



ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 63. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1999

IN EINEM LEEREN, schwarzen Raum drei große Bild-Fenster: Kino und Meditationsraum im Kunsthaus Zürich. – Licht und Schatten, Bewegung, nächtliches Spektakel: links und rechts eine Fähre, manövrierend im Hafen von Patmos – auf der mittleren Leinwand Robert Lax, schlafend, mit gewaltigem weißem Bart und schwarzer Wollmütze. So beginnt, so endet «Three Windows» von Nicolas Humbert und Werner Penzel, der synchron auf drei Leinwänden ablaufende Film über einen modernen Eremiten, einen Dichter und Philosophen, einen Weisen, der Ruhe ausstrahlt in hektischer Zeit. Etwas später liest Lax einen Text, der seinen kargen Wohnraum, seine Denkhalle beschreibt: «The room makes a poem of itself» ließe sich, in Anlehnung an einen Tagebuch-Text von Lax, sagen. Texte aus «21 pages», einem Kernstück seines Werks, stimmen ein auf die meditative Grundhaltung des Autors: Warten, Schauen, Da-Sein in jedem Moment – auch Staunen. Dann Lax im Gewebe der Gassen von Skala auf Patmos, beobachtet von einer der vielen Katzen, die er nie zählt, aber immer füttert; Lax, gehend auf steinigem Land, wie es der äußerst reduzierte Text «one island» evoziert, die ägäische Insellandschaft in einzelnen Wörtern atmend.

Filmische Hommage an Robert Lax

Ein Klangteppich der Text, ein Bilderteppich der Film. Reichtum in der Kargheit hier wie dort. Das Eigenleben der Dinge, für den Philosophen Lax auch «Linsen» vor dem Blick in die Tiefe: ein Stuhl, ein Glas, ein leerer Zellophansack, der sich im Wind auf Treppenstufen bewegt, hin und her – und weg. Die Stille ist auszuhalten, auch die Leere, wenn alle drei Leinwände schweigen: «The substance is silence, dark silence» («21 pages»). Lax, Kreise zeichnend: Leben aus der Mitte heraus. Rhythmen: Ein Mönch, der Steine klopft; Wassertropfen – Zeichentropfen. Lax, der sich bedächtig durch den Raum schiebt. Die Magie der Langsamkeit. Die dreifache Leinwand macht es möglich, langsamer zu erzählen, die Zeit zu dehnen, Gleichzeitigkeit zu zeigen. Lax schreibt seine Lyrik in Silben unterteilt, vertikal, um den Lesefluß zu bremsen, und unterstützt so den Rhythmus der Texte. Ein Blick in die Tagebücher: «keep / dream / ing». Die Wechselbeziehung von Innen- und Außenwelt, die Entgrenzung des Selbst wird spürbar: «where / do / I / be / gin // where / do / I / leave / off...»

Die erste Videoarbeit von Nicolas Humbert und Werner Penzel (Cine Nomad), drei synchrone Filme (45-minütige Endlosbänder), die sich zu einer Erzählung zusammensetzen: eine «völlig neue Erfahrung», sagen die Filmer. Doch ihre Handschrift bleibt dieselbe wie im Cinépoem «Middle of the Moment» (1995), das von Nomaden erzählt: Tuareg der Sahara, der Wanderzirkus O und – Robert Lax. Themen, Motive finden sich wieder: die zyklische Zeit, der Kreis, elementare Grundlagen des Lebens (Wasser, Feuer, Erde, Tiere, dazu hier der Bauer und seine Frau); auch Stilmittel: indirekte Darstellung mittels Schatten oder verblüffend beschnittener Bilder, subtiles Einfangen von Stimmungen (im winterlichen Patmos, ohne Touristenlärm). Die Bilder sind 1993 bis 1999 entstanden, bei ein- bis zweiwöchigen Aufenthalten des Filmerduos auf Patmos: ein Gewebe, «texture of life», würde Lax sagen.

Dies gilt auch für die begleitende Ausstellung im Graphischen Kabinett, konzipiert von Bernhard Moosbrugger. An den Wänden, in der Nachbarschaft eines monochromen schwarzen Bildes von Ad Reinhardt, dem Malerfreund, viele Fotos: Robert Lax und Thomas Merton; Lax in der Redaktion der Zeitschrift «Jubilee», als deren «reisender Redaktor» er in den fünfziger Jahren nach Europa kam; Lax in seiner griechischen Wahlheimat; Wasser- und Zirkusbilder von Bernhard Moosbrugger, dem pendo-Verleger. Erstmals zu sehen sind Patmos-Fotos von Lax selbst, Zeugnisse einer «Vita contemplativa». In Vitrinen Bücher, Manuskripte, Korrespondenz. Verspielte Zeichnungen des Dichters. Spiel und tiefere Bedeutung sind nahe beieinander: «is / your / breath // your / breath // your / see / ing // your / see / ing...» Schreiben als Selbstgespräch und als eine Form von Denken.

Irène Bourquin, Rätterschen

Videoinstallation und Ausstellung sind bis zum 6. Februar zu sehen.

PORTRÄT

Filmische Hommage an Robert Lax: Die Videoinstallation von «Three Windows» von Nicolas Humbert und Werner Penzel – Kombiniert mit einer Ausstellung im Graphischen Kabinett des Kunsthauses Zürich – Der Dichter und Philosoph Robert Lax – Ein moderner Eremit auf der Insel Patmos. *Irène Bourquin, Rätterschen*

MENSCHENRECHTE/THEOLOGIE

Krieg im Namen der Menschenrechte? Das Machtprojekt Krieg und die Ohnmachtsbilanz des 20. Jahrhunderts – Politik mit dem Zwang zum Krieg – Ohnmachtdarstellung durch die Medien – Die Lehre vom gerechten Krieg und die Verteidigung der Menschenrechte – Ohnmachtsprojekte in Staat und Gesellschaft – Die Verteidigung der Menschenrechte – Eine Logik der Deeskalation mit einer Sprache der Ohnmacht – Die Macht der Feindesliebe – Eskalation der Gewalt im Zeichen der Ohnmacht – Die Feindesliebe als eine Macht aus der Ohnmacht.

Hans-Joachim Sander, Würzburg/Salzburg

LITERATUR

Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik: Zur Epik Arnold Stadlers und deren religio- und theopoetischer Relevanz – Mit dem Georg-Büchner-Preis 1999 ausgezeichnet – Der «Stadler-Ton» – Die drei Werkstränge Poesie, Epik und Essayistik – Suche nach einer gattungsübergreifenden Sprache – Der Wille zur Konstruktion – Zwei verständliche Leseweisen – Reduktion auf die Inhaltlichkeit und Vermischung von Autobiographie und Fiktion – Affinität zur religiösen Sprache – Vergegenwärtigung als Prinzip.

Stefan Heil, Frankfurt/M.

ETHIK/WIRTSCHAFT

Dem Diktat der Finanzmärkte ausgeliefert? Globalisierung als Zauberwort – Phasen konjunktureller Einbrüche – Debatten um Standorte und Globalisierung – Massive Ausweitung grenzüberschreitender Finanzgeschäfte – Eine idealtypische Charakterisierung – Zwei Seiten einer Münze – Wachsende Vorbehalte gegen marktradikale Dogmen – Politische Bändigung der Finanzmärkte – Europäische Beschäftigungs- und Sozialunion.

Friedhelm Hengsbach und Bernhard Emunds, Frankfurt/M.

BISCHOFSSYNODE

Europa und die Verantwortung der Christen: Zur Zweiten Sonderversammlung für Europa der Bischofssynode (Schluß) – Noch einmal die Intervention von Kardinal C.M. Martini – Die Zusammenfassung der Debatte – Das Bild vom «Laboratorium» – Zum Begriff der Neu-Evangelisierung – Entführungen in den *Propositio-nen* – Die verpaßte Debatte um die Bedeutung des Islam in Europa.

Nikolaus Klein

Krieg im Namen der Menschenrechte?

Mit dem jüngsten Konflikt auf dem Balkan ist die internationale Politik am Ende des 20. Jahrhunderts an ihren unseligen Ausgangspunkt zurückgekehrt und hat zugleich ein neues gefährliches Signal gesetzt: Krieg bleibt ein Mittel der Politik, und die Menschenrechte werden als neuer Auslöser begriffen. Das erste ist eine traditionelle Herausforderung, die nun der christlichen Gemeinschaft auch im neuen Jahrhundert erhalten bleibt; das zweite offenbart die religiöse Gewalt des Krieges und bedroht wegen der Menschenrechte die Sprachfähigkeit der Theologie. Um sie zu erhalten, ist eine Auseinandersetzung mit der erneuerten Macht des Krieges notwendig.

