

ORIENTIERUNG

Nr. 6 63. Jahrgang Zürich, 31. März 1999

NUR ACHTZEHN MONATE Zeit hatte die im Abkommen von Oslo (23. Juni 1994) zwischen der Regierung Guatemalas und der vereinigten Guerilla (URNG) vorgesehene offizielle *Wahrheitskommission* (CEH) für ihre Arbeit. Ihre Aufgabe war es, einen Bericht über die Menschenrechtsverletzungen zu verfassen, die während des 36 Jahre lang dauernden Bürgerkrieges in Guatemala begangen worden sind. Am 25. Februar 1999 präsentierte ihr Vorsitzender, der Berliner Völkerrechtler Christian Tomuschat, im Beisein des Präsidenten Guatemalas, Alvaro Arzú, das Ergebnis der Untersuchungen der CEH: Der Bericht mit dem Titel *Guatemala: Memoria del silencio / Guatemala: Memory of Silence* basiert auf der Befragung von 9200 Zeugen durch 130 Mitarbeiter in fünfzehn Regionalbüros, auf Nachforschungen in Archiven und auf den Auswertungen wissenschaftlicher Publikationen.

Chronik des Grauens

Der Bericht dokumentiert das Schicksal von 42275 Männern, Frauen und Kindern, von denen 23771 willkürlichen Exekutionen zum Opfer fielen und 6159 gewaltsam verschleppt wurden; die seitdem vermißt werden (*forced disappearance*). Von den Opfern, die identifiziert werden konnten, waren 83% Angehörige verschiedener Ethnien der Maya. Wenn man diese Daten mit den Ergebnissen anderer Studien über Menschenrechtsverletzungen in Guatemala korreliert, so kommt man zum Schluß, daß mehr als 150000 Menschen während des Bürgerkrieges getötet worden sind und mehr als 50000 als spurlos vermißt gelten. Zu den Opfern gehören aber auch rund 1 Million Vertriebene und Flüchtlinge, 200000 Waisen und 40000 Witwen. Die Untersuchung der CEH registriert 626 Massaker, in denen die gesamte Bevölkerung von Maya-Dörfern getötet und deren Lebensgrundlagen zerstört wurden. Aufgrund von Zeugenaussagen und Indizien kommt der Bericht der CEH zum Schluß, daß 93% der Menschenrechtsverletzungen Angehörigen der Armee, der Polizei, von Zivilpatrouillen und Todesschwadronen zur Last gelegt werden müssen. Für 3% sind Angehörige der Guerilla verantwortlich. Bei 4% der Opfer konn-

ten die Täter nicht mehr ermittelt werden. Ausdrücklich stellt der Bericht der CEH fest: «Die Mehrzahl der Menschenrechtsverletzungen geschah mit Wissen oder auf Befehl der höchsten Staatsorgane. Hinweise aus verschiedenen Quellen (Erklärungen von ehemaligen Angehörigen der Streitkräfte, Dokumente, zur Veröffentlichung freigegebene Geheimdokumente, Materialien verschiedener Organisationen, Zeugenaussagen) stützen die Feststellung, daß der Geheimdienst der Armee, vor allem die Abteilung G-2 und der dem Präsidenten zugeordnete Generalstab (*Estado Mayor Presidencial*) Informationen über jede beliebige Einzelperson und jede zivile Organisation sammelten, das Verhalten und die Tätigkeiten der so ermittelten Personen beurteilten, Listen darüber erstellten, welche Maßnahmen gegen jene, die subversiver Handlungen verdächtigt wurden, durchgeführt werden sollten. Dementsprechend gingen sie vor und verhafteten, verhörten, folterten, töteten diese Personen oder ließen sie spurlos verschwinden.»

Auf der Grundlage der Definition von *Genozid*, wie sie von der UN-Vollversammlung am 9. Dezember 1948 in der Konvention über Menschenrechtsverletzungen festgelegt wurde (Guatemala hat am 30. November 1949 diese Konvention ratifiziert), kommt der Bericht zum Schluß, daß Regierung und Armee Guatemalas während des Bürgerkrieges einen Völkermord gegen die eigene, mehrheitlich den Maya zugehörige Bevölkerung durchgeführt haben. Die Auswahl der Opfer, die Art und Weise, wie die Militäraktionen geplant und in die Tat umgesetzt wurden, zeigen unwiderlegbar, «daß das Einzige, was allen Opfern gemeinsam war, die Tatsache war, daß sie einer bestimmten ethnischen Gruppe angehörten. Alle Handlungen waren darauf ausgelegt, diese ganz oder zu großen Teilen zu vernichten». Der Bericht begründet dieses Urteil zusätzlich, indem er feststellt, daß die Regierung Guatemalas ständig das «Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel» verletzt hat: «Angesichts verschiedener Möglichkeiten der Aufstandsbekämpfung entschied sich die Regierung immer für jene, die unter der unbeteiligten Zivilbevölkerung die meisten Opfer forderte.» *Nikolaus Klein*

GUATEMALA

Chronik des Grauens: Der Bericht der offiziellen *Wahrheitskommission für Guatemala* – Ein Bürgerkrieg, der mehr als dreißig Jahre gedauert hat – Regierung und Armee gegen die eigene Bevölkerung – Tatbestand des Genozids gegen die Maya. *Nikolaus Klein*

Wer hat Bischof Juan Gerardi getötet? Nach 11 Monaten ist der Mord noch immer nicht aufgeklärt – Der der Tat verdächtige Priester *Mario Orantes* ist nach zehn Monaten Haft freigelassen worden – Das zweifelhafte Gutachten des spanischen Gerichtsmediziners – Weitere Spuren werden nicht ausreichend weiterverfolgt – Die verhängnisvolle Tradition der Straflosigkeit für Armee und Regierungsangehörige – Ein Test für den Demokratisierungsprozeß in Guatemala. *Siefan Herbst, Bonn*

PHILOSOPHIE

Was bedeutet «die Frage nach Gott» heute? (*Zweiter Teil*) – Das affirmative Verhältnis der Religionswissenschaften zu «Gott» – Metamorphosen der Frage nach Gott heute? – Der heiße Kern des Problems – Die Frage nach Sinn und die Gottesfrage – Die Unverzichtbarkeit des ethischen Grundpostulates – Die Erfahrung der Abwesenheit von Sinn und die Sehnsucht nach einer Sinngebung – Hoffnungsvorstellungen scheitern an den Grenzen der Erkenntnis und der Erfahrung des Leids – Verteidigung einer negativen Hoffnung – Das Aufleuchten von Hoffnungsfragmenten – Rehabilitierung des elementaren Wünschens – Das Recht auf Kritik und einen Weltvorbehalt – Harren und Murren. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

CHINA

Daoismus in China heute: Notizen zu einem Kongreß und einer Reise – Vorträge über historische Themen – Aktuelle Bedeutung des Daoismus nur am Rande debattiert – Fund eines Fragments des Laozi-Textes – Frühphase historisch-kritischer Forschung – Daoistische Klöster und Tempel heute – Hongkongs Lebensart nach der Rückkehr nach China. *Knut Wolf, Nijmegen*

ERINNERUNGEN

The Making of an Englishman: Die Erinnerungen von *Fred Uhlman* – Informationen über den Schriftsteller und Maler – Wie wird einer Jude? – Die Biographie eines durchschnittlichen Menschen – In der Schule zum Antisemiten gemacht – Wirtschaftliche Krisen und politische Konflikte der Weimarer Republik – «Alles war wie für Hitler vorbereitet» – Über Paris nach England – Einsatz für Künstlerkollegen – Dokument eines mit sich selbst ins reine gekommenen Emigranten. *Andreas Batlogg, Innsbruck*

Wer hat Bischof Juan Gerardi getötet?

Guatemala Stadt, 22. Juli 1998: Mit einem Großaufgebot von hundert schwerbewaffneten Polizisten wird das Haus des ermordeten Bischofs Juan Gerardi Conedera knapp drei Monate nach der Tat umstellt.¹ Der Priester Mario Orantes wird mitsamt seinem altersschwachen Schäferhund und der Haushälterin des ermordeten Bischofs festgenommen und der Öffentlichkeit als mutmaßlicher Mörder vorgestellt. Das Belastungsmaterial: Eine Expertise der *Universidad Complutense* aus Madrid will auf Fotoaufnahmen des erschlagenen Bischofs Bißwunden festgestellt haben. Außerdem habe der Priester schon kurz nach dem Mord die Garage durch die Haushälterin mit Wasser von Spuren reinigen lassen.

In manchen Kirchenkreisen macht sich Verunsicherung breit. Kann das Unmögliche wahr sein? Der Mörder ein Priester, ein Mitbewohner des Bischofs? Eine erste Stellungnahme des Menschenrechtsbüros der Erzdiözese scheint dies zu bestätigen. Es habe schon immer einen Judas gegeben. Ein Sprecher des Erzbischofs ist dagegen viel vorsichtiger. Man wersetze sich nicht einer Untersuchung, auch wenn man von der Unschuld des Priesters überzeugt sei.

Es folgen Monate eines Hin und Her zwischen Staatsanwaltschaft auf der einen Seite und Kirche wie Zivilgesellschaft auf der anderen Seite: Während die Staatsanwaltschaft an ihrer Version von der Tat durch den Priester festhält, werden nach und nach die vorgelegten Beweise durch die von der Kirche beigebrachten Expertisen und durch neue Spuren obsolet.

Am Aschermittwoch, dem 17. Februar 1999, also zehn Monate nach der Tat und sieben Monate nach der Festnahme von Mario Orantes, kommt es zu einem vorläufigen Ende der Affäre. Der Richter Henry Monroy erklärt die Untersuchungen gegen Mario Orantes für vorläufig beendet. Der mittlerweile erkrankte Priester wird wegen fehlender Beweise auf freien Fuß gesetzt. Damit ist nach der Freilassung des ersten mutmaßlichen Täters, des Obdachlosen Vielman Diani, nun auch der zweite von der Staatsanwaltschaft präsentierte Hauptverdächtige wieder frei. Eine Ermittlung gegen die schon lange von der Kirche ins Spiel gebrachten militärischen Kreise (und damit die Hypothese eines politischen Mordes) hatte die Staatsanwaltschaft bisher nicht ernsthaft verfolgt. Schon am 7. August 1998 hatte das Menschenrechtsbüro der Erzdiözese einen (bisher anonymen) Belastungszeugen präsentiert, der die Verwicklung von militärischen Kreisen (darunter des ehemaligen Hauptmanns der Infanterie Byron Miguel Lima Oliva und seines Vaters, des ehemaligen Obersten der Infanterie Byron Disrael Lima Oliva sowie anderer hochrangiger Militärs) zu Protokoll gab.

Die wichtigste Zeitung des Landes, *Prensa Libre*, kommentierte am 18. Februar: «Die Entscheidung des Richters hinterläßt den Fall am gleichen Punkt, als das Verbrechen geschah. Das heißt, daß die ganze seither verstrichene Zeit verloren wurde, und es zeigt sich, daß die Ermordung eine typische «außergerichtliche Hinrichtung» war, die von irgendeiner Organisation mit paralleler Staatsmacht ausgeübt wurde. Die Verhaftung von Pater Orantes hat sich auf Verdächtigungen ohne Beweise gegründet.»²

Damit scheint sich zu bestätigen, was mir ein Ordensmann schon am Tag nach der Festnahme von Mario Orantes in Guatemala

erklärte: «Das Ganze ist ein Angriff gegen die Kirche. Man will die Leute verunsichern und auf eine falsche Spur lenken.»

Es fehlen bisher ausreichende Indizien, um diese These von einer «Verschwörung» (von Regierungskreisen, Militärs und/oder Justiz) gegen die Kirche zu erhärten. Dafür spricht, daß der eher zurückhaltende Bischof Mario Ríos Mont, der Nachfolger des ermordeten Juan Gerardi, in einem Interview am 9. August, etwa zwei Wochen nach der Festnahme von Orantes, diese Vermutung ebenfalls in den Raum gestellt hat. Jedenfalls ist nach der Freilassung von Mario Orantes von einer schweren Glaubwürdigkeitskrise der guatemaltekischen Justiz und des zuständigen Ministeriums (*Ministerio Público*) zu sprechen.

Es bleibt abzuwarten, ob die Vorgänge um die Aufklärung bzw. Nichtaufklärung der Ermordung Juan Gerardis nun entsprechende personelle und institutionelle Folgen haben werden. Tatsächlich bleiben die «dunklen Interessen, die Angst und Verwirrung stiften wollen,» so Carlos Aldana, ein enger Vertrauter Bischof Gerardis, in *Latinamerica Press* vom 3. September 1998 weiterhin im Hintergrund verdeckt.

