



ORIENTIERUNG

Nr. 19 63. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1999

ALLES BEGANN MIT dem Vortrag «Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus», den der Philosoph Peter Sloterdijk am 17. Juli 1999 im Rahmen einer Tagung auf dem Schloß Elmau hielt.¹ Erste kritische Reaktionen gab es daraufhin in der *Frankfurter Rundschau*, der *Süddeutschen Zeitung* und im *Spiegel*.² Aber erst als Thomas Assheuer in der *Zeit*³ vor dem «Zarathustra-Projekt» des Philosophen Peter Sloterdijk warnte, brach der neue «Philosophenstreit» so richtig los. Sloterdijk und seine Verteidiger versuchen nun, dieser Kontroverse eine andere Akzentuierung zu geben. Sie behaupten, der Streit dokumentiere das letzte Aufbäumen einer überholten politischen Identitätszuschreibung, die sich der sozio-politischen Gemengelage der «Bonner Republik» verdanke.⁴ Die alte BRD-«Tugenddiktatur» werde jedoch auf die «Berliner Republik» keinerlei Einfluß mehr haben, da mit dem Generationswechsel die Ära der Hypermoral endgültig passé sei. Demnach wäre der Weg von der «Bonner» zur «Berliner Republik» ein radikaler Bruch, ein Weg von der Anormalität zur Normalität. Die radikale Zäsur soll nun den neuen «Eliten» dazu dienen, ohne Scheu und Tabus Antworten auf Zeitfragen zu präsentieren, die nicht mehr durch einen quasi selbstverständlichen Rekurs auf das Humanum torpediert werden können.⁵

Politischer Anti-Monothetismus

Sloterdijk knüpfte in dem inkriminierten Vortrag an Heideggers «Humanismusbrief» aus dem Jahre 1946 an und charakterisiert den Menschen als ein gefährliches und gefährdetes Wesen. Dem Humanismus sei die Zähmung des Menschen mißglückt, und so fragt Sloterdijk, wie nun jenseits des Humanismus eine «Entwildnerung» des Menschen gelingen kann. Seine Antwort: durch «Menschenzüchtung». Dabei fährt er fort: «Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; ob die Menschheit gattungsweltweit eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheimer, der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt.»

Die «Sloterdijk-Debatte» wird gegenwärtig vorwiegend als eine Debatte über das Erbgut geführt.⁶ Assheuer war es, der sich in seiner Kritik auf die Fundamente des Sloterdijkschen «Züchtungs-Humanismus» konzentrierte: den Affekt gegen den Monothetismus, Heidegger, Nietzsche – und zu ergänzen wäre Platon. Christian Geyer hat nun in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* diese Spur weiterverfolgt und auf die religionskritische Dimension eines «metaphysischen Konservatismus» hingewiesen, «unter dessen Flagge Sloterdijk die Berliner Republik ins neue Jahrtausend führen will».⁷ Auch Assheuer schrieb in einem späteren *Zeit*-Artikel, daß die wissenschaftlich-ausgenücherte Philosophie für die Arbeitsteilung mit der Theologie einen hohen, zu hohen Preis zahle, denn sie rufe «Tiefenschwindler auf den Plan, die das Publikum nicht mit Fragen beunruhigen, sondern mit intellektueller Esoterik an der Nase herumführen.»⁸ Hier gilt es anzusetzen, um die Vorstufe der «biopolitischen Selektionsfantasien» (Assheuer) von Sloterdijk genauer zu fokussieren. Dazu ist es notwendig, den Blick auf die Archive der Gnosis zu lenken. Sloterdijk versucht nämlich, gnostisches Denken aus den «toten Kellern der Kultur» zur «Lichtung» zu bringen. Er entwirft eine «Fötalgnosis», die keineswegs ihren antijudaistischen Kern verschweigt.

Hatte Sloterdijk noch in seiner 1983 publizierten *Kritik der zynischen Vernunft*⁹ den diesseitigen Diogenes als Vorbild hingestellt, so wendet er sich mit seinem Buch *Eurotaoisimus* (1989) jenen Religionen und Philosophien zu, die Weltfremdheit und Weltflucht thematisieren. Darin entwirft er eine gnostisch gestützte «kritische Theorie der Moderne», die Modernität als Sein-zur-Bewegung definiert; als eine Mobilmachung, die in den gesamten Menschen eindringt und sich sowohl auf die moralische als auch auf die soziale Sphäre bezieht. Sloterdijk überlegt nun, «wie die Stille im Sturm für

PHILOSOPHIE/THEOLOGIE

Politischer Anti-Monothetismus: Zu Peter Sloterdijks Elmauer Vortrag – Kontroverse Reaktion in der deutschsprachigen Presse – Anknüpfung an Heideggers «Humanismusbrief» – «Entwildnerung» des Menschen jenseits des Humanismus – Vorschlag für eine künftige Anthropotechnologie – Die religionskritische Dimension eines metaphysischen Konservatismus – Gnosis als Alternative zur jüdisch-christlichen Überlieferung – Gegen den biblischen Monothetismus und eine universale Ethik:

Jürgen Manemann, Münster/Westf.

LITERATUR

Don Quijotes Traum oder Die Narren Gottes: Zum 100. Geburtstag des guatemaltekischen Schriftstellers Miguel Ángel Asturias – Studium in Paris und Entdeckung der Kultur der Maya – Begegnungen mit dem Surrealismus und der Psychoanalyse – Die Legenden aus Guatemala – Ambivalenz und Wandel des Mythos vom Maismenschen – Magischer Realismus und europäischer Rationalismus – Vom Saulus zum Paulus oder die Bananen-trilogie – Guatemala und die nationalen Interessen der USA – Asturias' Platz in der Literatur.

Beate Rudigier, Berlin

PHILOSOPHIE/ÄSTHETIK

Aufmerksamkeit für Farben: Zu einer Veröffentlichung der Bildhauerin, Malerin und Lyrikerin Esther Hess – Aufmerksamkeit für die Farbigkeit der Welt – Warnung vor einer Farbsymbolik – Anerkennung des jeweils Differenten.

Heinz Robert Schlette, Bonn

KIRCHE/THEOLOGIE

Freckenhorst 1969 – eine notwendige Erinnerung: Nachkonziliare Stagnation und der Ruf nach Reform – Die Bildung von Solidaritäts- und Priestergruppen – Suche nach neuen Formen einer kirchlichen Öffentlichkeit – Die Erosion des katholischen Milieus – Die Entwicklung in der Diözese Münster – Die Gründungserklärung des Freckenhorster Kreises – Änderungen der Arbeitsweise und Öffnung für Laien – Christliche Identitätsbildung und Tradierungskrise des Glaubens.

Nikolaus Klein

POLITIK

Polens Beitritt in die NATO und EU: Eine Herausforderung für die Russische Föderation? (Erster Teil) – Nach der Wende von 1989 und dem Krieg im Kosovo 1999 – Die neue Politik der NATO – Der Kölner EU-Gipfel von Juni 1999 – Die Befürchtungen Rußlands – Die Fiktion einer Bipolarität der Großmächte – Die Osterweiterung der NATO und der EU – Ein politischer und zivilisatorischer Modernisierungsprozeß – Polen in russischer Sicht.

Zbigniew Wilkiewicz, Vlotho

durch und durch zur Aktion verurteilte Wesen möglich sei».¹⁰ Jegliches Hoffnungsdenken fällt bei ihm unters Verdikt, weil es Mobilisierungswut beschleunigt und sich einem Fristdenken verdankt. Dieses Denken (Sloterdijk benutzt hier den antijüdischen Topos) entstammt für ihn der «spätjüdischen» und christlichen Geschichtsauffassung. Indem das Fristdenken das Ende der Geschichte ankündigt, wird eine messianisch verstandene Geschichte überhaupt erst möglich. In diesem geistesgeschichtlichen Interpretationsrahmen avanciert der Apostel Paulus zum Initiator einer «heiligen Mobilmachung», die einen Großteil der psychischen und politischen Energien Europas in Marsch gesetzt habe.

Sloterdijk hält nun Ausschau nach einer weltkulturellen Alternative zu dieser jüdisch-christlichen Überlieferung, die das Ende der Mobilmachung einleitet: ein «Aus-der-Welthaut-fahren», mithin Gnosis. So charakterisiert er die 1946 in Nag Hammadi aufgefundenen gnostischen Texte als Antwort auf Auschwitz, ohne auf deren antijüdisches Potential hinzuweisen. Im Gegenteil. Er stilisiert sie zu einem Wink an die Überlebenden der Großkatastrophe des «christlichen Abendlandes». Aus ihnen könne Hoffnung geschöpft werden; sie bilden für ihn zwar skandalöse, aber plausible Gegenwahrheiten zum abendländischen Gedächtnis – Gegenwahrheiten, in denen das Ungewordene und Nie-Versuchte aufleuchte. Aus diesem Grund kann er denn auch Nag Hammadi als *die* Zäsur abendländischer Zivilisationsgeschichte bezeichnen. Sloterdijk geht sogar so weit, Nag Hammadi als hoffenden Wink hinsichtlich der Katastrophe von Auschwitz zu interpretieren. Aber wer soll nach Auschwitz aus der Gnosis Hoffnung schöpfen – die Opfer oder die Täter?

Das Denken der Gnosis ist Sloterdijk zufolge ein Weg-Denken, durchherrscht vom Motiv der Ankunft des Menschen in der Welt als Seele im Fall. Sloterdijk geht es um die Bewegung des Zür-Welt-Kommens und die Frage nach der Geburt – welche doch *die* gnostische Frage par excellence sei. Geboren werden heiße Sturz ins Unheimliche, meine einen Zustand der Desorientierung. Durch selbstgeburtliche Anstrengungen versuche das Subjekt, sich Halt in einer Haltung zu geben, und es sei kein Zufall, «daß die Philosophien der Subjektivität auf ihrem höchsten Stand in Arbeitstheorien münden (...)».¹¹ Eine Rettung aus

¹ Der Vortrag wurde mittlerweile publiziert in: *Die Zeit*, 16. 9. 99.

² Vgl. M. Meggle, Geister und realer Spuk. Wie Peter Sloterdijk jüdische Denker das Entsetzen lehrte, in: *Frankfurter Rundschau*, 24. 7. 99; vgl. gg. die Berichterstattung von Meggle den Leserbrief «In offener Diskussion alle vermeintlichen Mißverständnisse beseitigt» von Christoph Schmid in der *Frankfurter Rundschau*, 4. 8. 99; E. Rudolph, Züchter im Menschenpark. Peter Sloterdijks Morgenröte der antihumanistischen Vernunft, in: *Frankfurter Rundschau*; 20. 8. 99; Rainer Stephan, Wer zähmt die Philosophen? Eine Tagung auf Schloß Elmau sucht nach neuen Möglichkeiten eines ethischen Denkens, in: *Süddeutsche Zeitung*, 29. 7. 99; R. Mohr, Züchter des Übermenschen, in: *Der Spiegel*, 6. 9. 99.

³ T. Assheuer, Das Zarathustra-Projekt. Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit, in: *Die Zeit*, 2. 9. 99.

⁴ So P. Sloterdijk, Die Kritische Theorie ist tot. Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas, in: *Die Zeit*, 9. 9. 99. Vgl. ferner: L. Jäger in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. 9. 99; des weiteren: B. Ulrich, Die Habermas-Debatte. Deutsche Denker danken ab, in: *Der Tagesspiegel*, 24. 9. 99; K. Podak ist der Auffassung, im Streit gehe es doch wohl eher um eine Macht- als um eine Sachfrage (vgl. K. Podak, Der Mensch – gefährlich und gefährdet. Die Sloterdijk-Debatte: Auf dem Weg von der Sach- zur Machtfrage, in: *Süddeutsche Zeitung*, 25./26. 9. 99).

⁵ Vgl. dazu auch: T. Assheuer, Was ist deutsch? Sloterdijk und die geistigen Grundlagen der Republik, in: *Die Zeit*, 30. 9. 99.

⁶ Vgl. dazu: D. Dworkin, Die falsche Angst, Gott zu spielen, in: *Die Zeit*, 16. 9. 99. Ferner: E. Tugendhat, Es gibt keine Gene für die Moral, in: *Die Zeit*, 23. 9. 99; W. Ch. Zimmerli, Die Evolution in eigener Strategie, in: *Die Zeit*, 30. 9. 99.

⁷ C. Geyer, Der falsche Prophet. Total normal: Sloterdijk als neuheidnischer Tabubrecher, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30. 9. 99.

⁸ T. Assheuer, Was ist deutsch?, a.a.O.

⁹ Thomas Anz liest den Kyniker Sloterdijk kritisch gegen den Zyniker Sloterdijk: T. Anz, Von der Affenwerdung des Menschen. Sloterdijks Wende: Verteidigung und Kritik seiner Dialektik des Humanismus, in: *Süddeutsche Zeitung*, 28. 9. 99.

¹⁰ P. Sloterdijk, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt 1989, S. 53f.

¹¹ Vgl. ebd., S. 179–182.

den gegenwärtig drohenden Gefahren könne nur noch aus der Rücknahme der mobilisierenden Bewegung in uns kommen. Die Mobilisierung müsse verebben. Gelassenheit sei das Stichwort. Sie erst führe an die erste Geburt, zur Wiederentdeckung des Unumgänglichen, wodurch sich das Subjekt als nichthaltbare Fiktion einsichtig werde.