Krieg – eine Ohnmachtsbilanz des 20. Jahrhunderts

Am Beginn des Jahrhunderts gehörte der Krieg zu den allgemein anerkannten Instrumenten der Politik. Er wurde von den Völkern als Bewährungsprobe erwartet und von ihrer jeweiligen Jugend als Heldenplatz ersehnt. Er wurde nicht gemieden, sondern für den Gewinn von Macht geplant; seine Gewalt wurde nicht verworfen, sondern sein Nutzen kalkuliert. Menschenrechte waren nur indirekt durch die Kriegsverbrechen ein Thema, die von der Genfer und Haager Konvention verworfen waren.

Das fragile Vertragssystem, das im Rückblick die Machtinteressen der alten europäischen Mächte mehr dokumentierte als zähmen konnte, zerriss die wenigen Pistolenschüsse auf den österreichischen Thronfolger in Sarajevo 1914. Schicksals-ergeben wurde die Politik dem Krieg überantwortet; die staatsentscheidenden Figuren waren von nun an Militärs. Die Bevölkerungen jubelten Siegen entgegen, und Soldaten liefen tödlich opferbereit zu den Waffen. Doch dann setzte der Erste Weltkrieg dem Jahrhundert seinen eigenen unerwarteten Ton: die Abnutzungsschlacht in Verdun, die Giftgasattacken von Ypern, der Kampf bis zum Diktatfrieden im Osten und bis zur totalen Kapitulation im Westen. Krieg bekam endgültig eine industrielle Gestalt; vom Helden blieb nur noch ein anonymes Gesicht. Beides zermalmte die alte Ordnung und hinterließ keine neue. Der Krieg beherrschte die europäischen Gesellschaften nach dem generalstabsmäßig organisierten Motto: «Koste es an Menschen, was es wolle»; Politik diente einer unumkehrbaren Eroberung von Macht mit militärischen Mitteln. Menschenopfer spielten eine Nebenrolle, man zählte nur Gefallene. Der Versailler Friedensvertrag wurde entsprechend mit einer Sprache der Macht formuliert.

Die Akteure im Zweiten Weltkrieg bleiben in den damit gezogenen Bahnen. Er begann nicht als allgemein kalkuliertes Vertragsprodukt, sondern war ideologisch erzeugte Angriffspolitik. Mit dem Eintritt der USA erhielt der Krieg eine globale Gestalt als Krieg gegen den Krieg. Er wurde deshalb nüchterner geführt, galt weniger als Schicksal und immer mehr als politische Notwendigkeit. Aber er wurde deshalb militärisch nicht weniger entschlossen geplant und gesellschaftlich nicht weniger entschieden organisiert. Politik wurde nicht dem Krieg gegen den Krieg überantwortet; die staatlich entscheidenden Figuren waren keine Militärs. Aber sie mußten eine militärische Sprache sprechen, um das Sagen zu behalten. Krieg blieb deshalb für die Politik weiter der entscheidende Ort, Macht zu gewinnen oder zu verlieren. Er hat denn auch alte Mächte verschlungen und neue Supermächte geboren, je nach der Fähigkeit, Waffen in Massen zu produzieren und an den Mann zu bringen. Menschenrechte spielten keine Rolle, nur Kriegskonventionen. Deshalb wird Völkermord im Schatten des Krieges direkt organisiert – der Holocaust der Juden durch die Deutschen; Vergewaltigungslager direkt errichtet – Koreanerinnen als «Trostfrauen» der Japaner; und auch Terror gegen Zivilbevölkerung direkt befohlen – die Zerbombung ganzer Städte wie Coventry, Dresden, Würzburg. Um künftig auch den Krieg gegen den Krieg zu zähmen, werden danach die Vereinten Nationen eingerichtet. Aber die Macht

des Krieges blieb in der Politik erhalten. Er zog nur ein kaltes Kleid an. Die *containment*-Strategie Kennans, der sich die USA seit Truman verschrieben, und die kommunistische Bündnisbruderschaft, der sich die UdSSR seit Stalin verschrieben, erzwangen von beiden Supermächten die Fähigkeit zur weltweiten militärischen Option und zur weltweiten Massenvernichtung. Der Kalte Krieg verschaffte Politikern Macht, er saß an jedem Konferenztisch und in jedem Parlament. Krieg wurde strategisch in einer Logik der Eskalation rationalisiert, militärisch auf die Bombe hin destilliert und politisch auf Stellvertreterkonflikte beschränkt. Aber er evolvierte gleichzeitig zur Spitzentechnologie und zum globalen Wirtschaftsfaktor. Entweder wurden ganze Gesellschaften um Rüstungsindustrien organisiert – Ostblock –, oder Rüstungsindustrien zum ökonomischen Entwicklungsfaktor schlechthin ausgebaut – Westblock. Menschenrechte spielten als Mittel der Propaganda eine Rolle oder um einen *low intensity conflict* zu rechtfertigen; dort werden sie jeweils für die eigene Seite ausgeblendet: Völkermorde werden stillschweigend geduldet – die *killing fields* in Pol Pots Kambodscha; Zivilbevölkerung wird in latente Geiselnhaft genommen – die Technik großflächiger Verminung und die weltweite Lagerung atomarer, chemischer sowie biologischer Waffenarsenale. Die politischen Strategien blieben auf die Macht überlegener Waffensysteme und nicht auf die Ohnmacht potentieller Menschenopfer ausgerichtet. Sie erzeugten ein globales Gleichgewicht militärischen Schreckens; nur an ihren blinden Flecken bildeten sich lokale Formen gesellschaftlichen Widerstandes.

Auch die Entspannungspolitik, welche die Endphase des Kalten Krieges einläutete, mußte die Rüstungsfrage in den Mittelpunkt ihres Ansatzes stellen. Es wurde Abrüstung vereinbart, aber in den politisch gewollten Lücken der Verträge wurden zugleich neue Waffensysteme entwickelt; sie allein konnten den Erhalt von Macht im globalen Maßstab sichern. Globale Kriegsfähigkeit zu jeder Zeit und an jedem Ort bleibt bis heute das Kennzeichen einer Supermacht. Auf mittlerer staatlicher Ebene wurde Sicherheit mit wirtschaftlicher Zusammenarbeit gekoppelt; das sicherte globale Besitzstände an Macht, erbrachte aber auch die Vernetzung lokalen Dissidententums. Im Zuge der Entspannung konnten einzelne Niederlagen und Rückzüge in Kauf genommen werden. Das gab dem politischen Islam und dem politischen Hinduismus eine Renaissance, was dem Krieg eine Existenz jenseits des globalen Duopols ermöglichte. Erst als die verbesserte und verteuerte Hochrüstung die wirtschaftliche Überlebensfähigkeit ganzer Völker auch für diese selbst ersichtlich in Frage stellte, war der Kalte Krieg entschieden. Ganze Gesellschaften implodierten an der eigenen Hochrüstung; ihre Dissidenten wurden zu Hoffnungsträgern der Demokratisierung der Macht. Durchgesetzt hatte sich das bessere Wirtschaftssystem mit der Fähigkeit, Hochtechnologiewaffen kostengünstiger zu produzieren.

Dieser Ausgang des Kalten Krieges war eine kurze Zäsur in der Macht des Krieges, ganze Völker konnten sich ohne Krieg aus Herrschaftskomplexen befreien, die nur noch vom Potential der Waffen zusammengehalten wurden. Was auf dem Tiananmen-Platz noch scheiterte, gelang in Warschau, Riga, Prag, Budapest, Bukarest, Leipzig, Moskau.¹ Politik schien endlich den Fluch des Krieges zu überwinden, Revolution bedeutete mit einem Mal friedliche Transformation; sogar das Ende der Geschichte wurde ausgerufen.² In dieser Wende wurde die humane oder inhumane Lebenssituation der Bevölkerung nicht nur in den westlichen Demokratien, sondern weltweit zu einem primären Faktor in der Po-

¹ Vgl. Timothy Garton Ash, Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980–1990, Hanser, München 1990, und die Analysen für die Zeit danach in ders., Zeit der Freiheit. Aus den Zentren im Osten Europas. Hanser, München 1999.

² Francis Fukuyama. Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, Kindler, München 1992.

litik. Der Krieg schien den Menschenrechten Platz zu machen und der weltweite Friede brodelte nicht mehr so heiß, wie noch während der Nachrüstung der Mittelstreckenraketen befürchtet. Der drohende nukleare Winter machte einem Frühling der Selbstbestimmung von Völkern Platz. Die hohe Zeit des Völkerrechts und damit der Vereinten Nationen schien anzubrechen. Aber mit diesem Aufstieg der Menschenrechte unter die primären Politikfaktoren wurde eine neue Dynamik freigesetzt, welche die strukturellen Schwächen von Völkerrecht und UNO offenbarten. Statt dessen bestieg der Krieg mit neuer Macht wieder die Bühne der Politik. Die Leiter dafür ist die Ohnmacht von Menschen.

