe. Ein Jude, von der spanischen Inquisition vertrieben, kommt mit Frau und kleiner Tochter nach müh-

⁶ Aimer la Thora plus que Dieu, in: Z. Kolitz, Yossel Rakover s'adresse à Dieu, Maren Sell/Calmann-Lévi 1998 (aus E. Lévinas, Difficile Liberté. Essai sur le Judaïsme, Paris 1963; es handelt sich um eine Rundfunkansprache von 1955); deutsch. E. Lévinas, Die Thora mehr lieben als Gott, in: Ders., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M. 1992, S. 109–113.

⁷ M. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie (1953), in: M. Buber, Werke, I. Band, München-Heidelberg 1962; in 2. Auflage bei L. Schneider (im Bleicher Verlag, Gerlingen). (Buber benutzt mit «Gottesfinsternis» einen Ausdruck, den W. Kütemeyer in den 20er Jahren geprägt hat.)

samer Schifffahrt an eine ferne Insel. Da erschlägt der Blitz die Frau. Danach reißt der Sturm sein Kind ins Meer. Der Jude wendet sich so an Gott: Du hast mir das und jenes angetan. Du magst mich schlagen, wie Du willst – es wird Dir nichts helfen. «Ich werde Dich immer lieb haben, immer – Dir selbst zum Trotz!»

Es ist Jossel Rakovers eigene Überzeugung, gut chassidisch in eine erzählte Geschichte gekleidet. Die «Wendung zu Gott» des Titels ist nicht so beiläufig gemeint, wie sie beim ersten Lesen erscheint. Ein Mensch, schwer getroffen, bäumt sich auf und wendet sich um, faßt sein Gegenüber ins Auge und rafft das eigene Geschick in einem verzweifelt Entschluß zusammen. Er findet keinen anderen Ausweg, als sich selber treu zu bleiben, indem er im entscheidenden Gegenüber bleibt, was immer es von ihm fordern würde.

Wie muß, wie kann man reden angesichts des Udenkbaren und doch Realen? Es ist eine unmögliche Aufgabe, zum Verzweifeln. Auch ein Tatsachenbericht wäre nur ein winziger Splitter des Grauens. Zvi Kolitz konnte und wollte keine «authentische» Geschichte schreiben; ohnehin könnte die Gier nach Fakten nicht viel weiterhelfen. Nach dem Schrecklichen bleibt uns, den Nach-Erlebenden, nur das An-Denken wider das Dunkel; nur das Einfühlen, das sich zugleich mit allen Kräften wehrt gegen das, was nicht sein sollte.

Die «Wendung zu Gott» ist mindestens Metapher für die äußerste Anstrengung des Fühlen- und Verstehenwollens, deren ein Mensch fähig ist. Oder sie ist mehr, für den einen oder die andere: Klage, Anklage vor dem letzten erreichbaren, erahnbaren Horizont.
Lorenz Wachinger, München

Zumutungen demokratischer Öffentlichkeit

Zu Hermann-Josef Große Krachts «Kirche in ziviler Gesellschaft»

Wie die katholische Kirche die gesellschaftliche Öffentlichkeit wahrnimmt, ob sie diese als bedrohlich begreift, sie allenfalls als Rahmen ihrer eigenen Repräsentation in Anspruch nimmt oder ob sie darin ein Forum für Auseinandersetzungen, Diskurse und Verständigungen erkennt, in das sie ihre Ressourcen und Potentiale einzubringen hat, ist derzeit eine brisante theologische wie kirchenpolitische Frage. Dabei steht unter anderem zur Diskussion, ob das mühsam und in konfliktreichen Selbstverständigungsprozessen gewonnene produktive Verhältnis zur demokratischen Öffentlichkeit ziviler Gesellschaften lehramtlich weitergetragen oder aber revoziert wird. Die gegenwärtig intensiv geführte theologische Debatte um die Öffentlichkeit betrifft immer auch den Ort von Kirche in bezug auf die bzw. im Rahmen der demokratischen Gesellschaft. Sie spitzt sich auf die Frage zu, ob und inwieweit sich die Kirche auf die gesellschaftlichen Spielregeln einzulassen gewillt ist und was sie gegebenenfalls zum öffentlichen Diskurs beizutragen hat.

In Hermann-Josef Große Krachts breit angelegter Untersuchung «Kirche in ziviler Gesellschaft» wird die Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit mit Blick auf die Zumutungen der Neuzeit eingehend rekonstruiert und reflektiert. Dabei treten prägnant dargestellte Etappen der katholischen Modernisierung zutage, die von der «absoluten Ablehnung» über eine «ambivalente Annäherung» bis zur «abstrakten Akzeptanz» reichen und in der jüngsten päpstlichen Sozialverkündigung zumindest Ansatzpunkte für eine «moderne Demokratietheorie des kirchlichen Lehramtes» (14) erkennen lassen. Große Kracht sucht die Kirche jenseits ihrer traditionellen Demokratievorbehalte im Kontext einer zivilen Demokratie zu verorten und im Anschluß an sowie in Auseinandersetzungen mit Jürgen Habermas' Theorien der Öffentlichkeit sowie der zivilgesellschaftlichen Demokratie eine politisch-theologisch profilierte Positionsbestimmung und Aufgabenzuweisung von Kirche in ziviler Gesellschaft vorzunehmen.

Als entscheidende Zumutungen der Neuzeit an die Kirche arbeitet Große Kracht einerseits die Profanisierung der Politik, andererseits die Rationalisierung der Öffentlichkeit heraus. Zunächst kommt es in der Frühen Neuzeit zur Differenzierung von Staat und Gesellschaft. Es tritt ein tiefgreifender Formalisierungs- sowie Rationalisierungsschub des Politischen ein, welcher sich in der Ablösung der organologisch geprägten politischen Körpermetaphorik durch ein mechanistisches Staatsverständnis zeigt. Damit ist die «Selbstermächtigung des rational planenden Individuums» (38) indiziert. An die «leere Stelle» der bisher sa-

kral legitimierten Herrschaft, mit der die bürgerliche Revolution bricht, was durch die Enthauptung Ludwigs XVI. im Jahre 1793 sinnfällig wird, tritt die nun nicht mehr organisch, sondern formal und prozedural bestimmte Funktionsweise politischer Prozesse. Sie ergibt als Profil profanisierter Politik im nachmetaphysischen Zeitalter eine formale Grundlage, auf die sich alle Staatsbürger verpflichten müssen: «eine öffentliche, für alle zugängliche und egalitär strukturierte gesellschaftliche Verständigungspraxis, mit deren Hilfe stets vorläufige und jederzeit revidierbare kollektive politische Willensäußerungen der Zivilgesellschaft hervorgebracht und auf transparente, für alle Gesellschaftsmitglieder offenstehende Weise an den Staatsapparat vermittelt werden können» (50).

Ambivalente Annäherung an die Moderne

Mit der Profanisierung der Politik geht eine Rationalisierung der Öffentlichkeit einher, deren Entwicklung Große Kracht von der vormodernen barocken Selbstdarstellung und Herrschaftsrepräsentation über die zunächst literarische Öffentlichkeit des frühen Bildungsbürgertums bis zum staatsbürgerlichen Diskurs der europäischen Aufklärung skizziert, mit der sich ein normatives, am öffentlichen Vernunftgebrauch sowie am Richteramt des Publikums orientiertes Politikmodell etabliert. Die Rede von der «öffentlichen Meinung» wird jetzt zum Schlüsselbegriff politischer und gesellschaftlicher Aufbrüche. Im Ruf nach Öffentlichkeit bündeln sich die politischen Vorstellungen und Forderungen des Bürgertums, die als «zentrales Vehikel» (71) die Pressefreiheit beinhalten. Freilich gerät dieses liberale Öffentlichkeitsverständnis angesichts seiner sozialen Begrenzung einerseits, seiner faktischen politischen Vermachtung andererseits alsbald in die Krise und von seiten unterbürgerlicher Schichten unter Druck. Der «über ihre sozialen Ufer» (75) tretenden Öffentlichkeit wurde zunehmend mit Vorbehalten und Mißtrauen begegnet. Die «öffentliche Meinung» wird vom aufklärerisch-normativen Begriff mehr und mehr zum Objekt sozialpsychologischer Forschung und Kontrolle. Gegen das Politikmodell der staatsbürgerlichen Diskursöffentlichkeit erheben sich zudem teils massive staats- und politiktheoretische Vorbehalte, paradigmatisch etwa bei Carl Schmitt, der als Gegenmodell zur parlamentarischen Demokratie eine Wiederbelebung des katholischen Prinzips der Repräsentation befürwortet und im nationalsozialistischen Führerstaat zu verwirklichen sucht. Demgegenüber wird in den westlichen Demokratien der staats- und verfassungsrechtliche Rang von «Öffentlichkeit» verteidigt und bis heute «unverändert aufrechterhalten» (80).

Größe Kracht zeichnet detailliert die kirchliche Reaktionsgeschichte auf die politischen Zumutungen der Neuzeit nach, in

¹H.-J. Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 494 Seiten. DM 88,-.

der sich ihm zufolge «direkte, höchstlehramtlich ausgesprochene Kommunikations- und Öffentlichkeitsverbote... mit indirekten und oft ungeplant verlaufenden Prozessen einer unbeabsichtigten Einbindung des Katholizismus in die Verfahrensmuster und Umgangsformen der bürgerlich-liberalen Demokratie» (87) kreuzten. Steht am Anfang eine absolute Ablehnung der als Bedrohung der kirchlichen Hegemonie aufgefaßten unkontrollierten reformatorischen Öffentlichkeit mit ihrem freien Meinungsmarkt, der mit lehramtlichen Zensurmaßnahmen beizukommen versucht wird, so wird von katholischer Seite in der Gegenreformation der öffentliche Raum besonders mit der Kultivierung barocker Repräsentation und Sakralität in Beschlag genommen. Mit der Französischen Revolution sieht sich die katholische Kirche dann in unerbittlicher Gegnerschaft zum revolutionären Staat, dem gegenüber sie einen dezidiert restaurativen Habitus annimmt, in dem sich «militante Restaurationssehnsucht, ostentative Gegenrepräsentation und antimodernistische Pauschalverurteilung» (107) verbinden. Die lehramtliche Verwerfung der revolutionären Ideen mündet in eine globale Abgabe an die Moderne, der einer verhärteten Abwehrmentalität entspricht, welche in der berühmt-berüchtigten Aussage Pius' IX. von 1864 kulminiert, die entschieden zurückweist, daß sich der Papst «mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden» (113) könne oder solle. Ungeachtet solcher lehramtlicher Verdammungsurteile kommt es, wie Große Kracht aufzeigt, mit dem in seiner Zielsetzung antimodernistischen, in seinen Organisationsformen modernen Katholizismus als einer sozialen Gegenbewegung in der bürgerlichen Gesellschaft dennoch zu einer ambivalenten Annäherung an die Moderne. Ein «pragmatisch-nüchternes Anerkennungsverhältnis gegenüber den Verfahrensregeln einer liberalen Demokratie» (118) ergibt sich dabei aus der politischen Praxis des Katholizismus durch die Schaffung einer eigenen Presse und Publizistik, den Aufbau politischer Vereine und die Organisation parlamentarischer Initiativen, nicht zuletzt durch die offensive Öffentlichkeitspräsenz mittels Wallfahrten und Katholikentagen. Diese ultramontane Massenmobilisierung geht einher mit dem durch die katholische Presse eingeforderten Partizipationsanspruch samt dem der Einlösung des liberalen Egalitätsversprechens. Gleichzeitig erfolgen im sich ausbildenden katholischen Vereinswesen Schritte zur politischen Integration; es kommt gegenläufig zur zumindest anfänglich antimodernistischen Zielsetzung «zu kollektiven Lern- und Bildungsprozessen, zur Ausbildung kommunikativer Kompetenz, zur Einübung in die Praxis freier Diskussion und selbständiger Urteilsbildung, kurz: zur Entfaltung eines neuen Staatsbürgerbewußtseins, mit dem die verbandlich organisierten Katholiken ihre jahrhundertlang eingelebte Untertanenmentalität hinter sich ließen und sich politisch zu modernisieren begannen» (153).