Welche Folgen die Verlegung der Dramatik der Geschichte aus der Welt in das eigene Innere und die damit einhergehende Ersetzung der Geschichte durch Geschichtlichkeit zeitigt, wird bei Sloterdijk u.a. dadurch offenbar, daß er den Zusammenhang zwischen Gnosis und Politik nicht fokussiert und so antijudaistische Denkfikturen ungefragt übernimmt. Sein Vorwurf lautet, das messianische Geschichtsdenken des Judentums habe den Zeitdruck in die Welt gebracht und jene Mobilisierung initiiert, die es in einem nach-jüdisch-christlichen Zeitalter zu überwinden gilt. Hier kommt die Gnosis als Alternative in den Blick. Schon früher hatte Sloterdijk nahegelegt, daß die Befreiungsutopien des Monotheismus und der Lichtmetaphysik einen paranoiden Schatten geworfen hätten, «der heute dunkler denn je über der Erde liegt».¹² Dabei verweist er sogar auf den «großdeutschen Sektenführer Adolf Hitler». So hätten die jüdisch-christlich inspirierten Erlösungsideen mehr Leid in die Welt gebracht, als vor dem Auftreten solcher Ideen vorhanden gewesen war. Und er beendet seinen Gedankengang: «Darum muß jetzt gesagt werden, daß die utopischen Testamente von früher zerrissen und verbrannt sind.»¹³ Sloterdijk meint dies im Sinne von «verbraucht», «disqualifiziert» – und wird nicht müde zu betonen: «Der Gott des alten Judentums ist ein Gott der Schlachten – sein Werk zeigt sich vor allem anderen im Kriegsglück oder -unglück seines Volkes. (...) Auf der judäochristlichen Linie wird alle Theologie tendenziell zu einer Theologie der Auslese (...)»¹⁴

In diesen Sätzen drückt sich – mit einem Wort von Ernst Bloch – ein «metaphysischer Antisemitismus» (E. Bloch) aus, der die Schuld des Weltlaufs dem Judentum zuschlägt. Angesichts der deutschen Vergangenheit bleibt einem der Atem stocken.¹⁵ Mehr noch: Sloterdijks Geschichtslosigkeit führt zu einem Ästhetizismus, der sich zum Beispiel in Formulierungen wie der von «postmodernen Dekonzentrationslagern»¹⁶ widerspiegelt. Auch seine Rede vom «Menschenpark» entstammt einem Ästhetizismus, der sich damit gegenüber den Traditionen des Humanismus profilieren will.

Sowohl die Gnosis als auch Sloterdijks Philosophie, die einen konkreten ethischen Bezug vermissen läßt, treffen sich in der Auffassung, alles menschliche Leben sei von einer grundsätzlichen Verfehlung gezeichnet. Bezogen auf seine Elmauer Rede könnte man sagen: Sloterdijk geht es nicht um einen neuen Gott, aber um die Natur, die durch Großtechnik und Menschenrechtsmission destabilisiert worden sei. Diese Natur könne nur durch eine «neue weltbildende Geste überleben, vollzogen von Menschen, für die es zur Evidenz geworden ist, daß das Hüten der Bühne das Spiel bedeutet.»¹⁷ Nun sind es für Sloterdijk nicht mehr allgemein die Menschen, denen das Hüten zur Aufgabe wird, sondern es bleibt «als der würdigste Hüter und Züchter der Weise zurück, bei dem die Erinnerung (hier wäre wohl Gnosis zu lesen, J. M.) an die himmlischen Schauungen des Besten am lebhaftesten sind.»¹⁸ Die Welt teilt sich auf in Wissende (Gnostiker) und Unwissende. Dies legitimiert Sloterdijk dazu, aus dem «Wörterbuch des Unmenschen» (D. Sternberger) ganz

¹² Ders., *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurt Vorlesungen, Frankfurt 1988, S. 172.

¹³ Ebd., S. 174.

¹⁴ Ders., *Weltfremdheit*, Frankfurt 1993, S. 361.

¹⁵ M. Brumlik scheint übrigens bislang der einzige gewesen zu sein, der den Fokus der Kontroverse in der Stellung der deutschen Gesellschaft zum Judentum und zur Massenvernichtung sieht (vgl. M. Brumlik, Der Rächer der Enterbten. In Sachen Sloterdijk: Beobachtungen zu Beginn einer Debatte, in: *Frankfurter Rundschau*, 18. 9. 99).

¹⁶ P. Sloterdijk, *Zur Welt kommen*, a.a.O., S. 105.

¹⁷ Ders., *Eurotaoismus*, a.a.O., S. 310.

¹⁸ Ders., *Regeln für den Menschenpark*, a.a.O.

unbedarft zu schöpfen und – selbstverständlich ganz neutral – von «Selektion», genauer «pränataler Selektion» zu reden. Aus seiner Sicht kann man ihm Verfehlung nicht vorwerfen. Verfehlung nämlich, und so lautet die Pointe seines Denkens, gibt es ja nicht im Hinblick auf Amoralität und Ungerechtigkeit, sondern nur hinsichtlich eines falschen Weltverständnisses. Der einzige Imperativ, der aus der Philosophie Sloterdijks ergeht, lautet deshalb: «Die Pflicht, glücklich zu sein, gilt in Zeiten wie unseren mehr denn je.»¹⁹ Auch hier liegt Sloterdijk ganz auf der Höhe des «Berliner» Zeitgeistes, predigen doch die Vertreter der «Love-Parade» auch einen solchen Imperativ. So sah sich einer der Begründer dieser Bewegung, «Dr. Motte», dazu veranlaßt, «alle Juden in der Welt» aufzurufen, sie sollten «mal eine neue Platte auflegen. Und nicht immer nur rumheulen.»²⁰ Glück, wie Sloterdijk es in seiner «Fötalgnosis» anvisiert, hat jedoch eine unheimliche Voraussetzung: «präntale Selektion».

In diesem Streit geht es nicht um die Diskussion «Kritische Theorie versus Philosophische Psychosomatik»²¹, eine solche

¹⁹ Ders., *Weltfremdheit*, a.a.O., S. 381.

²⁰ Zitiert nach: U. Poschardt, *Paradies im Untergrund. Rebellion oder Anpassung: Die «Love-Parade» tanzt wieder*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 13./14. 7. 96.

²¹ So bezeichnete Sloterdijk seine Theorie auf dem 3. Philosophicum in Lech (vgl. R. Stephan, *Erregungsarbeit, Der Philosoph vor der Presse*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 20.9.99). Diese Konfrontation wurde von M. Frank aufgegriffen: M. Frank, *Geschweife und Geschwefel*, in: *Die Zeit*, 23.9.99. Ferner: E. v. Thadden, *Und wenn sie nicht gestorben ist... Ein kurzer Abriss der «Kritischen Theorie» und ihrer Geschichte*, in: *Die Zeit*, 23.9.99.

Einordnung entstammt einer Links-Rechts-Schematisierung, die den Kern verfehlt. Habermas' Charakterisierung von Sloterdijks Position als «neuheidnisch» trifft den Punkt.²² Sloterdijks Projekt eines Menschenparks reiht sich ein in gegenwärtige Attacken gegen eine universale Ethik, die dem biblischen Monotheismus entstammt. Sie ist nicht nur bei der Neuen Rechten anzutreffen, sondern auch bei Intellektuellen und Schriftstellern wie Hans Magnus Enzensberger und Martin Walser.²³ Sloterdijk geriert sich dementsprechend heute als Bergprediger (so bspw. vor zwei Wochen während des Philosophicums in Lech)²⁴, aber als einer, der seine Predigt als Anti-Bergpredigt verstanden wissen will.²⁵ Ihm geht es um den Entwurf einer ganz neuen Philosophie, gegen die Theologen und Theologinnen dringend aufbegehren müßten.

Jürgen Manemann, Münster/Westf.

²² J. Habermas, «Post vom bösen Geist», Leserbrief in: *Die Zeit*, 16.9.99.

²³ Micha Brumlik hat darauf hingewiesen, daß Sloterdijk sich selbst in diese Tradition stellt. Hier ist – wie Brumlik deutlich gesehen hat – auch auf Sloterdijks Anknüpfungen an die «Konservative Revolution» und den von ihm – unter Rekurs auf Heidegger – entwickelten Konnex von «Demokratie und Nihilismus» zu verweisen (vgl. dazu: P. Sloterdijk, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt 1995, S. 72f.).

²⁴ Vgl. R. Suchsland, *Der Denker im Gebirg*. Peter Sloterdijk hielt in Lech eine Bergpredigt im Geist der Konservativen Revolution, in: *Frankfurter Rundschau*, 21.9.99.

²⁵ In einem «Focus»-Interview spricht er auch von der Notwendigkeit eines «allgemeinen anthropotechnischen Konzils» (Heft 38/1999).

Don Quijotes Traum oder Die Narren Gottes

Zum 100. Geburtstag des guatemaltekischen Schriftstellers Miguel Ángel Asturias

«Oh Miguel Angel, Zauberer strahlender Verse», schrieb Aimé Césaire von der Insel Martinique in seinem lyrischen Nachruf auf Miguel Ángel Asturias.¹ Auch andere bezauberte der guatemaltekische Dichter durch seine klangvolle, bilderreiche Sprache. Paul Valéry berauschte sich an Asturias' Legenden aus Guatemala wie an einem «Zaubertrank».² Es wundert nicht, daß Asturias für die Musikalität der literarischen Sprache von James Joyce empfänglich war oder für die Wortmusik einer Gertrude Stein, der amerikanischen Schriftstellerin, die wie er in Paris lebte und die er in einem Essay «una escritora del reino musica»³ nannte, eine Schriftstellerin des Königreiches der Musik. Komponist wäre Asturias, der sich selbst als einen «Dichter des Gehörs» bezeichnete, auch gerne geworden. Seine Partituren sind jedoch Kompositionen aus wohlklingenden Worten: Gedichte, Dramen, Essays, Kurzerzählungen und vor allem Romane, deren Charakteristikum eine ausgesprochen lyrische Prosa ist. Man muß sie laut lesen, die Worte auf der Zunge zergehen lassen.

Im Wort – alles, außer dem Wort – nichts

Inmitten der Zivilisation europäischer Städte erwachten Mayafürsten aus ihrem jahrhundertelangen Schlaf. «Vous êtes Maya», «Sie sind Maya», hörte Miguel Ángel Asturias Professor Georges Raynaud sagen, dessen Vorlesungen über Mythen und Religion der Maya er in Paris besuchte. Raynaud, eine Koryphäe auf

dem Gebiet der Mayaforschung, war so fasziniert von der Erscheinung seines Studenten, daß er ihn nach Hause einlud und seiner Frau triumphierend mit den Worten vorstellte: «Hier ist ein Maya und Du sagst, die Maya existierten nicht.»⁴ 1925 übertrug der Wissenschaftler seinen Schülern Miguel Ángel Asturias aus Guatemala und José Maria González aus Mexiko eine verantwortungsvolle Aufgabe: Die von ihm angefertigte französische Fassung des *Popol Vuh*, des Heiligen Buchs der Maya, ins Spanische zu übersetzen, später auch die *Annalen der Xahil*. Asturias tauchte tief ein in die Welt der Götter, die Kosmogonie, diese Welt des Halbschlafes, des Traums, mitten in Paris. Irgend etwas schien ihn geradezu magisch hierhergezogen zu haben, denn als Miguel Ángel Asturias 1924 wegen politischer Schwierigkeiten Guatemala verlassen mußte, schickte ihn sein Vater nach London, wo er Wirtschaft studieren sollte. Er aber ging lieber ins British Museum, wo er in der präkolumbianischen Abteilung die Maya-Sammlung entdeckte. Bei einem Ausflug zum Nationalfeiertag in Paris schließlich erlag er dem Zauber der französischen Metropole, der Stadt der Bohème, Sammelbecken der lateinamerikanischen Dichterdiaspora und Zentrum der Avantgarde.

Asturias blieb. In «La Rotonde» hingen die Studenten an den Lippen des spanischen Philosophen Miguel de Unamuno, der für sie ein lebendes «Denkmal» war, folgten begierig seinen Ausführungen über Spanien, Politik und den «Don Quijote», in «La Coupole» trafen sie auf den peruanischen Dichter César Vallejo, in anderen Cafés verkehrten Georges Braque, Juan Gris und Pablo Picasso. «Ismen» wie Kubismus, Dadaismus und Surrealismus hatten längst die in Paris lebenden lateinamerikanischen Dichter erfaßt: der chilenische Dichter Vicente Huidobro hielt sich für einen der ersten Surrealisten, der Mexikaner Alfonso Reyes, der Venezolaner Arturo Uslar Pietri und der Kolumbianer Porfirio Barba Jacob schwelgten in Sprachspielen, den «ji-

¹ Quand Miguel Angel Asturias disparut, in: Aimé Césaire, *Moi, laminaire...* Paris 1982, S. 78f.

² Miguel Ángel Asturias, *Legenden aus Guatemala*. Mit einundzwanzig Illustrationen nach alten Maya-Motiven und einem Vorwort von Paul Valéry. Aus dem Spanischen übertragen von Fritz Vogelsgang. Wiesbaden 1960, S. 5.

³ Gertrude Stein, *Escritora del mundo musical*, in: Miguel Ángel Asturias, *América. Fábula de fábulas y otros ensayos*, compilados con prólogo por Richard Callan. Caracas 1972, S. 76–78. G. Stein schrieb die Libretti für die beiden von Virgil Thomson komponierten Opern «Four Saints in Three Acts» und «The Mother of us all».

⁴ Luis López Alvarez, *Conversaciones con Miguel Ángel Asturias*. Madrid 1974, S. 75.