Zwang zum Krieg – Ohnmachtdarstellung durch Medien

Das Ende des Kalten Krieges erzeugte ein Vakuum an Macht und eine Hoffnung für Ohnmächtige. Letztere ist die Evolution der Demokratie zur Herrschaft der Menschenrechte. Sie ist direkt mit der globalen Verfügbarkeit von Massenmedien verbunden. Die neue Hoffnung in das einzige nicht rückwärtsgewandte Herrschaftsmodell ließ das Mediengeschäft boomen. Unbehindert gewonnene und frei einsehbare Nachrichten wurden zu einem eigenständigen Wirtschaftsfaktor. Öffentlichkeit mutierte von einem formierten zu einem freien Schauplatz der Ereignisse. Sie wurde zum weltweiten Machtfaktor für Menschenrechte und zum Hoffnungspotential der Ohnmächtigen.

Im Machtvakuum, das der Kalte Krieg auf der mittleren staatlichen Ebene hinterlassen hatte, konnte der Krieg aber einerseits als Bürgerkrieg und andererseits als Ressourcenkrieg überleben. Beide folgten der alten Strategie vom Anfang des Jahrhunderts, daß Macht allein über Waffen zu erhalten sei. Laserbomben und strategisch organisierter Hunger wurden in das Kriegsarsenal eingegliedert. Das zweite blieb ein lokales Randphänomen, weil darüber nur schwer im Format von Neuigkeiten, Brennpunkten und aktuellen Ereignissen berichtet werden kann. Das erste erzeugte den Medienkrieg, der wegen der Vermischung mit Propaganda ebenfalls eine nur eingeschränkte politische Macht verkörpert. Bei beiden bleibt das Argument der Menschenrechte noch im Hintergrund.

Erst die direkt organisierte und unverblümt propagierte Massenvertreibung und der aktuell ausgeführte und medial greifbare Völkermord verschaffte dem Krieg erneut eine globale politische Bühne. Die vom Satelliten-TV vermittelte Unmittelbarkeit zum Leiden Unschuldiger ist eine für die Politik unkalkulierbare Macht. Aber die Bilder ohnmächtigen Leidens unter fremder Gewalt haben die Macht, insbesondere die einzige übrig gebliebene Supermacht in Kriege hineinzuwingen zu können. Was in Ruanda noch nicht eintreten konnte, weil es für direkte Aktionen bereits zu spät war, hat sich auf dem Balkan vollzogen. Nach dem Versagen von UNO und Völkerrecht blieben in Bosnien die Invasion militärischer Überlegenheit und im Kosovo der nichterklärte Krieg die einzigen politischen Optionen, um das öffentliche Leiden von Ohnmächtigen auf den Bildschirmen zu beenden. Für diesen Zwang zum Krieg gab es nach dem Ende des Kalten Krieges nur ein überzeugendes Argument: die Menschenrechte der Geschundenen.

Damit ist das vorläufig letzte Stadium der Evolution des Krieges erreicht – der Krieg im Namen der Menschenrechte. Er weist über das 20. Jahrhundert hinaus und wird im neuen Jahrhundert eher ausgeweitet als abgebaut werden. Diese erneuerte Macht des Krieges ist ein direktes theologisches Thema; denn hier wird die Liebe zum Menschen mit der Gewalt gegen Menschen gepaart. Die Überzeugungskraft dieser Verbindung macht sprachlos. Sie stellt die theologische Tradition zum Krieg auf den Prüfstand und macht eine Suche nach der Wahrheit des Glaubens im Zeichen der Ohnmacht notwendig.

Lehre vom gerechten Krieg – Sprache der Macht

Die Kirche hat im Innen ihrer Tradition eine eigene Position über Krieg und Frieden entwickelt und vom Außen ihrer selbst

eine andere übernommen. Das erste ist die Lehre vom gerechten Krieg, das zweite sind die Menschenrechte, die mit dem Zweiten Vatikanum zumindest in die Lehre der Kirche eingegangen sind. Beide haben sehr verschiedenen Ursprung. Das eine ist eine Frucht der Begrenzung mittelalterlichen Feudalismus, das andere ein Ergebnis der europäischen Aufklärung. Aber beide haben einen gemeinsamen Charakter: Sie kämpften gegen die Gewalt menschlicher Ohnmacht.

Während es den Christen vor der Konstantinischen Wende noch fraglich erschien, ob ein Soldat getauft werden dürfe, ändert sich die Einstellung, als die Kirche zur Ordnungsmacht im Staat aufstieg und den geistigen Diskurs der Gesellschaft bestimmte.³ Im politischen Augustinismus war die kirchliche Gewaltanwendung gegen Häretiker eine selbstverständliche Position. Gleichwohl war das weitaus größere Problem die feudale Fehde im Mittelalter; sie barg beständig die Gefahr, zum Bürgerkrieg zu eskalieren und machte die Bevölkerung zum Freiwild lehnscherrlicher Machtgelüste. Die Kirche suchte dem mit der Verpflichtung zu kriegsfreien Tagen während heiliger Zeiten (*treuga dei*) zu begegnen, und die Theologie entwickelte die Lehre vom gerechten Krieg. Sie hat bei Thomas von Aquin den klassisch scholastischen Ausdruck gefunden (STh II-II, 40, 1).

Hier werden drei Bedingungen genannt, die für eine gerechte Kriegsführung erfüllt sein müssen: (1) Nur die Fürsten, keine Privatpersonen, haben die *legitime Autorität*, Krieg zur Verteidigung der gesellschaftlichen Ordnung gegen innere Unruhestifter und äußere Feinde zu führen; Privatpersonen müssen den Gerichtsweg beschreiten, um einen Streit auszufechten. (2) Es muß einen *gerechten Grund* geben, etwa die Schuld der Gegenseite. (3) Unnötige Grausamkeit ist beim Kriegführen zu vermeiden; nur die *rechte Absicht* macht das Kriegshandwerk gerecht. – Aufgrund der Erfahrungen, welche die Conquista Lateinamerikas brachte, erweiterte die Salmantiner Barockscholastik seit dem 16. Jahrhundert diese Merkmale. Francisco de Vitoria fügte drei weitere Bedingungen zum *ius ad bellum* wie zum *ius in bello* hinzu: (4) Bei der Kriegsführung muß eine *Verhältnismäßigkeit der Mittel und Opfer* (Proportionalitäts- und Diskriminationsprinzip) gewahrt bleiben. (5) Ein *übergreifendes Gemeinwohl*, wie das der Christenheit oder der Erhalt der Weltgesellschaft, muß berücksichtigt werden. (6) Die Untergebenen müssen von der kriegführenden Autorität über die Gerechtigkeit des Krieges informiert werden; Teilnahme an einem ungerechten Krieg ist unmoralisch und macht *Widerstand* zwingend erforderlich.

Aus der ersten Bedingung der scholastischen Kriegstheologie ergibt sich, wie die nachaufklärerische Neuscholastik argumentierte, daß der Krieg abzuschaffen wäre, wenn eine allen Staaten übergeordnete Instanz (Papst, UNO) besteht, vor der als ziviles Forum jeglicher Konflikt ausgetragen werden kann. Die zweite Bedingung macht die Unterscheidung zwischen kämpfenden und unbeteiligten Personen notwendig. Die dritte und vierte gehören in die völkerrechtliche Regelung von Kriegsverbrechen. Die fünfte ist der Versuch, den gerechten Krieg auf einen reinen Verteidigungskrieg zu begrenzen. Die sechste offenbart das personalistische Problem dieser Theologie des Krieges; die transpersonale mediale Macht des Krieges ist damit nicht zu erfassen. Das Heilmittel der Lehre vom gerechten Krieg gegen dessen Gewalt ist eine Ordnung der Macht, die beachtet werden muß, um Gewaltgebrauch für die Mächtigen sittlich zu rechtfertigen.

Keine Rechtfertigung, sondern Deeskalation von Gewalt

Gleichwohl dient diese Lehre nicht der Rechtfertigung von Gewalt, sondern der Deeskalation der Gewaltanwendung. Wer

³ Zum folgenden vgl. Paulus Engelhardt, Die Lehre vom «gerechten Krieg» in der vorreformatorischen und katholischen Tradition: Herkunft – Wandlungen – Krise, in: Reiner Steinweg (Red.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus. Suhrkamp, Frankfurt 1980 (es. 1017), S. 72–124; vgl. auch Heinz-Horst Schrey, Krieg IV, Historisch/Ethisch, in: TRE Bd. 20, S. 28–55.