Die Frage, ob und wann eine Aufklärung der Ermordung von Bischof Gerardi in Guatemala geschieht, wird je länger, je mehr zum Lackmustest für die Demokratisierung Guatemalas. Das vordergründige juristische Tauziehen erweist sich mehr und mehr als Fortsetzung des von Bischof Gerardi schon begonnenen Kampfes gegen die Straflosigkeit der Militärs. «Eine starke Maschine im Hintergrund» (so die Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú in *Latinamerica Press* vom 3. September 1998) scheint weiterhin die Fäden in diesem Land in den Händen zu halten, auch wenn diese nun mit der vorläufigen Freilassung von Mario Orantes eine Niederlage hinnehmen mußte. Schon die am exhumierten Bischof vorgenommene Obduktion hatte die Kräfteverhältnisse zugunsten von Zivilgesellschaft und Kirche verschoben: Während der spanische Gutachter der Staatsanwaltschaft zwar bei seiner Version von den Bißspuren blieb, konnten die vom Menschenrechtsbüro herbeigezogenen unabhängigen Gutachter aus den USA solche Spuren nicht entdecken.

In der Öffentlichkeit machte man sich zwischenzeitlich über die Festnahme des Hundes Balú lustig, zumal Untersuchungen zeigten, daß dieser schon allein wegen seines Alters unfähig war, entsprechend aggressiv gegen Menschen loszugehen.

Den Ausschlag zur Freilassung von Mario Orantes hat wohl erst der internationale Druck gegeben: Am 22. Oktober 1998 verlangte die Präsidentschaft der Europäischen Union, daß die «zuständigen guatemaltekischen Autoritäten» eine «angemessene Untersuchung» garantieren sollten.

Wenige Tage vor der Freilassung von Orantes im Februar 1999 hatte die katholische Kirche Guatemalas eine weitere diplomatische Initiative mit Briefen an die Präsidenten Clinton und Chirac und an den Generalsekretär der Vereinten Nationen Kofi Annan gestartet.

Ob es gelingt, eine stabilere Demokratie mit einer unabhängigen Justiz in Guatemala aufzubauen, wird langfristig davon abhängen, ob es nach dem Rückzug der Militärs in die Kasernen gelingen wird, die schlimmsten Verbrechen aufzudecken, die Verantwortlichen beim Namen zu nennen (das sind die bisherigen Schritte des von REMHI initiierten Prozesses zur Vergangenheitsbewältigung) und die schlimmsten Straftaten zu sühnen. Daß dies nur gegen den zähen Widerstand der Militärs erreicht werden kann und daß deshalb weiterhin starker internationaler Druck notwendig ist, liegt klar auf der Hand.

Stefan Herbst, Bonn

Zur Titelseite:

Eine offizielle Zusammenfassung, zusammen mit den Empfehlungen des Berichts der Wahrheitskommission *Guatemala: Memoria del silencio/Guatemala: Memory of Silence*, kann eingesehen werden unter: <http://hrdata.aas.org/cehl/>

¹Der von Bischof Juan Gerardi verantwortete REMHI-Bericht liegt jetzt auch in einer deutschsprachigen Kurzfassung vor: REMHI/ODHAG, Hrsg., Guatemala: Nie wieder – Nunca más. Bericht des Interdiözesanen Projekts «Wiedergewinnung der geschichtlichen Wahrheit». Deutsche Redaktion Heinz Oelers. Hrsg. Bischöfliches Hilfswerk Misereor e.V., Aachen 1999; Ein Porträt über Bischof Julio Gerardi Conedera von Stefan Herbst erscheint in: Johannes Meier, Hrsg., Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe. Matthias-Grünwald, März 1999. (Red.)

²*Prensa Libre*, 18. Februar 1999. Alle weiteren hier gegebenen Daten wurden in der umfangreichen Berichterstattung von *Prensa Libre* recherchiert. *Prensa Libre* ist über Internet, Homepage: www.prensalibre.com aufzurufen.

Was bedeutet «die Frage nach Gott» heute?

Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen (2. Teil)*

Selbst wenn man in der Religionswissenschaft die Rede von der religiösen Erfahrung als der Erfahrung des sog. «Heiligen» zuliebe und damit auch die Frage nach dem Heiligen, seiner Eigenart und seiner Erfahrbarkeit überhaupt, wäre zu beachten, daß diese Frage nicht mit der Frage nach Gott gleichzusetzen ist. Es ginge ja bei ihr um die Möglichkeit einer spezifischen Phänomen-Erfahrung, die vielleicht als die Vorbereitung der Erfahrung des Göttlichen und des Gottes angesehen werden kann – wie bei Heidegger – und in diesem Sinne vielleicht auch als ein Anlaß, aus der Verunsicherung der sog. Normalität bzw. aus der Unterbrechung der alltäglichen Abläufe, die die Erfahrung des Heiligen bedeuten mag, die Frage nach Gott als solche zu stellen. Im übrigen ist es natürlich nur allzu richtig, wie Gantke hervorhebt, daß die Rede vom «Heiligen» umstritten ist, und eben deshalb halte ich mich, ohne dies hier im einzelnen entfalten zu können, an eine religionsphilosophische Autorität wie Guardini; er schrieb, als 78jähriger, in einem sehr offenen und deutlichen Brief an seinen Freund Josef Weiger vom 18. Dezember 1963, «das Religiöse» – und er meinte hier zweifellos, wie die ausdrückliche Nennung von Rudolf Otto bestätigt, die Erfahrung des Heiligen – sei «ein psychologisch-kulturelles Moment, das sich – als solches – auch mit der Geschichte verändert, und zwar so, daß es, wenn ich recht sehe, beständig abnimmt.»¹⁰ Er spricht von der «verfliegenden religiösen Erfahrung».¹¹ Doch wie dem auch sei, die Frage nach dem Heiligen bzw. nach der Erfahrbarkeit des Heiligen, wie immer man sie heute deutet oder umdeutet, ist nicht die Frage, um die es geht, wenn man fragt, was die Frage nach Gott heute bedeutet.

Die Religionen haben also, religionswissenschaftlich gesehen, zu «Gott», sofern sie auf irgendeine Weise überhaupt von einem Gott, dem Gott oder dem Göttlichen bzw. dem Transzendenten sprechen, immer schon ein affirmatives Verhältnis. In ihnen wird die Frage nach Gott, von der Problematik der Mystik und auch der durch Säkularisierung zerfransten Ränder der Religionen abgesehen, nicht gestellt. Dies vermag zwar die Religionswissenschaft ebenfalls zu referieren, aber sie stellt offenbar nicht selbst eine Frage, die nicht einmal in den Religionen oder von den Religionen gestellt wird. Ja, man gewinnt den Eindruck, die Religionswissenschaft selbst sei ein weiterer wichtiger Beleg dafür, daß nicht mehr eindeutig zu sagen ist, was die Frage nach Gott heute bedeutet, sofern sie überhaupt noch gefragt wird.

Wenn also weder philosophisch noch religionswissenschaftlich geklärt werden kann, was die «Frage nach Gott» heute bedeutet, und wenn man dennoch der keineswegs leichtfertigen Meinung ist, mit dem Titel «die Frage nach Gott» werde irgend etwas für die Menschen äußerst Relevantes angesprochen oder angezeigt, so legt es sich nahe, darüber nachzudenken, ob es so etwas wie eine Verwandlung, eine Metamorphose der Frage nach Gott gibt. Ich erinnere an den zu Anfang zitierten Satz Adornos, «(k)ein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches», habe «nach Auschwitz» «unverwandelt... ein Recht». Ohne darauf eingehen zu wollen, ob die Formulierung «kein von Hohem getöntes Wort» eine klare Formulierung ist und wie Adorno selbst die hier anvisierte und vielleicht sogar geforderte Verwandlung verstanden hat, möchte ich doch sein Stichwort aufgreifen und einige Überlegungen darüber anstellen, was die Frage nach Gott heute bedeutet, wenn man – philosophisch-religionsphilosophisch, aber immer auch psychologisch, gesellschaftlich und

allgemein-kulturell betrachtet – die Möglichkeit ihrer Verwandlung in den Blick nimmt.

Diese Verwandlung kann m.E. in einer ersten Annäherung als eine gedankliche Übersetzungsbemühung aufgefaßt werden, die angesichts aller Einwände und Skrupel gegenüber der «Frage nach Gott» sozusagen den «heißen Kern» dieser Frage zu retten sucht, oder anders gesagt: die nach einer Möglichkeit fragt, den Absturz in den Nihilismus zu vermeiden, und also «etwas» – in Anführungszeichen – zu finden und zu benennen sucht, das trotz aller Schwierigkeiten «die Welt im Innersten zusammenhält». Die Frage so zu stellen, läßt freilich bereits größtes Mißtrauen aufkommen: Bedeutet die Frage nach Gott in verwandelter Weise heute wirklich das, was mit dieser formaler gefaßten Frage angezeigt wird, ja, ist diese Frage wirklich besser, nützlicher oder vertrauenswürdiger als jene?

Die «Frage nach Gott» als Sinnfrage

Nun, man kann die sich abzeichnende, neue Frage durchaus noch um einiges deutlicher formulieren, indem man sie mit einem heute vielfach in Umlauf befindlichen Wort als die *Sinnfrage* bezeichnet. Damit kann freilich in unserem Zusammenhang nur die Frage nach dem Sinn von schlechterdings *allem* gemeint sein. Es geht also jetzt nicht um die Frage nach speziellen Sinn-Bestimmungen, sondern eben um die Frage nach «Sinn überhaupt», und dies stets in Gegenüberstellung zu der Meinung, solchen «Sinn überhaupt» gebe es gar nicht oder er sei unerkennbar, vielmehr gebe es nur «Un-Sinn», entweder verstanden in dezidiert nihilistischer Weise oder aber in der sprachphilosophisch empfohlenen Fassung von «Nicht-Sinn», d.h. als Unzugänglichkeit. Wenn also die Frage nach Gott heute philosophisch nicht mehr gestellt werden kann, mag sie sich verwandeln in die Frage nach «Sinn überhaupt», d.h. in die Frage danach, ob es mit philosophischer und intellektueller Redlichkeit zu verantworten ist, an etwas festzuhalten, das man zwar nicht mehr «Gott» nennen kann, das aber antinihilistisch als Idee, als Orientierungspunkt, als Leitstern über schlechthin allem schwebt und eine gewisse Ordnung, Werthaftigkeit und Konsistenz in allem, was ist, und damit letztlich eine Vertrauenswürdigkeit dessen, was ist, legitimiert.

Nach einem solchen «Sinn überhaupt» kann meiner Ansicht nach durchaus gefragt werden. Wie das geschehen kann, hat z.B. Bernhard Welte in einer eindringlichen phänomenologischen Reflexion aus dem Jahre 1971, allerdings unter dem Titel «Versuch zur Frage nach Gott», dargelegt. Welte bahnt hier in mehreren gedanklichen Schritten, von der durch den Tod evozierten Erfahrung des Nichts oder doch der Möglichkeit des Nichts ausgehend, den Weg zu der Einsicht, die Menschen könnten nicht anders, als um ihres durch das Nichts bedrohten Daseins willen immer wieder nach Sinn zu fragen, um der Verzweiflung und dem Chaos des Nihilismus zu entgehen. Er gelangt so zu einem «Sinnpostulat», das seinerseits zu einem «ethischen Grundpostulat» wird und eine «ethische Grundentscheidung» fordert. Welte fährt dann fort: «Man kann sie (gemeint ist die ethische Grundentscheidung, Anm. H.R.S.) mit dem Satze aussprechen: Alles hat Sinn. Denn man darf den Unterschied zwischen Gut und Böse nicht preisgeben. Es muß daran festgehalten werden, daß Liebe einen Sinn hat. Daß der Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit einen Sinn hat. Daß das Leiden der Leidenden einen Sinn hat. Das unverzichtbare ethische Grundpostulat ist geltend zu machen gegen die absolute Bedrohung mit absoluter und universaler Sinnlosigkeit, die von der konsequent durchgehaltenen Erfahrung des Nichts ausgeht.»¹²

¹²B. Welte, Versuch zur Frage nach Gott, in: Die Frage nach Gott, hrsg. von J. Ratzinger (Quaestiones disputatae 56). Freiburg-Basel-Wien 1973, S. 25.

*Vgl. 1. Teil in Orientierung 63 (1999) S. 50–53. – Der Aufsatz von H.R. Schlette erscheint demnächst auch in dem von H.-M. Baumgartner u. H. Waldenfels herausgegebenen Sammelband «Die Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts» im Alber Verlag, Freiburg-München.

¹⁰R. Guardini, Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens. München-Paderborn-Wien 1976, S. 41.

¹¹Ebd. S. 44.