Vom staats- zum gesellschaftszentrierten Politikverständnis

Die Entwicklung des modernen Katholizismus wird begleitet von einer lehramtlichen Staatstheorie, in der sich laut Große Kracht gleichfalls eine ambivalente Annäherung der Kirche an das Selbstverständnis des säkularen Staates zeigt. In der Staatslehre Leos XIII. erkennt er ein dem politisch-praktischen Paradox der katholischen Modernisierung entsprechendes staatstheoretisches Paradox. Die Aporie der leonischen Lehre resultiert dabei aus dem Versuch, einerseits die Frage nach der richtigen Staatsform zu entdogmatisieren, ohne andererseits die Staatsgewalt selbst entsakralisieren zu wollen. Mündet die leonische Lehre damit letztendlich in einen «teilnahmslosen politischen Indifferentismus» (164), so gibt es für dieses Denken keinen Ansatzpunkt, Aufbrüche an der Basis der Kirche produktiv aufzunehmen, weshalb Leo XIII. auf eine Entpolitisierung des Katholizismus setzt. Erst in der kirchlichen Sozialverkündigung des 20. Jahrhunderts findet Große Kracht eine abstrakte Akzeptanz von modernem säkularem Staat und Demokratie vor, wobei in Reaktion auf den modernen Totalitarismus durch Pius XI.

und Pius XII. die Prinzipien einer «wahren» Demokratie zur Geltung gebracht werden. Den dabei noch erkennbaren Demokratievorbehalt sieht der Autor im Menschenrechtsethos Johannes' XXIII. weiter distanziert und in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums abstrakt überwunden, wengleich er auch für *Gaudium et spes* noch ein demokratietheoretisches Defizit konstatiert, das unter anderem am Fehlen des Gedankens der politischen Öffentlichkeit festzumachen ist. Die nachkonziliaren Entwicklungen werden als widersprüchlich wahrgenommen; sie bewegen sich «zwischen emphatischer Demokratiebejahung und neuer Öffentlichkeitsangst» (247). Nach dem Lehrschreiben zur sozialen Kommunikation *Communio et progressio* von 1971, mit dem laut Große Kracht das demokratische Ethos mitsamt der Idee der öffentlichen Verständigung erstmals zur expliziten Grundlage eines offiziellen Kirchendokuments avanciert, konstatiert er in den Mediendokumenten der 90er Jahre die Renaissance einer angstbesetzten Abwehrmentalität. Neue Perspektiven eröffnen demgegenüber die Sozialzyklen Pius VI. und Johannes Pauls II. Vor allem in der Enzyklika *Centesimus annus* erkennt er eine implizite Kritik an der bisherigen päpstlichen Staats- und Gesellschaftslehre. Jetzt werden im Umfeld des Jahres 1989 weltweite Demokratisierungsprozesse ausdrücklich begrüßt; ja der Papst spricht explizit von einer «Subjektivität der Gesellschaft» (CA 13,2 u.ö.), erkennt der Gesellschaft also einen Subjektcharakter zu. Indem *Centesimus annus* die Kirche als «Großbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen» (CA 3,4) bezeichnet, macht sie sich zudem eine bewegungspolitische Perspektive zu eigen, das heißt, sie beschreibt sich – zumindest in ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft – nach dem Modell der sozialen Bewegungen. Werden die damit formulierten Ideen ernst genommen, dann kann nach Große Kracht die weitere Entwicklung der päpstlichen Staats- und Gesellschaftslehre nur in Richtung einer «zivilgesellschaftlichen Politikkonzeption» (273) gehen. Freilich ergeben sich von der Moralzyklika *Veritatis splendor* von 1993 aus völlig andere, eher in neointegralistische Richtung laufende Politikperspektiven. Als Fazit seines Durchgangs durch die lehramtliche Staatslehre hält Große Kracht gleichwohl einen Umbruch vom staats- zum gesellschaftszentrierten Politikverständnis fest. Für die katholische Staatslehre ergeben sich s.E. drei elementare, bislang erst in Ansätzen zur Kenntnis genommene Herausforderungen, nämlich ins reine zu kommen *erstens* mit der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften, *zweitens* mit der kulturellen Pluralisierung und *drittens* mit der politischen Demokratisierung. Die gelingt am ehesten, wenn die päpstliche Sozialverkündigung, wie in *Centesimus annus* vorexerziert, getragen wird von einer gesellschaftsvertrauenden Perspektive, die den Gesellschaftsmitgliedern zutraut, daß sie als verantwortliche Subjekte ihre Interessen formulieren, zur Diskussion stellen, gegenseitig kritisieren und im demokratischen Diskurs zu einer tragfähigen Selbstverständigungspraxis gelangen.

Habermas' reduktionistisches Zivilgesellschaftskonzept

Ausführlich geht die Studie auf die Position von Jürgen Habermas ein, der als «Theoretiker einer zivilgesellschaftlichen Demokratie» (295) vorgestellt und kritisch gewürdigt wird. Das noch an geschichtsphilosophischen Hintergrundannahmen orientierte und von einem ungebrochenen Fortschrittsoptimismus geprägte holistische Programm umfassender gesamtgesellschaftlicher Demokratisierung des frühen Habermas verändert sich mit der kommunikationstheoretischen Umorientierung von der Ideologiekritik zur kommunikativen Alltagspraxis. Letztere sucht Habermas mittels eines sprachanalytisch ausgewiesenen Instrumentariums zu erfassen. Zugleich hat die Ablösung des holistischen Gesellschaftskonzepts durch ein systemtheoretische Elemente aufnehmendes zweistufiges Verständnis von Gesellschaft als System und Lebenswelt ebenso einschneidende wie ernüchternde Folgen auch für die Demokratietheorie. Als Ziel radikalreformerischer Politik erscheint damit statt der Abschaf-

fung des kapitalistischen Wirtschafts- und des bürokratischen Herrschaftssystems nur mehr die demokratische Eindämmung kolonialisierender systemischer Übergriffe auf die Lebenswelt. Als Kernthese seines gegenwärtigen diskurstheoretisch imprägnierten Modells von Demokratie ergibt sich eine prozeduralistische Demokratietheorie, wobei dieses Verfahrensmodell der Demokratie mit einer Konzeption politischer Beratung und Entscheidungsfindung arbeitet, die einer deliberativen Politik entspricht. Freilich bleibt nach Große Kracht festzuhalten, «daß die von Habermas vorgeschlagene diskurstheoretische Interpretation der Demokratie mit einer womöglich allzu zurückhaltenden Variante der Rechts- und Moraltheorie arbeitet, die sich zunächst und vor allem davor hüten will, kulturelle, politische oder gesellschaftliche Probleme und Konflikte voreilig aus der Sicht lebensweltlicher Motivlagen zu «moralisieren»» (344).

Große Kracht erläutert sodann Habermas' Konzept einer zivilgesellschaftlich basierten politischen Öffentlichkeit. Er stellt gleichfalls die Revisionen vor, die Habermas seit seinen frühen Studien am Begriff der Öffentlichkeit vorgenommen hat, der er gegenüber seiner einstigen Verfallsdiagnose unterdessen ein ambivalentes Potential zuerkennt, wobei ihm nunmehr daran gelegen ist, gerade Widerspruchs- und Widerstandspotentiale gegen eine vermachtete Öffentlichkeit aufzuzeigen. Weil er solche am ehesten in unvermachten Assoziationen und spontanen Bewegungen erkennt, sieht Große Kracht bei ihm ein reduktionistisches Zivilgesellschaftskonzept, das gesellschaftliche Großorganisationen wie etwa Kirchen und Gewerkschaften außer acht lasse. Habermas verfangen sich zudem in «jener ethischen Überfrachtung des Staatsbürgers und seiner Assoziationen, die er als eine «unrealistische» moralisierende Kategorie an den republikanisch-kommunitaristischen Politikentwürfen noch mit guten Gründen moniert hatte» (357). Im Blick auf die Verhältnisbestimmung von politischer Öffentlichkeit und politischem System erkennt Große Kracht bei Habermas eine unvermittelte Spannung zwischen seiner bisherigen öffentlichkeitszentrierten Perspektive, welche Demokratie als einen gesamtgesellschaftlichen Diskurs begreift, einerseits und einer in den 90er Jahren neu eingeführten parlamentszentrierten Sicht andererseits, die Demokratie als Diskurs einer Entscheidungselite auffaßt. Mit letzterer sieht er die von Habermas in seinen frühen Schriften «so vehement bekämpfte elitendemokratische Politikkonzeption» (364) gestärkt. Das bisher dominierende Demokratiekonzept habe damit «eine gleichsam «hausinterne» Konkurrenz bekommen» (366).

Komplementäres Verhältnis von Diskursethik und Theologie

Große Kracht hält die Möglichkeiten einer diskurstheoretischen Demokratietheorie bei Habermas vor allem wegen des bei ihm gegebenen Konkurrenzverhältnisses von formalistischer Diskursethik und scheinbar obsolet gewordenen materialen Güterethiken für zu wenig ausgeschöpft. Statt einer diskurstheoretischen Konkurrenzperspektive schien ihm eine diskurstheoretische Komplementarität angemessener. Indem er die Diskurstheorie als ein diskurstheoretisches Prüfungsverfahren von zivilgesellschaftlich artikulierten Normen, Werten und Visionen versteht, will er der in Habermas' diskurstheoretischer Konzeption implizierten Gefahr einer wenn auch ungewollten Entmoralisierung ethisch-politischer Fragen entgegenzutreten. Denn wenn die Trennlinie zwischen dem Gerechten und dem Guten innerhalb der Moraltheorie selbst gezogen und nicht strikt auf den Bereich des staatlichen Rechts beschränkt werde, liefe dies s.E. mit einer «Entpolitisierung des Guten auf eine Desensibilisierung der politischen Öffentlichkeit hinaus» (385). Weil bei Habermas ein breiter Bereich substaatlicher Konflikte und Selbstverständigungsdebatten tendenziell aus dem Blick gerate, bleibe beim Theoretiker des kommunikativen Handelns die Demokratietheorie entgegen ihrer Zielsetzung «eigentümlich politikfern und subjektvergessen» (391). Dem ließe sich nach Große Krachts Auffassung durch einen breiten Zivilgesellschaftsbegriff und

eine entsprechende Konzeption ziviler Demokratie begegnen, in der soziale Gruppen und Gemeinschaften ihre Konflikte, Aushandlungs- und Verständigungsprozesse auf der Basis verfassungsrechtlich garantierter Kommunikationsfreiheiten zivil austragen und dabei ihre jeweiligen sozio-moralischen Ressourcen in den zivilgesellschaftlichen Diskurs einbringen. Auf der Linie seines Vorschlags einer Komplementarität von materialen Ethiken und prozeduralem Recht, zivilgesellschaftlicher Meinungsbildung und staatlichem Diskurs spricht Große Kracht gleichfalls – wiederum gegen das bei Habermas dominante Konkurrenzverhältnis – ein mögliches komplementäres Verhältnis von Diskursethik und Theologie an.