kriegerische Gewalt ausübt, gerät in Rechtfertigungszwang und muß zumindest deren ungerechte Anteile verstecken oder umdeuten. Man kann als Zielperspektive dieser Lehre die Abschaffung des Krieges ansehen; nach dem Zweiten Weltkrieg und angesichts des Atomkrieges wird sie von Vertretern der Kurie auch in dieser Weise zur Sprache gebracht (Kardinal Ottaviani). Der Weltkatechismus führt die Lehre mit der Absicht einer moralischen Belehrung der Staatsführung an, aber setzt den Terminus «gerechter Krieg» in Anführungszeichen. Er wird mit dem Verteidigungskrieg aus Notwehr identifiziert und vor allem über den Schadensaspekt benannt. Vier Bedingungen müssen gleichzeitig erfüllt sein, um Krieg sittlich vertreten zu können: «Der Schaden, der der Nation oder der Völkergemeinschaft durch den Angreifer zugefügt wird, muß sicher feststehen, schwerwiegend und von Dauer sein. – Alle anderen Mittel, dem Schaden ein Ende zu machen, müssen sich als undurchführbar oder wirkungslos erwiesen haben. – Es muß ernsthafte Aussicht auf Erfolg bestehen. – Der Gebrauch von Waffen darf nicht Schäden und Wirren mit sich bringen, die schlimmer sind als das zu beseitigende Übel. Beim Urteil darüber, ob diese Bedingung erfüllt ist, ist sorgfältig auf die gewaltige Zerstörungskraft der modernen Waffen zu achten.»⁴

Trotz der Anführungszeichen und der spürbaren Tendenz, Krieg im Prinzip zu ächten, bleibt das Problem der Sprache der Macht, die hier zur Anwendung kommt. «Gerechter Krieg» spricht von der Vernichtung von Menschen als einer möglicherweise gerechten Sache und der damit einhergehenden Macht staatlicher Behörden, «den Bürgern die zur nationalen Verteidigung notwendigen Verpflichtungen aufzuerlegen.»⁵ Die Beurteilung der Gewalt in der Lehre vom gerechten Krieg benennt zwar die Gewalt, sofern sie dem Gemeinwohl Schaden zufügt, aber übergeht die Gewalt, sofern sie menschliche Ohnmacht erzeugt. Es fällt dieser Lehre in der Konsequenz schwer, sich gegen eine vereinnahmende Rechtfertigung von Kriegsführenden zur Wehr zu setzen; denn der Rekurs auf das Gemeinwohl ist ein in der Politik billig zu formulierendes Argument.

Wie unwirksam die Lehre vom gerechten Krieg im 20. Jahrhundert tatsächlich war, hat der Erste Weltkrieg gezeigt. Es wurden auf beiden Seiten von allen Kirchen nicht nur die Soldaten, sondern auch die Waffen gesegnet. Bischof Faulhaber predigte noch 1915 den Feldzug als «Schulbeispiel eines gerechten Krieges».⁶ Soldatentod wurde mit Märtyrertod verglichen. Auch beim Zweiten Weltkrieg gab es überzeugte deutsche Theologen, welche die Verteidigung der nationalen Ehre als gerechten Grund darstellten. Papst Pius XII. verurteilte den kriegseröffnenden deutschen Angriff auf Polen, aber verhielt sich fortan neutral, um seine Option als Friedensvermittler zu wahren; Hitlers Angriff auf Rußland wird von ihm nicht verurteilt. Der deutsche Katholizismus hat sich dem Holocaust im Krieg nicht widersetzt und hat danach aktiv die Wiederbewaffnung des Adenauer-Deutschland unterstützt. Katholische Kreise forderten gar die Exkommunikation Reinhold Schneiders, der als geistiger Widerstandskämpfer im Krieg hochgeschätzt war, aber das katholische Deutschland als ebenso entschlossener Gegner der Wiederbewaffnung in Argumentationsnöte brachte. Die katholische Auseinandersetzung mit der die Gewalt anklagenden Nachkriegsliteratur Heinrich Bölls ist ebenfalls bezeichnend.

Aber die Geltung der Lehre vom gerechten Krieg war nicht auf das Innen der Kirche beschränkt. Der Gedanke unterlief während der Neuzeit eine wichtige Transformation ins Völkerrecht hinein. Das ist besonders mit dem Namen Hugo Grotius verbunden. In der Zeit der europäischen Religionskriege erweitert er die moral- und sozialtheologischen Erörterungen der Hoch- und Barockscholastik auf die Rechtsfrage der Kriegserklärung hin. Vor allem seine Überlegung, ob ein Krieg von beiden Seiten als gerecht gelten kann, wurde beachtet. Während hier die Scholastiker den ty-

pischen Standpunkt bezogen hatten: «objektiv nein, aber subjektiv ja», entwickelt Grotius ein Argument aus einer rationalen Sprache der Macht: Krieg kann für beide Seiten objektiv gerecht sein, wenn er ein feierlicher Krieg (*bellum publicum solemne*) ist. Das ist dann gegeben, wenn er von beiden Seiten von der höchsten Staatsgewalt nach öffentlichem Beschluß geführt wird und dieser Beschluß der jeweiligen Gegenseite angezeigt wird.

Damit ist der gerechte Krieg aus dem Naturrecht ins Völkerrecht überführt. Krieg hat aufgehört, eine Frage der Moral des kriegführenden Fürsten zu sein, und ist zur Frage der Macht der öffentlich greifbaren Souveränität geworden. Souverän ist, wer öffentlich über den Ausnahmezustand entscheidet, also in Sachen Krieg und Frieden das Sagen hat, und diese Entscheidungsgewalt als Machtmittel in die internationale politische Waagschale werfen kann. Die potentielle Kriegserklärung wird zum Hauptbetätigungsfeld der Diplomatie. Die Souveränitätsperspektive zusammen mit der erfolgreichen Machttechnik des modernen Staates, seine Angehörigen zugleich zu individualisieren und mit deren persönlichen Anstrengungen seine eigene Macht zu erweitern⁷, entwickeln den Krieg vom Fürstenprivileg über die Kabinettsorder zum Volkskrieg weiter. Dieser ist eine Frucht der Französischen Revolution. In der heutigen Demokratie ist nach dem Haushaltsgesetz die Kriegserklärung nach innen und nach außen das zweite genuine Machtinstrument der Parlamente. Das Problem des gerechten Krieges ist seither mit dem der öffentlichen Macht verbunden und eine Strukturfrage der jeweiligen Gesellschaft. Es geht um den Stellenwert der Ohnmacht der Bevölkerung für die Aktionen eines Staates.

Kirchlich hat erstmals Pius XII. dem mit seiner ablehnenden Haltung zum Atomkrieg Rechnung getragen; «die Vernichtung allen menschlichen Lebens innerhalb des Aktionsbereichs [...] ist aus keinem Grunde erlaubt.»⁸ Mit der Enzyklika *Pacem in terris* überschreitet 1963 dann Johannes XXIII. die Lehre vom gerechten Krieg. Ihr Gegenüber sind nicht mehr Staat und Staatsführung, sondern alle Menschen guten Willens; sie folgt keiner staats-, sondern einer menschenrechtlichen Option. Sie macht sich deshalb die allgemeine Auffassung zu eigen, daß es Wahnsinn ist (*alienum a ratione*), Krieg im Atomzeitalter als geeignetes Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten, und begreift diese Position als Zeichen der Zeit.⁹ In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils ist dagegen ein Satz formuliert, der vor allem von den US-amerikanischen Konzilsvätern unter Federführung von Kardinal Spellman erzwungen wurde. Solange Kriegsgefahr bestünde und es noch keine zuständige internationale Autorität gäbe, formuliert die Nr. 79 verklausuliert, «kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen». Das ist ein Rückfall hinter die eigene pastorale Grundperspektive des Textes und damals ein nur mit viel Bauchgrimmen eingegangener Kompromiß; denn mit der konstitutiven Bedeutung der Pastoral, die GS lehrt, steht für die Kirche eigentlich nicht mehr die zuständige Autorität im Staat im Mittelpunkt, sondern die humane oder inhumane Situation der Menschen. Damit wird die Frage der Menschenrechte zum Dreh- und Angelpunkt einer Theologie des Krieges. Die Auseinandersetzung mit dem Krieg kann dann nicht primär auf dem Feld der Macht gesucht werden, sondern wird mit der Erfahrung der Ohnmacht geführt.

Verteidigung der Menschenrechte – Sprache der Ohnmacht

Eine Lehre aus den Greueln des Zweiten Weltkrieges ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember

⁷ Vgl. Michel Foucault, *Omnes et singulatum*. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Joseph Vogl, *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. Suhrkamp, Frankfurt 1994 (es 1881), S. 65–93.

⁸ Zit. n. Engelhardt, *Lehre*, a.a.O., S. 110.

⁹ Vgl. Johannes XXIII., *Pacem in terris*, Nr. 127, in: KAB, Hrsg., *Texte zur katholischen Soziallehre*. Bundesverband der KAB, Köln 1977, S. 305f.

⁴ *Ecclesia Catholica*, *Katechismus der katholischen Kirche*. Oldenbourg, München 1993, Nr. 2309.

⁵ Ebd., Nr. 2310.

⁶ Zit. n. Engelhardt, *Lehre*, a.a.O., S. 99.