Die Übertragung der Sinnfrage und Sinnproblematik auf die Ethik verdient ihrer Intention nach natürlich Zustimmung. Sie ist gesellschaftlich und politisch einleuchtend, wie viele Debatten am Ende dieses Jahrhunderts bestätigen. Die Möglichkeit, nach «Sinn überhaupt» zu fragen, also über das Ethische hinaus, bleibt jedoch bestehen, und Welte selbst führt diese Frage in Richtung auf die Gottesfrage weiter, obwohl in dem erwähnten Aufsatz trotz des Titels nur ganz kurz die Rede davon ist.¹³ Ich möchte hier offenlassen, wieweit der Theologe Welte damit dem Religionsphilosophen einen Weg gewiesen hat. Die Annahme eines Interesses des Menschen an seinem Dasein und damit an Sinn überhaupt, aus dem die alles umgreifende Sinnfrage immer wieder entsteht, kann ja von harten Rationalisten und Nihilisten als Relikt einer früheren, vielleicht religiösen Bewußtseinsstufe, als neurotische Fixierung oder sonstwie erklärt bzw. geleugnet werden, und ich glaube auch nicht, daß ihnen gegenüber so etwas wie ein «Sinnbeweis» geführt werden könnte. Zwar liegt auch in der nihilistischen Sinnbestreitung ein Überschuß an Sicherheit, doch kann zugunsten der Erfahrung der Sinn- und Bedeutungslosigkeit von «allem» bekanntlich sehr vieles vorgebracht werden, und das nicht erst am Ende des 20. Jahrhunderts. So gibt es doch sehr zu denken, daß der evangelische Alttestamentler *Diethelm Michel* in seinem *Qohelet-Buch* (1988) die dort zu lesende Disqualifizierung von «allem» nicht mehr durch das deutsche Wort «eitel» wiedergibt. Auch das lateinische «vanitas vanitatum» (Koh 1,2 [Vulgata]) und z.B. deren ausführliche Beschreibung in dem Kommentar des *Hugo von St. Viktor* bewegen sich allzusehr auf der moralischen Ebene.¹⁴ Deswegen ist es richtig, daß Michel das hebräische «håbål» mit ausdrücklicher Berufung auf *Camus*¹⁵ durchgehend mit «absurd» übersetzt, so daß man etwa liest: «Vollkommen absurd, sprach Qohelet, vollkommen absurd – alles ist absurd.» (Koh 1,2 sowie 12,8)¹⁶ Die Frage, ob dies wirklich so ist oder ob es in und hinter «allem» – man beachte stets diese Generalisierung – doch Sinn gebe, ist also nicht gerade neu, aber ihr erkenntnistheoretischer und religionsphilosophischer Ort hat sich bis zum heutigen Tag offenbar erheblich verändert. Wie schon angedeutet, wurde und wird die Ansicht, die Sinnfrage als durchaus berechtigte Frage führe über sich hinaus zur Gottesfrage und werde durch deren Bejahung beantwortet, oft vertreten; philosophisch gesehen stellt sich die Problematik heute jedoch umgekehrt dar: Die nicht mehr nachvollziehbare Frage nach Gott verwandelt sich zu der Frage nach «Sinn überhaupt».

Dabei bleibt allerdings offen, ob die so verstandene Sinnfrage heute mit größerer Aussicht auf eine Antwort gefragt werden kann als die Gottesfrage. Dies ist meiner Ansicht nach keineswegs der Fall. Abgesehen davon, daß die Sinnfrage nach etwas fragt, dessen Konturen und Inhalt nur formal und unbestimmt als ein irgendwie zu Affirmierendes oder Positives angezeigt werden können, lassen sich gegen dieses so Erfragte, wenn auch nicht alle, so doch nicht wenige der Einwände vorbringen, die bereits die Frage nach Gott dekonstruierten. Die Annahme eines «Sinns überhaupt» muß trotz aufzeigbarer Segmente und Fragmente von Sinn, wie sie im Bereich des Ethischen und auch des Ästhetischen aufweisbar sind, einerseits in Anbetracht des Unmaßes des Bösen und andererseits an der skandalisierenden Widersprüchlichkeit der Welt im ganzen scheitern. *Jean Améry* bezeugt aus eigener Erfahrung, daß der von *Carnap* so genannte «logische Aufbau der Welt», sollte er als solcher denn einen universellen Sinn anzeigen wollen, angesichts des Terrors, den Menschen einander zufügen, zusammenbricht.¹⁷ Jeder kennt aus seiner eigenen Lebenserfahrung Phänomene und Ereignisse, die

¹³Vgl. ebd. S. 26.

¹⁴Vgl. H.R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*. München 1961, S. 67–101.

¹⁵Diese Bezugnahme auf Camus bedarf jedoch einer gewissen Modifizierung bzw. Ergänzung; vgl. etwa: *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*. Hrsg. v. A. Pieper (Basler Studien zur Philosophie, Bd. 3). Tübingen-Basel 1994.

¹⁶Vgl. D. Michel, *Qohelet* (Erträge der Forschung, Bd. 258). Darmstadt 1988, S. 127, 167 u.ö.

dazu herausfordern, die Frage nach Sinn in ihrer allgemeinen und äußersten Form zu stellen, die es aber als aussichtslos erscheinen lassen, sie affirmativ zu beantworten. Philosophisch mißlingt nicht nur die Theodizee, vielmehr scheitert jede Art von Dizee, d.h. jeder Versuch der Rechtfertigung des Weltzustands mit den Mitteln und vor den Ansprüchen eines Denkens, das auf so etwas ausgerichtet ist wie die Erkenntnis und die Verwirklichung von «Sinn überhaupt».

Hier scheint nun jedoch eine Differenzierung und Präzisierung erforderlich. Von *Theodor Lessing* stammt die vielzitierte Formel von der «Sinnggebung des Sinnlosen».¹⁸ Sie besagt zunächst, daß «Sinn überhaupt» nicht als etwas Vorgegebenes erkannt werden kann, sondern von uns erfunden, «gegeben» oder, wenn man will: «gesetzt» werden muß, also stets nur ein sog. «Konstrukt» ist. Mit dieser Auffassung kann man sich natürlich angesichts der Abwesenheit von Sinn und des gleichzeitig sich regenden Bedürfnisses nach Sinn fürs erste weiterhelfen. Das Problem dieser Formel liegt aber in der Bedeutung des Wortes «das Sinnlose». Ist damit der Nihilismus gemeint oder aber die Nichterkennbarkeit eines Sinns? Je nachdem erhält die sog. Sinnggebung und ihr voraus die Sinnfrage eine andere Valenz. Sinnfrage und Sinnggebung haben selbst nur Sinn, wenn das Sinnlose nicht nihilistisch aufgefaßt wird. Gegenüber einem metaphysisch-nihilistischen Wissen, das sich nicht begründen kann, ist es erkenntnistheoretisch legitim, das Sinnlose als das Aporetisch-Änigmatische zu verstehen, das als solches Sinnggebung überhaupt erst möglich macht und nicht von vornherein als leer und nichtig erscheinen läßt. Die an die Stelle der Frage nach Gott getretene Frage nach Sinn enthält von hier aus ihre innere Berechtigung, auch wenn ihre Beantwortung wegen des Scheiterns einer jeden Dizee unmöglich ist. Die Gottesfrage kann sich also am Ende des 20. Jahrhunderts verwandeln in die Sinnfrage, welche zwar nicht zu einem allseits zufriedenstellenden, inhaltlichen Resultat führt, jedoch ein nicht geringes Maß an Berechtigung und Plausibilität für sich in Anspruch nehmen kann. Da sie aber dennoch an dem Dizee-Problem Schiffbruch erleidet, fragt es sich, ob nach der Gottesfrage, die zur Sinnfrage mutierte, noch eine weitere Frage möglich ist, die die Essenz oder den «heißen Kern» dieser Fragen bewahren oder retten kann.

Die Sinnfrage wird zur Frage nach «Hoffnung überhaupt»

Wenn man in der skizzierten Weise annehmen darf, daß die Frage nach «Sinn überhaupt» trotz großer methodischer und sachlicher Probleme eine sinnvolle Frage ist oder doch sein kann, so liegt in dieser Annahme bereits ein gewisses Moment von Hoffnung. Dies darf als ein Anlaß und ein Anstoß dazu verstanden werden, hinter die Sinnfrage zurückzugehen bzw. über sie hinaus und damit die Verwandlung der alten metaphysischen Affirmation noch jenseits der Sinnfrage weiterzuverfolgen zu der Frage nach der Möglichkeit der Verwandlung jener beiden Fragen in die Frage nach «Hoffnung überhaupt». Wie immer es sich mit der Verzahnung von Sinnfrage und Hoffnungsfrage verhalten mag, ich möchte dieses Problem hier übergehen, da es uns in begriffliche und methodische Subtilitäten verstricken könnte, bei denen aus dem Blick gerät, wonach hier unter dem Titel, was die «Frage nach Gott» heute bedeutet, gefragt wird.

Was bedeutet also in unserem Zusammenhang die Hoffnungsfrage, wenn es sich bei ihr ebenfalls um eine Verwandlung der überkommenen Gottesfrage handeln soll? Um diese Frageweise richtig zu verstehen, ist es nützlich, sich wenigstens kurz die geläufige Form des Sprechens über die Hoffnung in religiöser Hinsicht zu vergegenwärtigen und zu diesem Zweck einen Blick auf die Religionswissenschaft und auch auf die Philosophie bzw. Religionsphilosophie zu werfen.

¹⁷Vgl. J. Améry, *Die scheinbaren Scheinfragen*, in: J.A., *Unmeisterliche Wanderjahre*. Stuttgart 1971, S. 32–54, sowie ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart 1980 (zuerst München 1966), S. 55f.

¹⁸Vgl. Th. Lessing, *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen*. München 1919.

Da die Religionswissenschaft ihrem vorherrschenden Selbstverständnis zufolge die Frage nach Gott nicht stellt, wird sie ebenso wie die Frage nach Sinn auch die Frage nach «*Hoffnung überhaupt*» ihrerseits nicht stellen. Dies ist auch nicht ihre Aufgabe, wenn man diese Frage als philosophische oder religionsphilosophische ansieht. Die Religionswissenschaft berichtet freilich von den Hoffnungen in den verschiedenen Religionen, d.h. von den Aussagen und Bildern, die man in bezug auf die vertikale Hoffnung dort findet. So ist die Rede von einer neuen Welt, von Auferstehung, von dem künftigen Paradies, von der Unsterblichkeit der Seelen – auch der Platonismus war für lange Zeit eine Religion¹⁹ –, von der *visio beatifica*, vom Nirwana usw. Mit all diesen Erwartungen ist so oder so eine Inhaltlichkeit verbunden, die einen Ausgleich, eine Kompensation, die Überwindung des Bösen und des Leids, eine Erfüllung und also Heil und Glück, in welcher Form auch immer, jedoch von außerhalb der Menschen her, in Aussicht stellt. Es geht hier ganz wesentlich um die Vertikalität der Hoffnung, nicht um deren Horizontalität, d.h. um Hoffnung auf gelungene Zukunft in der menschlichen Geschichte. Ich lasse hier offen, ob in der jüdisch-prophetischen Rede vom Umschmieden der Schwerter in Pflugscharen (Jes 2,4) und in ähnlichen Aussagen nicht doch eine horizontale Hoffnung auf weltlichen Frieden gemeint oder impliziert ist, oder ob es sich auch hier um eine allegorisch zu interpretierende Bildlichkeit handelt.²⁰ Jedenfalls hängen alle vertikalen Hoffnungsweisen untrennbar mit Vorstellungen von Gott oder dem Göttlichen zusammen; dies gilt, wenn auch in schwer einsehbarer Weise, auch für den strengen Buddhismus; dessen «*Nichts*» ist ja, wie *Hans Waldenfels* in seinem bekannten Werk mit dem bezeichnenden Titel «*Absolutes Nichts*» unterstrichen hat, durchaus ein Positivum.²¹ Parallel zu jeweils im Westen dominierenden atheistischen oder nihilistischen Tendenzen hat man, wie *Roger-Pol Droit* in seinem Buch «*Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*»²² ausführlich dargestellt hat, das Nirwana gern negativistisch-nihilistisch interpretiert, offenbar zu Unrecht. Schließlich ist hier noch zu erwähnen, daß die Hoffnungsvorstellungen zumindest in den abrahamitischen Religionen – anders als in manchen östlich-asiatischen Religionen – sich auf jedes einzelne Individuum, auf jede Person bzw. jede Seele beziehen und nicht als eine nur gattungsartige oder substanzhafte Fortdauer mit Verlust der Individualität und vor allem des individuellen Bewußtseins zu verstehen sind.

Wie dem auch sei, alle diese inhaltlichen Hoffnungsvorstellungen können auf der Reflexionsebene unserer Frage nach der Hoffnung als einer Verwandlung der Gottes- und Sinnfrage lediglich in Erinnerung gerufen werden; sie scheitern nicht nur an den Grenzen unserer Erkenntnis in bezug auf alles Postmortale, sondern auch an dem Einwand, die Opfer oder, mit *Iwan Karamasoff*, der «*Preis*» für diesen so oder so in Aussicht stehenden eschatologischen Ausgleich seien zu hoch. Warum diese unendlichen Leiden, die Leiden der Unschuldigen, die Abgründe des Terrors, der Brutalität, des Bösen schlechthin? Angesichts dieser Bedenken gegen die Hoffnung überhaupt kann natürlich auch die Religionsphilosophie keine zufriedenstellende Antwort geben. Sie vermag angesichts der Behauptungen des Nihilismus keine Gründe für eine irgendwie inhaltlich geartete, das Leid und das Böse rechtfertigende Hoffnung vorzubringen, ja nicht einmal für die Unsterblichkeit oder Unzerstörbarkeit der menschlichen Einzelseele überhaupt. Dies war nicht nur die Auffassung *Kants*, sondern auch schon die des Platonischen Dialogs *Phai-*

don, wie *Hans-Michael Baumgartner* kürzlich in Erinnerung gerufen hat.²³ Eine Hoffnung, die Gründe nennt²⁴, wäre ohnehin keine Hoffnung; Hoffnung bleibt immer ein Risiko. Die Frage muß aber lauten, ob sie als ein solches Risiko nicht doch am Ende des Verwandlungsprozesses über Gottesfrage und Sinnfrage hinaus festgehalten werden kann, so daß man sagen darf, die Frage nach Gott *heute* bedeute mehr noch als die Sinnfrage die Frage nach Hoffnung überhaupt.