⁵ Carlos Marroquín, *Miguel Ángel Asturias*. Leipzig 1988, S. 61.

tanjáforas», eine Barba Jacob zugeschriebene Wortschöpfung: «Wir waren dabei, verrückt zu werden», erinnerte sich später Miguel Ángel Asturias, der zu dieser Zeit vollkommen der Lautmalerei verfallen war: «Émulo Lipolidón y Pimalina la bella, – pimpón para bala y tímbalo –...»⁶.

Die Begegnung mit dem Surrealismus und durch ihn mit der Psychoanalyse Freuds, der Psychologie des Unbewußten C. G. Jungs, wurde für Asturias zu einer (Wieder-)Entdeckung des «Indianischen», des «Amerikanischen»: «Der Surrealismus bot für die lateinamerikanischen Schriftsteller und besonders für mich eine große Möglichkeit, von westlichen Prägungen unabhängig zu werden. Der Surrealismus weckte in uns das Fühlen. Er begünstigte unsere Neigung, die Dinge zu fühlen, anstatt sie zu denken.»⁷

Die Mythen der Maya und die Traumwelt des Surrealismus waren Asturias' literarische Schatzkiste, die sich immer wieder neu zu füllen schien. Die Anden Guatemalas waren grün, tiefgrün und wurden in der Ferne des Exils immer grüner. In Paris schrieb Miguel Ángel Asturias zwischen 1927 und 1929 die in der damaligen Dichterbohème geradezu legendär gewordenen *Legenden aus Guatemala*. Die erste dieser Erzählungen, *Guatemala*⁸, erobert die «begrabenen Städte» der Maya von den Spaniern zurück: Tikal, Antigua, Guatemala de la Asunción, Städte, durchwandert von einem Träumenden, der mit halb offenen Augen auch die mythischen Maya-Städte sehen kann, Xibalbá, die Stadt der Toten, und Tulán, die Stadt der Morgenröte. Mythos und Geschichte verschmelzen in einem Traum, der die Gesetze von Zeit und Raum außer Kraft setzt: Ein Mayapriester klopft mit goldenem Finger an die Tempeltür und opfert sieben weiße Tauben, im Bischöflichen Palast wird den Armen am Höchfest Santiagos⁹ heiße Schokolade serviert, der wundertätige Bruder Pedro de Betancourt schlüpft in die Gestalt Don Rodrigos, um eine unglücklich Liebende zu trösten, der weiße Gummiball¹⁰ eines Kindes, der in die Zelle eines frommen Mönchs hüpf, verwandelt sich in den Hut des Teufels, den *Sombbrero*. Die *Legenden*, in denen sich die schaurig-schöne Bilderwelt eines barocken Katholizismus mit der mythischen Kosmologie des *Popol Vuh* verbindet, sind Zeugnisse eines sinnlichen Synkretismus, der zum zwiespältigen Erbe der Conquista gehört. Asturias widmete die 1930 erschienenen *Legenden* seiner Mutter, die ihm *cuentos*, Geschichten erzählte, andere hörte er von den Indios, wenn sie im Hof des elterlichen Hauses beisammen saßen.

Viel ist über Miguel Ángel Asturias' «indianische» Herkunft spekuliert worden: Liebevoll nannte man ihn den «jefe maya», den Mayahäuptling, was er sich gerne gefallen ließ, über seinem Grab auf dem Pariser Friedhof Père Lachaise erhebt sich ein Stein in der Form einer Maya-Stele. Zur Legendenbildung dürfte der Dichter selbst nicht unwesentlich beigetragen haben: In einem Gespräch nannte er seine Mutter – sehr poetisch – «madre, india, maya, maestra»¹¹, erzählte er, wie der Vater sich ganz vorurteilsfrei einer «india» zugewandt und diese geheiratet habe, in einem anderen bezeichnete er – wesentlich nüchterner – seine Eltern und sich selbst als «Mestizen».¹² Nach der übereinstimmenden Version der Biografen waren die Vorfahren des Vaters – ein Rechtsanwalt – vornehme Spanier aus Oviedo, die Mutter, eine Lehrerin, stammte aus eher bescheidenen Verhältnissen und war stärker verwurzelt in der indianischen Kultur. Ihr

⁶ López, *Conversaciones* (Anm. 4), S. 85. Vgl. Asturias' Gedicht *Émulo Lipolidón*, in: Miguel Ángel Asturias *Poesía*. Sien de Alóndra. Con Prefacio de Alfonso Reyes. Buenos Aires 1949, S. 72ff.

⁷ López, ebd., S. 81. Übersetzung d. A.

⁸ Miguel Ángel Asturias, *Leyendas de Guatemala*. Madrid 1995, S. 85–91.

⁹ Santiago, der heilige Jakob, ist als «Maurentöter» Patron der Reconquista in Spanien und wird dann auch zum Schutzpatron der Conquista in der «Neuen Welt».

¹⁰ Der Gummiball verweist auf die mythischen Ballspiele der Maya, die im *Popol Vuh* überliefert werden, vgl. *Popol Vuh*. Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya. Aus dem Quiché übertragen und erläutert von Wolfgang Cordan. 9. Aufl., München 1995, S. 75.

¹¹ «Mutter, India, Maya, Lehrerin», vgl. Günter W. Lorenz, *Diálogo con Miguel Ángel Asturias*, in: *mundo nuevo*, Nr. 43 (1970), S. 33–51, 44f.

¹² López, *Conversaciones* (Anm. 4), S. 41.

Vater lebte in Salamá, in der Region Baja Verapaz, einem geschichtsträchtigen Landstrich, in dem zur Zeit der Conquista der Dominikaner *Bartolomé de las Casas* die Indianer mit friedlichen Mitteln zum christlichen Glauben bekehrte: Der Anwalt und Verteidiger der Indios hat Asturias später immer wieder beschäftigt, er war Gegenstand mehrerer Essays und Protagonist seines 1957 veröffentlichten Dramas *La Audiencia de los Confinés*, «Tribunal am Ende der Welt»¹³. In Salamá verbrachte Asturias einen Teil seiner Kindheit, denn als sein Vater nach Differenzen mit dem Diktator *Manuel Estrada Cabrera* (1898–1920) in Guatemala de Asunción seine Stellung verlor, floh er mit seiner Familie nach Salamá, wo ihm der Schwiegervater zwischen 1903 und 1907 Zuflucht gewährte. Während der Großvater auf den Feldern nach dem Rechten sah, ließ er den kleinen Miguel Ángel in den Hütten der Indios, wo er fasziniert ihre Kunstfertigkeit betrachtete und eine für ihn zauberhafte Musik hörte, Eindrücke einer magischen Welt, die seine Phantasie beflügelten.

Seine Kenntnisse der indianischen Kultur waren jedoch vor seinem Aufenthalt in Europa (1924–1933) eher oberflächlicher Natur: Als er 1923 in der Hauptstadt Guatemala sein Studium an der Juristischen Fakultät der Universität San Marco mit einer Arbeit über *El problema social del Indio*, «Das soziale Problem der Indios», abschloß, übernahm er noch die unter positivistisch orientierten Soziologen verbreiteten Vorurteile über eine Inferiorität der indianischen Bevölkerung, eine Position, die er später revidierte.¹⁴

Das «soziale Problem der Indios» rückte immer deutlicher in den Vordergrund seiner Romane, zuerst – noch ganz im Gewand des Mythos – in *Hombres de maíz*, *Die Maismenschen*¹⁵, später auf ganz andere Weise in der sogenannten *Trilogía bananera*, der «Banantrilogie».

Der Titel des 1949 in Guatemala vollendeten Romans *Hombres de maíz* bezieht sich auf einen im *Popol Vuh* überlieferten Schöpfungsmythos, nach dem die Götter die Menschen zuerst aus Ton erschaffen, ein Fehlschlag wie auch der zweite Schöpfungsversuch aus Holz. Erst im dritten Anlauf gelingt den Göttern ihr Werk: «Aus gelbem und weißem Mais machten sie sein Fleisch. Aus Maisbrei machten sie die Arme und Beine des Menschen.»¹⁶ Diese Menschen aus Mais sind schön und vernünftig und können endlich die ihnen von den Göttern zugedachte Aufgabe erfüllen, sie zu verehren und sie dankbar zu lobpreisen. Mit ihrem Lobgesang erinnern sie an den Ursprung aller Dinge, Worte sind heilig, und sie haben deshalb bis heute für die Indios eine besondere Bedeutung. «En la palabra, todo; fuera de la palabra, nada»¹⁷, «Im Wort – alles, außer dem Wort – nichts», der Stoff, aus dem die Dichter die Welt immer wieder neu erschaffen.

Ambivalenz eines Mythos

Hombres de maíz ist vor allem eine poetische Reflexion über den Mythos in seiner Ambivalenz und über den Wandel, dem er unterworfen ist: Die – zunächst mündlich gepflegte – Überlieferung hält die Erinnerung an den Ursprung lebendig, das kollektive Gedächtnis bewahrt die Mythen und die Geschichte eines Volkes, um sie von Generation zu Generation weiterzugeben, wie ein Fluß, sagt Asturias, der unaufhörlich anschwillt.

¹³ Vgl. Annegret Langenhorst, *Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen*. Mainz 1998. Langenhorst analysiert das Drama auf den Seiten 176–192.

¹⁴ Vgl. Erik Camayd Freixas, Miguel Ángel Asturias, *Hombres de Maíz: como lectura surrealista de la escritura mayense*, in: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XXIV, N° 47. Lima-Berkeley 1998, S. 207–225, 208, sowie A. Langenhorst, *Der Gott der Europäer* (Anm. 13), S. 172.

¹⁵ Die 1977 im Verlag Volk und Welt in Berlin erschienene und von Rodolfo Selke übersetzte Ausgabe, der die entsprechenden Zitate entnommen sind, trägt den deutschen Titel: *Maismänner*.

¹⁶ *Popol Vuh* (Anm. 10), S. 103.

¹⁷ Asturias im Gespräch mit Luis López Alvarez: vgl. López, *Conversaciones* (Anm. 4), S. 173.

Der Dichter selbst vergleicht seinen Roman mit einem Volksepos und spielt in ihm auch auf die Tradition der europäischen Romantik an: «Was wäre Deutschland ohne seine Sagen? Aus welcher Quelle hat die deutsche Sprache ihren lautersten Geist getrunken?... Offenbart sich uns nicht die Nichtigkeit alles Begrenzten in der Betrachtung des Unendlichen?»¹⁸ läßt er seine Romangestalt Don Deferic philosophieren, einen schöngeistigen Kolonialwarenhändler aus Bayern.

Hombres de maíz, ein Roman, der eigentlich aus sechs lose miteinander verbundenen Legenden besteht, erzählt die Geschichte Guatemalas und läßt darin beispielhaft die Profanierung eines Mythos aufscheinen: Der Mais, aus dem der Mensch von den Göttern geschaffen wurde, der Mais, einst «geheiligte Nahrung», ist zu einem profanen Saatgut geworden und wird nun ausgesät, «um Geld einzubringen». Unter dem Schutz des Militärs dringen die *maiceros* immer tiefer in die Regenwälder ein, brennen sie ab, um immer größere Maisfelder anzulegen. Vergeblich wehrt sich *Gaspar Ilom*, der indianische Häuptling und Heiler, gegen die Entweihung der Erde, der man «die Brauen senkt mit Bränden»: Die sich widersetzenden Indianer werden getötet, das harmonische Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur ist zerstört, im Vordringen der *maiceros*, die Mestizen sind, siegt auch eine «korrupte und zerstörerische Erobererzivilisation» über die «sanfte, bewahrende autochthone Gemeinschaft»¹⁹. Dennoch gestaltet Asturias auch in diesem Roman Szenen eines «magischen Realismus». In diesem *realismo mágico* verschmelzen eine *realidad real*, die «wirkliche Wirklichkeit», und eine die Vorstellungswelt der Indianer bestimmende *realidad mágica*, «magische Wirklichkeit», zu einer dritten Art von Wirklichkeit, ähnlich der Konzeption der Surrealisten um André Bréton²⁰: Machojon, Sohn eines *maiceros*, galoppiert aus den brennenden Maisfeldern als feuriger Reiter an den nächtlichen Himmel; Don Nicho, der Briefträger von San Miguel Atacan, verwandelt sich am sagenumwobenen Berg der María Tecún in einen Kojoten, sein *náhuatl*, sein Schutztier; der ermordete Heiler hat an der Schulter dieselbe Wunde wie der von einer Kugel getötete *Hirsch der Sieben Brachen* auf seinem Rücken.

Es wundert nicht, daß sich in einer Zeit der wiedererwachenden Sehnsucht nach dem Mythos auch das Augenmerk der Asturias-Forschung besonders auf des Dichters surrealistische Lektüre der Überlieferungen der Maya richtet, die Verbindung von «autochthonem Mythos und okzidentalem Logos.»²¹ Asturias betrachtet den Mythos in seiner ganzen Offenheit: Er spart den blutigen Tribut, den er fordert, nicht aus, zeigt aber auch seine archaische Kraft, mit der er die von ihm beschriebene Alltagswelt der Mestizen noch immer durchdringt: Doch in den Städten weiß niemand mehr, daß es in den Bergen Tiere mit Menschenaugen gibt, und wer erinnert sich an Gaspar Ilom und seine Frau, die Große Verlauste, die als mythisches Paar dem präkolumbianischen Götterpantheon angehören? Die Suche des blinden Goyo Yic nach seiner verschwundenen Frau María Tecún erscheint im Roman wie eine Metapher für die Suche des Menschen nach seinem verlorenen Ursprung: «Die Götter sind verschwunden, aber die Legenden sind geblieben, und beide wollen Menschenopfer. Die Messer aus jenem grünen vulkanischen Stein, mit denen man den Opfern die Brust aufschneidet, um ihnen das Herz herauszureißen, sind verschwunden, aber die Messer der Abwesenheit, die verwundet und wahnsinnig macht, sind geblieben.»²²

¹⁸Miguel Ángel Asturias, *Die Maismänner* (Anm. 15), S. 237.