1948 durch die Vereinten Nationen. Die Präambel verweist darauf, daß die allen Menschen «innewohnende Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet».¹⁰ Die Erklärung klagt über die Akte der Barbarei, die diese Rechte mißachtet haben. Sie hebt die Differenz zwischen Recht und Menschenrechten heraus und nennt es wesentlich, «die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechtes zu schützen, damit der Mensch nicht zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung als letztem Mittel gezwungen wird».¹¹ Hier liegt also kein Gewaltverzicht vor und keine vollständige Abkehr vom Krieg. Es geht um eine Zivilisierung der Gewalt in der Hand der Mächtigen, die allen Menschen zugute kommt.

Menschenrechtserklärungen sind die Frucht einer Auseinandersetzung zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Gemeinschaft und Individuen, zwischen Recht und Gerechtigkeit; sie wurde während der ganzen Moderne geführt. Man kann zwar ihre Tradition in der *Magna Charta Libertatum* von 1215 beginnen lassen, mit der Barone dem englischen König zentrale Rechte abgetrotzt haben. Die politisch entscheidenden Schritte voran werden jedoch mit der Amerikanischen und der Französischen Revolution 1776 und 1789 beschriftet. Seither sind Menschenrechts- und Grundrechtskataloge die wichtigsten Bestandteile demokratischer Verfassungen und deren Beachtung ein Qualitätsmerkmal von Demokratien. Ihre Durchsetzung bei anderen eignet sich deshalb für Demokratien auch, die Macht ihres Einflusses zu vergrößern.

Theologisch einschlägiger als solche Erklärungen ist das, worauf Menschenrechte verweisen. Menschenrechte werden zum Thema, weil sie mißachtet werden, und benennen die fragile Existenz der Menschen in einer Welt der Gewalt. Sie repräsentieren nicht zunächst die Macht von Individuen, sich mit Hilfe demokratischer Institutionen gegen die Übermacht einer größeren Gemeinschaft durchzusetzen; das wird von Recht und Gesetz beschrieben. Menschenrechte sind beiden gegenüber vorgängig und beschreiben Existenzbereiche, auf die Staaten und Gesellschaften höchstens einen bedingten Zugriff geltend machen können. Sie markieren Inseln der Ohnmacht für das Netz öffentlicher Mächte und Gewalten. Zugleich aber zeigen sie auf Ohnmachtserfahrungen von Menschen, die der Gewalt anderer Menschen zum Opfer fallen: Todesstrafe, Inquisition in Sachen religiöser Überzeugung, Zensur, Folter, Verurteilung ohne ausreichenden Grund, Entzug der Lebensgrundlagen, Verweigerung politischer Solidarisation, Vertreibung usw. Die allgemeine Bedeutung solcher Ohnmachtserfahrungen ergibt sich daraus, daß jede und jeder der gleichen Gewalt zum Opfer fallen kann. Menschenrechtsverletzungen erzeugen zunächst sprachlose Solidarität, aus der der Einsatz für Menschenrechte einen ohnmächtigen Widerstand formt. Er dient der Deeskalation der Gewalt und ist eine öffentliche Sprache der Ohnmacht.¹²

Wenn ein Staat sich selbst die Beachtung von Menschenrechten vorschreibt, anerkennt er die Macht dieser Ohnmacht mit der eigenen Ohnmacht; er gibt dem Widerstand Raum. Wenn er sie in anderen Staaten durchsetzen will, wird er zur Macht im Namen der Ohnmacht. Auch hier gibt er dem Widerstand Raum, nämlich dem Widerstand jener Ohnmacht, dem in diesem Staat kein Raum gegeben wird. Aber der Staat, der Menschenrechte im anderen Staat durchsetzen will, leistet selbst keinen Widerstand, sondern übt Gewalt aus und erzeugt zwangsläufig selbst neue Ohnmacht. Menschenrechte dagegen zielen auf Widerstand und ächten Gewalt, die zu Ohnmacht führt.

Ein Krieg für Menschenrechte ist so gesehen ein gefährliches Paradox. Hier wird mit Macht Gewalt geübt, um Gewalt gegenüber

¹⁰ Wolfgang Heidelberg, Hrsg., Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen. 4., erneuerte und erweiterte Auflage mit einer umfassenden Einleitung vom Herausgeber, Schöningh, Paderborn 1997 (UTB 123), S. 209.

¹¹ Ebd.

¹² Für den Zusammenhang von Macht und Ohnmacht in den Menschenrechten vgl. ausführlicher auch meine Überlegungen: Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg 1999 (QD 178).

| STUDIENREISEN | |
|---|------------------------------------|
| Stadterkundungen und Begegnungen | |
| Geschichte – Gegenwart – Literatur – Jüdisches Leben | |
| Lemberg 21.–28.4. DM 1500 | Czernowitz 1.–8.10. DM 1500 |
| Odessa 14.–23.4. DM 1760 | Lembg.-Czerno. 30.6.–11.7. DM 2450 |
| Wilna 19.–26.7. DM 1430 | Riga 13.–21.7. DM 1420 |
| Krakau 15.–22.4. DM 1130 | Lublin-Zamość 22.–30.4. DM 1530 |
| Danzig 5.–11.6. DM 1280 | Masuren 29.6.–7.7. DM 1520 |
| Königsberg 31.5.–6.6. DM 1270 | Transkarpatien 9.–19.7. DM 2100 |
| Südbukowina-Bukarest 28.4.–7.5. DM 1800 | |
| In den meisten deutschen Bundesländern sind die Reisen als Bildungsurlaub anerkannt | |
| Katalog 2000 mit weiteren Terminen kostenlos von Stattreisen Berlin e.V. Malplaquestraße 5 – D-13347 Berlin Fon: 0049/30/455 30 28, Fax: 4580 00 03, E: stattreisen@snafu.de Oder direkt unter: www.snafu.de/~stattreisen | |

Ohnmächtigen zu ächten. Er zielt durchaus auf Deeskalation der Gewalt, aber er verwendet dazu Gewalt und arbeitet wie schon die Lehre vom gerechten Krieg mit einer Sprache der Macht. Das Vorgehen fußt auf dem Vergeltungsgedanken: Gewalt wird mit Gewalt vergolten, die im Idealfall weniger menschliche Ohnmacht erzeugt als die ursprüngliche. Aber auch dann wird die Spirale der Gewalt weitergedreht und bedarf zu ihrer Rechtfertigung auch einer entsprechend machtvollen Propaganda-Maschinerie. Der Sprache der Gewalt wird mit einer verschärften Sprache der Gewalt begegnet. Darin liegt zum einen die Gefahr der Eskalation; erst eine fortlaufende Steigerung der Militäraktionen und die Drohung nochmaliger Verschärfung brachte die serbische Führung zum Einlenken. Darin liegt zum anderen noch mehr die Gefahr, die Ohnmächtigen, um die es eigentlich geht, zu vernachlässigen und zu übergehen. Das war beim Kosovo-Krieg auch zu beobachten; an die Flüchtlingsströme hatte die militärische Einsatzplanung nicht gedacht.¹³ Man kann Opfer nicht aufrechnen, aber die Frage steht nach wie vor im Raum, ob dieser Krieg mehr Ohnmacht erzeugt hat, als die westliche Allianz zu verhüten beabsichtigte. Dieser Menschenrechtskrieg basiert auf der Voraussetzung, daß es zur Gewalt keine Alternative als andere, potentiell weniger zerstörerische Gewalt gäbe. Es verwundert nicht, wenn im Kosovo wie auch auf den vorherigen Kriegsgebieten des Balkan bislang nur die Sprache der Gewalt zu hören ist. Man kann darüber streiten, ob es eine machtpolitische Alternative zu diesem Krieg gegeben hat. Aber es gibt eine Alternative, die nicht auf die bezwingende Macht über Menschen, sondern auf die überzeugende Ohnmacht unter Menschen setzt. Sie gehört zum Zentrum des christlichen Glaubens und verfügt über eine eigene, anders geartete Macht zur Verteidigung von Menschenrechten.

Die Macht der Feindesliebe – im Zeichen der Ohnmacht

Die Botschaft Jesu ist mit Kreuz und Auferstehung verbunden. Sie folgt einer Ohnmachtsperspektive, deren gefährlicher und erlösender Weg an Jesus von Nazareth selbst nachvollzogen werden kann. Die Macht des Auferstandenen entsteht in der Ohnmacht des Gekreuzigten und führt in die Ohnmacht der Nachfolge. Dieser sich wechselseitig verstärkende Zusammenhang von Macht und Ohnmacht ist für den christlichen Glauben kennzeichnend. Er zeigt sich bereits an einem Hauptstück der Botschaft des historischen Jesus, das durch die Jahrhunderte

¹³ Vgl. u.a. Wolfgang Petritsch, Kosovo: Mythen, Daten, Fakten, Wieser, Klagenfurt 1999, Frank Schirrmacher, Hrsg., Der westliche Kreuzzug: 41 Positionen zum Kosovo-Krieg. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1999. Thomas Schmid, Hrsg., Krieg im Kosovo. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, Ulrich Albrecht, Paul Schäfer, Hrsg., Der Kosovo-Krieg, Fakten, Hintergründe, Alternativen, PapyRossa, Köln 1999, Ulrich Cremer, Dieter S. Lutz, Hrsg., Nach dem Krieg ist vor dem Krieg. Die Sicht der anderen zum Kosovo-Krieg und ihre alternativen Lehren und Konsequenzen. VSA, Hamburg 1999.

hinweg für jede Kriegsargumentation anstößig gewesen ist: die Feindesliebe. Sie überschreitet die Ordnung der Dinge und widersteht öffentlicher Verharmlosung. In den Evangelien (Mt 5, 53–48 und Lk 6, 27–36) wird sie mit der direkten Anrede formuliert und hat deshalb einen personalen Schwerpunkt. Ihr eigentümlicher Kontrast von Macht und Ohnmacht ist jedoch eine Basis für die Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Krieg. Sie ist eine religiöse Alternative aus der Ohnmacht zur religiösen Macht des Krieges.