Für diese These lassen sich m.E. nur dann einige Indizien und Fingerzeige aufweisen, wenn man «*Hoffnung überhaupt*» nicht mehr «*inhaltlich*» versteht. Zwar wußte man in bezug auf die traditionellen Hoffnungsvorstellungen in und außerhalb der Religionen durchaus, daß ihre Bildlichkeit und Terminologie unangemessen bzw. inkommensurabel waren, aber man akzeptierte diese Deutungen dennoch als Möglichkeiten, die Inhaltlichkeit der Hoffnung zu umschreiben. Offenbar schätzte man hier das Erkenntnis- und Sprachproblem ebenso ein wie in der sog. negativen Theologie, die aber letztlich eine affirmative Theologie blieb. Da aber solche Affirmationen scheitern, kann man gegenüber der philosophischen Kritik allenfalls noch eine ungenügende, auf Inhalte verzichtende und in diesem Sinne negative Hoffnung verteidigen. Sie kann sich zwar ebensowenig selbst begründen, wie sich die Sinnhaftigkeit der Sinnfrage begründen kann; sie kann aber, und das verbindet sie mit der Fragestellung auf der Ebene der Sinnproblematik, die Sicherheit der Nihilismus-Behauptung bezweifeln und auf Partikel der Welt- und Lebenserfahrung verweisen, die zumindest die Frage nach «*Hoffnung überhaupt*» gestatten, ja gebieten, notabene als Frage nach einer negativen Hoffnung, also einer Hoffnung, über die wir philosophisch bzw. religionsphilosophisch in inhaltlicher Hinsicht nichts wissen.

«*Hoffnung überhaupt*» in Gestalt der negativen Hoffnung

Zu den Indizien und Fingerzeigen, die für diese negative Hoffnung sprechen und nicht für die Verzweiflung und den Nihilismus, mögen Erfahrungen ethischer Art gehören, wie Welte sie mit Blick auf die Sinnfrage vortrug, doch spielen insbesondere ästhetische Erfahrungen hier eine wichtige Rolle. Ich nenne als Beispiel den sehr skeptischen *Cioran*, demzufolge die Geschichte das «*Werk des Teufels*» ist und es besser wäre, wenn wir nicht existierten.²⁵ Ebendieser *Cioran* erkennt jedoch das Aufblitzen von Lichtfunken und damit von Hoffnungsfragmenten an, wie sich vor allem an seinen Äußerungen über die Musik nachweisen läßt.²⁶ Anderen werden andere Erfahrungen vergleichbarer Art zugänglich sein. Das Denken *Ciorans* scheint mir ein sehr gutes Beispiel dafür zu sein, daß trotz eines prinzipiellen, vielleicht muß man sogar sagen: eines metaphysischen Dissenses gegenüber dem, was ist, und trotz der Verweigerung der Affirmation bzw. des Einverständnisses mit dem, was ist, «*Hoffnung überhaupt*» in Gestalt der negativen Hoffnung möglich ist.

Vergegenwärtigt man sich all die Objektionen und alle damit verbundene Not der Menschen angesichts der früheren und der heutigen Fragen nach Gott und nach Sinn, so ist in Anbetracht der Aporien und Widersprüche, der Zumutungen, Zynismen und Blasphemien auf dem Felde der Philosophie und der Religionen die negative Hoffnung m.E. das einzige, was man «*heute*» philosophisch angesichts des Nihilismus noch retten kann. Damit wäre zugleich eine Rehabilitierung des elementaren Wünschens,

¹⁹ Vgl. H. Dörrie, Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die «*Griechische Weisheit*» (= den Platonismus) dar? In: *Theologie und Philosophie* 56 (1981), S. 1–46.

²⁰ Auf die Problematik der allegorischen Schriftauslegung, die angesichts der Erkenntnisse der Exegese einerseits und der Bibelzitation in religiös-theologischen Texten andererseits inzwischen noch brisanter geworden ist, als sie immer schon war, sei in diesem Zusammenhang lediglich hingewiesen.

²¹ Vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg-Basel-Wien 1980.

²² *Seuil*, Paris 1997.

²³ Vgl. H. M. Baumgartner, Ist der Mensch absolut vergänglich? Über die Bedeutung von Platons Argumenten im Dialog «*Phaidon*» (Bonner philosophische Vorträge und Studien, Bd. 2). Bonn 1998.

²⁴ Gemäß 1 Petr 3,15 Rechenschaft über die Hoffnung abzulegen, sollte (nebenbei gesagt) nicht kurzschlüssig mit der Bereitstellung philosophischer Argumente gleichgesetzt bzw. als Aufforderung zu apologetischer Philosophie oder zu «*Fundamentaltheologie*» verstanden werden.

²⁵ Vgl. *Entretien avec L. Gillet* (1982), in: E.M. Cioran, *Entretiens*. Gallimard, Paris 1995, S. 65, sowie ders. *Vom Nachteil, geboren zu sein*. Wien-München-Zürich 1977 (frz. 1973), S. 5, 11 u.ö.

²⁶ Vgl. z.B. E. M. Cioran, *Ein Gespräch mit Sylvie Jaudeau*. Erker, St. Gallen 1992, S. 24–26.

aber auch eine Verteidigung des Rechts auf Kritik, auf Dissens und auf einen Weltvorbehalt verbunden, auch eine gewisse Verteidigung der Individualität bzw. der Subjektivität, obwohl negative Hoffnung inhaltlich auch in bezug auf diese Frage nichts weiß. «Unser Wissen und Verstand ist mit Finsternis umhüllt.»

Negative Hoffnung läßt sich auf der existentiellen Ebene schließlich als ein Harren und ein Murren charakterisieren, deren Zusammenspiel so aussähe: «Das Harren ohne das Murren wäre ahnungslos und peinlich naiv, das Murren ohne das Harren aber wäre blind gegenüber den Erfahrungen des Erfreulichen, des Schönen, der Freundschaft, der Güte und ist letztlich zu Frustration und Depression verurteilt.» Eine Philosophie der negativen Hoffnung als Philosophie immer auch des Harrens und des Murrens würde den Einwänden des Nihilismus und einer entsprechenden Religionskritik «weder recht geben noch sie unbeachtet lassen».²⁷ Negative Hoffnung als das, was heute die Frage nach Gott angesichts der äußersten Herausforderungen philosophisch bzw. religionsphilosophisch noch zu bedeuten scheint, ist zweifellos den einen zu wenig, den anderen aber, an die ich hier vor allem gedacht habe, immer noch zu optimistisch. Auch diesem *clair-obscur* ist nicht zu entkommen außer durch ein Risiko, das freilich nicht beliebig und insofern fundamentalistisch eingegangen werden darf, sondern sich bis an die Grenzen des philosophisch Möglichen zu legitimieren hat.

Heinz Robert Schlette, Bonn

²⁷H.R. Schlette, Harren und Murren. Über die Grenze zwischen Philosophie und Religion, in: ders., Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, hrsg. v. J. Brosseder, N. Klein, E. Weinzierl. Frankfurt/M. 1991, S. 452.

Daoismus in China heute

Notizen zu einem Kongreß und einer Reise

Vom 28. bis 31. Dezember 1998 fand im daoistischen Tempel- und Klosterkomplex Lo Fu Shan am Hang des gleichnamigen Berges der 2. Internationale Daoistische Kongreß statt (The Second International Academic Conference on Taoist Culture). Schwerpunkt sollte das Thema sein «Welche Bedeutung hat die daoistische Tradition für die heutige chinesische Gesellschaft?» Die Relevanz des Daoismus für das moderne China wird inzwischen eher im Westen als in China selbst erkannt. Ein weiterer Beweis dafür ist eine der jüngsten Publikationen von Dieter Senghaas.¹

Der Lo Fu Shan ist der südlichste der heiligen Berge der Daoisten; er liegt ungefähr 120 Kilometer nordwestlich von Hongkong. Das Kloster bzw. der Tempel wurden während der Kulturrevolution größtenteils zerstört. Es ist der Initiative und dem Geld von Herrn Hou, einem sehr reichen Hongkong-Chinesen, zu verdanken, daß Kloster wie Tempel in den letzten Jahren in alter Pracht neu erstanden, ergänzt durch eine Art Bildungszentrum mit angeschlossenem Hotel. Zurzeit wird dort auch noch ein daoistisches Forschungsinstitut gebaut, in dem Wissenschaftler aus dem In- und Ausland arbeiten werden. Im ganzen, sehr weiten Klosterkomplex stehen Hunderte prächtiger Bonsais, chinesisch Penjing.

Der Kongreß

Am Kongreß nahmen etwa 110 Referenten teil, zudem noch vierzig Gäste. Ungefähr ein Viertel der Referenten waren Daoismus-Forscher bzw. Experten aus Europa, Amerika und Australien. Die Mehrzahl der Teilnehmer kam also aus der VR China einschließlich Hongkong sowie aus Taiwan. Kongreßsprache war deshalb Chinesisch. Da die Teilnehmer aus der VR China selten ausreichend eine Fremdsprache beherrschen, blieb die

Verständigung selbst für manche Sinologen aus dem Westen beschwerlich. Einige gestanden, daß sie oft nur die großen Linien von Vorträgen oder Diskussionsbeiträgen verstanden, da einige Referenten auch regional begrenzte Begriffe und selbst Dialektausdrücke verwendeten. Obendrein gab es gelegentlich Verständigungsprobleme, da der Tagungsort im Bereich des Kantonesischen liegt, wo also nicht Mandarin gesprochen wird.²

Es seien hier ein paar der auf dem Kongreß behandelten Themen auswahlweise genannt: Freude und Leiden im Daoismus; die Weisheit des Sterbens des Zhuang Zi; der Unsterblichkeitsgedanke im Daoismus; Aussagen in Laozi (Daudedsching, Tao Te King) und Zhuangzi über Welt und Mensch; Entstehung des Kosmos; Laozi und zukunftsgerichtete Wissenschaft; Daoismus und Modernisierung; statistische Fakten zur Geschichte des Daoismus; Daoismus während der Han-Periode; frühe Entwicklungsphase des unter Einfluß des Buddhismus organisierten Daoismus (2. Jh. n. Chr.); Neokonfuzianismus und Daoismus; Daoismus und Nestorianismus (Luo Shangxian); Daoismus in der Zeit der Periode der Drei Reiche (3.-7. Jh.); frühe Tang-Denker und Daoismus (7. Jh.); die Schule des doppelten Mysteriums in der Tang-Periode; der sog. Literatendoismus während der Tang-Dynastie; neue Entwicklungen im Daoismus während der Sung-Dynastie (10.-13. Jh.); Lebensregeln, Gebote und Verbote in daoistischen Klöstern; daoistische Nonnen-Gemeinschaften; daoistische Talismane; Dao-Lehre und I Ging; die sog. interne Alchemie im 9./10. Jh.; buddhistische Kommentare zum Laozi; Daoismus und die heutige chinesische Intelligenz; archäologische Funde zum Daoismus.

Es ist deutlich erkennbar, daß doch vorwiegend historische Themen behandelt wurden. Die Bedeutung des Daoismus für die heutige chinesische Gesellschaft wurde nur am Rande erörtert, wohl entgegen den Intentionen zumindest eines Teils der Organisatoren des Kongresses.

Die wichtigste Thematik des Kongresses war dann aber der Fund eines Fragments des Laozi-Textes bei archäologischen Grabungen in Guodian (Provinz Hubei) im Jahre 1997, worüber erstmals 1998 in chinesischen Veröffentlichungen berichtet wurde, während dies im Westen, sieht man von wenigen Experten wie etwa Kristofer M. Schipper (Paris, Leiden) ab, bislang unbekannt ist. Der Fund kann als Beweis dafür dienen, daß zumindest Teile des Laozi sehr viel älter sind als bislang angenommen wurde bzw. beweisbar ist. Die gefundenen Textfragmente aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. betreffen nur die Aussagen des Laozi über das DAO. Auch bestätigt der Fund möglicherweise die bereits durch andere Funde (Mawangdui) zu Beginn der siebziger Jahre entstandene Auffassung, daß die Einteilung des Textes früher anders war als in seinen späteren Editionen: Zunächst wurde früher wohl über das DE (TE) gesprochen, also über die Wirkung des DAO (TAO), dann erst über das DAO selbst. Zudem spricht nun viel für die Hypothese, daß DAO- und DE-Teile des Laozi früher für längere Zeit getrennt tradiert wurden.