¹⁹Joachim Küpper, «Doscientos mil jóvenes ceibas de mil años». Autochthoner Mythos und okzidentaler Logos in Miguel Ángel Asturias' *Hombres de maíz*, in: Romanistisches Jahrbuch, Band 42 (1991), S. 303–327, 307. Vgl. auch Carola Gründler, Miguel Ángel Asturias: «Hombres de maíz», in: Volker Roloff, Harald Wentzlaff-Eggebert, Hrsg., *Der hispanoamerikanische Roman*. Darmstadt 1992, Band 1, S. 233–243.

²⁰Diese Definition des «magischen Realismus» gibt Asturias im Gespräch mit Lorenz, vgl. Günter W. Lorenz, *Diálogo* (Anm. 11), S. 50.

²¹J. Küpper (Anm. 19), S. 303; ferner auch C. Gründler (Anm. 19) und E. Camayd Freixas (Anm. 14).

²²Miguel Ángel Asturias, *Die Maismänner*, S. 239. Vgl. dazu auch das Nachwort von Ulrich Kunzmann in dieser Ausgabe (Anm. 15).

Vom Saulus zum Paulus: die Bananentrilogie

Es war eine Urlaubsreise 1950 an die Pazifikküste nach Tiquisate, die Miguel Ángel Asturias selbst als einen Wendepunkt für sein Schreiben bezeichnete. Die Lebensbedingungen seiner Landsleute auf den Bananenplantagen der nordamerikanischen United Fruit Company hätten ihn derart erschüttert, daß er sich von einem «Saulus, der seine Augen vor der Wirklichkeit verschlossen hatte», in einen Paulus verwandelte. Auch in seiner anläßlich der Verleihung des Nobelpreises für Literatur 1967 gehaltenen Rede wiederholte er, daß der Schriftsteller wie der Heidenapostel Paulus einer inneren Verpflichtung folgen müsse, «Zeugnis abzulegen», *dar testimonio*²³, und in einem anderen Zusammenhang sagte er über sich und sein Selbstverständnis als Schriftsteller: «Bei den Indios gab es eine Glaubensvorstellung von der Großen Zunge, dem Wortführer des Stammes. Und in einem gewissen Sinne ist es das, was ich gewesen bin: der Wortführer meines Stammes.»²⁴ In diesem «engagement», dem *compromiso*, bestand für Asturias seit seinem Damaskuserlebnis die andere Qualität seines Schreibens. Eine Tendenz, die sich bereits in *Hombres de maíz* abzeichnet, während sein im Pariser Exil geschriebener Roman *El Señor Presidente*, «Der Herr Präsident», für Asturias selbst in erster Linie (noch) ein *politisches* Buch war: Zwar beschreibt der Autor darin die bedrückende Atmosphäre, die er in seiner Kindheit und Jugend während der Diktatur des guatemaltekischen Präsidenten Estrada Cabrera erlebte, und das erste Kapitel, dessen Schauplatz eine Gefängniszelle ist, beruht auf persönlichen Erfahrungen des Autors, der nach Studentenprotesten gegen den Diktator eine Zeitlang inhaftiert war. Doch widerspiegelt der Roman ganz allgemein die fatalen Auswirkungen einer Diktatur, die alle gesellschaftlichen Schichten korrumpiert, Steigbügelhalter, Denunzianten und willfährige Mörder hervorbringt. Der scheinbar allgegenwärtige, in seiner Willkür unberechenbare Präsident wird nie beim Namen genannt und wird so als Mensch auch nicht greifbar. In seiner Dämonie wird er zu einem übermächtigen Mythos. Dem entspricht die unheilvolle Sprachmagie, mit der Asturias das alptraumhafte Buch beginnen läßt: «Alumbra, lumbre de alumbre, sobre la podredumbre, Luzbel de piedralumbre!»²⁵ In einer einzigartigen Mischung aus einem variantenreichen guatemaltekischen Spanisch, den für die Sprache der Indios typischen Wiederholungen sowie avantgardistischen Lautmalereien, Reimen und Wortspielen gelang Asturias in *El Señor Presidente* eine meisterhafte sprachschöpferische Leistung, der die Übersetzungen selten gerecht werden. Obwohl der Roman – nach 19 Überarbeitungen – bereits 1932 vollendet war, wagte ihn Asturias nach seiner Rückkehr nach Guatemala nicht zu veröffentlichen, da seine journalistische Arbeit in dem von ihm mitbegründeten Radioprogramm «*Diario del Aire*» unter der Diktatur *Jorge Ubicos* (1931–1944) ohnehin eine Gratwanderung war. Erst 1946 veröffentlichte der Schriftsteller auf eigene Kosten in Mexiko seinen Roman *El Señor Presidente*, zunächst wenig beachtet, bis eine zwei Jahre später in Buenos Aires erschienene weitere Ausgabe in Lateinamerika und weit darüber hinaus ein ungeheures Echo hervorrief.

Viento fuerte, «Sturm» (1950), und die nachfolgenden Bände der Bananentrilogie, *El Papa verde*, «Der Grüne Papst» (1952 beendet, 1954 erschienen), und *Los ojos de los enterrados*, «Die Augen der Begrabenen» (1959 abgeschlossen), hingegen sind für Asturias selbst vor allem *soziale* Romane und bilden zusammen eine Chronik über den Aufstieg der United Fruit Company in Guatemala, über den Ausverkauf des Landes an ein nordamerikanisches Unternehmen, das zuletzt als eigener Staat im Staat immer deutlicher Einfluß auf die Geschehnisse Guatemalas

²³Miguel Ángel Asturias, *La Novela Latinoamericana testimonio de una época*. Conferencia Nobel el 12 de diciembre 1967, in: *Les Prix Nobel* en 1967. The Nobel Foundation, Stockholm 1969, S. 281–289, 287.

²⁴Luis Harss, Miguel Ángel Asturias o la Tierra Florida, in: *Los nuestros*. Buenos Aires 1973, S. 87–127, 127.

²⁵«Leuchte, bläulich Feuer, scheußlicher Teufel, über der Fäulnis!» Vgl. Miguel Ángel Asturias, *Der Herr Präsident*. Aus dem Spanischen von Jacob Bachmann. 2. Aufl., Berlin 1975.

nahm.²⁶ Den Roman *Viento fuerte* schrieb Asturias unter dem Eindruck seiner Reise in nur vier Monaten. In «Sturm» locken die Bananenplantagen die armen Bergbauern hinunter an die Küste. Einige arbeiten hart und investieren ihre Ersparnisse selbst in kleine Plantagen. Doch der Traum von einer besseren Zukunft endet jäh. Die «Tropical Platanera», die ihnen zunächst ihre Bananen abkaufte, hat inzwischen selbst riesige Pflanzungen angelegt. Ihrem Preisdumping sind die Kleinunternehmer nicht gewachsen, zumal die «Tropical» – und hier treffen sich Fiktion und Wirklichkeit – auch über Eisenbahn und Hafen verfügt. Die Verelendung der Landarbeiter schreitet unaufhaltsam voran. Die hoffnungsvoll aus den Bergen herabgestiegenen Indios leben in den abgezielten Plantagen «wie Tiere im Käfig», gleichen bald entwurzelten Bäumen, verfallen dem Alkohol, stumpfen ab. Vergeblich versucht ihnen Lester Mead, ein idealistischer «Gringo», beim Aufbau von Genossenschaften zu helfen. Vergeblich versucht Mead den «Grünen Papst», den obersten Beamten der «Tropical Platanera» in Chicago, zu Reformen zu bewegen, indem er ihm die hoffnungslose Lage der Arbeiter schildert, die sich, oft malariakrank, unter der sengenden Sonne für einen Hungerlohn abschinden. Auch unter ihnen wächst der Unmut, doch ihr Protest findet kein Ziel, denn die Verantwortlichen sind «Die dort drüben. Die Herren.»²⁷ In seiner ohnmächtigen Wut geht Hermenegilo Puac zu Chamá Rito Perraj, dem Heiler, bietet ihm sein Leben, damit er ihm Gerechtigkeit schaffe. Und der Heiler ruft Huracán, die Gottheit des Sturms, der, durch das blutige Opfer entfesselt, fürchterliche Rache nimmt und die Plantagen vernichtet. In diesem gewaltigen Orkan läßt der Autor auch den wohlmeinenden Gringo Lester Mead sterben und mit ihm dessen Reformpläne, die nicht an die Wurzel des Übels reichen, ein Übel, das auch jedem Schadenszauber widersteht. Neue Plantagen werden angelegt.

In *El Papa verde*, dem zweiten Roman der Trilogie, verdichtet Asturias die Geschichte der United Fruit Company in seinem Protagonisten Geo Maker Thompson, dem seefahrenden Abenteuerer, der den Ozean hinter sich läßt und sich landeinwärts schlägt, im Gepäck «die Vision des Grünen Papstes, des Bananenpflanzers, des Herrn von Scheck und Messer, der auf einem Meer von Menschenschweiß fuhr.»²⁸ Asturias arbeitet in diesem Roman einen Aspekt heraus, der besondere Aufmerksamkeit verdient: Die Verstrickung derer, die auf der Grundlage eines zweifelhaften, positivistischen Konzeptes von «Entwicklung» und in der Hoffnung auf persönliche Vorteile die nationalen Interessen verraten und sich an der Ausbeutung des Volkes durch die Monopolgesellschaft beteiligen.

Doch in *Los ojos de los enterrados* steht das Volk auf und nimmt sein Geschick selbst in die Hand: Unter der Führung des Handwerkers Tabío San und seiner Geliebten Malena Tabay, einer in der Alphabetisierung der Indios engagierten Lehrerin, beginnt die Organisation des Generalstreiks. Rito Perraj und sein Schadenszauber gehören in die Geschichte derer, die keine anderen Mittel hatten, den Mächtigen entgegenzutreten.²⁹ Und doch wird der Streik beseelt von einer im Volk verwurzelten Legende, nach der die Toten in ihrem Grab die Augen erst schließen können, wenn es auf der Welt Gerechtigkeit gibt. Die Revolution siegt: «Die Diktatur und die Fruchtgesellschaft waren gleichzeitig bezwungen worden, und die Toten, die Begrabenen, die auf den Tag des Gerichts gewartet hatten, konnten endlich die Augen schließen.»³⁰

²⁶ Adalbert Dessau, Mythos und Wirklichkeit in Miguel Ángel Asturias' Bananentrilogie, in: Lateinamerika. Semesterbericht des Lateinamerika-Institutes der Universität Rostock. Rostock 1966, S. 7–58. Vgl. auch Hans-Otto Dill, Mythos und Magie bei Miguel Ángel Asturias, in: ders., Sieben Aufsätze zur lateinamerikanischen Literatur. Berlin und Weimar 1975, S. 56–89.

²⁷ Miguel Ángel Asturias, Sturm. Aus dem Spanischen von Lene Klein. Neuwied und Berlin 1967, S. 233.

²⁸ Miguel Ángel Asturias, Der Grüne Papst. Aus dem südamerikanischen Spanisch von Lene Klein. Neuwied und Berlin 1968, S. 15.

²⁹ Miguel Ángel Asturias, Die Augen der Begrabenen. Aus dem Spanischen von Lene Klein. Göttingen 1991, S. 593.

³⁰ Miguel Ángel Asturias, Die Augen der Begrabenen, S. 602.

Die Wirklichkeit in Guatemala sah zu dieser Zeit jedoch anders aus. Wohl hatte die Revolution von 1944 Diktator Jorge Ubico zu Fall gebracht. Doch die unter Präsident *Jacobo Árbenz Guzmán* begonnene Bodenreform zugunsten der Landarbeiter, die die Interessen der United Fruit Company gefährdete, wurde 1954 brüsk beendet. Unter der Führung des Obersten Carlos Castillo Armas drang über honduranisches Territorium ein von den Vereinigten Staaten unterstütztes Söldnerheer nach Guatemala vor. Asturias, der sich zu dieser Zeit in diplomatischer Mission im Nachbarland El Salvador befand, hatte die Ereignisse, die ihn erneut ins Exil zwangen, hautnah miterlebt. Er beschrieb sie in *Weekend en Guatemala* (1956), seine Trilogie läßt er – der Realität trotzend – im Zeichen der Hoffnung enden.