Zivilgesellschaftliche Diakonie

Wie sich die Kirche innerhalb einer zivilen Gesellschaft darstellt und artikuliert, ist Gegenstand eines politisch-theologischen Ausblicks. Darin greift Große Kracht zum einen auf *Johann Baptist Metz'* Konzeption politischer Theologie zurück, die die Kirche als eine partikulare Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft in gesellschaftskritischer Perspektive begreift. Freilich bleibe das Verhältnis dieser kritisch-korrektivistisch ausgerichteten Theologie zur politischen Öffentlichkeit ungeklärt, und es werde nicht deutlich, wie denn die Theologie ihre Ansprüche öffentlich zur Geltung bringen könne, was ihm zufolge damit zu tun hat, daß die politische Theologie sich von den Aufgaben einer ethischen Vermittlung dispensiert hat. Dagegen hält Große Kracht dafür, daß die Theologie, statt sich auf Kritik festzulegen, ihre Optionen vor der Öffentlichkeit mit allgemein überzeugenden Gründen zu rechtfertigen hat. Den dazu möglichen klassischen Lösungsweg der Zwischenschaltung einer universalistischen Ethik sehen nun die Sozialethiker des Frankfurter *Nell-Breuning-Instituts* in ihrer diskurstheoretischen Transformation der katholischen Gesellschaftsethik. Dabei halten sie nicht nur an der klassischen Arbeitsteilung zwischen Theologie und Ethik fest, sondern machen sich auch die strikte Trennung zwischen dem Gerechten und dem Guten zu eigen und bringen eine «theologiefrei» (421) diskurstheoretisch konzipierte Gesellschaftsethik mit einer hermeneutisch angelegten theologischen Reflexion und der ethisch-moralischen Aufgabe der Prüfung christlicher Optionen zusammen. Das Frankfurter Modell scheint Große Kracht indes ebenfalls als problematisch; weil damit den christlichen Gesellschaftsethikern selbst die «Fähigkeit zu einer unverzerrten Diskursimulation» (424) zugesprochen wird, die ihm zufolge den realen öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zukommt, an denen sich Kirche und Theologie zu beteiligen hätten. Von daher formuliert er einen Alternativvorschlag, der s.E. sowohl dem Grundimpuls und Öffentlichkeitsanspruch der politischen Theologie als auch der Autonomie des Politischen gerecht werden könnte. Eine öffentlichkeitszentrierte Perspektive, die von einem komplementären Verhältnis zwischen den Prozeduren der fairen Rechtsfindung und den diesen vorgelagerten öffentlichen Selbstverständigungsdebatten ausgeht, erscheint ihm als ein gangbarer Weg, «um die Skylla eines neointegralistischen Eingriffs in die Autonomie der Politik und die Charybdis einer privatisierenden Abschwächung des eigenen Öffentlichkeitsanspruchs erfolgreich zu umgehen» (432). Ein solcher Weg eröffnete s.E. der Kirche die Möglichkeit, sowohl die christlichen Inhalte und Optionen unverkürzt in die öffentlichen Debatten einzubringen und darin insbesondere auch die Perspektive und Parteilichkeit des Evangeliums zur Geltung zu bringen. Ausschlaggebend für das Verhältnis der Kirche zur zivilgesellschaftlichen Demokratie ist dabei, ob sie ihre politisch-theologischen Optionen und Ambitionen über öffentliche oder nichtöffentliche Interventionen vorbringt. Eine solche zivilgesellschaftsvertrauende Praxis erlaubte der Kirche, sowohl von einer paternalistischen Partnerschaft mit dem Staat als auch von dessen zivilreligiöser Resakralisierung Abschied zu nehmen.

Als öffentliche Aufgabenfelder der Kirche, die er als solche einer «zivilgesellschaftlichen Diakonie» (444) versteht, benennt

Große Kracht abschließend vier Bereiche. Auf *organisatorisch-institutioneller* Ebene könnten die Kirchen «zu einflussreichen Schutzmächten einer zivilgesellschaftlichen Verständigungspraxis werden» (445). Auf *advokatorisch-stellvertretender* Ebene könnten sie ihre Kompetenzen zur Stärkung und Erweiterung öffentlicher Kommunikationsflüsse einsetzen. Auf *sozialisatorisch-pädagogischer* Ebene könnten sie zu wichtigen Sozialisationsagenturen

einer zivilen Gesellschaft werden. Und auf *politisch-kultureller* Ebene könnten die Kirchen «als partikulare Interpretationsgemeinschaften relevante Themen aus ihrer eigenen Überlieferungstradition in den öffentlichen Diskurs einbringen und damit wesentliche Beiträge zur Vitalisierung der politisch-moralischen Grundlagen einer zivilen Demokratie leisten» (447).

Edmund Arens, Luzern

Gerechtigkeit, Wahrheit und Versöhnung

Die Kommission für Wahrheit und Versöhnung in Südafrika

Amnestien stellen Grenzfälle dar. Um des «Rechtsfriedens» willen setzen sie Recht außer Kraft. Um der Versöhnung willen verordnen sie den Verzicht auf Gerechtigkeit. Bei der Analyse der Gründe, die das Ende des Bürgerkrieges in Athen in der Endphase des Peloponnesischen Krieges 403 vor unserer Zeitrechnung möglich gemacht hatten, indem die siegreiche athenische Demokratie um des Rechtsfriedens willen auf Gerechtigkeit verzichtete, stellt der Berliner Althistoriker Wilfried Nippel fest:¹ «Es ließe sich vermutlich auch an anderen Beispielen aus der Weltgeschichte zeigen, daß die Chance einer Gruppe, nach politischen Umstürzen in den Genuß einer Amnestie zu kommen, mit dem Ausmaß ihrer Verbrechen und der Zahl der darin Verwickelten ebenso wie mit dem ihr verbleibenden Potential zur Destabilisierung steigt.» Dieser Satz steht in einer Reihe von Beobachtungen, unter denen W. Nippel «das Spezifische» Athens beschreibt. Und mit diesem Satz, der eine Verallgemeinerung enthält, überschreitet er die von ihm selbst gesetzten Grenzen möglicher Schlußfolgerungen. W. Nippel begründet dies eher beiläufig, indem er seine Untersuchung mit einem Hinweis auf die pragmatische Begründung der athenischen Demokratie abschließt. Das Regime der Dreißig Tyrannen hatte jede oligarchische Regierungsform in Athen auf Dauer diskreditiert, so daß es zum politischen System der Demokratie keine ernsthafte Alternative mehr gab. «Es gab eben auch keine Versuche, den Verbrechen dieses Regimes die vermeintlich guten Seiten entgegenzusetzen oder angesichts einer zu kritisierenden Praxis auf eine gute Grundidee zu verweisen. Das Vergessenlassen der individuellen Schuld setzte die Erinnerung an die Verbrechen des Regimes voraus.»

An den Anfang dieser Überlegungen gestellt, vermag der Fall der athenischen Demokratie die Funktion einer Amnestie bei einem Wechsel des politischen Systems beleuchten, bei dem es weder Sieger noch Besiegte gibt, und die neuen politischen Rahmenbedingungen unter der Drohung, daß die bisher dominierenden Kräfte noch ein hinreichendes Potential zur Destabilisierung haben, ausgehandelt werden müssen. Außerdem lenkt das Beispiel von Athen die Aufmerksamkeit darauf, wie die Erinnerung an das Verbrechen eines Regimes im allgemeinen kompensatorisch für das Vergessen individueller Schuld eingesetzt werden kann. Solche Strukturmomente haben auch beim Übergang vom Apartheidstaat zu einer demokratisch und egalitär verfaßten Republik Südafrika zu Beginn der neunziger Jahre eine Rolle gespielt, auch wenn die Analyse zeigen wird, daß die Einrichtung einer Kommission für Wahrheit und Versöhnung (*Truth and Reconciliation Commission* [TRC]) nicht mit dem System der Amnestiegewährung in Athen gleichgesetzt werden kann.

Als Frederik Willem de Klerk am 2. Februar 1990 zur Eröffnung der ersten parlamentarischen Sitzungsperiode nach seiner Amtseinführung zum Staatspräsidenten die Antrittsrede hielt, begann er mit der Feststellung, daß mit seiner Wahl am 6. September

1989 Südafrika auf den Weg drastischer Veränderungen gebracht worden sei, um dann eine Reihe von Maßnahmen anzukündigen, die Südafrika in den folgenden Jahren in einem Ausmaß verändern sollten, wie dies im Rückblick nur unzureichend als eine Revolution, die durch Verhandlungen erreicht wurde, beschrieben werden kann. Er versprach die Legalisierung der schwarzen Befreiungsbewegungen, die seit mehr als dreißig Jahren verboten waren, nämlich des *African National Congress* (ANC), seines Guerilla-Flügels «Speer der Nation», des *Pan-Africanist Congress* (PAS) sowie die Legalisierung der gleichfalls verbotenen *Südafrikanischen Kommunistischen Partei* (SACP). Zugleich kündigte er die Freilassung Hunderter von politischen Gefangenen an, die allein wegen ihrer Mitgliedschaft in der ANC, PAC und SACP oder wegen Verletzungen der Bestimmungen des Ausnahmezustandes im Gefängnis waren. Die politisch brisanteste Äußerung machte F.W. de Klerk am Schluß seiner Rede mit der Mitteilung, daß Nelson Mandela «bald und ohne jede Vorbedingung» freigelassen werde, weil er nach der Überzeugung der Regierung bei den kommenden Verhandlungen mit den Befreiungsbewegungen für eine friedliche Beilegung der Rassenkonflikte eine entscheidende Rolle spielen solle.

Der Weg aus dem Apartheidstaat

Was Präsident de Klerk mit dieser Ankündigung 1990 beabsichtigte, wurde von dem übertroffen, was er mit seinen Entscheidungen und Maßnahmen an Prozessen auslöste.² Denn was er in seiner Antrittsrede eine «Regierung durch Konsens» in einem Südafrika als «einer Nation von Minderheiten» nannte, in der die weiße Minderheit mit Hilfe einer zweiten legislativen Kammer, dem Senat, und mit Hilfe eines Vetorechtes in der Regierung der politisch entscheidende Faktor bleiben sollte, wurde durch die Entwicklung überrollt. Die Freilassung der schwarzen Führer und die Legalisierung ihrer politischen Organisationen setzte eine gesellschaftliche und politische Dynamik frei, die die weiße Regierung schrittweise zur Revision ihrer Vorschläge zwang, mit der sie in einem vielschichtigen System der Machtbalance zwischen den einzelnen ethnischen Gruppen der politisch letztlich bestimmende Partner bleiben wollte. Im Verlaufe der ersten Verhandlungsphase verzichtete die weiße Minderheitsregierung auf ihren Vorschlag, jeder der verschiedenen rassischen Gruppen des Landes im Parlament und in der Regierung eine gleichgewichtige Vertretung zu geben. Stattdessen sollte auf der Grundlage allgemeiner Wahlen die Bevölkerung die Möglichkeit haben, ihre Abgeordneten aus den untereinander konkurrierenden politischen Parteien wählen zu können. In einem weiteren Schritt ließ die Regierung von F.W. de Klerk ihren Vorschlag einer «Regierung durch Konsens» mit einer rotierenden Präsidentschaft fallen. Damit fiel schließlich auch der Gedanke eines per-

¹ Wilfried Nippel, Bürgerkrieg und Amnestie: Athen 411–403, in: Gary Smith, Avishai Margalit, Hrsg., Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie. Frankfurt/M. 1997, S. 103–119, 118; Christian Meier, Paul Veyne, Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Studien. Berlin 1988.