Im Vergleich etwa zur modernen Bibelexegese befindet sich die Exegese der daoistischen Klassiker Laozi, Zhuangzi, Liezi u.a. noch in einem Frühstadium kritischer Forschung. Es ist sicher nicht westliche Überheblichkeit, festzustellen, daß die wichtigsten Arbeiten editorischer Art sowie exegetischer oder linguistischer Forschung bislang im Westen geleistet wurden. Insbesondere die Forschung in der VR China leidet immer noch an den Spätfolgen der Kulturrevolution. Der Kongreß hat aber gezeigt, daß ein Wandel in absehbarer Zeit bevorsteht, da sich nun auch in zunehmendem Maße jüngere Wissenschaftler in der VR China

¹Dieter Senghaas, Zivilisierung wider Willen, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998 (es 2081), S. 50-70, besonders S. 60f.

²Ohne die begleitenden Übersetzungen von Dr. Jan De Meyer (Univ. Leiden) wäre ich nicht imstande gewesen, dem Kongreß zu folgen. Dafür möchte ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen. Meinen eigenen Vortrag sowie die anschließende Diskussion übersetzte nach Aussagen der anwesenden Chinesen ausgezeichnet Wolfgang Schwabe, z.Zt. Taipei. Auch ihm danke ich nochmals herzlich an dieser Stelle. Unter den Zuhörern war auch Frau Wei Na, die 1997 an der Universität Braunschweig über ein daoistisches Thema promoviert hat (Die Philosophie des Daoisten Yan Junping, LIT, Münster 1997).

mit dem Daoismus befassen. In etwa zwei Jahren soll ein weiterer Kongreß folgen, wahrscheinlich wieder im Lo Fu Shan-Kloster.

Der Kongreß wurde organisiert durch das Department of Philosophy der Universität Guangzhou (Kanton) und die «International Taoist Association» (ITA) in Hongkong. Obwohl, wie gesagt, zahlreiche Teilnehmer aus der VR China kamen, soll es dort bei einigen Wissenschaftlern, die sich mit dem Daoismus beschäftigen, Vorbehalte gegenüber der ITA geben, da sich ihr Sitz in Hongkong befindet.

Die ITA hat es sich zum Ziel gesetzt, wegen des traditionell rudimentären Organisationsstandards der daoistischen Gemeinschaften die Aktivitäten daoistischer Gruppen in der VR China und anderen chinesischen Kulturgebieten zu bündeln. Auch will sie in China und im Ausland das Interesse für die daoistischen Traditionen beleben. Inzwischen hat man auch die Jugendorganisation «International Taoist Youth Organization» (ITYO) aufgebaut, die zumindest an den zahlreichen Universitäten in Hongkong mit Erfolg recht aktiv zu sein scheint. Die ITA wird auch von Sinologen im Westen unterstützt, etwa von *Rudolf G. Wagner* (Heidelberg).³

Daoistische Klöster und Tempel

Nach Beendigung des Kongresses besuchte ich auch noch daoistische Tempel bzw. Klöster in Huizhou (Provinz Guangdong), Hangzhou und Lin'an (Provinz Zhejiang) sowie Hongkong (Kowloon). Obwohl die Tempel in der VR China wieder sehr viel stärker als früher auch von Gläubigen besucht werden, ist doch der Unterschied zu Hongkong auffallend und bemerkenswert. In Hongkong oder auch Taiwan sieht man zu allen Tageszeiten praktizierte Volksreligion, während in der VR China letztlich doch viele die Tempel lediglich als touristisch interessante Orte besuchen. Bei nicht wenigen Besuchern sind Distanz, Skepsis oder schlicht Gleichgültigkeit gegenüber dem «Tempelbetrieb» nicht zu übersehen.

Etwa auf halber Strecke zwischen Hangzhou, 200 Kilometer südwestlich von Shanghai, einer Stadt mit über zwei Millionen Einwohnern, und der Provinzstadt Lin'an weiter östlich wollten wir einen Ort besuchen, wo vor einigen Jahrhunderten ein bekannter, klassischer daoistischer Literat in einem Kloster gelebt hatte. Es war außerordentlich kompliziert, in Hangzhou herauszubekommen, ob das Kloster überhaupt noch bestand. Wir konnten dann das Dorf erreichen, in dessen Umgebung dieses Kloster einst lag. Ferner gab es dort früher ein buddhistisches Nonnenkloster, das aber nach Aussagen der Dorfbewohner bereits vor der Kulturrevolution von den Nonnen aufgegeben wurde. Im Dorf kamen wir rasch mit verschiedenen Leuten ins Gespräch. Der Dorfvorsteher und einige andere begleiteten uns bereitwillig zur Stelle, wo früher das daoistische Kloster stand, später dann auch zum Platz des ehemaligen Nonnenklosters. Während der Kulturrevolution wurde das daoistische Kloster dem Boden gleichgemacht. Die Klosterinsassen mußten sich in die Gesellschaft integrieren lassen. Dabei machten die kommunistische Partei sowie die Staatsorgane Unterschiede: Die höheren Ränge und die Gebildeten unter den Klosterinsassen wurden in der Regel in Umerziehungslager verbracht, wo sie nicht selten einfach wegen der Lebensbedingungen umkamen. Auch soll es direkt zu Tötungen gekommen sein. Die Insassen, die im Kloster einfachere Funktionen erfüllt hatten, z.B. Köche, Gärtner, ließ man hingegen im allgemeinen ungeschoren.

Am Rande eines Bauernhofes entdeckten wir noch inzwischen von Bambus überwucherte Mauern und Treppen des Klosters. Die alten Leute des Bauernhofes luden uns gastfreundlich zum Tee ein und wollten sogar ein Mittagessen vorbereiten. Der Dorfvorsteher ließ es sich aber nicht nehmen, uns später in sein eigenes Haus zum Essen einzuladen. Dazwischen besuchten wir

³International Taoist Association (ITA), 1/F Cheung Wah Court, 471 Un Chau Street, Kowloon, Hong Kong (Tel. 27446700, Fax 27446419, E-Mail: ita@taoist.org.hk).

Wir sind einer der führenden christlichen Verlage. Für unsere Zeitschrift «Christ in der Gegenwart» suchen wir zum nächstmöglichen Zeitpunkt eine

Redakteurin oder einen Redakteur

Die Aufgabe bedarf der Fähigkeit, religiöse, theologische, soziale und seel-sorgliche Vorgänge lebendig darzustellen und eigene Themen zu erarbeiten. Neben journalistischer Kompetenz wird ein sehr starkes Interesse an der religiösen Frage in Gesellschaft und Kirche vorausgesetzt. Die Tätigkeit verlangt überdurchschnittliches Engagement, Hintergrundwissen und die Bereitschaft, Anregungen für ein modernes religiöses Leben in Gegenwart und Zukunft zu erarbeiten. Die Mitarbeit beim «Christ in der Gegenwart» setzt innere Unabhängigkeit, geistige sowie ökumenische Weite voraus, Vertrautheit mit der christlichen Glaubenspraxis und der katholischen Kirche.

Wir erwarten ein abgeschlossenes Hochschulstudium. Erwünscht sind journalistische Erfahrungen und Fremdsprachenkenntnisse.

Wenn Sie interessiert sind und die genannten Voraussetzungen erfüllen, senden Sie bitte Ihre Bewerbungsunterlagen an

Verlag Herder, Personalabteilung,
Herrmann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg

zusammen mit ihm noch eine Höhle, die den Daoisten als Meditationsort gedient hatte. Eine Aufschrift am Eingang konnte einer unserer Begleiter, ein junger Sinologe aus Leiden, kopieren. Während des Mittagessens erklärte der Dorfvorsteher, er werde alles unternehmen, das Kloster wieder aufbauen zu lassen. Die Dorfbewohner stünden voll hinter diesem Plan.

Wenn man nur die Augen aufmacht, sind die Folgen der Zerstörungen durch die Kulturrevolution überall im Land sichtbar. An zahlreichen Stellen, besonders in der näheren Umgebung von Hangzhou, konnten wir immer wieder Stelen entdecken, die früher in daoistischen, buddhistischen Klöstern und Tempeln oder in Konfuzius-Schreinen gestanden hatten. Man hatte sie zum Treppen-, Wege- und Mauerbau verwendet. Mit dem Einbau in Treppen und Wege verfolgte man die Absicht, durch das Gehen über die Stelen und die auf ihnen stehenden heiligen Texte diese zu entehren.

Im Lo Fu Shan-Kloster wie auch in anderen daoistischen Tempeln lebt heute eine im allgemeinen junge Gemeinschaft. In einigen Klöstern, so auch im Lo Fu Shan-Kloster, bestehen die daoistischen Gemeinschaften aus Männern und Frauen. Nur die eigentlichen Wohnbereiche sind getrennt. Sowohl beim Tempeldienst als auch während der alltäglichen Arbeiten besteht keine Trennung der Geschlechter. Die Nonnen nehmen selbstverständlich auch liturgische Funktionen wahr. Übertretungen der Gelübde werden streng geahndet, nämlich mit Ausweisung aus der klösterlichen Gemeinschaft.

Impressionen

Aus politischen Rücksichten war ich zum ersten Mal seit elf Jahren wieder in der Volksrepublik China. Das Land hat sich in der Zwischenzeit dramatisch verändert, positiv wie negativ. China ist äußerlich zu einer Konsumgesellschaft westlichen Zuschnitts geworden. In politischer Hinsicht wird das Jahr 1999 zwei bereits jetzt vorhersehbare Probleme mit sich bringen: Zum einen ist am 1. Oktober der 50. Jahrestag der Gründung der VR China, die sog. Befreiung, zu feiern. Das Erinnern an die Ideale von damals dürfte die krassen Unterschiede zur heutigen Situation mit frühkapitalistischen Zuständen, Korruption und sich ausbreitender Armut in breiten Bevölkerungsschichten, besonders in den abgelegenen ländlichen Gebieten, nur noch verdeutlichen. Zum anderen müssen Staatsorgane und Partei alles daran setzen, Anfang Juni das Gedenken an den zehnten Jahrestag des Massakers

auf dem Platz des Himmlischen Friedens in Beijing einigermaßen passabel zu überstehen.

Überall, in den Städten wie auf dem Land, wird gebaut, inzwischen offensichtlich auch in guter Qualität. Es gibt praktisch alles zu kaufen. Der Autoverkehr ist in den Großstädten eher noch ärger als in Europa. Die Folgen sind unübersehbar: Smog, Luftverschmutzung, Atemwegserkrankungen. Auffallend ist überdies die Zahl der Bettler in den Städten, darunter selbst kleine Kinder. In den Hotels ist Prostitution bemerkbar; Telefonkontakte werden dort nachts immer wieder versucht. In Guangzhou, offiziell mit etwas über fünf Millionen Einwohnern, erzählte uns eine dort studierende Deutsche, sie sei am Vortag in einem der Fernbahnhöfe völlig ausgeraubt worden. In den Bahnhöfen agierten organisierte Banden der Mafia. Angeblich ist die Sicherheitslage nicht mehr in allen Landesteilen Chinas stabil. Auch wenn man als Besucher mit derartigen Informationen vorsichtig umgehen muß, soll doch berichtet werden, daß es angeblich selbst zu organisierten Bandenüberfällen auf Eisenbahnzüge in abgelegenen Gebieten kommt. Während der 25stündigen Reise von Guangzhou nach Hangzhou wurde der Zug zweimal streng von Militärs auf Sprengstoff, Munition und Waffen durchsucht.

Militär ist überhaupt überall deutlich präsent. Das Gebiet des Lo Fu Shan-Klosters sowie eines benachbarten großen Tempelkomplexes waren und sind teilweise immer noch vom Heer in Beschlag genommen. Dies hatte zur Folge, daß das Gebiet bis vor einigen Jahren militärisches Sperrgebiet war. Das Militär richtete in einem der Tempelgärten Erholungsheime ein, die heute als Hotels allgemein genutzt werden können.

Mao ist nicht gänzlich verschwunden. Den Campus der Universität in Hangzhou ziert weiterhin an zentraler Stelle eine überdimensionale Mao-Statue aus rotem Stein. In den Buchhandlungen sind seine Veröffentlichungen oder riesige Mao-Bildkalender zu haben. Im Vergleich zu früher bieten die Buchhandlungen allerdings heute eine kaum noch überschaubare Palette aus allen möglichen Segmenten an. So stehen neben zahlreichen Ausgaben der chinesischen Klassiker auch Übersetzungen westlicher Philosophie in reicher Auswahl in den Regalen.

Der Zufall brachte es mit sich, daß wir die Jahreswende in Guangzhou erlebten. Zu fünft saßen wir in einem einfachen chinesischen Restaurant, offen zur belebten Straße. Wir hatten den Eindruck, daß außer uns niemand dem Jahreswechsel Beachtung schenkte. Das chinesische Neujahr (Jahr des Hasen) sollte ja erst einige Wochen später folgen, dieses Jahr vom 16. bis 18. Februar.