Der Krieg – eine religiöse Gewalt wider die Ohnmacht

Wie wenig die neuzeitliche Religionskritik Religion überwinden konnte, zeigt der Krieg. Er ist eine religiöse Erfahrung am Ende der Moderne, die jenseits aller Weltanschauungen allgemein verfügbar ist. Sie ist wie nur wenige andere eine Repräsentantin des globalen Dorfes, zu dem die Erde geworden ist. Seit die technischen Möglichkeiten bereitstehen und genutzt werden, die den Krieg zum medial verbreiteten *event* machen, zieht er Menschen weltweit in den Bann und erschreckt sie zugleich zutiefst. Die Einschaltquoten von CNN erreichten Spitzenwerte, als der Sender den Beginn des Golfkrieges mitten aus Bagdad vermelden konnte; ebensowenig waren in Deutschland die «Brennpunkte» zu schlagen, mit denen die öffentlichen Kanäle den Ausbruch des Kosovo-Krieges Tag für Tag begleiteten. Die Berichterstattung über den Krieg der Serben gegen die Kosovaren hatte auch jene öffentliche Meinung offenbart, welche die Alliierten zur Militäraktion zwang; die Menschen wollten an den Bildschirmen nicht länger sehen müssen, was sie von der eigenen Betroffenheit gefesselt sehen wollten.

Der Krieg im Medienzeitalter hat alle Eigenschaften jenes *mysterium tremendum et fascinans*, mit dem Rudolf Otto das Phänomen des Numinosen in klassischer Weise beschrieben und die Kategorie des Heiligen erschlossen hat.¹⁴ Krieg ist eine heilige Macht und erzeugt eine Orientierung im Profanen, die alle anderen Orientierungen aus dem Feld schlagen kann.¹⁵ Der religiöse Gehalt des Krieges darf nicht mit bestehenden Großreligionen verwechselt werden; er ist eine aktuelle, keine traditionelle Macht. Es ist das medial wahrnehmbare Ereignis, das hier die religiöse Erfahrung hervorruft, nicht die kulturell durchformten Riten, Mythen und Symbole wie in den historisch gewachsenen Religionen. Deshalb kann ein Krieg, über den aus welchen Gründen auch immer nicht authentisch berichtet wird, nicht die gleiche politische Orientierung erzeugen, wie es die neueren Balkankriege taten. Das ist auch der Grund, warum der Kalte Krieg über Jahre ein Konflikt am Rande des bürgerlichen Bewußtseins blieb.

Mit dem Krieg im Namen der Menschenrechte wird die religiöse Kraft des Krieges noch gesteigert, weil er mit einem traditionellen religiösen Wert verbunden ist: die Liebe zu den Menschen. Schließlich geht es hier nicht *gegen* den Feind, sondern *für* weitgehend wehrlose Menschen; die politischen Entscheidungsträger werden bis heute der Hinweise auch nicht müde, daß die westlichen Alliierten in den Serben kein feindliches Volk sehen. Wer gegen den Krieg ist, aber an die Liebe zu den Menschen glaubt, wird deshalb in einem solchen Krieg eher stumm werden. Abgesehen von lokalen Aktionen, hat sich auch keine Friedensbewegung gegen den Kosovo-Krieg entwickelt, obwohl er sogar völkerrechtswidrig war, wie im Westen eingestanden werden mußte. Es blieb aber trotz des für die Nato-Verbündeten glimpflichen Ausgangs ein Unbehagen über das Vorgehen. Auch in

¹⁴ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Nachdruck der Ausgabe von 1917, Beck, München 1987.

¹⁵ Zur Orientierungsfunktion des Heiligen vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Insel, Frankfurt 1987. Roger Caillois sieht im Krieg wegen dieser orientierenden Macht eine Art Fest der modernen Zivilisation, vgl. ders., *Der Mensch und das Heilige. Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Auflage*. Hanser, München 1988, bes. S. 217–239.

der Kirche war man sich uneins; während der Papst sich vehement dagegen aussprach, äußerten die hiesigen Bischöfe Verständnis.

Mit dem Evangelium von der Feindesliebe läßt sich die verführerische Macht dieses Krieges genauer benennen. Dieses Evangelium überschreitet auch den religiösen Bann, der vom Krieg im Namen geschundener Menschen ausgeht.

Die Feindesliebe – eine Macht aus der Ohnmacht

Glaube hat es mit Religion zu tun, aber ist nicht mit ihr identisch. Glauben steht Religion gegenüber. Der christliche Glaube folgt keiner religiösen Rede von Gott, vielmehr wird in der Rede von Gott eine Auseinandersetzung mit der Macht von Religion geführt. So ist das Alte Testament nicht einfach ein Dokument des Ein-Gott-Glaubens, sondern ein Dokument der Auseinandersetzung, die zwischen der Rede vom einen Gott und anderem Heiligen zu führen ist. Der eine Gott ist ein spätes Produkt dieses Streites, bei dem es um eine befreiende Orientierung menschlicher Existenz geht.¹⁶ Die Debatten zwischen Jesus und Repräsentanten jüdischer Religionsgestaltung sind die neutestamentliche Parallele dazu. Die Botschaft über die Feindesliebe ist für diese Differenz besonders aufschlußreich. Bei Matthäus wird sie direkt in Absetzung zu einem Gebot der Thora formuliert: «Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen» (Mt 5, 43f.).

Der Kontrast, der hier im Mund Jesu aufgemacht wird, bleibt nicht auf die jüdische Religion beschränkt; denn Feindesliebe stellt die Machtfrage, besonders die im Krieg. Wer ist stärker – die Gewalt, die vom Feind ausgeht, oder die Liebe, die ihn als den Nächsten wahrnimmt? Der Feind ist ein Fixpunkt der von ihm bedrohten Existenz und deshalb ein potentieller Herrscher über das Leben der anderen. In der Fassung des Lukas wird dieses Machtproblem durchgespielt: «Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln. Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halte auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, laß auch das Hemd» (Lk 6, 27–29). Der Feind ist hier als der Stärkere geschildert; er stiftet bei anderen Ohnmacht mit Haß und Fluch, Raub und Mißhandlung. Seine Gewalt schränkt deren Leben ein und gibt ihm die Macht, sie zu zwingen. Seine Macht bestimmt sich mit der Ohnmacht, die er bei anderen erzeugt.

Dagegen bieten sich zwei Reaktionen an: Zurückschlagen oder Weglaufen. Es sind die Strategien, die Gewalt des Feindes mit Macht zu übertrumpfen oder aus Ohnmacht zu umgehen. Sie deeskalieren die Gefahr, die vom Feind ausgeht, und sollen seine Macht brechen oder die eigene Ohnmacht verbergen. Aber dafür müssen sie ihm erst recht die Macht geben, die eigene Existenz durch Aufrüstung oder Flucht zu bestimmen. In der Feindesliebe wird dagegen die Macht des Feindes nicht mit anderer Macht gebrochen, sondern mit seiner eigenen Macht überboten. Die Gewalt, die von ihm droht, wird nicht überwunden, sondern mit der Ohnmacht herausgefordert, die sie erzeugt. Die Strategie lautet Eskalation, nicht Deeskalation. Die feindliche Macht der anderen wird nicht mit einer Gegenmacht bezwungen oder wegen der eigenen Ohnmacht umgangen. Sie wird vielmehr durch die Darstellung von Ohnmacht zur Eskalation getrieben. Sie schnappt an ihrer eigenen Macht an jenem Punkt über, an dem sie nicht mehr weiterkommt und ihre eigene Ohnmacht offenbaren muß. Denn gewalttätige Macht ist nur dann Macht, wenn sie andere Macht brechen kann oder über Ohnmacht herrschen kann. Hier wird die Gewalt des Feindes jedoch mit einer Ohnmacht konfrontiert, die sie nicht brechen kann und deren

¹⁶ Vgl. Theodor Seidl, *Neues vom Alten Testament. Ergebnisse und Konsequenzen der jüngsten Forschung*, in: *Theologie der Gegenwart* 41 (1998), S. 82–91.