² Zur gesamten Entwicklung: Allister Sparks, Morgen ist ein anderes Land. Südafrikas geheime Revolution. Berlin 1995; David Ottaway, Chained Together. Mandela, de Klerk, and the Struggle to Remake South Africa. Random House, New York 1993; Timothy D. Sisk, Democratization in South Africa. The Elusive Social Contract. Princeton University Press, Princeton/N.J. 1995.

manenten Machterhalts für eine weiße Minderheit weg. Diese Verhandlungen fanden im November 1993 ihren Abschluß, indem sich die in der *Convention for a Democratic South Africa* (CODESA) zusammengeschlossenen Verhandlungspartner auf eine vorläufige Verfassung (*Interim Constitution*) und eine «Regierung der nationalen Einheit» einigen konnten. An dieser Regierung sollten alle Parteien beteiligt sein, die bei den für April 1994 vorgesehenen ersten freien und allgemeinen Wahlen des Landes mehr als fünf Prozent der Stimmen erhalten sollten. Jede dieser Parteien sollte ihrer Stärke entsprechend in der Regierung berücksichtigt werden. Sie sollte mit einfacher Mehrheit entscheiden können, aber erst nachdem der Präsident sich um einen Konsens bemüht hatte. Damit war der von F.W. de Klerk angestrebte Machterhalt der weißen Minderheit in Südafrika gegenüber der Einführung des Mehrheitsprinzips gescheitert.

Daß diese Interims-Verfassung überhaupt zustande kam und was in ihr im einzelnen festgelegt wurde, war das Ergebnis eines komplexen Kompromisses. Allister Sparks stellt u.a. dazu fest, daß ein großer Teil der Verfassungsverhandlungen und des dabei Erreichten der Beschwichtigung der Ängste der weißen Minderheit galt.³ Sie mußte sicher sein, daß eine neu gewählte Regierung sich nicht gegen sie wenden, Rache üben und daß ihre wirtschaftliche Vormachtstellung nicht angetastet würde. Für den ANC war dies eine paradoxe Situation. Einerseits war er sich bewußt, daß er sein politisches Ziel einer Republik, in der alle Rassen gleiche Rechte genießen sollten, nur mittels Verhandlungen erreichen konnte, d.h. auf die Verhandlungsbereitschaft und den Kooperationswillen der weißen Minderheitsregierung und der NP angewiesen war.⁴ Deshalb war es für ihn nur natürlich, die Ängste der weißen Minderheit ernst zu nehmen. Andererseits war der ANC, weil er in der Phase der geheimen Vorverhandlungen wie der öffentlichen Beratung in der CODESA der entscheidende Verhandlungspartner für die weiße Minderheitsregierung war, *de facto* zum Sprecher aller ethnischen Minderheiten geworden, die darum befürchteten, der ANC würde mit der weißen Minderheitsregierung Kompromisse zu ihren Ungunsten eingehen. Einzelne Mitglieder der NP, die in der Politik der Regierung von F.W. de Klerk einen Verrat der nationalen Identität sahen, hatten dabei alles Interesse, diesen Verdacht für die Öffentlichkeit zu bestärken.

Das Ergebnis dieser Lage war ein Kompromiß, der ein zweistufiges Vorgehen für die Schaffung einer neuen Verfassung vorsah. Von Dezember 1991 bis November 1993 berieten die in CODESA vertretenen Verhandlungspartner, d.h. die Regierung und die Vertreter der Parteien, eine Interims-Verfassung, die nach ihrer Unterzeichnung am 18. November 1993 für zwei Jahre gelten sollte. Auf ihrer Grundlage fanden dann im April 1994 allgemeine Wahlen zu einem nationalen Parlament statt, dessen zwei Kammern, ein Abgeordnetenhaus von 400 und ein Senat von 90 Mitgliedern, gemeinsam die verfassungsgebende Versammlung zur Beratung und zur Verabschiedung einer neuen Verfassung bilden sollten. Diese zweite Stufe im Prozeß kam am 8. Mai 1996 mit der Verabschiedung der neuen Verfassung an ihr Ende. Damit aber die in den CODESA-Beratungen gefundenen Übereinkünfte nicht nur während der Phase der Verfassungsberatungen gelten würden, wurde zusätzlich vor Beginn der Beratungen in der CODESA vereinbart, daß CODESA außerdem die Befugnis erhalten sollte, Verfassungsprinzipien zu beschließen, an die auch die für später vorgesehene verfassungsgebende Versammlung gebunden sein würde und daß zum Schluß das Verfassungsgericht die Vereinbarkeit der endgültigen Verfassung mit diesen Prinzipien überprüfen sollte.

An diese Entstehungsgeschichte der Interims-Verfassung von 1993 zu erinnern ist deshalb wichtig, weil die für die TRC grundlegenden Bestimmungen schon in ihr festgeschrieben worden sind. Die Auseinandersetzung um die Möglichkeit und die Reichweite einer Amnestie war ein zentraler Verhandlungsgegenstand, ohne dessen für alle Parteien zufriedenstellende Klärung «eine politische Lösung unmöglich gewesen wäre» (Dullah Omar, während der CODESA-Verhandlungen Mitglied des *Constitutional Committee* des ANC und jetzt Justizminister Südafrikas). Der Schluß-

abschnitt der Interims-Verfassung mit der Überschrift «Nationale Einheit und Versöhnung» hält fest: «Es gibt ein Bedürfnis nach Verstehen, aber nicht nach Rache, ein Bedürfnis nach *ubuntu*, aber nicht nach Schikane. Um eine solche Versöhnung und einen solchen Wiederaufbau (*reconstruction*) voranzutreiben, wird Amnestie gewährt werden, was die Taten, Unterlassungen und Verbrechen angeht, die im Laufe der Konflikte der Vergangenheit begangen wurden.» Der Absatz hält weiter fest, wie die Vorgehensweisen, Kriterien und die zuständigen Gerichte in einem Amnestiegesetz festgelegt werden sollten.

Dieser Schlußabschnitt der Interims-Verfassung war das Ergebnis eines mühsamen Verhandlungsprozesses. Einmal hatte der ANC ein Interesse an einer Amnestie-Regelung, weil er eine Klärung über einen möglichen Straferlaß für seine vom Exil aus mit Waffengewalt gegen das Apartheid-Regime kämpfenden Mitglieder erreichen wollte, um ihnen die Rückkehr in ihre Heimat zu ermöglichen. Andererseits stand auch für die weiße Minderheitsregierung die Amnestieforderung auf der Tagesordnung, denn sie wollte einen globalen Straferlaß für die von ihren Polizei- und Militärkräften wie den Geheimdiensten begangenen Verbrechen. Auf einer anderen Ebene lag die Amnestie-Forderung der von Richard Goldstone geleiteten Untersuchungskommission. Anfang 1992 eingesetzt, um die Gewalttaten und Einschüchterungen zwischen Anhängern der Inkatha-Partei und des ANC zu untersuchen und dem Verdacht nachzugehen, daß bei diesen Auseinandersetzungen paramilitärische Einheiten der Regierung (die sog. *Third Force*) mitbeteiligt seien, schlug die Goldstone-Kommission eine Amnestie vor, um dadurch eine lückenlose Aufklärung durch Mitarbeit der Täter zu erreichen. Hier wurde also Amnestie aus einem anderen Grund verlangt, nämlich in der Erwartung, so eine vollständige Aufklärung von Verbrechen, von ihren Hintergründen und den Tätern, zu erreichen.

Das Gesetz für eine Wahrheitskommission

Ohne diese prinzipielle Verknüpfung von Amnestie-Gewährung und öffentlicher Aufklärung der Verbrechen wäre dem ANC nur die Möglichkeit geblieben, sich gegen eine allgemeine Amnestie zu wehren, die es einer Regierung ermöglicht hätte, für aus politischen Gründen begangene Verbrechen Straffreiheit zuzusichern.⁵ Dies war mit der *Further Indemnity Bill* vom 16. Oktober 1992 beabsichtigt, die dem Präsidenten die Kompetenz gegeben hätte, demjenigen Straffreiheit zu gewähren, der sich vor einer nicht öffentlich tagenden Regierungskommission zu einer Straftat bekannt hat. Nicht nur widersprach dieses Gesetz den mit der ANC inzwischen erreichten Übergangsregelungen zur Amnestiegewährung in Groote Schuur (Mai 1990) und Pretoria (August 1990), es hätte außerdem zur Folge gehabt, daß der Präsident verpflichtet gewesen wäre, von Amts wegen die Aufklärung von Verbrechen zu verhindern.

Die in der Interims-Verfassung von 1993 festgehaltene Übereinkunft über «Nationale Einheit und Versöhnung» stellt damit einen Kompromiß der Interessen des ANC, der NP und der damaligen Regierung von F.W. de Klerk dar. Was damit erreicht werden sollte, wurde noch einmal im Gesetz über die Errichtung einer Wahrheitskommission (*Promotion of National Unity and Reconciliation*) von 1995 in einem ergänzenden Memorandum formuliert: «Das Gewähren einer Amnestie *per se* kann keinen versöhnenden Effekt haben und könnte in der Tat zum Weiterbestehen der vorhandenen Spaltungen führen, wenn der Erlaß nicht unter Beachtung bestimmter Bedingungen und Prinzipien erfolgt.» Das Gesetz formuliert drei Bedingungen: Erstens muß die Tatsache schwerer Menschenrechtsverletzungen durch offizielle Untersuchungen festgestellt werden, die unter strenger Beachtung der Regeln der Fairness durchgeführt werden sollen. Zweitens müssen die auf diese Weise festgestellten Verletzungen von Menschenrechten ohne Vorbehalt von denjenigen anerkannt werden,

³Hermann Giliomee, «Survival in Justice»: An Afrikaner Debate over Apartheid, in: *Comparative Studies in Society and History* 36 (1994), S. 526–548.

⁴Robert Price, *Race and Reconciliation in the New South Africa*, in: *Politics and Society* 25 (1997), S. 149–178.

⁵Graeme Simpson, Paul Van Zyl, *La commission pour la vérité et la réconciliation sera-t-elle «le meilleur désinfectant»? in: Les Temps Modernes* 50 (November-Dezember 1995), S. 394–407.

die dazu den Auftrag erteilt haben. Drittens müssen der Tatbestand von Menschenrechtsverletzungen sowie die Identität der Auftraggeber oder Täter wie der Opfer öffentlich gemacht werden.

Um dies zu erreichen, sieht das Gesetz für die Wahrheitskommission vor, daß dafür drei Unterkomitees eingerichtet werden sollen. Der erste Ausschuß (*Human Rights Violation Committee*) soll auf Antrag hin allen Menschenrechtsverletzungen nachgehen, die Identität der Opfer und der Täter feststellen und die Tatumstände erforschen. Der zweite Ausschuß für Amnestie (*Amnesty Committee*) muß Tätern, mögen sie einzeln oder als Gruppe gehandelt haben, Amnestie gewähren, wenn das Komitee sich überzeugt hat, «daß die Tat, für die Amnestie beantragt wurde, eine Tat ist, die in Verbindung mit einem politischen Ziel während der Auseinandersetzungen der Vergangenheit begangen wurde, wie im Gesetz bestimmt, und daß im Antrag alle relevanten Fakten vollständig offengelegt werden». Vor diesem Komitee stellen also Täter einen Antrag. Ausdrücklich verbietet das Gesetz eine willkürliche Gewährung von Amnestie. Der dritte Ausschuß (*Reparation and Rehabilitation Committee*) soll Anträge der Opfer auf Rehabilitation und Entschädigung prüfen, Vorschläge, die dafür gemacht werden, bewerten und abschließend dem Präsidenten Empfehlungen für entsprechende Entschädigungsmassnahmen vorlegen.