¹In der VR China, zumindest in den Großstädten, ist die Situation ähnlich. In Hangzhou sah ich einen ganzen Straßenzug, an dessen beiden Rändern Händler gebrauchte und geschmuggelte (?) Handys verkaufen wollten, die teuersten Weltmarken nicht ausgenommen.

Hongkongs Lebensart

In Hongkong ist die politische Wende kaum zu spüren. Als Außenstehender sieht man nur den Wechsel der Flagge oder die offensichtlich wenigen chinesischen Truppen in den etwas groß geratenen Kasernenkomplexen aus britischer Zeit. Seit meinem letzten Besuch Hongkongs vor fünf Jahren sind weitere architektonisch eindrucksvolle Wolkenkratzer hinzugekommen. Allein der gigantische Containerhafen zeugt davon, daß die Wirtschaft offensichtlich boomt. Natürlich muß man mitberücksichtigen, was uns die Wirtschaftsexperten über die derzeitige problematische Situation berichten. Als «Tourist» bemerkt man davon aber nichts.

Der neue Großflughafen Chek Lap Kok auf einer künstlichen Insel an der Nordwestküste der Insel Lantau, wo sich ein Trappistenkloster befindet (!), ist ein weiterer deutlicher Beweis für die Dynamik Hongkongs. Die Architektur des Flughafengebäudes ist einzigartig, von außergewöhnlicher Schönheit. Er ist aus einem Guß und wohl der in seiner Gesamtkonzeption überzeugendste aller Flughäfen, die ich sah. Anknüpfung- und Abfertigungsbereiche werden von Dächern überwölbt, die an das des Münchner Olympiastadions erinnern mögen. Am erstaunlichsten empfand ich jedoch die nahezu klösterliche Stille im Flughafengebäude. Nur in dringenden Fällen werden durch die Lautsprecher Personendurchsagen oder Anmahnungen (etwa Rauch- und Skateboardverbot) bekanntgegeben. Alle anderen Mitteilungen erfolgen über Großmonitore.

Auffallend ist für einen Europäer immer noch die im allgemeinen höfliche und freundliche Art des Miteinander-Umgehens in Hongkong und Südchina. Man bewegt sich unter den Millionen der großen Städte und wird dennoch nie angerempelt. Hongkong präsentiert nach wie vor die unmerkliche Effizienz technischer Systeme, etwa im Verkehr, in den Einkaufszentren, Hotels oder Restaurants. Der Verkehr ist atemberaubend, verläuft aber praktisch störungsfrei. Einen schweren Unfall mit tödlichem Ausgang sah ich nur einmal während der drei Wochen auf einer Fernstraße in der Nähe von Guangzhou. Jeder Zweite scheint in Hongkong ein Handy zu besitzen, bereits Schulkinder. In der Metro ist ein ständiges Gepiepse zu hören.⁴ Und dennoch entsteht nicht der Eindruck von Hektik. Aufgeregtheiten sind selten zu bemerken. Die Traditionen von Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus haben ganz offensichtlich ihre Spuren in der Mentalität der Menschen hinterlassen. Zwischen den Hochhäusern stehen die Tempel. Sie sind Oasen der Ruhe und der Schönheit, da ihre Gebäude und Gärten etwas ahnen lassen von einer anderen Dimension des Lebens.

Knut Walf, Nijmegen

The Making of an Englishman

Der deutsche Jude Fred Uhlman erinnert sich¹

Wie wird einer Jude? Durch Geburt, von einer jüdischen Mutter, jedenfalls der tradierten Halacha nach, oder wenn einer *rite*, nach orthodoxer Norm, zum Judentum übergetreten ist.² Wie wird einer Engländer? Durch Schicksal? Das läßt alles offen. Umständehalber? Man ahnt dabei immerhin: Es könnte auch unfreiwillig

¹Fred Uhlman, *The Making of an Englishman. Erinnerungen eines deutschen Juden*. Herausgegeben und aus dem Englischen übertragen von Manfred Schmid. Diogenes Verlag, Zürich 1998, 352 Seiten, Fr. 19.90.

²Vgl. J. Maier, Art. *Jude, Judentum*, in: ders., P. Schäfer, *Kleines Lexikon des Judentums*. Stuttgart 1981, S. 163f.: «Im Staat Israel gilt diese überlieferte Regel als Rechtsbasis (ergänzt um den Zusatz: ... und sich nicht zu einer anderen Religion bekennt) für die Definition der jüdischen Nationalität (im Unterschied zur israelischen Staatsbürgerschaft).» – Die Klärung geht auf das Schicksal des Karmelitermönchs Daniel Rufeisen (1922–1998), eines geborenen polnischen Juden zurück, dessen Antrag auf die israelische Staatsbürgerschaft abgelehnt wurde. Der Oberste Gerichtshof Israels erklärte seinerzeit, Jude sei, wer Kind einer jüdischen Mutter ist und nicht gleichzeitig einer anderen Religion angehöre.

geschehen sein. Seine freie Wahl war es – ursprünglich jedenfalls – nicht, denn Fred Uhlman ist zum Engländer gemacht worden. Ein Emigrantenschicksal: «The Making of an Englishman». – Ein Jahr, nachdem Uhlmans Welterfolg «Der wiedergefundene Freund» (engl. Original von 1971: «Reunion») bei Diogenes neu aufgelegt wurde³, bietet der Verlag nun auch seine Autobiographie an: in der Übersetzung von Manfred Schmid, der die englische Originalausgabe (von 1960) bereits 1992 im Klett-Cotta Verlag als Veröffentlichung des Archivs der Stadt Stuttgart herausgegeben hatte.⁴ «The Making of an Englishman» liefert sozusagen die Realien zu der autobiographisch gefärbten Erzählung «Der wiedergefundene Freund». Ein Vergleich macht überdies Glättungen und Verfremdungen sichtbar, und er gibt noch einmal

³Vgl. «... beteiligt am Attentat auf Hitler. Hingerichtet.» Zu einer Erzählung über ein deutsch-jüdisches Schicksal, in: *Orientierung* 61 (1997), S. 215–218.

Auskunft über den Schriftsteller und Maler, der in seinem bewegten Leben zwar «ein paar meiner Jugendträume erfüllt» sieht, dessen «größter Traum» und «einzige Passion» jedoch unerfüllt blieb: «ein großer Künstler zu sein» (312). Anmerkungen des Herausgebers am Textende bieten hilfreiche Informationen.⁵

Fred Uhlman (1901–1985) hatte einen Namen in der englischen, vor allem in der Londoner Kulturszene, wie das Nachwort des Herausgebers (323–326) festhält. Zu den ganz Großen hat er zwar nie gezählt, weder als Literat noch als Künstler, doch er hatte Umgang mit ihnen. Sein eigenes Œuvre kann sich sehen lassen, in der Nutzeinschätzung schlägt da schon eher eine erworbene Eigenschaft mit: vornehmes Understatement. Renommierete englische Tageszeitungen brachten jedenfalls ebenso wie «Le Monde» ehrenvolle Nachrufe, der französische Kulturminister Jack Lang schickte Uhlmans Witwe ein längeres Kondolenztelegramm. Im deutschen Sprachraum wurde Uhlman immer zeitverschoben zum internationalen Erfolg, im zweiten Anlauf und auch dann erst allmählich, entdeckt. Die Autobiographie könnte da noch einmal einen Anstoß geben.

Die Geschichte eines durchschnittlichen Menschen

Uhlman beschreibt etwa die Hälfte seines Lebens: Kindheit und Jugend in Württemberg; die Studien in Freiburg, München und Tübingen; die Arbeit als Rechtsanwalt in Stuttgart und als Funktionär der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands; seine Flucht, nachdem er als enger Mitarbeiter Kurt Schumachers ins Visier der Nazis geraten war; das Exil in Paris, wo er als autodidaktischer Maler reüssiert; den viermonatigen Spanienaufenthalt, bei dem er seine spätere Frau kennenlernt; die Übersiedlung nach England, wo er zu einer wichtigen Anlaufstelle für deutsch-österreichische Exilkünstler wird; seine Internierung kurz nach Kriegsausbruch; und schließlich das Leben in Essex und London.

Wer Enthüllungen und Beschuldigungen oder einen ironisch-laudischen Lebensrückblick eines Verlorenen erwartet, der mit seinem Schicksal hadert, wird enttäuscht werden. Uhlman betont ausdrücklich, keine Memoiren geschrieben zu haben, «weil ich Großes in meinem Leben erreicht habe, [...] sondern weil ich die Geschichte eines durchschnittlichen Menschen und seiner Zeit erzählen will, der in einen der wildesten Stürme der Geschichte geriet und eine Katastrophe überlebte, die ganze Kontinente verschlang und Millionen mehr oder weniger vom Glück begünstigte Menschen.» (315f.) In der Tat liegt hier auch ein Stück Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Lebens jüdischer Deutscher im Württemberg der ersten drei Jahrzehnte dieses Jahrhunderts vor und ein trotz seiner Einmaligkeit auf andere Vertriebene übertragbares Protokoll eines Emigrantenlebens. Uhlman hat dabei «mit Absicht Ereignisse aus meinen Erinnerungen ausgeschlossen, die noch lebende Leute verletzen könnten.» (313)

Am 23. März 1933 erhält der Rechtsanwalt Manfred Uhlman einen Anruf von einem ehemaligen Mitschüler. Dem hat ein Richter, ein heimlicher Nazi und Ministerialdirektor im Innenministerium, gesteckt: «Wenn Sie *Uhlmannle* sehen, sagen Sie ihm, daß es in Paris jetzt sehr schön ist. Sagen Sie ihm: *jetzt*.» (164) Der 32jährige passiert tags darauf irgendwo zwischen Freiburg und Basel die Grenze und gelangt am 25. März nach Paris.⁶

In der Rückschau kommt es Uhlman so vor, «als ob an diesem Tag das Leben für mich begonnen hätte» (166). Warum? Weil

⁴Dem Vorwort des Herausgebers zufolge hatte sich der Stuttgarter Stadthistoriker Harald Schuhkraft trotz des sensationellen Erfolgs von «Der wiedergefundene Freund» jahrelang vergeblich bemüht, einen deutschen Verleger für Uhlmans Autobiographie zu finden; 1985 war eine französische Ausgabe erschienen, bald darauf folgten eine italienische und eine katalanische Übersetzung.

⁵Von den 163 Anmerkungen stammen lediglich neun vom Verfasser, der Löwenanteil jedoch ist vom Herausgeber: offensichtliche Fehler Uhlmans sind korrigiert, Namen und Vorgänge erklärt und eingeordnet, hilfreiche Literaturhinweise bereitgestellt.

⁶Der Herausgeber nennt in seinem Vorwort den 23. März als Fluchtdatum (vgl. S. 7). Im Text steht: «Ich ging am 24. März 1933 [...] über die Grenze nach Frankreich.» (166)

der Beruf des Anwalts nicht seine freie Entscheidung gewesen war, sondern das Ergebnis eines Ultimatums des Vaters nach einem abgebrochenen Medizinstudium: «Meine Aussichten waren klar vorgezeichnet: wenn ich nicht hätte ausbrechen können (und ein Ausbrechen wäre, wenn man den sozialen und moralischen Druck, unter dem ich lebte, in Betracht zieht, höchst unwahrscheinlich gewesen), wäre ich als erfolgreicher, aber ungewein enttäuschter Rechtsanwalt gestorben, der es nicht geschafft hätte, sich aus seinen Fesseln zu lösen.» (166f.) Wie zur Bestätigung, ja triumphierend betont Uhlman, daß der Beruf des Rechtsanwalts «der nutzloseste für einen Emigranten» (172) sei. Die programmierte Laufbahn hätte zwar eine Existenz gesichert, aber sie wäre kein Leben für ihn gewesen. Paradoxes Restümee: «Es ist eine außergewöhnliche, aber wie ich glaube richtige Feststellung, daß ich Hitler mehr als sonst jemandem mein Leben verdanke.» (167)