Asturias' Platz in der Literatur

Die *Trilogía bananera*, die von Band zu Band umfangreicher und emphatischer geworden war, weckte unterschiedliche Gefühle. Diejenigen, die sie vor allem vor dem Hintergrund des antiimperialistischen Kampfes lasen, nahmen sie in Lateinamerika mit Begeisterung auf und störten sich in Europa nicht an Übersetzungen, die der ästhetischen Form des Romans selten Genüge taten. Verfechter eines sozialistischen Realismus wiederum hielten vor allem in der Sowjetunion Mythen und Legenden für verzichtbares Beiwerk, das die Klassengegensätze nur unnötig verschleierte. Vertreter der Literaturwissenschaft betrachteten die Romantrilogie bis heute eher mit Skepsis, halten sie für wenig gelungen, weil sie zu konstruiert wirke, und die politischen Anliegen des Autors zu deutlich im Vordergrund stünden.³¹

Asturias machte einerseits sehr deutlich, daß unter der von ihm als «Literatur des Engagements» bezeichneten Literatur keine plakative Propaganda zu verstehen war. Andererseits fällt auf, daß er sich in seinem Spätwerk wieder der Ästhetik seiner frühen Romane annäherte, zu den Mythen der Maya zurückkehrte und wie in *El alhajadito* (1961), «Don Niño oder Die Geografie der Träume», einem Roman mit autobiografischen Bezügen, zur surrealistischen Welt des Traums. Sein Roman *Maladrón* (1969), «Der böse Schächer», beschäftigt sich auch mit den von der Literaturwissenschaft immer wieder analysierten Themen Conquista, Mestizentum und Mission³², erscheint jedoch vor allem als eine durchaus selbstkritische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Modellen der Weltdeutung. In diesem allegorischen Roman, der den Untertitel «Heldenlied der Grünen Anden» trägt, gibt es weder Helden noch Antworten, der Autor führt seine Leser durch die grüne Wildnis ans offene Meer. Es erscheint folgerichtig, daß Asturias sich in *Viernes de Dolores* (1972) an seine Studentenzeit erinnert, an die politischen Ideale der am Sturz Cabreras maßgeblich beteiligten Studenten und in seinem letzten, unvollendeten Roman *Dos veces bastardo*, darüber nachdenkt, was aus diesen Idealen geworden ist. Manche haben es Asturias verübelt, daß er unter Ubico stillhielt und später für sein Land diplomatische Aufgaben übernahm.³³

Der geografische Abstand jedoch schärfte ihm den Blick für die Entwicklungen auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Asturias' Werk, das die Probleme seines Landes ebenso widerspiegelt wie seinen Reichtum, fand Anerkennung in Ost und West: 1966 wurde der guatemaltekeische Schriftsteller mit dem Leninpreis ausgezeichnet, im darauffolgenden Jahr mit dem Nobelpreis für Literatur. Der lateinamerikanische Roman erhielt durch Miguel Ángel Asturias wichtige literarische Impulse, und zweifellos bereitete der Autor auch den Boden für den so ge-

³¹ Carlos Rincón, Miguel Ángel Asturias – En los comienzos de la nueva novelística hispanoamericana, in: Eco. Revista de la cultura de occidente, tomo XV/6, Bogotá 1997, S. 565–588, 583. Francisco Albizúrez Palma, Catalina Barrios y Barrios, Historia de la Literatura Guatemalteca. Guatemala 1986, tomo 2, S. 141–166.

³² U.a. A. Langenhorst, die diesen Roman als «eine Missionskarikatur» bezeichnet.

³³ F. Albizúrez Palma, C. Barrios y Barrios, Historia (Anm. 31), S. 142, 166.

nannten «Boom», die begeisterte Aufnahme der Werke latein-amerikanischer Schriftsteller wie *Gabriel García Márquez* oder *Octavio Paz* in Europa.

In seinen Romanen gestaltete Asturias in vielfältigen Abwandlungen immer wieder zwei Figuren, die als Antipoden das Werk durchwandern: der Böse Schächer und Don Quijote. Während das Verbrechen des Schächers darin besteht, den Menschen die Hoffnung gestohlen zu haben, weil er Jesu Einladung ins Paradies ausschlug, hält man den Quijoten für einen Narren, weil andere nicht sehen können, was er sieht. Propheten und Visionäre wurden schon immer gerne zu Verrückten erklärt, weil sie unbequeme Zeitgenossen sind. In einem Essay über den mutmaßlichen Wahnsinn Bartolomé de las Casas' nennt Asturias Fray

Bartolomé einen «Narren Gottes» und vergleicht ihn mit Don Quijote, dem Narren Cervantes'. Diese «Narren» stehen für Asturias nicht allein, sie hatten ihre Vorgänger und Nachfolger, Las Casas folgt Christus, und Simón Bolívar, der Befreier Amerikas, dem Quijoten. Sie geben nicht nach, geben nicht auf. Sie widerstehen.³⁴ Gemeinsam träumen sie von einer menschlicheren Welt. Mit seiner visionären Poesie, seinen poetischen Visionen gehört Miguel Ángel Asturias zweifellos in die Reihe der Quijotes, zu den «Narren Gottes», die wider alle Hoffnungslosigkeit an ihrem Traum festhalten. *Beate Rudigier, Berlin*

³⁴Miguel Ángel Asturias, *Los Dos Quijotes: La Locura de Fray Bartolomé*, in: *América, Fábula*, S. 353–355.

AUFMERKSAMKEIT FÜR FARBEN

In dem Abschnitt «Zur Geschichte der Urzeit», zu Beginn der von ihm zusammengetragenen «Materialien zur Geschichte der Farbenlehre», schreibt Goethe: «Die Zustände ungebildeter Völker, sowohl der alten als der neuern Zeit, sind sich meistens ähnlich. Stark in die Sinne fallende Phänomene werden lebhaft aufgefaßt.

In dem Kreise meteorischer Erscheinungen mußte der seltene, unter gleichen Bedingungen immer wiederkehrende Regenbogen die Aufmerksamkeit der Naturmenschen besonders an sich ziehen. Die Frage, woher irgendein solches Ereignis entspringe, ist dem kindlichen Geiste wie dem ausgebildeten natürlich. Jener löst das Rätsel bequem durch ein phantastisches, höchstens poetisches Symbolisieren; und so verwandelten die Griechen den Regenbogen in ein liebliches Mädchen, eine Tochter des Thaumás (des Erstaunens); beides mit Recht: denn wir werden bei diesem Anblick das Erhabene auf eine erfreuliche Weise gewahrt. Und so ward sie diesem Gestalt liebenden Volke ein Individuum, Iris, ein Friedensbote, ein Götterbote überhaupt; andern, weniger Form bedürftigen Nationen, ein Friedenszeichen.»

Gleichwohl erklärt Goethe einige Zeilen danach, nun in das «Wir» überwechselnd: «Was wir überall und immer um uns sehen, das schauen und genießen wir wohl, aber wir beobachten es kaum, wir denken nicht darüber. Und wirklich entzog sich die Farbe, die alles Sichtbare bekleidet, selbst bei gebildeteren Völkern gewissermaßen der Betrachtung.»¹

Ob diese Einschätzung (auch heute noch) zutrifft oder nicht und was zu Goethes eigener «Lehre» von den Farben damals und heute zu sagen war und ist², kann hier nicht beurteilt werden; immerhin scheint manches dafür zu sprechen, daß wir die Buntheit der Welt wie eine Selbstverständlichkeit allzu rasch und unbedacht voraussetzen, und deshalb kann es der Schärfung der Aufmerksamkeit dienen, ein kleines, bibliophil gestaltetes Büchlein zur Hand zu nehmen, das die Schweizer, in Paris lebende Bildhauerin, Malerin und Lyrikerin *Esther Hess* unter dem neugierig machenden Titel «Irisationen» vorgelegt hat.³ Sie präsentiert den Leserinnen und Lesern hier, was sie in langen Jahren im künstlerisch-ästhetischen, aber auch im alltäglichen Umgang mit den Farben beobachtet und notiert hat. Dieses fa-

cettenreiche Florilegium kann – und will sicherlich auch – dazu dienlich sein, in Anbetracht der Überflutung durch Farbigkeit, der wir allenthalben ausgesetzt sind, die Sensibilität für die Farbe selbst, von der Goethe sagt, daß sie «alles Sichtbare bekleidet», nicht zu verlieren oder jedenfalls in einem phänomenologisch erwünschten und angezeigten Maße zu pflegen.

Das philosophisch Bemerkenswerte an diesem Büchlein scheint mir – einmal abgesehen von der offenbar notwendigen Erinnerung an das Buntsein der Welt – darin zu liegen, daß es als eine Art Warnung vor einer Farbsymbolik gelesen werden kann, die die «Bedeutung» der einzelnen Grund-Farben in allzu eindeutiger Weise festlegen würde. Die Texte, die Esther Hess gesammelt hat, bringen vielmehr die Erfahrung zum Ausdruck, daß in bezug auf eine bestimmte Farbe eine Vielzahl von Assoziationen und Deutungen möglich ist, daß es also nicht nur die uns im Licht wahrnehmbaren Farben überhaupt gibt, sondern darüber hinaus auch so etwas wie eine polyvalente Farb-Hermeneutik. Rot, Grün, Blau, alle Farben des Regenbogens meinen demnach nicht jeweils etwas Bestimmtes, Eindeutiges oder gar Festgelegtes, sondern veranlassen uns zu den unterschiedlichsten Empfindungen und Auslegungen. Dazu einige Beispiele:

«Ein leuchtendes *Rot* strahlt in der Malerei von Matisse Lebenskraft aus, bei Miró wird es zur Tragik und bei Picasso Zerstörung.» (S. 37) «In alter Überlieferung ist ... das *Grün* der Schlange und dem Drachen zugeordnet.» «In der christlichen Religion wird *Grün* als Erneuerung angesehen.» «Die *grüne* Flagge des Islam bedeutet das vegetative *Grün* der Oasen, des Paradieses und das mineralische *Grün* des Smaragds.» (S. 56) «Für Kandinsky bedeutet *Blau* die Entfernung des Menschen von der Erde. Stéphane Mallarmé verfasste Gedichte über ein *Azur-Blau*, und Georges Bataille sagt, dass *Blau* den Menschen in die Unendlichkeit zieht auf der Suche nach Reinheit und Übernatürlichem.» (S. 65f.) «*Krishna* ist stets in *blauer* Farbe dargestellt.» (S. 67) «In China ist *Blau* eine Yang-Kraft, die des geomantischen Drachens, der Gutes verheißt.» (S. 69) «*Blau* ist antiskulptural. *Blau* läßt sich nicht greifen. *Blau* ist Luft, *Blau* ist der Horizont. *Blau* ist die letzte Farbe, die vom Raumschiff aus gesehen werden kann. *Blau* ist Entfernung, die Bergkette, weit, weit weg.» (S.75) «In Byzanz wurde Christus oftmals inmitten eines *Regenbogens* dargestellt.» (S. 98) «Die Inkas in Peru erschrakten bei der Ansicht eines *Regenbogens*, sodass es angezeigt war, die Hand vor den Mund zu halten.» (S. 99) «In der Johannesoffenbarung 10,1 heisst es: «In eine Wolke gehüllt, über seinem Haupte der *Regenbogen*...» (S. 98)

Daß die einzelnen Farben Spielraum für eine breite Interpretationsvielfalt gewähren, haben freilich nicht nur die Künstler immer schon gewußt; doch das Büchlein von Esther Hess will ja nicht etwas Neues, bisher Unbekanntes bieten, wohl aber kann es und will es aufmerksamer, sensibler, empfänglicher machen für die bunte Vielfältigkeit der «Dinge», der *Welt*, und damit könnte es über das Ästhetische hinaus auf die heute oft und gern disku-

¹Zit. n. Goethes Werke, Bd. XIV (Naturwissenschaftliche Schriften, zweiter Teil). München 1994, S. 10.

²Vgl. des näheren Rike Wankmüller, Nachwort zur Farbenlehre, in: Goethes Werke, Bd. XIII (Naturwissenschaftliche Schriften, erster Teil), ebd. 1994, S. 613–638.

³Irisationen. Aus einer Sammlung von Esther Hess. Djre Verlag, Bonn 1999, 133 S. (ISBN 3-928981-04-8). – Äußerlich weniger hübsch, aber nicht minder anregend ist das Buch des englischen Künstlers Derek Jarman (1942–1994): *Chroma*. Ein Buch der Farben. Übers. v. Almut Carstens. Merve Verlag, Berlin 1995; ein detaillierter Vergleich wäre reizvoll, ist aber unter dem hier gewählten Blickwinkel entbehrlich. Soeben erschien die neugestaltete Fassung des Buches der Psychotherapeutin und Religionspsychologin Ingrid Riedel: *Farben in Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie*. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1999 (erste Auflage 1983).

tierte *Differenz* verweisen, die mehr als Einförmigkeit und Einfarbigkeit das, was ist, ontologisch als Fülle und Reichtum charakterisiert. So betrachtet erteilt dieses kleine, empfehlenswerte Buch nicht nur den Philosophen und erst recht auch den Theologen, sondern natürlich jedermann die Lektion, daß die Wirklichkeit sich weder Schwarz/Weiß präsentiert noch Grau-in-Grau und daß also eine so evidente und elementare Realität wie die Buntheit der Welt uns zu weitherziger Anerkennung des Differenten anhält, als das allein uns das Ganze gegeben ist.

Wem derartige philosophische Überlegungen zu theoretisch, zu abstrakt erscheinen, dem darf zur Anschauung die Installation «Cultur» empfohlen werden, die der aus Zürich stammende, bekannte Bildhauer und Maler *Gottfried Honegger* 1997 auf der hohen grauen Hochwasser-Rückhalte-mauer in Orden in der Nähe von Maloja im Oberengadin angebracht hat: neun gut

sechs Meter hohe Metallsäulen im Abstand von jeweils zehn Metern – in den Regenbogenfarben. In seiner Ansprache anlässlich der Einweihung dieses Kunstwerks am 9. August 1997 sagte Honegger: «Mit diesen neun farbigen Säulen wollte ich einen optimistischen Akzent setzen. Diese neun Farben sind für mich so etwas wie Musik, eine Hymne an das Leben, ein Regenbogen, der den Frieden symbolisiert.»⁴ In der Tat sieht und erkennt man hier, sozusagen mit einem Blick, die spannungsvolle Harmonie der Farb-Pluralität «in einer an sich monochromen Landschaft», wie Honegger bei anderer Gelegenheit formulierte, als ein Zeichen dessen, was sein möchte...