Von Anfang an war die Arbeit der Wahrheitskommission umstritten, und sie wurde auf vielfache Weise behindert. Schon während der Gesetzesberatungen auf Kabinettssebene kam es zu heftigen Auseinandersetzungen, als die NP vorschlug, daß die Wahrheitskommission ausschließlich in nichtöffentlichen Sitzungen tagen sollte. Diese Auseinandersetzung endete mit dem Kompromiß, indem das Gesetz grundsätzlich an öffentlichen Verhandlungen festhielt. Ausgenommen davon sind jene Fälle, in denen die Kommission «im Interesse der Gerechtigkeit» und um «Schaden von am Verfahren beteiligten Personen abzuwehren» entscheidet, in nichtöffentlichen Sitzungen zu tagen. Klagen von beschuldigten Polizeibeamten vor dem Obersten Gerichtshof Südafrikas gegen die TRC haben dazu geführt, daß die TRC verpflichtet wurde, daß den Beschuldigten für ihre Verteidigung Einsicht in das sie belastende Beweismaterial gewährt werden muß, bevor dieses zu den Akten des Verfahrens genommen werden kann. Dagegen wurden Klagen von Opfern und ihren Angehörigen, daß das Gesetz für die TRC ihnen das Recht nimmt, zivile Prozesse gegen amnestierte Täter und Mörder anzustrengen, zurückgewiesen. Dazu kam noch, daß die Arbeit der TRC von politischen Parteien wie der Inkatha und einzelnen Mitgliedern der NP boykottiert wurde. Das prominenteste Beispiel verweigerter Zusammenarbeit ist der frühere Staatspräsident P.W. Botha, der deswegen zu einer Strafe von 10000 Rand oder zwölf Monaten Haft verurteilt wurde. Insgesamt hielt das Gesetz an der in der Interims-Verfassung erreichten Übereinkunft fest: Amnestie darf nur gegen Offenlegung der Verbrechen der Vergangenheit gewährt werden. Dabei gilt das Prinzip der Öffentlichkeit. Die Opfer haben ein Antragsrecht, und jeder Täter, der keinen Amnestieantrag stellt, muß damit rechnen, daß gegen ihn ein Strafverfahren aufgrund der Aussagen von Opfern eröffnet werden wird.

Was heißt Wahrheit?

Das Komitee für Menschenrechtsverletzungen begann mit der Reihe der öffentlichen Anhörungen am 15. April 1996 in East London, um die Phase dieser Arbeit am 31. Juli 1998 abzuschließen. Ende Oktober 1998 legte die TRC den entsprechenden Bericht (*Final Report*) vor.⁶ Vor dem Ausschuß für Amnestie wurden 7000 Gesuche um Amnestie-Gewährung eingereicht. Zwei Drittel der Antragsteller haben bisher vor dem Komitee ausgesagt. In einer ersten Stellungnahme, die der Vorsitzende der TRC, Erzbischof Desmond Tutu, am 11. August 1998 veröffentlichte, wies er darauf hin, daß die Untersuchungen und die Anhörungen des Komitees für Menschenrechtsverletzungen sowie die Untersuchungen des Amnestie-Ausschusses zur Aufdeckung einiger der schlimmsten Verbrechen aus der

Zeit der Apartheid beigetragen hätten. Einzelne Personen, die damals von den Untersuchungsbehörden bewußt in irreführender Absicht der entsprechenden Taten beschuldigt und dann auch von den Gerichten verurteilt worden waren, konnten rehabilitiert werden, weil die wirklichen Täter nun bekannt geworden seien. Außerdem sei durch die Untersuchungen der TRC deutlich geworden, daß das Apartheidsystem sich so lange halten konnte, weil dessen Nutznießer Menschenrechtsvergehen geheimhalten oder Informationen darüber manipulieren konnten. Erzbischof Desmond Tutu sprach aber auch davon, daß für ihn die größte Überraschung («ein Tatbestand, der einem den Atem verschlägt») im Verlaufe der Untersuchungen gewesen sei, daß über 80 Prozent der Opfer und deren Angehörige trotz des erlittenen, oft vielfach zum ersten Mal in allen Details offengelegten Unrechts zu einem Akt der Versöhnung bereit gewesen seien. Dagegen hätte er von keinem hochrangigen weißen Politiker das Eingeständnis gehört, daß die Verbrechen während der Apartheidzeit auch Ergebnis des politischen Systems gewesen seien:

Diese Zusammenhänge verdeutlicht Timothy Garton Ash in einem Beitrag über die TRC, in der er die Anhörungen des ehemaligen Präsidenten F.W. de Klerk vor der TRC schildert.⁷ T. Garton Ash beschreibt F.W. de Klerk als eine komplexe Persönlichkeit, die bei den Kreuzverhören einmal als Jurist, als Führer einer Partei, als eine Person der Zeitgeschichte und schließlich als ein Mensch argumentiert, der sich vor die eigene Verantwortung gestellt sieht: «Als ein ausgebildeter Anwalt hielt de Klerk die Verteidigung in eigener Sache vor einem Gremium, das wie eine Gerichtskammer arbeitet. Mehrfach war er aufgefordert worden, vor dem Amnestie-Ausschuß einen Amnestie-Antrag für sich einzureichen. Er verzichtete darauf mit der Erklärung, vor dem Amnestie-Ausschuß würden Verbrechen behandelt, bei den Hearings vor dem Menschenrechts-Ausschuß gehe es um politische Verantwortung. Als Führer der NP argumentierte er im Blick auf die kommende Wahl, wohl wissend, daß jede Zusammenarbeit mit der Wahrheitskommission über das gesetzliche Mindestmaß hinaus ihn Wählerstimmen aus der eigenen Partei kosten würde. Als Person der Zeitgeschichte ist er der Präsident, der zusammen mit Nelson Mandela den Nobelpreis erhielt, der durch seine Initiative zwar gegen seinen Willen das Apartheidsystem zu Fall brachte. Gefragt, was er als Regierungsmitglied und schließlich als Regierungschef über die Menschenrechtsvergehen gewußt habe, antwortete er, er sei ebenso entsetzt wie die anderen Zuhörer über das, was er zum ersten Mal hier zu hören bekommen habe.» Konsequenz erreichte F.W. de Klerk mit der Drohung, daß er durch ein Gericht die Veröffentlichung des Schlußberichtes des TRC zu verhindern versuchen werde, daß im Bericht jene Passage gestrichen wurde, er hätte über die Identität der Täter der in den achtziger Jahren erfolgten Bombenanschläge auf Gebäude des Südafrikanischen Kirchenrates und des Gewerkschaftsdachverbandes nachträglich Kenntnis erhalten, dieses Wissen aber für sich behalten. Allister Sparks wie T. Garton Ash zitieren in diesem Zusammenhang einen hochrangigen südafrikanischen Politiker, de Klerk würde sich wie jener Mann verhalten, der einen für ihn persönlich unangenehmen Sachverhalt vollständig verdränge. «Alle wissen es, nur er nicht.»

⁶Der *Final Report* wurde am 29. Oktober 1998 veröffentlicht, umfaßt insgesamt fünf Bände (Allgemeine Einleitung, Aufgabe und Methoden / Nationale Übersicht und geschichtlicher Überblick / Regionale Studien / Hearings zu gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen / Allgemeine Schlußfolgerungen und Empfehlungen) und den Minderheitsbericht von Kommissionsmitglied Wynand Malan. Die ANC wollte durch einen Gerichtsentscheid eine Veröffentlichung des Final Reports verschieben, da sie der Meinung war, in der Darstellung der von Mitgliedern des ANC begangenen Menschenrechtsverletzungen seien deren Motiv, das heißt der Kampf für eine gerechtere Gesellschaft, nicht berücksichtigt worden. Die Klage des ANC wurde abgewiesen. Dagegen erreichte der ehemalige Präsident F.W. de Klerk bei der TRC, daß die ihn betreffenden Passagen vorerst gestrichen wurden, bis ein Gericht festgestellt hat, daß die darin behaupteten Tatbestände zutreffen. Vgl. André Brink, *Brülante vérité sud-africaine*, in: *Le Monde* vom 14. November 1998, S. 1 und 15.

⁷Vgl. die Beiträge in: *The New York Review of Books* vom 17. Juli 1987, 14. August 1997 und 19. Februar 1998.

Was T. Garton Ash hier als ein Problem andeutet, wird von vielen Beobachtern der Arbeit der TRC als Frage offen formuliert. Erzbischof Desmond Tutu bestätigt den gleichen Sachverhalt, wenn er feststellt, daß man durch die Arbeit der TRC zum ersten Mal über den Ablauf, die Hintergründe und die Täter vieler Verbrechen genauer Kenntnis erhalten habe. Dies schließe aber nicht aus, daß sich die Täter vielfach hinter ihren Taten verbergen könnten und so die Kluft zwischen Täter und Opfer noch vertieft werde, zumal Täter und Opfer sich nachträglich zu einem Vergehen noch einmal unterschiedlich verhalten können und sich weitgehend unterschiedlich verhalten.

Der Prozeß der Versöhnung

Aus diesem Grund ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß bei der Schaffung der TRC nicht nur politische Gründe, die sich aus den Machtkonstellationen während des Übergangsprozesses ergaben, den Ausschlag gaben, sondern daß diese aufs engste mit ethischen Forderungen verknüpft waren. Diese normativen Implikationen sind mit der prinzipiellen Verpflichtung auf Öffentlichkeit der Arbeit der TRC verbunden. Sie bedeutet, daß jenes System der Geheimhaltung von Gewalt, das Bestandteil des Apartheid-Systems war, durch die Arbeit der TRC in Frage gestellt ist. Außerdem ist Öffentlichkeit unabdingbar, wenn die Gewährung von Amnestie nicht zur Amnestie und zu der dadurch verursachten Wiederkehr des Verdrängten führen soll. Dies meint auch Richard Goldstone, wenn er davon spricht, daß die «Bekanntgabe der Wahrheit schon eine Form der Gerechtigkeit» ist.⁸ Richard Goldstone zieht mit dieser Formulierung die Konsequenz aus der vielfach geäußerten, öffentlichen Kritik an seiner früheren Funktion als Ankläger beim Internationalen Kriegsverbrechertribunal in Den Haag. Gegen den Vorwurf, daß das Streben nach Gerechtigkeit für die Opfer der Greuel von gestern aus den heute Lebenden die Toten von morgen macht, weil dadurch Friedensbemühungen verzögert werden könnten, verweist er zuerst einmal auf eine mögliche abschreckende Wirkung von Gerichtsverfahren und Strafandrohungen. Das entscheidende Argument für seine Aussage gewinnt er aber aus der Perspektive der Opfer: «Bei den Opfern Erwartungen zu wecken, sie glauben zu machen, daß ihr Schrei nach Gerechtigkeit Gehör fände, es dann aber zuzulassen, daß diese Erwartungen enttäuscht werden, muß zwangsläufig zu weiterer Gewalt, Rache und Haß führen.» Auf diese Weise Frieden oder auch Rechtssicherheit zu suchen, erweist sich schlußendlich als eine Illusion.

Deutlich wird diese Perspektive auf die Opfer in jenem Abschnitt des Schlußberichtes des TRC, wo die Kommission einen vierfachen Gebrauch des Wortes Wahrheit unterscheidet.⁹ Die *faktische* oder *gerichtserhebliche* Wahrheit ist die Feststellung von Tatbeständen nach den Verfahrensweisen eines Gerichtes. Unter *narrativer* oder *persönlicher* Wahrheit verstand die TRC den Akt des Erzählens und Bezeugens der Betroffenen, der Opfer wie der Täter, während *dialogische* Wahrheit diesen Vorgang als Kommunikationsprozeß meint. Unter *heilender* oder *wiederherstellender* Wahrheit war das mit der Einrichtung der TRC angestrebte Ziel gemeint, einen Beitrag zur Versöhnung angesichts der verheerenden Folgen der Apartheid zu leisten. Desmond Tutu hob im Rahmen der Anhörungen der TRC vor allem den Aspekt der narrativen oder persönlichen Wahrheit hervor. Opfer erhielten zum ersten Mal das Recht eingeräumt, vor einem offiziellen Gremium und damit implizit vor der Nation ihr Schicksal zu berichten. Dabei angehört zu werden, ist ein Teil dessen, was eine Person ausmacht. Die Zuwendung, die ihm dabei gegeben wird, integriert das Opfer in einen Zusammenhang der Kommunikation und des Zusammenlebens.