Eine «typisch jüdische» Familie

Die Erinnerungen an die Familie sind ambivalent: «Es ist die Geschichte meiner Eltern und meiner Schwester, die mit Millionen anderer Menschen im Holocaust vernichtet wurden und deren Seelen ich Zurückhaltung, Sinn für Gerechtigkeit, Religiosität verdanke – und Mitgefühl.» (22) Über sie zu sprechen heißt vor allem, vom dominanten Vater erzählen, «wo doch fast jede Handlung in meinem Leben eine Reaktion gegen ihn war» (22). Der Vater ist in so ziemlich allem das Gegenteil des Sohnes. Er heiratet einzig wegen des Geldes, um seinen Vater ausbezahlen zu können. Das Arrangement Ludwig Uhlmans (1869–1943) mit Johanna Grombacher (1879–1943) mißlingt jedoch: «Ich möchte aufrichtig sein und feststellen, daß von allen unglücklichen Ehen, die ich gekannt habe, die Ehe meiner Eltern die unglücklichste war.» (23) Die Kleine-Jungen-Phantasie: «[I]ch hoffte, sie beide tot vorzufinden, wenn ich von der Schule nach Hause kommen würde.» (27) Weniger durch seine gelegentlichen Schläge, als durch seine Gleichgültigkeit schadet ihm der Vater. Uhlman empfindet «heute nur noch Mitleid mit ihm. Er war ein Versager.» (28). Dabei gilt er in Geschäftskreisen als Verkaufskanone. Bewunderung erhält nur der Onkel Richard: «Er war der intelligenteste der drei Brüder und der einzige, dem es gelungen war, aus unserer engen Welt auszubrechen. Seine Frau Alice, eine geborene Kaufmann, war meine Lieblingstante.» (19) Die Kaufmanns sind mit Albert Einstein verwandt. Einzig die Großmutter, deretwegen der 1855 nach Amerika ausgewanderte Großvater als amerikanischer Staatsbürger 1868 zurückkehrte, um sie zu heiraten, hat emotionale Bedeutung für Uhlman: «Ich verdanke ihr viel. Ohne sie wäre meine Kindheit fast unerträglich gewesen.» (17)

Die Eltern werden im Laufe des Krieges nach Theresienstadt deportiert und kommen dort «unter den üblichen Umständen» (32) um. Die jüngere Schwester Erna (1904–1944) erweist sich als lebensuntüchtig. Sie heiratet heimlich, doch nach Hitlers Machtergreifung wird ihr Mann als Bankangestellter vor die Wahl gestellt, entweder seine Stelle aufzugeben oder seine jüdische Frau. Er entscheidet sich «sehr widerwillig und, wie ich meine, vernünftigerweise» für die Bank und läßt sich scheiden. Erna lernt einen anderen Mann kennen, der sie nach Amerika holen will, aber sie kann sich nicht zum Gehen entscheiden. Bis sie abgeholt wird. Auf dem Weg nach Auschwitz wird sie sich mit ihrem Baby unter einen Zug werfen.

In der Schule zum Antisemiten gemacht

Weil der Vater Unterricht durch einen Rabbi für eine «völlige Verschwendung» (37) hält, wird Uhlman eine christliche Erziehung zuteil. Ein Lehrer spricht über die Kreuzigung Jesu «mit soviel Leidenschaft», daß er aus dem Jungen «einen kleinen Antisemiten» macht, der «nichts mit den Mördern Christi zu tun» (37) haben will. Zur gleichen Zeit besuchen die alte Lateinschule auch die Brüder Stauffenberg. Der Erste Weltkrieg macht dem Pubertierenden Schritt für Schritt deutlich, wie «unglaublich

lich naiv und weltfremd» (63) er und seine Kameraden aufgewachsen sind. Sie wissen Bescheid über Griechenland und Rom. Aber von den Millionen von Toten draußen auf den Schlachtfeldern haben sie keine Ahnung. In die Schulzeit fällt die Revolution und die Abdankung des Königshauses. Im Juni 1920 besteht Uhlman sein Abitur, «und am selben Tag verbrannte ich alle meine Schulbücher» (68).

Die Berufswahl wird zur Qual. Beim Abitur ist Uhlman noch «dans la lune, ein Traumtänzer» (69); Dichter oder Theaterschriftsteller möchte er werden. Er studiert zunächst Zahnmedizin in Freiburg im Breisgau. Sein einziger Wunsch: «Ich wollte, daß das Leben an meine Tür klopfte.» (77) Zionisten werben um ihn, doch er lehnt ab: «Was mich betraf, war ich zuerst Deutscher, Jude war ich nur zufällig durch Geburt.» (77) Er tritt der Ghibellinia, einer Studentenverbindung, bei. Als er die Medizin wegen des Sezierens aufgibt, will er Kunstgeschichte studieren. Der Vater ist entsetzt und stellt den Sohn vor die Alternative Geschäftsnachfolge oder Juristerei. Es wird Jura. Doch in München besucht er mehr Museen und Theateraufführungen als Vorlesungen. Wie schon 1919, als der bayerische Ministerpräsident Kurt Eisner ermordet worden und in der Folge die Räterepublik ausgerufen worden war, rüttelt ihn auch die Ermordung Walter Rathenaus 1922 auf, ebenso wie der von den Medien boykottierte Besuch von Reichspräsident Friedrich Ebert in der «Hauptstadt der Bewegung». Die bayerische Bierseligkeit kommentiert Uhlman unverblümt: «Ich glaube, es ist leicht einzusehen, warum dieser Teil Deutschlands die Wiege des Nationalsozialismus werden sollte.» (96)

Uhlman wechselt nach Tübingen, wo er in einem Jahr nachholen will, was er in drei Jahren versäumt hat. Seine Literatur besteht jetzt nur mehr aus Gesetzestexten. 1925 schließlich wird er zum Doktor beider Rechte promoviert: «Ich bin mir ziemlich sicher, daß ich der einzige Doktor des Kirchenrechts bin, der von Beruf Maler ist.» (119) Er wird Rechtsreferendar in Stuttgart und später Rechtsanwalt. Der Vater ist nun endlich zufrieden, mischt sich aber weiter ins Leben des Sohnes ein. Der kann inzwischen aber legitimerweise genießen und bereist Saint Tropez, Ravenna, Paris, Venedig, geht wieder ins Theater, tanzt leidenschaftlich gern Foxtrott und Charleston. Es sind die Jahre, «die für mich am wenigsten mit Angst besetzt waren» (120).

«Alles war wie für Hitler vorbereitet»

Ausführlich sind wirtschaftliche Nöte und gesellschaftliche Entwicklungen der 20er Jahre beschrieben. Die Geldentwertung etwa trifft die Familie und führt zur Verarmung der beiden Großmütter. Der Vater wiederum, manchmal so weise «wie eine alte Eule» (107), hatte sein Vermögen in Immobilien angelegt, die nach der Stabilisierung der Mark 1923 ihren Wert behielten. Berlin galt in Uhlmans Erinnerung als die «cloaca maxima» in der man in Saus und Braus lebte: «Alles war wie für Hitler vorbereitet.» (106) Die junge Weimarer Republik gewinnt nur scheinbar an Stabilität.

Etwa in der Mitte seiner Autobiographie angelangt, spricht Uhlman vom «aufziehenden Gewitter». Braunes Wetterleuchten: Die politischen Spannungen nehmen zu, Kommunisten und Nazis gewinnen an Einfluß. «Die deutsche Regierung war schwach und unentschlossen.» (147) Aus den Reichstagswahlen 1930 gehen die Nationalsozialisten hinter den Kommunisten als stärkste Partei hervor, wie Uhlman meint (vgl. 147). Hier irrt er (nicht zum ersten Mal); der Herausgeber rückt die Zahlen zurecht.⁷ Aber Uhlman wacht nach dieser Katastrophenwahl auf: «Es war klar,

⁷ Die Sozialdemokraten erhielten 24,5% der Stimmen, die Nazis 18,3%, die Kommunisten 13,1% (vgl. S. 147 bzw. 334, Anm. 70). Mandatsmäßig hatten die Nazis damit ihren Stimmenanteil verneunfacht. Sie hatten sich damit von zwölf Abgeordneten (1928) auf nunmehr 107 hinaufkatapultiert. Bei den Wahlen zum sechsten Reichstag Ende Juli 1932 wurden sie dann mit 37,4% zur stärksten Partei und erreichten ihren historischen Höchststand vor der Machtergreifung Hitlers, lehnten aber eine Regierungsbeteiligung ab; bei den letzten freien Reichstagswahlen im Herbst 1932 erlitt die NSDAP eine Schlappe und sackte auf 33,1% ab; vgl. K. Hildebrand, Art. Nationalsozialismus I, in: Staatslexikon⁷ 3, Sp. 1275–1278, sowie: N. Frei, Art. Nationalsozialismus, in: TRE 24, S. 34–43.

daß ich in einer Traumwelt gelebt hatte» (147). Er wird «aus Überzeugung» (149) Mitglied der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, lernt viele Politiker kennen und ist von Kurt Schumacher fasziniert, der die Jahre 1933 bis 1945 in Gefängnissen und im KZ verbringt und später (von 1945 bis 1952) die SPD führen wird. Vehement bestreitet Uhlman, «wie viele im Ausland es tun, daß es keinen Widerstand gegen die wachsende Macht der Nazis gegeben hätte» (150). Seine eigene Anwaltskanzlei verteidigt seit 1930 hauptsächlich Verteidiger der Weimarer Republik. «Man braucht», befindet Uhlman indes im Blick auf die Situation der Justiz, «sehr viel Erfahrung, Selbstvertrauen und Mut, um zurückzuschreien» (153). Die Taktik der Nazis – Schlägertrupps, Meineid- und Verleumdungskampagnen – geht jedenfalls auf: Politische Gegner werden wirksam ausgeschaltet.

«In Paris ist es jetzt sehr schön»

Ende Februar 1933 soll Uhlman im Auftrag Schumachers Wahlreden im Schwarzwald halten. Sie werden im letzten Augenblick abgesagt, denn die ausgesuchten Orte sind Nazi-Hochburgen. Er weicht auf Industriestandorte im Umkreis von Ulm und Reutlingen mit traditioneller SPD-Klientel aus. In der Nacht vor dem 5. März, dem Wahltag⁸, wird die Parteizentrale der SPD in seine Kanzlei verlegt. Viele seiner politischen Freunde werden verhaftet und ins KZ gesteckt. Er selbst bleibt noch zehn Tage in Stuttgart, geht jeden Tag (bewaffnet) aufs Gericht, bis er den unmißverständlichen Tip erhält, «daß es in Paris jetzt sehr schön ist». Er verläßt, nach 32 Jahren, seine Heimat und emigriert.

Und damit beginnt für ihn, sonderbarerweise, das Leben. In der Seine-Metropole taucht er ins Künstlermilieu ein, wo freilich auch das «Treibgut von vielen Einwanderungswellen» (179) aus aller Herren Länder anzutreffen ist: Versager und Bohemiens. Er begegnet aber auch Malern und Kunstkritikern von Rang und Namen wie Fernand Léger, Othon Friesz, André Lhôte, Giorgio de Chirico oder Pablo Picasso. Er begegnet Kiki, dem berühmten Modell von Man Ray. Schnell wird dem Autodidakten, als er im Frühjahr 1934 mit dem Malen beginnt, klar, daß er nicht bei Null beginnen kann. Vierzigtausend Künstler tummeln sich in Paris. Dort «zu bleiben und auf ein mögliches Wunder zu warten, erschien mir wie der langsame Tod an Krebs» (230). Trotzdem will Uhlman «nur noch malen und die Zukunft dem Schicksal überlassen» (231). Aber das Wunder stellt sich nicht ein. Seine erste Ausstellung in einer Galerie (im Februar 1936) bringt die Ernüchterung. Zwar findet André Lhôte lobende Worte in der «Nouvelle Revue Française». Aber er verkauft kein einziges Bild. Detail am Rande: In einer Anmerkung erfährt man, daß Uhlman 1937 und 1938 zwei weitere Ausstellungen in der Galerie Némont organisierte. Im Dezember 1938 wird er aufgefordert, sich für den Prix Guillaume, den damals begehrtesten Preis für Maler, zu bewerben. Die Jury hat bereits beschlossen, Uhlman den Preis zuzusprechen, als ein Mitglied meint, es käme einem politischen Affront gleich, einem deutschen Emigranten in Paris den Preis zuzusprechen; treffe doch am Tag darauf der deutsche Außenminister Ribbentrop in Paris ein (vgl. 338, Anm. 117*).

Da sein Visum-Antrag für die Philippinen negativ beschieden worden ist, geht Uhlman auf das Angebot des Stuttgarter Malers Oskar Zügel ein, nach Tossa de Mar an der Costa Brava zu kommen – und «niemand winkte zum Abschied» (232).

England: zweite Heimat

Am 1. April 1936 kommt er nach Spanien, wo bald der Bürgerkrieg beginnen wird. In einer Bar fallen Uhlman zwei englische Touristinnen auf, die nach Barcelona unterwegs sind. Eine der

⁸ Die Wahlen fanden am 5. März 1933 statt. Hitler verpaßte trotz immensen Propagandaaufwands die absolute Mehrheit und mußte sich mit rund 44% der Stimmen zufriedengeben. Am 28. März erfolgte die Zurücknahme der bischöflichen Verurteilungen des Nationalsozialismus, am 10. April wurden in Rom Konkordatsverhandlungen mit dem Vatikan begonnen, am 10. September wurde das Konkordat ratifiziert.

beiden ist Diana Croft. Er möchte sie wiedersehen. Sie treffen sich in Paris, bald darauf (Anfang September 1936) in London. Uhlman weiß über das Land, das «jetzt meine zweite Heimat ist» (244), so wenig wie über China. Er spricht kein Englisch, mit Diana unterhält er sich auf Deutsch oder auf Französisch. Einige Wochen später verlobt er sich mit ihr.