Einlenken in die Gewalt sie nicht beherrschen kann: die Ohnmacht vor der eigenen Gewalt. Die Macht des Feindes wird in die Gewalt ihrer eigenen Ohnmacht getrieben. Dabei geschieht etwas Entscheidendes im Hinblick auf die Menschenrechte aller Beteiligten: Der Feind wird menschenrechtsfähig. Auf dem Boden der Gewalt, die von seiner Macht ausgeht und die ihn diese Macht auch genießen läßt, ist er nicht menschenrechtsfähig. Er hat selbst Menschenrechte nicht nötig, weil er der Stärkere ist. Ihn schützt die eigene Macht davor, sich der Not menschlicher Existenz auszusetzen. Durch Feindesliebe bricht dieser Schutz an der eigenen Rüstung zusammen. Im Fall des Feindes ist es deshalb nicht die Ohnmachtserfahrung bei der Existenz der anderen, welche ihm die Menschenrechte zum Problem macht, sondern die Ohnmachtserfahrung in der eigenen Existenz. Feindschaft läßt sich von äußerer Gewalt nicht bezwingen, sondern nur eindämmen; aber die äußere Konfrontation mit dem inneren Widerspruch trifft ihren wunden Punkt. Deshalb verfolgt Feindesliebe keine blauäugige Kumpelhaftigkeit, sondern die schmerzliche Aufklärung über die nackten Tatsachen von Macht und Gewalt; denn «das Erschreckendste am Krieg ist, daß man bei kritischer Untersuchung kein rational definierbares Motiv feststellen kann. Die angeblichen Motive des Krieges sind eigentlich Mythen und Fiktionen, die aber um so mehr die ganze Hingabe an die Pflicht und den ganzen Haß auf den Feind zu entfesseln vermögen, je inhaltsloser sie sind.»¹⁷

Keine Idee ist gegen Mythologisierung gefeit; je hehrer die Sprache ist, mit der sie verteidigt wird, desto größer wird diese Gefahr. Auch die Menschenrechte können zum Mythos gemacht werden, und erst dann eignen sie sich zum Kriegsgrund; Mythologisierungen einer Idee arbeiten mit einer Sprache der Macht und mit dem Gestus der gerechten Sache. Werden Menschenrechte so vorgebracht, verlieren sie ihren vorrechtlichen Ort und werden als reine Rechtsgröße benannt. Mit den Menschenrechten ist aber gerade nicht wie beim Recht «eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft».¹⁸ Das ist die politische Not mit den Menschenrechten, aber darin liegt gerade ihr humaner Segen; sie sind weder aus der Position der Macht entstanden noch taugen sie zu deren Erwerb. Ihre Sprache erwächst aus einer Grammatik der Ohnmacht; deshalb sperren sie sich mit menschlicher Not gegen ihre Mythologisierung. Niemand kann zu einer Beachtung der Menschenrechte gebombt werden, die dann aus eigener Überzeugung geschieht. Man kann ein Volk durchaus zur Beachtung der Menschenrechte zwingen, indem man ihm die Machtmittel aus der Hand nimmt, die es gegen andere richtet; aber man muß sich dann nicht wundern, daß es aus Wut über das Vorführen der eigenen Ohnmacht auf Rache sinnt und sie sich kaltblütig nimmt, sobald es über die politisch-militärischen Mittel dafür wieder verfügt.

Besonders aus der deutschen Geschichte ist dieses Problem bekannt. Die mit dem 30jährigen Krieg begründete Feindschaft zu Frankreich hatte bis vor gerade mal zwei Generationen einen Revanchismus erzeugt, der fortlaufend Machtgelüste und ohnmächtige Wut angefacht hat, je nach dem, welche Seite gerade die erfolgreicheren Gewaltpotentiale besaß. Das zog sich über die Ludwigschen Reunionskriege, den Revolutionskrieg, die napoleonischen Kriege, den Bismarckschen Einigungskrieg, den verbissenen geführten Ersten Weltkrieg, die erbitterte Besetzung des Rheinlandes, den Schadenfreude-Tanz Hitlers im Wald von Compiègne bis zu den Reparationsansprüchen der Vierten Republik als Besatzungsmacht nach dem Zweiten Weltkrieg im Saarland und in Südwestdeutschland hin. Noch meinem Großvater galten die Franzosen als der Erbfeind schlechthin; er konnte sie nicht als Nachbarn wahrnehmen, die nur 30 km von ihm entfernt lebten. Erst die gemeinsame Ohnmacht, die bei den

Deutschen durch die verheerende Niederlage des Krieges und bei den Franzosen durch die Rückstufung auf das Niveau einer wirtschaftlich hilfsbedürftigen Mittelmacht bestand, ermöglichte es de Gaulle und Adenauer, mit ihrem politischen Kalkül einer gemeinsam bestimmten europäischen Macht durchzudringen. Feindesliebe ist eine Aktion der Ohnmacht zur Eskalation der Gewalt; sie widersteht der Gewalt in der eigenen und in der fremden Macht. Deshalb macht sie beide Parteien menschenrechtsfähig. Sie wehrt sich gegen das Verschütten der Menschenrechte, das der Feind mit seiner Gewalt betreibt, und mahnt gleichzeitig dazu, daß auch die eigenen Aktionen menschenrechtstauglich bleiben. Menschenrechte werden hier gegenüber dem fremden, aber auch dem eigenen Gewaltpotential verteidigt. Feindesliebe ist deshalb nicht einfach mit Pazifismus identifizierbar; denn kein Stadium ihres Prozesses bedeutet Abwiegung über die Zeichen der Macht, jeder Schritt ist eine Eskalation im Namen der Ohnmacht. *Appeasement* ist dagegen ein deeskalierender Pazifismus, der nicht den Mut hat, der menschenverachtenden Realität von Gewalt ins Auge zu sehen und sie deshalb auch nicht ins Leere laufen lassen kann. Mit einer solchen Strategie wird vielmehr jenes politische Vakuum erzeugt, in dem Gewalt prächtig gedeiht, weil man ihr die Politik ohnmächtig unterwirft. In der Feindesliebe unterwirft man sich nicht der Gewalt, sondern setzt sich ihr mit der Demut aus, daß im Feind mehr steckt als seine Gewalt. Auch der Feind hat das Potential, ein Nächster zu sein; wenn er die Gewalt der eigenen Ohnmacht vor der eigenen Gewalt erfährt, ist er es auch. Dann ist er in die Fängen des Raubtiers geraten, das er selbst geworden ist und zu dem er sich selbst gemacht hat. Diesem Raubtier in der Person des Feindes und auch in der eigenen Person standzuhalten, bedarf jenes Mutes vor der Gewalt, ohne den es gewaltlosen Widerstand nicht geben kann. Das setzt eine spirituelle Dynamik sondergleichen in Gang, die ohne Liebe nicht zu beherrschen ist; denn dann würde Demut zur großen Geste der Selbstgerechtigkeit.¹⁹ Feindesliebe ist deshalb auch keine Macht über die Ohnmacht, sondern eine Macht aus der Ohnmacht; sie bleibt unweigerlich eine Zumutung.

Krieg im Namen der Menschenrechte

Wer Krieg im Namen der Menschenrechte führt, glaubt nicht nur nicht an eine Macht aus der Ohnmacht, sondern muß sie um der eigenen Stärke willen meiden; die Ohnmachtserfahrungen, die jeder spürt, der in verantwortlicher Position Krieg führt, müssen privat bleiben und dürfen während des Konflikts nicht öffentlich werden.²⁰ Während des Krieges kann man nur noch mit einer Gegenmacht arbeiten und muß im Namen der Ohnmacht der Geschundenen die eigene Ohnmacht übergehen. Die, die einen solchen Krieg führen, wollen die Macht derer brechen, die sich als Feinde der Menschen erwiesen haben. Wenn sie siegreich sind, erzeugen sie Ohnmacht bei denen, die einst die Mächtigeren waren. Aber diese Ohnmacht wird nicht aus deren Macht heraus erzeugt, sondern aus der Macht der Siegreichen über die eigene Ohnmacht. Die Ohnmacht der Verlierer schreit dann ganz in derselben Logik nach Aufrüstung der eigenen Macht; sie erfährt nicht die Macht in der eigenen Ohnmacht. Sie zerbricht auch nicht an der eigenen Gewalt und birgt deshalb in sich die Gefahr, nach einer neuen Gewaltchance zu suchen.

Auch für die, denen der Kosovo-Krieg geholfen hat und deren Menschenrechte er vorläufig durchsetzte, besteht ein ähnliches Problem. Der Feind ist besiegt, aber er bleibt als Feind erhalten.

¹⁹ Vgl. dazu Merton, *Gewaltlosigkeit* a.a.O., S. 299.