⁸Richard J. Goldstone, Frieden und Gerechtigkeit – Ein unvereinbarer Gegensatz? in: Gary Smith, Avishai Margalit (vgl. Anm. 1), S. 37–47, 46.

⁹Final Report. Band I, Kapitel 5, Abschnitte 29–45.

¹⁰Zitiert von Kendall Thomas, Die Verfassung der Amnestie: Der Fall Südafrika, in: Gary Smith, Avishai Margalit (vgl. Anm. 1), S. 179–191, 189.

In den öffentlichen wie theologischen Debatten Südafrikas wird dieser Sachverhalt mit dem Bantu-Wort *ubuntu* bezeichnet. Es taucht ausdrücklich im Schlußabschnitt der Interims-Verfassung von 1993 auf, in der der Zweck einer Amnestie formuliert wird. In einem Gerichtsurteil von 1995 beschreibt der Verfassungsrichter Ismail Mahomed *ubuntu* als «Ethos einer instinktiven Fähigkeit zur Freude an unseren Mitmenschen und Liebe für sie; das Glück und die Erfüllung, die aus dem Erkennen ihrer ureigenen Menschlichkeit herrühren; die Wechselseitigkeit, die es im Umgang innerhalb der kollektiven Gemeinschaft erzeugt; den Reichtum an kreativen Emotionen, die es hervorbringt, und die moralischen Kräfte, die es freisetzt – sowohl in den Gebenden als auch in der Gesellschaft, der sie dienen und die ihnen dient». In dieser Beschreibung erweist sich *ubuntu* als eine Qualität von Menschen, die die Reaktion des *ubuntu* hervorruft und so diese Qualität schafft. Darum spricht hier Ismail Mahomed von *ubuntu*, wie wenn es gleichzeitig eine von Menschen unabhängige Kraft wäre.

Richard A. Wilson hat darauf hingewiesen, daß *ubuntu* leicht zu einem ideologischen Schlagwort werden kann, weil es vielfach in einem nationalistischen oder ethnozentrischen Sinn gebraucht wird.¹⁰ Sprachlich ist *ubuntu* die Pluralform des Wortes *bantu* und bedeutet dann «Menschheit». Sein Sinn ist dem Sprachfeld von *umuntu* nahe, was den Intellekt des Menschen in seiner Verstandestätigkeit wie in seinen emotionalen Fähigkeiten umschließt, sowie dem Sprachfeld von *ntu*, das Gott als eine dynamische Kraft meint. Erzbischof Desmond Tutu gebraucht *ubuntu*¹¹, um einmal das, was er afrikanische Weltanschauung nennt, von europäischen Traditionen zu unterscheiden. Aber für ihn gibt dieser Ausdruck auch die Möglichkeit, afrikanische Traditionen dort zu kritisieren, wo sie das Individuum nur als Teil einer einzelnen Ethnie oder einer einzelnen Gemeinschaft verstehen. So entwirft er eine ideale Form des *ubuntu*, welche die vergessene Wurzel afrikanischer Kultur ausmacht, die es wiederzugewinnen gilt: «Ich gestehe zu unserer gemeinsamen Beschämung, daß wir in Afrika nicht in der Lage sind, mit Meinungsverschiedenheiten umzugehen. Wenn wir mit jemandem unterschiedlicher Meinung sind, halten wir ihn oft für unseren Feind. Aber dies widerspricht afrikanischer Tradition, denn in der afrikanischen Tradition ist jemand dann ein guter Häuptling, wenn er einen Konsens zustande bringen kann. Und ein Konsens ist nur möglich, wenn verschiedene Meinungen zugelassen sind.» Darum betont Desmond Tutu beim Ausdruck *ubuntu* den Aspekt der Beziehung zwischen einzelnen Menschen und läßt andere Bestimmungen, zum Beispiel die der Unterordnung oder der Betonung der Differenz gegenüber fremden Ethnien zurücktreten. Bei ihm steht also *ubuntu* für den Anerkennungsgedanken, der davon ausgeht, daß das Selbstverständnis eines Subjekts sich über die Anerkennung durch andere Subjekte bildet, die ihrerseits die Anerkennung aller Beteiligten als Subjekte voraussetzt.

Wie mühsam dieser Prozeß ist, da er die Opfer und deren Angehörige in erinnernden Berichten noch einmal mit dem erlittenen Leid konfrontiert, wird von T. Garton Ash beschrieben. Er berichtet von einer Witwe, die im Rahmen der Anhörung des Amnestie-Ausschusses zum erstenmal erfahren hat, daß und auf welche Weise ihr Mann durch die Sicherheitskräfte getötet wurde. (Die TRC ist verpflichtet, Überlebende oder die Angehörigen von Opfern bei den Sitzungen des Amnestie-Ausschusses zuzulassen und ihnen dabei einen Anwalt zu geben, falls sie dies wünschen. In solchen Situationen kommt es zu direkten Konfrontationen zwischen Opfern und Tätern.) Nach der Anhörung wurde sie vom Vorsitzenden gefragt, ob sie dem Täter vergeben könne. Ihre Antwort war: «Keine Regierung kann vergeben. Keine Kommission kann vergeben. Ich allein kann vergeben. – Und ich bin noch nicht so weit, um vergeben zu können.» In solchen Situationen reagieren Vorsitzender und Mitglieder der

¹⁰Richard A. Wilson, The Sizwe Will Not Go Away. The Truth and Reconciliation Commission, Human Rights and Nation-Building in South Africa, in: African Studies 55 (1996) 2, S. 1–20, bes. 10–18.

¹¹Michael Battle, Reconciliation. The Ubuntu Theology of Desmond Tutu. The Pilgrim Press, Cleveland/Ohio 1997, S. 35–53, 62–66 und 79–82.

Kommission jeweils sehr unterschiedlich. Erzbischof Tutu spricht dann von Vergebung in Parabeln und drückt seine Empathie mit den Opfern in vielen Gesten aus. Im Unterschied dazu läßt das Kommissionsmitglied Pumla Gbodo Madikizela, von Beruf Psychologin, den Einzelnen viel Zeit, ihren Schmerz auszudrücken, um sie dann aufzufordern, mit ihrem Schmerz zu arbeiten, Trauerarbeit zu leisten. Auf die Frage von T. Garton Ash, warum er, Erzbischof Tutu, nach der Befragung des ehemaligen Präsidenten F.W. de Klerk erklärt habe, die Entdeckung der Wahrheit sei wichtig, aber noch wichtiger sei Versöhnung und die Heilung der Nation, antwortete der so Gefragte, das Offenlegen solcher schrecklicher Wahrheiten könne auch zu anderen Reaktionen als dem Vergeben, nämlich zu Racheakten führen. Darum lege er allen Nachdruck auf Versöhnung und *ubuntu*.

Zurechnung und Schuld

Ein anderer Aspekt, warum Erinnerungen ambivalent sind, wird in einer Reportage von Michael Ignatieff deutlich.¹² Bei seinen Recherchen stieß er auf die Familie Nason Ndwandwe in einem Township von Durban. Deren Tochter Phila verschwand 1986 spurlos, als sie von der südafrikanischen Polizei unter dem Verdacht, in Durban einen Bombenanschlag verübt zu haben, gesucht wurde. Immer wieder tauchten Vermutungen auf, daß sie nach Swaziland geflohen sei und als Guerilla des ANC kämpfen würde. Als Phila 1990 nach dem Straferlaß für ANC-Angehörige im Exil nicht nach Südafrika zurückkehrte, gab es plötzlich Gerüchte, sie sei nach Folterungen durch die südafrikanische Polizei von dieser als Spitzel gewonnen worden und würde jetzt unter einer anderen Identität leben. Ihr Vater stellte bei der TRC einen Suchantrag, und nachdem ihre Mörder vor dem Amnestie-Ausschuß ein vollständiges Geständnis abgelegt hatten, Phila gefoltert und, da sie niemanden verraten habe, dann getötet und ihre Leiche verscharrt zu haben, war für die Familie die Ehre ihrer Tochter wieder hergestellt. Aber für die Familie war der Fall damit nicht abgeschlossen. «Meine Ahnen haben Phila nicht in ihre Reihen aufgenommen, und dies wegen der brutalen Umstände ihres Todes», war die Reaktion des Vaters. Nach einer Befragung der Ahnen vollzog die Familie am Tatort und an dem Ort, wo Philas Leiche bestattet worden war, ein Reinigungsritual. Trotzdem bleiben nach Aussagen des Vaters die Ahnen weiterhin unveröhnt, bis die Mörder der Familie einmal genau berichtet haben, wer Phila in die Falle der südafrikanischen Polizei gelockt hat. Erst dann kann sich Phila in die Reihe der Ahnen eingliedern. Für die Familie Nason Ndwandwe wie für viele Angehörige erschließt sich der Zugang zur Erinnerung an die Opfer nur über die Täter, wenn sie die einzigen Tatzeugen waren. Wenn Erzbischof Desmond Tutu auf die ambivalente Wirkung hinwies, die das Erinnern haben kann, so erweist sich hier die Möglichkeit des Erinnerns überhaupt als von den Tätern abhängig. Die Ambivalenz der Erinnerung ist hier darin begründet, daß sie immer im Schatten der Täter bleibt.

In einer solchen Situation ist die Rechtsförmigkeit der Arbeitsweisen, wie sie für die TRC spezifisch ist, von ausschlaggebender Bedeutung. Der Frankfurter Strafrechtler Klaus Günther hat in einer größeren Studie über den strafrechtlichen Schuldbegriff darauf hingewiesen¹³, daß die öffentliche Zurechnung einer vergangenen Tat und ihre Anerkennung als Schuld Ausdruck des Interesses einer sozialen Gruppe an ihrer eigenen Vergangenheit sei. Die Täterperspektive auf die vergangene Geschichte ändert sich dabei jeweils nach dem Maß, wie Verantwortung und Schuld zugerechnet werden. Auch die Opfer sind davon betroffen. Wenn die Situation eintritt, daß auf eine individuelle Zurechnung von Schuld grundsätzlich verzichtet wird, bleibt den Opfern nur, das erlittene Leid als unvermeidliches Schick-

sal hinzunehmen oder sich ihre Leiden als selbstverschuldet anzurechnen. Beide Möglichkeiten sind verhängnisvoll. Die rechtsförmige Zurechnung von Schuld auch außerhalb von strafrechtlichen Verfahren ermöglicht dem Täter, zu unterscheiden zwischen Zurechnung und Schuldbekanntnis. Erst dadurch ist die Grundlage für einen Prozeß der Versöhnung gelegt.