Der Schwiegervater in spe ist Sir Henry Page Croft (1881–1947); erster Lord Croft von Bournemouth, Tory-Unterhausabgeordneter (1918–1945) und von 1940 bis 1945 parlamentarischer Under-Secretary of State for War. Selbst unter den Tories gilt Sir Henry als «eine Art seltenes Fossil» (260), in linken Kreisen als ein Relikt der Vergangenheit. Ein «continental» als Schwiegersohn heißt, einen déclassé in der Familie zu haben. Uhlman verkörpert für ihn alles, was einen Engländer nur stören kann: Ausländer, Deutscher, Jude. Die erste Begegnung verläuft ebenso formal wie gespenstisch. Sir Henry wird seiner Tochter ihre Wahl nie verzeihen, als Gentleman akzeptiert er aber ihre Mesalliance, auch wenn sie «sozialen Selbstmord» (261) bedeutet. Das junge Paar lebt von einem Treuhandvermögen der Frau.

Inzwischen gibt es nicht nur in Spanien politische Turbulenzen. Die Tschechoslowakei wird durch «die Katastrophe von München» (Abkommen vom 30.9.1938 zwischen Daladier, Chamberlain, Mussolini und Hitler) zur Beute Hitlers. Uhlman ist Realist: «Seit Hitler an die Macht gekommen war, wußte ich, daß ein Krieg unvermeidbar war, wenn er an der Macht blieb.» (262) Und die alte Heimat? Die Eltern wollen Deutschland nicht verlassen, die Schwester kann sich nicht richtig zum Ausreisen entschließen – wegen ihrer Möbel (!) – und wird schließlich verhaftet. Der jenseits des Kanals Überlebende: «Das ist das Schrecklichste, was mir in meinem Leben widerfahren ist – und das Gefühl von Schuld wird von vielen anderen Flüchtlingen geteilt, die sich selber retten konnten, aber es nicht schafften, weitere Familienmitglieder zu retten.» (264)

Uhlman wird zum Retter von anderen. Er gründet ein Künstler-Komitee, um in Prag lebenden «entarteten» Schriftstellern, Musikern und Malern, die befürchten müssen, nach Deutschland zurückgeholt zu werden, helfen zu können. Unter denen, die nach England kommen, ist Oskar Kokoschka (1886–1980); der Picasso haßt. Uhlman verschafft dem nur in Sammlerkreisen Bekannten seinen ersten Auftrag, indem er ihn seinen Schwager porträtieren läßt.

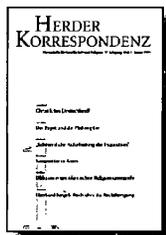
Kurz vor Kriegsausbruch gründet Uhlman die «Free German League of Culture» mit der Absicht, die Tausenden von deutschen Flüchtlingen in einer schlagkräftigen Anti-Nazi-Organisation zu vereinen. Unter den Mitgliedern sind Kokoschka, Stefan Zweig, Bertold Viertel, Max Herrmann-Neisse und Franz Reitzenstein. Albert Einstein lehnt ab. Die Organisation mißrät zum «Trojanischen Pferd», wird von der Linken unterwandert, gerät in den Ruf, «eine krypto-kommunistische Organisation zu sein» (269), Kokoschka und Uhlman gelten als Strohänner.

Der Kriegsausbruch wird für Uhlman zur «Erlösung aus einem schrecklichen Alptraum» (272). Schlagartig ändern sich Farbe und Motive seiner Bilder. Ende Juni 1940, zehn Tage bevor seine Frau Diana, die durch die Heirat als feindliche Ausländerin gilt, ihr erstes Kind bekommt, wird Uhlman, zunächst als ungefährlich und zuverlässig eingestuft, interniert. Bei der ersten Vernehmung begegnet er einigen deutschen Jesuiten. Uhlman kommt nach Ascot ins Winterlager eines Zirkus. Erst als die Internierten mit «God save the King» ein Konzert beenden, dämmt den englischen Offizieren, daß hier keine Nazis versammelt sind. Uhlman gehört mit anderen zu denen, die «ihre Not in eine produktive Erfahrung verwandeln konnten» (283). Das Lager ist eine intellektuelle Hochburg: «Unter einem Baum diskutierte ein Rabbi mit einem Jesuitenpater über Religion» (286). Im Juli 1940 wird Uhlman auf die Isle of Man verlegt, in ein Stacheldrahtlager, das «die mit dem niedrigsten IQ» (288) besser aushalten als

Jetzt kostenlos probelesen!



Stimmen der Zeit
Die Zeitschrift für christliches Denken.
(Monatlich)



Herder Korrespondenz
Das Wichtigste aus Kirche und Gesellschaft.
(Monatlich)



Christ in der Gegenwart
Jede Woche Neues zum religiösen Leben.
(Wöchentlich)

Zwei Geschenke als Dankeschön

Zum Kennenlernen von «Stimmen der Zeit», der «Herder Korrespondenz» oder «Christ in der Gegenwart» schicken wir Ihnen gerne zwei **Gratis-Ausgaben**. Und dazu kostenlos noch zwei Extras:

1. **Bücher der Gegenwart** stellt Ihnen in Kurzrezensionen wichtige Neuerscheinungen des Frühjahrs vor.
2. **Theologie und Religion aktuell** gibt Ihnen auf 24 Seiten eine bibliographische Komplettübersicht über alle neuen Titel des ersten Halbjahrs 1999.

D + A:
Verlag Herder
Zeitschriften
79080 Freiburg

Tel.: 0761/2717-244
Fax: 0761/2717-249
E-Mail: aboservice@herder.de

CH:
Herder AG Basel
Postfach
4133 Pratteln 1

Tel.: 061/827 9062
Fax: 061/827 9067
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

Antworten Sie bitte bis zum 30. April, wenn Sie an den kostenlosen Sonderdrucken Interesse haben.



die Künstler und Wissenschaftler. Unter den Arretierten sind über 30 Universitätsprofessoren und Dozenten aus Oxford und Cambridge, Professoren und Maler, einige wenige Musiker. Am meisten Eindruck («die sagenhafteste Figur»: 291) auf Uhlman macht der Maler Kurt Schwitters, Dadaist und Gründer der Merz-Bewegung, «der *Till Eulenspiegel* der Maler» (298). Vorträge, Manifeste, Lesungen, Dada-Soireen werden organisiert. Am letzten Dezembertag 1940 wird Uhlman entlassen und fährt sofort nach Essex zu seiner Frau und Tochter Caroline; 1943 wird ein Sohn geboren. Noch während des Kriegs bestreitet Uhlman Ausstellungen: 1941 zusammen mit dem englischen Bildhauer Jacob Epstein in der Leicester-Galerie, 1943 allein, 1944 zusammen mit Henry Moore. Im Winter 1944/45 gehen die Uhlmans sicherheitshalber nach London.

Eine Liebeserklärung an England

Die Nachkriegsjahre, so Uhlman am Ende seiner Autobiographie, sind «nicht uninteressant», aber «weniger intensiv» (312) gewesen. Er erfüllt sich einige Jugendträume und bereist Marokko, Jugoslawien, Ravenna und New York. Von England, das ihn ins Internierungslager gesteckt und seiner Frau, immerhin Tochter eines Unterhausabgeordneten und aus einer der vornehmsten Familien stammend, die Staatsangehörigkeit aberkannt hat, bekennt er, hier «nicht nur eine Zuflucht, sondern ein wirkliches Zuhause gefunden», ja «die zivilisierteste Nation der Welt» (313) entdeckt zu haben. Die Dankbarkeit darüber hilft ihm hinweg über den Schmerz, kein wirklich «großer Künstler» geworden zu sein.

Das Nachwort des Herausgebers und Übersetzers rückt da einiges zurecht. Schon zum Pariser Exil meint Schmid: «Was Aufsehen erregte, war die Tatsache, daß ein Autodidakt, ein ehemaliger Rechtsanwalt, einen Pinsel in die Hand genommen hatte und Bilder malen konnte, Bilder, die über das Niveau der «Dimanche-Malerei», der Sonntagsmalerei, hinausragten.» (323) Uhlman wurde in allen wichtigen Londoner Galerien ausgestellt, bis er 1975 wegen eines Augenleidens die Malerei aufgeben mußte. Internationaler Erfolg war Uhlman freilich nicht als Maler, sondern als Schriftsteller beschieden. Mit «Reunion» gelang ihm 1960 der Durchbruch. Eine bereits in Paris begonnene Sammlung afrikanischer Skulpturen zählt zu den besten ihrer Art in ganz England und wurde 1984 an der Universität von Newcastle in der

Hatton Galerie der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Einen Monat vor seinem Tod im April 1985 war Uhlman noch Gast in der berühmten französischen Literatursendung «Apostrophe» und Ehrengast bei einem großen Empfang in Paris – ein «triumphales Ende», wie eine englische Zeitung schrieb.

Aus deutschen Juden wurden Juden in Deutschland

Man mag es bedauern, daß die so gar nicht selbstverliebten Erinnerungen mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs abgebrochen werden. Dem «Schluß» ist allerdings noch eine hochinteressante «Nachbemerkung des Autors» angefügt. Mit einer Art Sozialskizze erinnert er daran, daß in seiner Kindheit etwa zehntausend Juden in ganz Württemberg und etwa viertausend in Stuttgart lebten. Die Nazis hatten ganze Arbeit geleistet: «Nach dem Krieg gab es, soweit ich weiß, in ganz Stuttgart nur noch zehn oder zwölf Juden.» (321) Uhlman verweist darauf, daß «auch die deutschen Juden große Patrioten» waren und nennt es «fast lächerlich, wie stolz sie darauf waren, zuerst Deutsche und dann Juden zu sein» (321). Viele waren hochdekoriert aus dem Ersten Weltkrieg zurückgekehrt und hielten es für denkunmöglich, daß andere Deutsche sie einer kollektiven Vernichtung zuführen würden. Aus deutschen Juden wurden Juden in Deutschland. Bekanntlich wurde die 1933 gegründete «Reichsvertretung der deutschen Juden», eine Dachorganisation sämtlicher großen jüdischen Verbände, 1939 in «Reichsvereinigung der Juden in Deutschland» umbenannt und zur Zwangskörperschaft erklärt, die direkt dem Innenminister unterstellt war, bis sie 1943 von der Gestapo aufgelöst wurde.⁹

Paradoxerweise (perverserweise?) hat Uhlman seine Flucht einem Richter zu verdanken, der ein strammer Parteigenosse war. Die Ariergesetzgebung (1933) und das obligatorische Tragen des Davidsterns (ab September 1941) sind ihm nur indirekt erspart geblieben. Für die Engländer war er als Deutscher, für den Schwiegervater als Jude gebrandmarkt. Der eigene Vater glaubt einige Monate nach Uhlmans Flucht bei einem Treffen in Zürich immer noch daran, daß sich der Antisemitismus der Nazis legen wird und versucht den Sohn zur Rückkehr aus dem Exil zu bewegen. Die Eltern sind zwar «voll Furcht», sprechen «nur im Flüsterton» (190), sind aber unfähig, ja unwillig, Deutschland den Rücken zu kehren. Als Uhlman zwei Jahre später den Vater noch einmal in Saarbrücken (damals französisch) und dann in seiner Heimatstadt trifft, gelten bereits die Nürnberger Rassenetze (1935). «Als ich von Stuttgart wieder nach Paris kam», so Uhlman, «sahen mich meine Freunde an, als wäre ich Lazarus oder Dante, der aus der Hölle zurückkehrte.» (191)

Was Uhlman fern der ersten Heimat in die Hand genommen hat, ist gelungen, mindestens im zweiten Anlauf. «The Making of an Englishman» wird so zum Dokument eines mit sich selbst ins Reine gekommenen Emigranten. Zweifellos hätte es Uhlman sofort eingetauscht gegen ein Leben in der Welt seiner Kindertage. Deshalb kann es nicht ganz verwundern, daß der Vergleich mit «Der wiedergefundene Freund» eine Reihe von positiven Verfremdungen zu Tage fördert. Sagt er in seiner Autobiographie, seine mangelnde «Entscheidungskraft und Entschlossenheit» hätten in der Kindheit korrigiert werden können, «wenn ich ein Elternhaus gehabt hätte» (314), so setzt er den Eltern in seiner Erzählung ein berührendes literarisches Denkmal. Auch der Mitschüler Graf Moy, Sohn des bayerischen Botschafters am Württembergischen Königshaus mit Mutter aus polnischem Adel, ist unschwer als Vorlage für Konradin von Hohenfels im «wiedergefundenen Freund» zu erkennen, genauso wie die kleine Literaten-Elite der Klasse.

Wer könnte hier lediglich die «Geschichte eines durchschnittlichen Menschen» sehen! Die Sozialisation war eine erzwungene. Doch die Erfahrung der Fremde hat sich wunderbar gewandelt: The Making of an Englishman. *Andreas Batlogg, Innsbruck*

⁹Vgl. P. Schäfer, Art. Reichsvertretung der deutschen Juden, in: Kleines Lexikon des Judentums (s. Anm. 2), S. 257.

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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 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.