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁴ Dankbar sei vermerkt, daß ich einige Unterlagen zu der Installation «Cultur» in der Bibliothek von Sils-Baselgia einsehen durfte.

Freckenhorst 1969 – eine notwendige Erinnerung

Im Jahr 1968 kam es in mehreren Ländern Westeuropas und Nordamerikas zur Bildung von Gruppen engagierter Christen, die sich einer konsequenten Realisierung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten und teilweise auf den Weg gebrachten Reform der Kirche verpflichtet sahen. Das charakteristische Merkmal dieser Gruppen war weniger das Moment der Kontestation als die Tatsache, daß sie spontan und unabhängig von den Kirchenleitungen entstanden, hatten doch viele Christen in den drei Jahren nach dem Abschluß der Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) den Eindruck gewonnen, daß die Kirchenleitungen weniger vom Willen zur Erneuerung der Kirche als von der Angst vor den mit einer Reform notwendig gegebenen Veränderungen bestimmt waren. Das Auftreten dieser Solidaritätsgruppen bedeutete für die damalige kirchliche Öffentlichkeit ein solch markantes Ereignis, daß Ruud Bunnik schon drei Jahre später in einem Überblick über die westeuropäische Szene von einer bedeutsamen Entwicklung innerhalb der Reformgruppen sprechen konnte, die diese in kurzer Zeit durchgemacht haben¹: Waren diese Gruppen anfänglich ausschließlich von Klerikern gebildet worden, die sich für spezifische Standesprobleme einsetzten, gewannen diese rasch die Einsicht, daß ihre Probleme nur gelöst werden können, wenn die Kirche insgesamt die Glaubwürdigkeit wiedergewinnt, die notwendig ist, um wirksam als Anwalt für die Freiheit der Menschen und gegen Ungerechtigkeit auftreten zu können. Berufsspezifische Anliegen verknüpften sich so sehr rasch mit allgemeinen Reformforderungen. Dies wurde als «Politisierung» der Solidaritätsgruppen beschrieben. In der Folge öffneten sich auch viele von ihnen interessierten Laien und auch Nichtkatholiken.

Es läßt sich demnach bei der Reformbewegung der späten sechziger Jahre eine Situation beobachten, die große Ähnlichkeit mit der Atmosphäre von Erwartungen und Hoffnungen hatte, die Papst Johannes XXIII. mit der Konzilsankündigung im Januar 1959 bei einem großen Teil der Katholiken wie auch bei Nichtkatholiken wecken konnte. Während die diplomatischen Vertretungen und die römischen Kurienbehörden auf die Konzilsankündigung zurückhaltend reagierten, z.B. das Staatssekretariat, das auf die Sondierungen des Ökumenischen Patriarchen in Istanbul über den französischen Botschafter in der Türkei die Initiative des Papstes restriktiv deutete, indem es mitteilen ließ, Beobachter anderer christlicher Konfessionen würden ausschließlich zu den öffentlichen Sitzungen zugelassen, erkannten viele Christen im Plan des Papstes ein Zeichen des Vertrauens in die Zukunft und in die Erneuerung. «Man nahm einen vielleicht

zwar ursprünglich naiven, aber authentischen Willen zur Mitbetroffenheit wahr. Gleichsam ohne Vermittlung erreichte die johanneische Initiative Millionen von Frauen und Männern und überzeugte sie von der eigenen Bedeutung. Die Perspektive «Konzil» weckte Erwartungen, erzeugte Vertrauen, erhielt Zustimmung.»²

Auf diesen Hoffnungsimpuls haben viele der kirchlichen Reformgruppen nach 1968 ausdrücklich zurückgegriffen.³ Wie die 1967 und 1968 von Berkeley bis Berlin aufbrechenden studentischen Protestbewegungen sich gegen die gesellschaftliche Stagnation der fünfziger und sechziger Jahre wandten, reagierte die kirchliche Reformbewegung in der Bundesrepublik Deutschland auf längerfristige Veränderungen und grundlegende Verwerfungen im Katholizismus der Nachkriegszeit. Aus diesem Grunde kann nicht von *dem* entscheidenden Einfluß der Acht- und sechziger-Bewegung auf die innerkirchliche Kontestation gesprochen werden, auch wenn beide vielfach mit gleichen Aktionsformen auf die Bühne öffentlicher Auseinandersetzung traten. Der soziale Wandel im Katholizismus, der mit der «Erosion des katholischen Milieus» (Karl Gabriel) schon in den fünfziger Jahren begonnen hatte, wurde in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre von immer mehr Gläubigen als Kontinuitätsbruch wahrgenommen. Um darauf angemessen reagieren zu können, suchten die Protest- und Solidaritätsbewegungen nach neuen Formen einer kirchlichen Öffentlichkeit. Ja gerade die Suche nach Möglichkeiten, eine von der Kirchenbasis ausgehende und an ihr orientierte Öffentlichkeit herzustellen, machte die Signatur der späten sechziger Jahre aus.

Öffentlichkeit und Kritik

Von der Spannung zwischen nachkonziliarer Aufbruchstimmung und dadurch ausgelöster Irritation war auch der Katholizismus in der Diözese Münster geprägt.⁴ Der in der ganzen Bundesrepublik Deutschland sich durchsetzende Trend der Auflösung des katholischen Milieus vollzog sich in der Diözese Münster besonders schnell. Die Münstersche Diözesansynode von 1958 reagierte darauf mit einem Pastoralplan, der neue Formen der Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien vor-

² Giuseppe Alberigo, Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa, in: Peter Hünermann, Hrsg., Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. Paderborn, u.a. 1998, S. 139–157, 146f.

³ Vgl. Peter Hoffmann, Amt und Gemeinde in der Sicht der sog. Papiere. Frankfurt/M. u.a. 1996.

⁴ Vgl. Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980. Paderborn, u.a. 1997, bes. S. 505–519.

¹ Ruud Bunnik, Solidaritätsgruppen in Westeuropa, in: Concilium 7 (1971), S. 540–546.

schlug. Von der Forschung sind diese seelsorglichen Initiativen als eine Kombination von einer (die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils vorwegnehmenden) Volk-Gottes-Theologie mit einem hierarchischen Kirchenbild beschrieben worden. In der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die pastoralen Impulse vor allem durch die Schaffung neuer Organisationsformen aufgenommen. Parallel zu der dadurch möglich gewordenen intensiveren Mitgestaltung des Gemeindelebens durch engagierte Laien und zu der allgemein veränderten Sozialstruktur der Gläubigen entwickelte sich in einigen Gruppen in der Diözese Münster das Bewußtsein, daß neue Formen kirchlicher Öffentlichkeit für die Rezeption der Konzilsbeschlüsse notwendig sind. Dies ist auch das entscheidende Motiv, das im April 1969 zur Gründung des Freckenhorster Kreises geführt hat.⁵ Fünfundzwanzig Jahre später hielt Pfarrer Hans Werners, einer der Mitbegründer des Freckenhorster Kreises, fest, daß man angesichts des tiefen Grabens zwischen Kirchenleitung und Gläubigen nach der Veröffentlichung der Enzyklika «*Humanae vitae*» sich 1969 veranlaßt sah, in «Treue zur Kirche ein offenes und kritisches Wort zu sagen, denn so kann es nicht weitergehen». Folgerichtig begann die im Mai 1969 verabschiedete Gründungserklärung des Freckenhorster Kreises mit einer Gegenwartsanalyse, in der die Stagnation der kirchlichen Reform wenige Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils beschrieben wurde. Daran anschließend bewerteten die Autoren die neu entstandenen Basis- und Protestgruppen in der Kirche als «*Hoffnungszeichen*». Denn nur Bewußtseinsbildung und Initiative von unten wie der Wille, aus der Verantwortung für den Glauben eigene Vorstellungen in die Kirche einzubringen, könnten den Aufbruch der Kirche lebendig halten. «Das schließt jedoch nach unserer Überzeugung angesichts der gegenwärtigen innerkirchlichen Lage eine kritische Position ein. Kritik ist nicht Selbstzweck; sie stellt jedoch eine notwendige Voraussetzung dar, um frei zu werden für den der Kirche heute aufgetragenen Dienst. Zu einem solchen verantwortlich beschrittenen Weg nach vorne gibt es bei der gegenwärtigen dynamischen Entwicklung unserer Gesellschaft keine realistische Alternative.» Die Feststellung, daß Kritik nicht Selbstzweck sei, hoben die Autoren der Erklärung am Ende noch einmal hervor, als sie formulierten, daß der Kreis sich dann auflösen werde, wenn andere Gruppen in der Diözese und in den Gemeinden seine Anliegen wirksam vertreten würden oder seine Forderungen verwirklicht seien.

Als sich am 20. und 21. August 1999 Mitglieder des Freckenhorster Kreises auf der Jugendburg Gemen (Westfalen) trafen, um an die Gründung des Kreises vor dreißig Jahren zu erinnern und Perspektiven für die weitere Arbeit zu debattieren, wurde diese Bestimmung der Gründungserklärung mehrfach zitiert. Dabei galt die Aufmerksamkeit der Frage, wieweit Zielsetzungen der Gründungserklärungen eingelöst worden sind, welche noch ausständig sind, und ob in ihnen Optionen enthalten sind, die unter veränderten Bedingungen weiterentfaltet werden können. Dieser Aufgabe dienten ein Podium, auf dem Mitglieder aus der Anfangszeit des Freckenhorster Kreises sprachen, eine Aussprache und die Referate von Wilhelm Damberg (Kommission für kirchliche Zeitgeschichte, Münster/Westf.) und Leo Karrer (Pastoraltheologie, Universität Fribourg). Die beiden Referenten verorteten die Geschichte des Freckenhorster Kreises nicht nur in der Entwicklung des nachkonziliaren Katholizismus in Deutschland, sondern versuchten darüber hinaus zu zeigen, daß in den Solidaritätsbewegungen, die während der sechziger Jahre entstanden, neue Formen gesellschaftlicher Expressivität und Subjektfindung erarbeitet worden waren. Dabei wurden die Krisenphänomene des Katholizismus als Chancen der Neuentdeckung des Evangeliums begriffen und zugleich damit eine eigenständige Deu-

⁵ Vgl. Thomas Großbölting, «Wie ist Christsein heute möglich?» Suchbewegungen des nachkonziliaren Katholizismus im Spiegel des Freckenhorster Kreises. Altenberge 1997.

tung des von Johannes XXIII. geforderten *Aggiornamento* der Kirche versucht.

Trotz Niederlagen, Rückschlägen und Phasen der Unsicherheit bestimmte diese Option die dreißigjährige Geschichte des Freckenhorster Kreises. Schon in den ersten zwei Jahren gewann er sein Profil nicht nur durch qualifizierte Stellungnahmen in theologischen und kirchlichen Konflikten, sondern durch die Unterordnung seiner öffentlichen Erklärungen und seiner Arbeit unter das Thema «Wie ist Christsein heute möglich?» Lag in den ersten Jahren das Schwergewicht der Arbeit und der Interessen der Mitglieder darauf, durch Diskussionsbeiträge in der Öffentlichkeit eine Debatte über die Inhalte einer Kirchenreform in Gang zu setzen, so bedeutete das Jahr 1972 eine Neuausrichtung der Themen und der Arbeitsmethoden. Zwei Ereignisse waren dafür ausschlaggebend.

1972 kam es zum offenen Konflikt zwischen dem Diözesanbischof Heinrich Tenhumberg und dem Freckenhorster Kreis, als man trotz des Einspruches des Bischofs zur Praxis der «offenen Kommunion» überzugehen versuchte. Angesichts der Drohungen der Bistumsleitung schreckte man vor einem endgültigen Bruch zurück. Im Gegenzug versuchte man, im Gespräch mit der Bistumsleitung diese für den eigenen Standpunkt zu gewinnen. Diese Erfahrungen brachten es mit sich, daß die internen Debatten über das Wechselspiel zwischen Integration in die Kirche und Notwendigkeit eines innerkirchlichen Dissenses vertieft wurden. Dazu kam noch die Erfahrung, daß viele Themen, mit denen der Kreis sein öffentliches Profil gewonnen hatte, auf der gesamtdeutschen Synode in Würzburg aufgegriffen wurden und daß einige Mitglieder des Kreises zu den angesehenen Synodalen in Würzburg gehörten.⁶

Diese Faktoren und gleichzeitig die Erfahrung, daß trotz der Würzburger Synode die Kirchenleitungen zu keinen entscheidenden Reformen bereit waren, führten zu einschneidenden Änderungen der Arbeitsweise des Freckenhorster Kreises. Gegenüber jenen kirchenkritischen Bewegungen, die jede Hoffnung auf kirchliche Reform aufgaben und sich deshalb von der Kirche entfernten, verstand er sich weiterhin entschieden als innerkirchliche Gruppe, verlegte nun aber den Schwerpunkt seines Engagements auf Aktionen von «unten». Vertieft wurde diese Position durch die Begegnungen mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (vor allem durch die intensiven Kontakte zu Dom Hélder Câmara und zu Basisgemeinden in Brasilien). Weiter wurde 1974 die Vollmitgliedschaft von Laien eingeführt, und die Arbeit in den einzelnen Regionen der Diözese Münster verstärkt.