Nikolaus Klein

RHEINTALER ENGEL

Robert Schneiders Roman «Die Luftgängerin»

Dreiundzwanzig Verlage haben seinen Romaneinstling «Schlafes Bruder» (1992) abgelehnt. Er wurde ein Welterfolg; verfilmt, in 24 Sprachen übersetzt, erreichte eine Million Auflage in deutscher Sprache, mehr als jeder andere deutschsprachige Roman der letzten Jahrzehnte. Natürlich erwartete die Kritik mit Neugier den zweiten des Vorarlberger Autors Robert Schneider. Erschien unter dem bedeutungsvollen Titel «Die Luftgängerin». «Schlafes Bruder» wurde vorab von den Lektoren abgelehnt, «Die Luftgängerin» nach Erscheinen von der Mehrzahl der Kritiker. Einigen ging die schäumende Journalistenschelte wider den Strich. Die meisten störte der sentimentale Entwurf, das Pathos der Sprache, die beteuerten Gefühle, der moralische Anspruch des Textes. Vielleicht äußerte sich das Kritikerurteil schärfer, weil der Roman außerhalb des Mainstreams gescheiterter Zweierbeziehungen und der approbierten intellektuellen Gesellschaftskritik liegt. Schneider ist kein intellektueller Autor. Anders reagierten offenbar die Leser auf Schneiders empfindsame Herzsprache. Sie finden sich angesprochen von der engelhaften Frauengestalt inmitten einer oberflächlichen, sich schick gerierenden Kommerz-Gesellschaft. Die esoterische Thematik befriedigt ein religiöses Bedürfnis. Mit seiner erotisch spirituellen, geheimnisvollen Gestalt rührt der Autor an etwas, das in den Menschen rumort, in der beleidigten und sehnsüchtigen Tiefe ihres Bewußtseins lagert, auf sprachliche Erweckung harret. Kritische Leser tun sich schwerer mit dieser Zeigegestalt und Schneiders ziemlich direktem Bekenntnis zu dem «Werten», zum seraphisch Schönen, irgendwie Heiligen. Hinter der Vorstellung des Autors liegt wahrscheinlich das antikische Ideal der «Kalokagathie», eine ästhetisch-moralische Harmoniesuche, offen zum mythisch Heiligen. Schneiders Erzähler programmiert in der Einleitung: «Nicht länger die Hoffnungslosigkeit verehren, nicht länger die Wertlosigkeit aller Werte veranschlagen, nicht länger die Wahrheit um- und um- und um- und umwenden. Nicht mehr den Schild blankgeputzter Worte vor das ohnehin ausgeleerte Herz heben. Nicht mehr mächtig sein und bestaunt und uneinnehmbar für jeden. Wieder einem Engel entgegenfallen.»¹ Kann ein Autor in der Spätphase der Aufklärung einen so hohen Anspruch des Erzählens einlösen?

«Schlafes Bruder» war die Geschichte des genialisch hörbegabten und kompromißlos verliebten (in seinem Besitzanspruch durchaus begehrenden) Johann Elias Alder aus dem Vorarlberger Dorf Eschberg. Den Menschen leibnah, in seinem Verhalten fremd, provoziert Johann Elias die Mitbewohner des Dorfes. Nicht im Traum fiele denen etwas so halsstarrig Absolutes ein. Auch im zweiten Roman präsentiert Schneider die Vision eines genialisch, nämlich von Geburt extrem begabten, merkwürdig, ja absonderlich sich verhaltenden Menschen. «Die Luftgängerin» ist eine Frau. Sie trägt den Namen Maudi Latuhr. Der Roman erzählt die Geschichte des wunderlichen Mädchens aus dem oberen Rheintal. Sie begehrt weder Besitz noch Bildung noch Beruf noch einen Ehemann. Statt solcher, eine bürgerliche Identität festschreibender Lebensformen liebt das Mädchen spontan und unbedacht, das heißt, ohne der Reflexion zu bedürfen, bedürftige Menschen. Zu

¹² Michael Ignatieff, Digging up the Death, in: The New Yorker vom 10. November 1997, S. 84–93.

¹³ Vgl. Klaus Günther, Der strafrechtliche Schuldbegriff als Gegenstand einer Politik der Erinnerung in der Demokratie, in: Gary Smith, Avishai Margalit, (vgl. Anm. 1), S. 48–89.

¹ Robert Schneider, Die Luftgängerin. Roman. Karl Blessing Verlag, München 1998, 350 S., DM 42,90. Zitat S. 10.

Beginn der fünfziger Jahre ließ der unvergeßliche *Friedrich Dürrenmatt* einen Engel vom Himmel herabsteigen und «nach Babylon» kommen. Dialektisch spielte der Karl-Barth-Schüler mit dem Gedanken, wie himmlisches und weltliches Denken in ihrer unaufhebbaren Gegensätzlichkeit aufeinander prallen und gezeigt werden könnten. Halb Mysterienspiel, halb Narrenposse, setzte er die Unangemessenheit von Macht und Gnade komödiantisch in Szene.² Robert Schneider läßt fünfzig Jahre später in einem sehr viel anderen gesellschaftlichen und literarischen Kontext seinen «Engel» nach Jacobsroth kommen. Jacobsroth ist eine Provinzstadt im oberen Rheintal im Dreiländerdreieck auf der Vorarlberger Seite. Der Erzähler will den materialistisch und stumpf fixierten Bürgern ein entschieden anderes Bewußtsein zeigen. Die Wahrnehmung der Romanpersonen, deren und ihre eigene Auseinandersetzung mit dem «Engel» soll den Lesern eine andere Weltsicht vorstellen, ihnen den Blick auf ein befreiend Absolutes öffnen. «Das Aufleuchten der Seele», «das Magischwerden selbst noch der Landschaft», die im gewöhnlichen Leben verschattete, aber im außerordentlichen Augenblick erregende «Sehnsucht nach dem Leben» will aus den Geschichten und Sprachbildern des Romans vernehmbar werden. In Maudi Latuhr wirkt «eine Magierin in entzauberter Zeit. Das Leben des letzten Herzmenschen von Jacobsroth», verkündet der Erzähler, Herold seines Engels. Der Leser ist neugierig und gewarnt.

Was erzählt wird

Statt seinen krebserkrankten Vater im Kantonsspital in St. Gallen zu besuchen, steigt der gegen Geld allergische Kunststudent Ambros Baumeister auf der Zugfahrt von Landquart bereits in Buchs aus. Wider Sitte und Vernunft muß er der im Zug erblickten jungen Frau, einer «seraphischen Erscheinung», folgen. Aus der Umarmung mit der schönen Amrei Mangold aus der Textildynastie Latuhr kommt im rheintalischen Jacobsroth 1970 das Kind Maudi Latuhr zur Welt. Über dreißig Jahre, bis zum Jahrhundertende, darf der Leser den Engel in Menschengestalt verfolgen. Mit Maudi wächst ihre Seelenchwester Esther auf, Tochter von Amreis Freundin Ines aus der Textildynastie Rhombach. Aus dem Einvernehmen der beiden im Garten der Kindheit gehen die Wege der Freundinnen in der Pubertät auseinander. Esther wird eine wilde Punkerin, die sich hemmungslos einem Skin-Jungen ausliefert. Der geht in seiner gewalttätigen Chaotik unter, sie kehrt nach ihren Chauserfahrungen in die bürgerliche Welt zurück. Gericht und Katharsis nach dem Willen des Autors. Maudis Vater Ambros ist auch Esthers Vater, erfährt der überraschte Leser, ohne daß ihm diese Geschichte zureichend einsichtig wird. Wegen der Unbeständigkeit, auch Unbürgerlichkeit des bohèmehaften Ambros Baumeister trennt sich Amrei von ihm. Sie, in der Industriellenfamilie aufgewachsen, versteht den freier denkenden, künstlerisch ambitionierten (und darin scheiternden) Mann nicht. Zuletzt aber muß und darf sie, wie ihre zu einsamer Größe alternde Mutter Margot, erkennen, daß die Latuhrfrauen (mit ihrem bürgerlichen Besitzdenken) nicht lieben können. In einem von Wortlosigkeit und Schweigen geaderten Gespräch willigt der nach unsteten Jahren blind gewordene Ambros in die von Amrei verlangte Scheidung ein. Schöne Katharsis und gelassene Resignation bei beiden. In dem sprachlich streng reduzierten Gespräch (dem einzigen in dieser Form) ist dem Autor eine eindrucksvolle Wiederbegegnung zweier alt Gewordener, die sich einmal geliebt haben, gelungen. Dem künstlerisch eingestellten, idealisch vagierenden Mann und der aus ihrer Starre nicht erweckbaren Frau ist die Partnerschaft mißlungen. In Konkurs gegangen sind die Firma Latuhr Moden und das Textilunternehmen Rhombach. Der blind und krank gewordene Ambros beteuert nach Jahrzehnten der Trennung der arm gewordenen Amrei seine erste und noch immer einzige Liebe. Leider ist das Bekenntnis «Ich muß dich lieben... Das ist mein Gesetz, mein Schicksal» (283) vom Autor erzählerisch zu wenig aufgebaut, der Leser muß es glauben.

Ambros war unfähig zur Rolle des Familienvaters. Auf einem Ausflug erweiterte er das Bewußtsein der achtjährigen Maudi und ihrer

²Friedrich Dürrenmatt, Ein Engel kommt nach Babylon, Zürich 1954. Eine erste Fassung, 1948 geschrieben, mißlang. Uraufführung, München 1953. Druckfassung 1954, 3. Fassung in der Werkausgabe 1980, Band 3. Dürrenmatts Denken war zu dieser Zeit existenzialistisch beeinflusst, Schneiders Denken trägt neuromantische und esoterische Züge.

Halbschwester Esther unvermittelt mit der Frage: «Was ist ein Luftgänger?» «Ein Luftgänger ist ein Mensch, der nur auf sein Herz hört», niemandem auf der Welt gehorcht und nie Angst hat, auch nicht vor sich selbst. Ein solcher, nur ein solcher, kann, schwerelos geworden, durch die Lüfte gehen. Ein anderes, entmaterialisiertes Bewußtsein führt ihn. Die heranwachsende Maudi muß kein Ziel verfolgen, sich nicht einer angestregten Entwicklung aussetzen. Sie darf einfach da sein, schweigen oder erregt sprechen, in sich gekehrt strahlen. Häufig erscheint sie abwesend, auffallende Absenzen befallen sie. Aber ihre fremde Erscheinung fasziniert. Die Menschen wollen dem Mädchen nahe sein, das sie schauern macht. Selbst ihrer Mutter erscheint sie rätselhaft. Maudi will die Welt umarmen, die Menschen in ihrer Sehnsucht begreifen und lieben. In der Pubertät reagiert sie nicht wie die anderen. Es ist, als wäre sie schon erwachsen. Sie gibt die Schule auf und entfernt sich aus der Familie. Wegen ihres anscheinend wahllosen Sicheinlassens mit Männern gilt sie in der Stadt als «Hure». Aber sie hat, läßt uns der Erzähler wissen, «einen männlichen Chromosomensatz. Zwar ist Maudis äußerer Phänotyp vollkommen weiblich, aber die Gebärmutter ist nicht ausgebildet». Sie ist «weder Hermes noch Aphrodite». Sie verbindet sich Menschen, kennt aber sexuelles Begehren nicht. «Wer bin ich?», fragt sich Maudi selbst. Ein Mordanschlag wird auf sie verübt. Sie kennt ihren Mörder (einen geheimnisvollen russischen Emigranten), gibt seinen Namen aber nicht preis. Ihrer Großmutter Margot erklärt Maudi, daß es Menschen gäbe, «die in einer Art Mischzustand existierten. Sie wüßten nicht, ob sie den Toten gehören oder den Lebenden.»³ Amrei, die sich lange Zeit zu ihrer Tochter «ungerecht» verhalten hat, sagt, jetzt bewußter, leidgeprüfter, klarer, sogar würdig geworden: «Sie ist etwas Heiliges... Sie hat mich, Margot, Esther und alle, die jemals mit ihr in Berührung kamen, auf eine wundersame Weise verändert» (284f.). Mit ihrem anderen Denken hat sie alle auf eine andere Sicht, mit ihrem Verhalten auf eine andere Wertung der Dinge aufmerksam gemacht. Frei von materiellen Interessen leuchtet Maudis Gestalt.