Wenn der Freckenhorster Kreis innerhalb des sich ausdifferenzierenden Katholizismus Deutschlands in die Nähe der in den siebziger Jahren entstehenden «neuen sozialen Bewegungen» zu stehen kam, so hielt er über die Jahre hinweg an der theologischen Reflexion seiner Arbeit fest.⁷ Sowohl W. Damberg wie L. Karrer erkannten in diesem Prozeß, den der Kreis nicht ohne Krisen durchlaufen hat, produktive Möglichkeiten christlicher Identitätsbildung auch in der Phase der Tradierungskrise des christlichen Glaubens.⁸ L. Karrer erinnerte dabei an Abraham, der durch den Aufbruch aus seiner Heimat zum Segen für jene Menschen wurde, die ihm auf seinem Weg begegnet waren.

Nikolaus Klein

⁶ Hans Werners, Glaubenszeugnis im Kontext bewegter Zeit. Hrsg. von Rose-Marie Dütz und Reinhold Waltermann. Altenberge 1994, bes. S. 3–62.

⁷ Dies gilt nicht nur für die theologische Arbeit innerhalb des Freckenhorster Kreises, die bis zu seinem Tod 1995 entscheidend durch Pfarrer Hans Werners geprägt wurde, sondern auch für die öffentlichen Erklärungen aus den letzten Jahren, u.a. zur Laienpredigt in der Eucharistiefeier (1988), zur Autoritätsausübung in der Kirche (1989), zu den wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche (1990, 1997, 1998), zum Golfkrieg (1991), zur römischen Laieninstruktion (1998).

⁸ Vgl. dazu die Äußerungen von Pfarrer Ferdinand Kerstiens über die ekklesiologische Bedeutung des KirchenVolksbegehrens für die kirchlichen Reformgruppen in Deutschland in: Herder Korrespondenz 50 (1996), S. 73–78.

Polens Beitritt in die NATO und EU

Eine Herausforderung für die Russische Föderation? (Erster Teil)

Gerade der wochenlange Krieg im Kosovo hat erneut unter Beweis gestellt, daß die Wende des Jahres 1989 nicht den so erhofften dauerhaften Frieden für Europa gebracht hat. Die Phase der mit aller Brutalität im Namen des Selbstbestimmungsrechts der Völker geführten Kriege im ehemaligen Jugoslawien, die mit dem Abkommen von Dayton und der Teilung von Bosnien-Herzegowina ein vorläufiges Ende fand – wobei man die zuvor durchgeführten «ethnischen Säuberungen» akzeptierte, neue Grenzen zog und große Bevölkerungsteile umsiedelte (so die Serben der Kraina ins Kosovo) – wurde vom Krieg im Kosovo abgelöst. Ihm gingen zahlreiche Versuche der Europäer und Amerikaner voran, den Konflikt zwischen Kosovaren und Serben auf dem Verhandlungswege zu entschärfen. Zwar konnte der amerikanische Chefunterhändler *Richard Holbrooke* am 12. Oktober 1998, als NATO-Bomber schon in der Luft waren, ein Abkommen mit *Milosevic* schließen, aber das Massaker von *Racak* (16. Januar 1999) sowie die ergebnislos verlaufenden Verhandlungen von *Rambouillet* und *Paris* führten dazu, daß die NATO – ohne entsprechendes UNO-Mandat – ab dem 24. März 1999 ihre Bombenangriffe auf das Kosovo und die Bundesrepublik Jugoslawien aufnahm.¹

Die vor allem durch die Politik der USA betriebene Änderung der Strategie des «Verteidigungsbündnisses» NATO hat die EU-Staaten jüngst dazu genötigt, sich zukünftig in weit höherem und abgestimmterem Maße um eine eigene Sicherheits- und Verteidigungspolitik zu kümmern. Auf dem Kölner EU-Gipfel Anfang Juni 1999 wurde hierzu der erste Schritt getan. Auch hier stellt sich erneut die Frage, in welcher Form die einstige Weltmacht Rußland in diesen Prozeß eingebunden werden soll. Die auf dem Kölner EU-Gipfel diesbezüglich vereinbarte «gemeinsame Strategie gegenüber Rußland» läßt hoffen und verdeutlicht, daß die vor allem von der deutschen Diplomatie betriebene Einbeziehung Rußlands in den Verhandlungs- und Friedensprozeß die richtige Weichenstellung darzustellen scheint. Wie weit der Weg zu einem auf Vertrauen basierenden Verhältnis zwischen den USA und der EU einerseits und Rußland andererseits allerdings ist, wollen wir an den Reaktionen Rußlands auf den EU- und NATO-Erweiterungsprozeß um Polen nachvollziehen. Daß die zuvor eingeleiteten, mühsam verhandelten vertrauensbildenden Maßnahmen zwischen der NATO und der Russischen Föderation durch den Kosovo-Krieg allerdings nachhaltig beschädigt wurden, ist offensichtlich. Ob wir nun eventuell vor einer neuen Aufrüstungsphase in Gesamteuropa stehen, wird die nächste Zukunft weisen.

Nun sind die beiden zentralen Begriffe im Titel meines Aufsatzes näher zu bestimmen. Erstens, wie wollen wir mit dem Begriff der «Herausforderung» umgehen, der ja durchaus ambivalent interpretiert werden kann, als Positivum, aber auch als Negativum.

Zweitens, inwieweit ergänzen oder schließen sich der EU- und NATO-Beitritt Polens aus – und aus welchen Perspektiven wollen wir diese Prozesse betrachten? Wir werden auf diese Fragestellungen in den folgenden Einzelabschnitten genauer eingehen, ohne die historische Perspektive aus den Augen zu verlieren.

Herausforderung

Der Begriff der Herausforderung kann den Begriff der Bedrohung implizieren. Aus den Äußerungen führender russischer und ostmitteleuropäischer Politiker läßt sich leicht ableiten, daß sich sowohl Rußland als auch Ostmitteleuropa wechselseitig bedroht fühlen. Während Rußland eine weitere Dekomposition

seiner strategisch-militärischen Machtbasis fürchtet, ist es bei Polen die Furcht vor einer erneuten Dominanz des übermächtigen einstigen Nachbarn, dessen Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell in den letzten 40 Jahren so nachhaltig versagte und zu einer permanenten Destabilisierung des Landes führte. Rußland fürchtet sich keinesfalls vor dem gebündelten Potential der mitteleuropäischen Staaten, sondern vor der geballten Kraft eines erfolgreichen internationalen Sicherheits- und Wirtschaftssystems, das bestrebt ist, seinen Radius weiter nach Osten auszuweiten. Gleichzeitig will man an der Fiktion der Bipolarität USA – UdSSR festhalten, ohne sich einzugestehen, daß man den Status der Weltmacht eingebüßt hat, und durch eine mißlungene Innen- und Wirtschaftspolitik alles andere als eine attraktive Alternative zu den westlichen Integrationsmodellen NATO und EU darstellt.

Dabei kommt es – wie die Beispiele des Kaliningrader Gebietes, der baltischen Staaten, Weißrußlands und auch der Ukraine verdeutlichen – zu einer spürbaren Renaissance des Denkens in geopolitischen Kategorien, das man im übrigen auch seinen westlichen Kontrahenten/Partnern unterstellt.² Daß amerikanischen Spitzenpolitikern ein solches Denken nicht fremd ist, beweist das 1997 auch in deutscher Sprache erschienene Buch *Zbigniew Brzezinski* «Die einzige Weltmacht», in welchem dem inzwischen anachronistischen Konstrukt der Bipolarität eine deutliche Abfuhr erteilt wird.³ Folge könnte ein Szenario der Konfrontation sein, das keine Annäherung Rußlands an EU und NATO erlaubt. Dagegen sprechen allerdings sowohl die Versuche der EU als auch der NATO, Rußland in die Transformationsprozesse nach westlichem Muster einzubeziehen. Mit den Luftangriffen der NATO auf das Kosovo und die Bundesrepublik Jugoslawien wurde dieser Prozeß allerdings empfindlich gestört.

Die Tatsache, daß sich die russische Wirtschaft und Gesellschaft in einer tiefgreifenden Krise befinden und daß die neoliberalen – aus den USA übernommenen – Wirtschaftsreformen nicht ge-griffen haben, schwächt das ansonsten schon schwache Lager der russischen Westler. Die Herausforderung im positiven Sinne, die zu einem Mehr an Demokratie und Wohlstand hätte führen sollen, hat sich vorläufig abgenutzt. Rußland steht erneut vor der Frage der Selbstfindung und ist auch vom IWF und von der EU aufgefordert worden, seine Hausaufgaben zunächst selbst zu machen, bevor es auf weitere Hilfe hoffen darf. Das westliche Modell hat also vorläufig in Rußland versagt, und man hält vergeblich Ausschau nach einem neuen; vielleicht deshalb das Streben, zu alten, «bewährten» Strukturen zurückzukehren. Für Polen könnte der Aufbau konstruktiver wirtschaftlicher und politischer Beziehungen zu Rußland ebenfalls zu einer positiven Herausforderung werden, wäre man in der Lage, das Syndrom der Bedrohung – gerade durch dieses Rußland – zu überwinden. Dazu ist man aber offensichtlich als einzelner Staat – ähnlich wie die gesamte mitteleuropäische Region – zu schwach und sucht deshalb auch auf schnellstem Weg die Einbeziehung in die westlichen Wirtschafts- und Sicherheitsstrukturen. Hieraus resultiert auch die massive Westorientierung des Landes, das sich zeitweilig ganz von seinen östlichen Partnern abzukoppeln schien. Eine Ausnahme bildete der intensive Handel an der Ostgrenze Polens, der freilich durch die von der EU erzwungene Einführung des Visumzwanges für Russen und Ukrainer und durch die russische Wirtschaftskrise fast gänzlich zum Erliegen gekommen ist. Eine Herausforderung im positiven Sinne ist also auch im Falle Polens nicht gegeben: es bleibt nur eine entschiedene Westorientierung, um die eigene Situation zu konsolidieren und den

² Przemyslaw Grudzinski, Report: Poland-Russia. Discord and Cooperation. Warszawa 1997, S. 20–32.

³ Zbigniew Brzezinski, Die einzige Weltmacht. Amerikas Strategie der Vorherrschaft. Weinheim und Berlin 1997.

¹ Gunter Hofmann, Wie Deutschland in den Krieg geriet, in: Die Zeit, 12. 5. 99, S. 17–21.

Prozeß der Westintegration zu beschleunigen. Deshalb spielt der Faktor Zeit und das Drängen auf entsprechende Terminpläne in den Aussagen aller politischen Entscheidungsträger Polens eine so bedeutende Rolle. Dagegen gehen die Uhren in Moskau anders, nach den mißlungenen Beschleunigungsversuchen *Gorbatschows* und *Jelzins* ist die Zeit quasi erstarrt, zelebriert man Rückbesinnung und Verschleppung von Entscheidungen. Sowohl die polnischen als auch die russischen Eliten werden ihre Haltungen deshalb neu überdenken und zu neuen Formen der wechselseitigen Wahrnehmung finden müssen.

NATO- und EU-Erweiterung

Die Diskussion, ob die Erweiterung der EU durch eine Erweiterung der NATO sinnvoll ergänzt wird oder ob es sich hierbei nur um einen parallel verlaufenden, von europäischen Interessen abgekoppelten Prozeß handelt, wurde in der Vergangenheit leidenschaftlich geführt und ist stark von der Interessenlage einzelner Staaten und Bündnisssysteme abhängig.⁴ Für die Koppelung beider Integrationsprozesse sprechen sich die meisten Reformstaaten Ostmitteleuropas aus, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität. Fragt man nach dem Bejahungsgrad der Gesellschaften, so steht Polen eindeutig vor Ungarn und Tschechien. In die NATO und EU streben auch die baltischen Staaten mit aller Macht. Da es sich hierbei allerdings um postsowjetische Staaten handelt, die weiterhin mit einem starken strategischen Interesse Moskaus rechnen müssen, hat sich der Westen diesbezüglich – auch auf dem Madrider Gipfel – eher reserviert verhalten.

Der triumphale Empfang des amerikanischen Präsidenten bei seinem Warschau-Besuch im Sommer 1997 sowie die Tatsache, daß sich in der Frage des NATO-Beitritts alle polnischen Parteien einig sind, verdeutlicht, daß Polen sich in dieser Hinsicht als Vorreiter versteht und auch entschieden auf die amerikanische Karte setzt.⁵ Gleichzeitig ist die wirtschaftliche Verflechtung Polens mit der EU in einem solchen Maße fortgeschritten, daß es sich hierbei um einen irreversiblen Prozeß zu handeln scheint. Der von der EU erzeugte Druck ist dabei beträchtlich, sorgt aber letztlich dafür, daß mitteleuropäische und westeuropäische Politik- und Wirtschaftssysteme immer kompatibler werden und daß man bei realistischer Einschätzung der gesellschaftlichen Lage und der Wirtschaftsentwicklung des Landes davon ausgehen kann, daß Polen um 2010 Vollmitglied der EU sein wird.⁶ Aus polnischer und westlicher Sicht bedeutet die Kopplung dieses Prozesses eine sinnvolle Ergänzung, denn der einmal erreichte Besitzstand – man denke in diesem Zusammenhang an westliche Direktinvestitionen sowie das erhebliche deutsche und amerikanische Engagement – kann so effektiv geschützt werden. Dabei hat die Formel des rein militärischen Schutzes in der NATO eine Ausweitung erfahren, sie wird an die Vorstellung eines politischen, sozialen, wirtschaftlichen und zivilisatorischen Modernisierungsprozesses gebunden. Deshalb ist man polnischerseits auch bereit, die erheblichen Kosten einer Modernisierung der Streitkräfte zu tragen und die eigenen Systeme den westlichen anzugleichen.⁷ Der ehemalige Präsident der polnischen Republik, *Lech Walesa*, hat diesen Sachverhalt auf eine

gängige Formel gebracht, als er in einem am 20. Juli 1997 in der Wochenschrift «Wprost» abgedruckten Interview auf die Frage, ob er den Initiativen des Westens noch immer mißtraue, so antwortete: «Wir müssen unsere Interessen so miteinander verknüpfen, daß sie niemand schaden können, wobei uns selbst auch keine Nachteile erwachsen dürfen. Wir brauchen ihre Generale in unserem Land: also General Motors, General Electric. Wenn sie in Polen Geschäfte machen, so werden sie diese pflegen müssen. Bevor sie sich hier entschieden engagieren, haben wir noch einige Angelegenheiten zu regeln. Eine davon ist gerade die Mitgliedschaft in der NATO.»⁸

Der russische Standpunkt war hingegen lange dadurch geprägt, daß man beide Integrationsprozesse in Mitteleuropa verhindern, zumindest aber voneinander abkoppeln wollte. Dabei spielte die amerikanische Präsenz in Europa eine entscheidende Rolle, und deshalb erblickte man in der EU-Erweiterung zunächst eine weitaus geringere Gefahr, zumal man auf dem Gebiet der wirtschaftlichen Reformen anfänglich einen ähnlichen Weg beschritt. In dem Maße wie die Westorientierung Rußlands abgenommen hat, wurde auch die EU-Integration Mitteleuropas immer kritischer betrachtet. Nun wurde deutlich, daß man in erster Linie die Wohlstandsgrenze zwischen der EU und der Russischen Föderation fürchtet, die Tatsache, daß es in der Russischen Föderation nur wenig Kaufkraft gibt und daß man mit den eigenen Produkten (außer Rohstoffen und Bodenschätzen) kaum auf westliche Märkte vorstoßen kann, um die so dringend benötigten Devisen ins Land zu holen. In Rußland ist es in den letzten Jahren zu einer immensen Kapitalflucht gekommen, hat sich ein Wirtschaftssystem etabliert, das vorkapitalistische Züge trägt, und von Wachstum kann – auch für 1999 – keine Rede sein. Es war bezeichnend, daß nach dem Versagen des wirtschaftspolitisch orientierten Ministerpräsidenten *Tschernomyrdin* – und dem kurzen Intermezzo mit dem jungen *Kirijenko* – ein erfahrener Diplomat aus der Schule der russischen Realpolitik, *Primakov*, das Land führen sollte. Seine von Jelzin während des Kosovo-Krieges vollzogene Absetzung führte zu einer weiteren Destabilisierung und wurde auch in den russischen Medien entsprechend kommentiert. Die wirtschafts- und innenpolitischen Hausaufgaben konnten nicht gelöst werden, deshalb bot der Kosovo-Krieg die Gelegenheit, verstärkt außenpolitische Akzente zu setzen. Die Erweiterung der EU und der NATO wird in Rußland in der Regel nicht als Zukunftschance für das eigene Land betrachtet, sondern eher als Gefahr. Dies hängt auch damit zusammen, daß man weiterhin geopolitisch argumentiert, den Reformprozessen in Mitteleuropa kaum Aufmerksamkeit schenkt und eher bestrebt ist, im Klub der Großen (G7 bzw. G8, Europarat) mitzuspielen. Hier scheint eine Korrektur notwendig, denn ein Europa zugewandtes Rußland wird sich bemühen müssen, gerade aus den Erfahrungen der mittleren und kleineren Transformationsländer zu lernen. Eine intensive Kooperation ist geboten, denn nur sie kann dafür sorgen, daß notwendiges Vertrauen aufgebaut wird. Immerhin gibt es die «Partnerschaft für den Frieden» und die lockere Anbindung Rußlands an die NATO, so daß von einer Isolierung Rußlands durch den Westen nur bedingt die Rede sein kann.

Die russische Sicht

Polen wird als mittelgroßer Staat, der welt- oder europapolitisch kaum als Akteur hervortritt, nur in seiner Bedeutung als potentielles EU- oder nunmehr als NATO-Mitglied wahrgenommen. Eine eigene Polenpolitik Moskaus war bislang kaum auszumachen, auch wenn es zu spektakulären Visiten und Gesten kam. Ende August 1993 hatte der russische Präsident anlässlich einer Warschau-Visite erklärt, daß Polen ein souveränes Land sei und Bündnisse eingehen könne, mit wem es wolle. Als aber Warschau dann daraus den Schluß zog, daß Rußland gegen einen

⁴ Karsten D. Voigt, Die Osterweiterung der NATO, in: APUZ, 26. 1. 1996, S. 21–26.

⁵ Zbigniew Wilkiewicz, NATO-Osterweiterung – Reaktionen der Beitrittskandidaten. Polnische Kommentare, in: Osteuropa (1998), 2, S. A 45 – A 54; hier in erster Linie: Jerzy Slawomir Mac u.a., Bill Clinton w Warszawie. Przyjaciel Rzeczypospolitej [Bill Clinton in Warschau. Ein Freund der Republik Polen], S. A 48 – A 50.

⁶ Zbigniew Wilkiewicz, Wenn sich zuviel auf einmal ändert. Gebiets-, Gesundheits-, Verwaltungs- und Sozialreform versunsichern die Polen, in: Süddeutsche Zeitung, 18. 5. 1999, S. 47; Wolfgang Quaisser, Wachstumskurve mit Knick, ebd., S. 44.

⁷ Silni, zwarci, rozgoryczeni [Stark, geschlossen, verbittert], Interview mit dem polnischen Verteidigungsminister Janusz Onyszkiewicz, in: Wprost, 21. 12. 1998, S. 19–20; Romuald Szeremietiew, Polska pieśń [Die polnische Faust], in: Wprost, 31. 1. 1999, S. 26–27; Jarosław Gizinski, u.a., Czas NATO [Zeit für die NATO], in: Wprost, 14. 3. 1999, S. 20–21.

⁸ Krzysztof Golata u.a., Rozmowa z Lechem Walesa, byłym prezydentem RP [Interview mit Lech Walesa, dem ehemaligen Präsidenten der Republik Polen], in: Wprost, 20. 7. 1997, S. 19–20, S. 20.

NATO-Beitritt Polens nichts einzuwenden habe, intervenierte Moskau heftig und verfolgte eine Politik der Verhinderung der Osterweiterung des Bündnisses. Das Verhältnis Moskaus gegenüber dem «nahen Ausland», aber auch gegenüber den ostmitteleuropäischen Staaten blieb zunächst patriarchalisch bestimmend. Ostmitteleuropa könnte man sich nur als Zone neutraler Pufferstaaten vorstellen: «Now, when the Russian federation has lost many positions in countries of Eastern and Central Europe, we must strive to ensure that they are neutral and separate Russia from NATO bloc countries by a certain buffer.»⁹ Entsprechende Äußerungen führender russischer Militärs und Politiker sorgten in Polen für Unruhe und steigerten die Bereitschaft zu einem raschen NATO-Beitritt. Der damalige polnische Präsident Walesa betonte die Notwendigkeit eines NATO-Beitritts Polens und begründete dies so: «Wenn Rußland sein Haus in Ordnung bringt, wird es wieder beginnen, über Einflußsphären zu reden. Es wird seine wirtschaftliche und militärische Position der Dominanz aufbauen und wir werden dort sein, wo wir angefangen haben: beim System der Konfrontation.»¹⁰

In Polen machte die Tatsache betroffen, daß man letztlich als zweitrangiger, undankbarer Ex-Verbündeter wahrgenommen wird, was der Jelzin-Berater *Sergej Kortunow* in seinen Einschätzungen immer wieder hervorhebt.¹¹ Rußland versteht sich weiter als Weltmacht, besteht auf Bipolarität und einem egalitären Verhältnis zu den USA. Deshalb widersetzte es sich auch nach Auflösung des Warschauer Pakts einer Erweiterung der NATO nach Osten. Dabei zeigte die russische Politik bis in die zweite Hälfte der neunziger Jahre das Vorhandensein mehrerer Alternativen: Die NATO solle sich auflösen, da sie ihre Existenzberechtigung verloren habe; es sei ein gesamteuropäisches Sicherheitssystem unter Einbeziehung West- und Osteuropas einschließlich Rußlands zu schaffen, vorzugsweise auf Basis der OSZE; die NATO könne unter Einbeziehung Rußlands erweitert werden.

Grundsätzlich läßt sich der russische Standpunkt und die Argumentation hinsichtlich der NATO-Osterweiterung bis hin zum

⁹ Interview mit Sergej Karaganow, in: *Vooruzenie, Politika, Konwersija*, 1995, 3, S. 18–20; englische Übersetzung aus Foreign Broadcasting Information Service (FBIS).

¹⁰ Zitiert nach Deutsche Welle: Dokumentation, 7. 2. 1994, S. 21.

¹¹ Slawomir Popowski, *Zagadkowe scenariusze* [Rätselhafte Szenarien], in: *Rzeczpospolita*, 22. 7. 1997, S. 8.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45; CH-8002 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 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.– / Studierende Fr. 42.–
Deutschland: DM 69.– / Studierende DM 49.–
Österreich: öS 520.– / Studierende öS 400.–
Übrige Länder: sFr. 53.– zuzüglich Versandkosten
Gönnernabonnent: 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.

In eigener Sache

«Die Post» hat äußerst kurzfristig und ohne Rücksicht auf Verluste bei ihren Kunden unsere Poststelle (CH-8059 Zürich) samt Fächern aufgelöst. Dadurch verlieren wir unsere bisherige Adresse und sitzen leicht konsterniert auf den Beständen vorausgedruckter Rechnungsformulare, Briefumschläge und anderer Drucksachen. Stabil geblieben ist unsere Hausnummer an der Scheideggstraße 45. Wir lassen ab sofort die Post ins Haus liefern. Unsere Anschrift lautet fortan:

ORIENTIERUNG, Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Dürfen wir Sie bitten, **sollten Sie Ihre Adresse ändern**, dies sofort zu melden. «Die Post» in der Schweiz erhöht neuerdings ihre Änderungs-Meldungen ums 5fache, von Fr. –30 auf Fr. 1.50. Es gibt Dienste, die das Dienen um jeden Preis verlernen müssen.

Mit freundlichen Grüßen
Ihre ORIENTIERUNG

gegenwärtigen Zeitpunkt so zusammenfassen: Die NATO-Erweiterung führt zu einer Isolation Rußlands, sie leistet der Politik russischer Kommunisten und Nationalisten Vorschub und fördert statt der alten, aus dem kalten Krieg stammenden, eine neue Konfrontation. Sie ist unnötig, da Mitteleuropa von niemandem bedroht wird, außerdem übereilt geplant und schlecht vorbereitet. Auch bezieht sie Kandidaten ein, die die Kriterien der Aufnahme nicht erfüllen. Schließlich ist sie zu kostspielig und weder von den Ländern Mitteleuropas noch von der NATO bezahlbar. Unterstützung fanden diese Argumente bei namhaften westlichen Presseorganen, was den polnischen Präsidenten *Aleksander Kwasniewski* sinnigerweise zu der Bemerkung veranlaßte, daß die Haupthindernisse auf dem Weg Mitteleuropas in die NATO «Rußland und... «The New York Times» seien. *Roman Kuzniar*, politischer Kommentator des liberalkatholischen «Tygodnik Powszechny» charakterisierte die Verhinderungstaktik Moskaus im Juni 1997 wie folgt: «Der Westen wurde mit «der Flamme eines neuen Kalten Krieges» (Jelzin), mit der «Konsolidierung» im Rahmen der ehemaligen UdSSR, dem antirussischen Bündnis mit Peking oder Teheran, mit der einseitigen Revision der Abrüstungsabkommen, mit den Siegen *Schirinowskis* und *Sjuganows* erschreckt. Die Taktik der Erpressung wurde auch gegen die Staaten Ostmitteleuropas angewendet. Man sprach von der Erhöhung des Militärpotentials im westlichen Teil Rußlands (besondere Rolle des Kaliningrader Gebietes), der Ausrichtung von Atomraketen auf die Territorien unserer Staaten, über ökonomische Sanktionen, die Unterbrechung des Energieexports, ja sogar über die deutsche Gefahr, der man nur im engen Bündnis mit Rußland die Stirn bieten könne. Moskau bemühte sich gezielt, die Temperatur der Beziehungen zu diesen Staaten zu senken, um im Westen den Eindruck zu erwecken, daß diese weiterhin ihre antirussischen Phobien pflegten, es also riskant wäre, sie in die NATO aufzunehmen.»¹²

Eine Änderung dieser Einstellung wurde erst in letzter Zeit von einigen Kommentatoren der russischen Außenpolitik gefordert, als sich abzeichnete, daß die polnische NATO-Mitgliedschaft nicht mehr abzuwenden war, das heißt nach Unterzeichnung der Pariser Grundakte und dem Madrider Gipfel.

(Zweiter Teil folgt.)

Zbigniew Wilkiewicz, Vlotho

¹² Roman Kuzniar, *Nadszedl czas decyzji* [Die Zeit der Entscheidungen ist gekommen], in: *Tygodnik Powszechny*, 8. 6. 1997, S. 6; deutsche Übersetzung in: *aktuelle ostinformationen*, (1998), 1–2, S. 27–35, S. 30–31.