Die erwachsene, zu den Latuhns zurückgekehrte Esther entdeckt in deren Keller Bilder der jüdischen, vor den Nazis geflohenen früheren Besitzer Quaidt. Sie fühlt sich magisch angezogen von dem auf dem Familienfoto gezeigten Jungen. In Zürich nachforschend, kann sie die Exilspur verfolgen. Den Jungen mit Namen Engelbert findet sie als 72jährigen Mann in New York. Den weißhaarigen Mann begrüßt sie als «seraphische Erscheinung». «Immer bei ihm gewesen. Bei ihm gewohnt. Ihn immer geliebt.» Ende des Romans. Offener Schluß. Dem zeitgeschichtlichen Blick erscheint die andere «seraphische» Spur des jüdischen Überlebens.

Familiensaga, Heimatroman, Zeitkritik und das Transzendierende

Erzählerabsicht und der sprachliche Ton weisen von Anfang des Romans auf ein Transzendierendes. Ein auratischer Schein, ein erotisch spirituelles Grundgefühl pulsiert im Zentrum. Mit seiner Idee und dem erzählerischen Einfall verbindet der Autor eine stark moralische Absicht. Oft sagen die Sätze mehr, was sie wollen, als daß sie es wirklich, das heißt durch Darstellung, sagen. Mit der Haupthandlung verknüpft Schneider zu viele Nebenhandlungen und Motive. Sie übersteigen das Vermögen des Erzählers. Vielleicht wollte er die Provinz welthaltig zeigen. Aber die Vielheit verhindert die Einheit des Romans. Die Themen kommen in seinem Romankosmos nicht recht zusammen: Der Autor will zu viel zeigen. Die Hauptgestalt und das Hauptgeschehen schwinden öfters aus dem Blick.

«Die Luftgängerin» ist Familiensaga, Heimatroman, Zeitkritik, auch kratzbürstige, ja verbissene Journalistenschelte. Vor allem aber ist sie eine esoterische Heiligenlegende der «Luftgängerin». Ihr Vater Ambros beteuert die augenblickliche, große, in ihm ewig währende (aber nicht lebbare) Liebe. Der Leser begegnet en passant dem komödiantischen Polizisten Eduard Flores und seiner Fixierung auf die Vollkommenheit der Musik, einem in die Familie adoptierten, heruntergekommenen Theologiestudenten, nicht zuletzt dem mysteriösen Moskauer Emigranten Konstantin Serafim Izjumov mit einer Schwester als Engel, der sich nach Sonjas Tod das Mädchen Maudi ausgesucht hat. Dieser engelhaften Lichtgestalt haften trotz realistischer Schilderungen

³Die Luftgängerin, S. 64, 157, 179.

und anschaulicher Details allegorische Züge an.⁴ Sie läßt ihre Herkunft aus der Idee erkennen. Der Autor will seine moderne «Ikone» in der neubabylonischen Welt einer Provinzstadt zeigen. Dem Rheintaler Engel haften allegorische Züge an. Er braucht fortgesetzt den Kommentar des Erzählers. Verglichen mit dem Film «Himmel über Berlin» (nach dem Drehbuch von Wim Wenders und Peter Handke) ist Schneiders Materialisierung des Engels nicht überzeugend gelungen.⁵ Am Berliner Filmhimmel durfte der Engel durch die Liebe zu der schönen Zirkusartistin bildlich und sprachlich erotisch werden. Die auratische Strahlung, die geheimnisvoll magische Lebensenergie des «Engels» wird in Jacobsroth nicht durchgängig wirksam. Das Programm ist größer als die erzählerische Darstellung. In ihrem unarmenden Verhalten erscheint Maudis Liebeskraft dem Leser mehrfach – gegen die Absicht des Autors – als diffuse Enthemmung.

Kritische Einwände und Würdigung

Wiederholt mindert moralisierende Rede den Erzählvorgang. Die aggressive Beschimpfung der Medienmächtigen wirkt plump. Kolportierende Einlagen und Kommentare zum Zeitgeschehen bringen für die Handlung wenig. «Im Rheintal wurden vergangenes Jahr 1292 Fahrräder gestohlen» (104). Nach dem Niedergang der Textilindustrie in den neunziger Jahren, liest man: «Dennoch suchten sie (die Jacobsrother) gegenüber den Nachbarn den ehemaligen Lebensstandard vorzutauschen, verschuldeten sich bei Banken und Versandhäusern. Als sich in der Mitte des Jahr-

⁴Goethe wollte seine Iphigenie nichts sagen lassen, was nicht die Heilige Agatha von Raphael sagen könnte. Er zeigte eine klassisch-christlich imaginierte, vollkommene Frauengestalt von hoher Vernunft. Schneider imaginiert eine esoterisch gedachte Mischgestalt, die aus angelischen Vorstellungen ins Vor- und Überbewußte drängt, nicht rationalisierbar. Ein Vergleich mit Peter Handkes «Nova»-Gestalt aus dem dramatischen Gedicht «Über die Dörfer» (1981) würde zeigen, daß «Nova» als prophetischer (sibyllinischer) «Geist des neuen Zeitalters» sehr bewußt auf der Ebene des Erhabenen spricht und, ganz anders als Maudis Latuhr, in strenger Distanz zu den Angeredeten bleibt. Schneiders angelische Leibgestalt verbindet sich mit den Menschen, um sie durch ihre Nähe zu «erlösen».

⁵«Der Himmel über Berlin.» Filmbuch von Wim Wenders und Peter Handke. Frankfurt 1987 (Text, Regieanweisungen, Kameraeinstellungen, Bilder). Zur Vorstellung «materialisierter Engel» siehe das Gespräch zwischen Harald Rhombach (abgebrochenes Theologiestudium) und dem russischen Emigranten Izjumov (Redakteur in Jacobsroth) in Schneiders Roman «Engel reisen mit uns. Wie es im Buch Tobit steht», S. 314f.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnements 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.- / Studierende Fr. 40.-
Deutschland: DM 63.- / Studierende DM 43.-
Österreich: öS 450.- / Studierende öS 310.-
Übrige Länder: sFr. 51.- 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.

zehnts enorme Auftragseinbrüche in der Baubranche abzeichnen – das Schlagwort Lohnnebenkosten wurde zum Gespenst –, stand nahezu ein Viertel der Stadtbevölkerung ohne Arbeit da.⁶ Für «die Luftgängerin» und die Romanfabel folgt daraus nichts. Schneiders sprachliche Töne reichen vom hohen Ton bis zum lockeren Parlieren, von bedeutungsvoller Rede bis zu wütender Beschimpfung des fettwanstigen Chefredakteurs Nigg, von Berichten und Beschreibungen zu gefühlvollen Landschaftsschilderungen, von der Kolportage bis zur Posse. Zur Erklärung des «Engels» führt er medizinische Begriffe ein. («Sie leidet am Syndrom der testikulären Feminisierung») Die feinere ironische Rede, eine Distanzhaltung, will ihm nicht gelingen. Sehr subjektiv und pathetisch fügt er eine Landschaftsschilderung ein: «Ein müde aufgelegter Nordwind schob die Wolken langsam voran.» Gefühlvolle Äußerungen scheuen kitschige Rede nicht. Esther, in ihrer Punkerliebe zu Rüdi: «Sie ließ ihren Mund niedergehen und küßte den Geliebten zungig. Hob das Gesicht, ließ es wieder mit geöffneten Lippen auf dessen Mund fallen, von neuem und abermals von neuem.» Das mögen Sätze eines Groschenromans sein. Einen Roman mit kunstästhetischem Anspruch desavouieren sie. Ein Erzähler darf auch nicht in Platitüden fallen von der Art: «Sie war eine ehrliche Haut.»⁷ Trotz der kritischen Einwände finde ich die Gestalt und Idee des Rheintaler «Engels» in dieser – nicht in «jener» – Zeit interessant. Schneider meint bei Ambros die große Liebe; die an der Unzulänglichkeit der Partner scheitert. Er feiert in den arm gewordenen Hauptpersonen den Geist der Armut. Er demonstriert den Einbruch des Absoluten gegen das Mediokre, zeigt das Heftige gegen Gleichgültigkeit, das Heilige gegen das Geschwätzige, das Auratische gegen einen eiteln Kulturbetrieb, die erregende Präsenz eines Seraphischen gegen blasierte Unaufmerksamkeit. Ambros und Amrei, Maudis Eltern, sprechen, gealtert, von ihrem Glauben an Gott. Der alte Ambros bekennt: «Ich kann nur mein Haupt unter Gottes Schatten beugen. Er weiß alles. Ehe wir denken, hat er gedacht. Er ist unendlich schneller als Licht» (284). Ausdrücklich stellt der Autor die Sinnfrage. Aber er kann seine botschaftliche Geschichte nicht so darstellen, daß der Leser sagt: «So ist es. So habe ich mich, das Leben, mein Leben in Jacobsroth bisher nicht gesehen.» Die Elemente christlicher Volksfrömmigkeit sind in Jacobsroth geschwunden. Die religiöse Perspektive des Autors erscheint mehr esoterisch. Eine neue, romantisch transzendierende, unbestimmt bleibende Sehnsucht wabert in den Gestalten. Ambros singt «im verschatteten Timbre einer noch undefinierten Sehnsucht nach dem Leben» auf der Suche nach einer vielleicht absoluten Liebe und Freiheit, die aber nicht erreicht wird. Maudis «einzige Aufgabe sollte es sein, in denen, welchen sie begegnet, die Sehnsucht wachzuhalten». Von der lebensenttäuschten, zuletzt geläuterten Margot wird gesagt: «Daß die Sehnsucht da war, das zählte.» Sogar der vagabundierende Kostgänger Harald darf zuletzt einer «Ahnung» folgen. «Wie lange hatte er dieses Gefühl nicht erlebt. Die ziellose Sehnsucht nach etwas, das er noch nie gesehen hatte.»⁸

Goethe sagte in seinen «Maximen und Reflexionen»: «Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen, unerschütterlichen Ernst; deswegen sie sich auch so gern mit der Religion vereinigt ... Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unausprechlichen.»⁹ Zweifellos wollte Schneider auf breiterer Erzählbasis als in seinem ersten Roman und aus gegenwärtiger Weltansicht einen religiösen Roman schreiben. Die esoterisch gesichtete Gestalt, die anspruchsvolle, «positive» Stimmung darf man als exemplarische Stimme einer jüngeren Generation lesen. Trotz erzählerischer Mängel stimuliert diese Rheintaler «Luftgängerin» den sensiblen Leser. Sie weckt seine Einbildungskraft. Sie provoziert die Frage, wie er, der Leser, sich denn zur Welt moralisch verhalten will. Welche Strahlung könnte eine «Luftgängerin» in der kommerziellen Welt ausüben? In welche Gegnerschaft zu einem intellektuell kritischen Bewußtsein, mehr noch zu dem von den Medien gesteuerten, müßte eine so anvisierte Gestalt geraten? Wo und wie darf, wie könnte sich in Jacobsroth heute das Heilige zeigen?

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

⁶S. 286. Wer dächte hier nicht an Dürrenmatts eindringliche Darstellung eines vergleichbaren Zustandes in seiner Komödie «Der Besuch der alten Dame».

⁷S. 157, 186, 199, 99.

⁸S. 16, 35, 103, 316. Der frühe Max Frisch schrieb einmal «Die Sehnsucht ist unser Bestes».

⁹Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Bd 12, S. 468.