²⁰ Diese Differenz kann man erkennen am Fall des deutschen Verteidigungsministers: Rudolf Scharping, *Wir dürfen nicht wegsehen. Der Kosovo-Krieg und Europa*, Ullstein, Berlin 1999. Seine privaten Aufzeichnungen sprechen eine Sprache der Ohnmacht, die hinzugefügten Berichtspassagen dokumentieren die Machtsprache der politischen Szenerie. – Für das Ohnmachtsproblem der Medienberichterstattung vgl. Franziska Hundseder, *Kriegsberichterstattung*, in Cremer, Lutz, *Nach dem Krieg* a.a.O., S. 202–209.

¹⁷ Thomas Merton, *Gewaltlosigkeit. Eine Alternative*. Benziger, Zürich 1986. S. 207.

¹⁸ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechtslehre. AB 36, in: ders., *Werke*, Bd. 7, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. S. 339.

Man muß sich gegen die Rache wappnen, die aus der Gewalt seiner Ohnmacht hervorbrodeln kann; es wäre daher ganz rational, wenn sich die UCK Waffenlager erhalten sollte. Die Ohnmacht, die ihr Feind jetzt erfährt, kann nicht als die gleiche Ohnmacht wahrgenommen werden, unter der man selbst gelitten hat. Es kann zu keiner ungewollten Solidarität im Leiden kommen, weil die Ohnmacht beider leidenden Parteien sich wechselseitig bedroht. Ein Krieg im Namen der Menschenrechte kann wie im Kosovo bestenfalls Befriedung erreichen. Er schafft keinen Frieden, der aus dem Zerschlagen der Gewalt an sich selbst entsteht. Die Feindesliebe ist keine politische Strategie, auf die eine Gesellschaft öffentlich eingeschworen werden kann; sie verlangt die nüchterne Entscheidung des einzelnen Individuums, die sich in einem unkalkulierbaren Schweigen vollzieht. Niemand kann sie jemand anderem vorschreiben, jeder muß sich selbst dazu durchringen. Diese Entscheidung verträgt keine laute Propaganda, sondern muß aus dem leisen Wissen um die gefährliche Tragweite der Entscheidung wachsen. Das ist ein Aufklärungsprozeß, bei dem Sprachlosigkeit vor der Gewalt der Feindschaft in die schweigsame Anerkennung der humanen Würde auch des Feindes übergeht. Darin liegt ein Widerstand gegen die Instrumentalisierung der Feindschaft zu anderen Zwecken; darum erschrecken auch die Machtzirkel der Politik vor dieser Option zurück. Feindesliebe ist mit keiner anderen Machtperspektive verbindbar als der Überwindung der Macht des Feindes durch seine eigene Ohnmacht; mit ihr besitzt man keine machtvolle politische Strategie gegen den Krieg. Aber sie verfügt über die Ohnmacht einer Glaubensweisheit, welche die heilige Macht des Krieges überschreitet, die sich die internationale Politik derzeit wie ein unabänderliches Schicksal aufbürdet. Sie widersteht dieser Macht im Namen eines Gottes, der das Heil aller Menschen

will, und im Namen der Menschenrechte, die nicht nach Freund und Feind aufgeteilt werden können, ohne die Bedeutung einer Hoffnung für alle zu verlieren. Niemand, der nicht von einem Feind bedroht ist, kann anderen Feindesliebe zum gesellschaftlichen Experiment anempfehlen. Ein solcher Ratschlag setzt die eigene Entscheidung voraus, den beschwerlichen Weg einer Macht aus der Ohnmacht zu gehen und in sich selbst dem leicht verfügbaren Schrei nach Gegengewalt zu wehren. Aber diese Macht ist die einzige Alternative zur Macht der Gewalt, die bisher entwickelt worden ist.

Wer dagegen die Macht des Krieges beschwört, erzeugt selbst Feindschaft. Wer aus der Liebe zu anderen Menschen in den Krieg zieht, ruft auf sich selbst das Problem der Feinde herab, die er sich dadurch schafft. Er erzeugt eine Macht gegen sich, die er für andere brechen will. Deshalb sind im Kosovo nach Ende des Krieges nach wie vor die Serben die zentralen Figuren. Die Nato-Verbündeten werden sich von nun an fragen müssen, wie sie denen begegnen wollen, denen sie sich selbst zum Feind gemacht haben. Sie stehen jetzt vor dem Problem, diese Feinde lieben zu müssen, wenn sie nicht das Eintreten für die Menschenrechte der Kosovaren verraten wollen. Aber sie stehen sich durch die zuvor geübte Gewalt dabei selbst im Weg.

Die jesuanische Feindesliebe ist nicht die alternative Strategie zur internationalen Politik, aber sie greift auf dem Feld, auf dem die Macht der Politik am eigenen Vorgehen sprachlos und ohnmächtig wird. Sie spricht keine Sprache der Macht, sondern der Ohnmacht; sie ist deshalb nicht attraktiv für Mächtige, aber eine Hoffnung für Ohnmächtige. Sie lädt ein, nicht um die eigene Macht zu fürchten, sondern auf die Macht aus ihrer Ohnmacht zu setzen.

Hans-Joachim Sander, Würzburg/Salzburg

Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik

Zur Epik Arnold Stadlers und deren religio- und theopoetischer Relevanz

Der Schriftsteller Arnold Stadler wurde im Oktober mit dem Georg-Büchner-Preis 1999 ausgezeichnet. 1998 war er bereits Preisträger des Marie-Luise-Kaschnitz-Preises und hatte 1998/99 das Stadtschreiberamt von Bergen-Enkheim inne. Dazu konnte er vorher zahlreiche weitere Preise, Förderpreise und Literaturstipendien für sich verbuchen. Die Häufung dieser Auszeichnungen läßt aufhorchen. Nicht in einem panegyrischen Sinn im Rückschluß von den «literarischen Weihen»¹ auf das literarische Werk, sondern fragend, was Stadler der Literaturszene zum Ende der neunziger Jahre an Innovation zu bieten hat.

Der «Stadler-Ton»

Martin Walser hat als einer der ersten auf das Spezifische Arnold Stadlers aufmerksam gemacht. In seinem Aufsatz «Das Trotdemschöne» von 1994 findet er dafür den Begriff «Stadler-Ton»², womit er Stadler von anderen «Tönen» abgrenzt, etwa dem «Handke-Ton»³. Mit diesem Etikett hebt Walser die sprachliche Ausdruckskraft Stadlers hervor, die er so zusammenfaßt: «Der Ausdruck läßt nichts Stoffliches als solches übrig. Auch im elendesten Augenblick erlebt man zuerst und vor allem Ausdruckskraft des heute 40jährigen Autors. Das heißt, es ist immer alles trotzdem schön. Das Trotdemschöne zeigt, woraus es ist, was es gekostet hat.»⁴

¹ Dst, Arnold Stadler, in: Büchner. Kulturanzeiger, August 1999, S. 22.

² Martin Walser, Das Trotdemschöne, S. 156, in: Arnold Stadler, Mein Hund, meine Sau, mein Leben, Frankfurt a. M. 1996 (auch Der Spiegel 31/1994).

³ Walser umschreibt den «Handke-Ton» so: «Jahrelang hat er alles Stoffliche geradezu herabgewürdigt zum Demonstrationsmaterial für seine Ausdrucksetüden» (ebd., S. 160).

⁴ Ebd., S. 164.

Die Kategorie «Ausdruck» verwendet Walser gehäuft zur Kennzeichnung des «Stadler-Tons»⁵. In diesem Beitrag knüpfe ich daran an und beleuchte weiterführend das gemeinsame Konstruktionsprinzip der Ausdruckskraft Stadlers, das ich als «Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik» bezeichne. Was damit gemeint ist, wird exemplarisch an den Romanen «Mein Hund, meine Sau, mein Leben» von 1994 und «Ein hinreisender Schrotthändler» von 1999 vorgeführt.

Da Religion und Theologie in einem intensiven Dialog mit Literatur stehen oder sogar auf sie angewiesen sind⁶, frage ich im Anschluß daran nach der religio- und theopoetischen Relevanz des «Stadler-Tons». Damit ist gemeint, daß das Offenlegen des Konstruktionsprinzips der Epik Stadlers die eigentlich aporetische Aufgabe der Religion und der Theologie vorantreiben kann, das Unausdrückliche ausdrücklich⁷ zu machen. Poetische, religiöse und theologische Sprache stehen damit in einem noch zu bestimmenden Zusammenhang, ohne sich jedoch gegenseitig zu vereinnahmen. Die Sprachformen sind, um mit Richard Schaeffler zu

⁵ So auch in Martin Walsers neuerlichem Aufsatz «Über das Verbergen der Verzweigung», in: Der Spiegel 29/1999.

⁶ Zur originären Bezogenheit der unterschiedlichen Sprachformen vgl. Albrecht Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1991; Richard Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, München 1995. Eine Literaturübersicht über den Dialog zwischen Theologie und Literatur bis 1996 liefert Tea-Wha Chu, Der Weg zur Literaturtheologie: eine Auswahlbibliographie für die interdisziplinäre Forschung «Literatur und Theologie», Regensburg 1996.

⁷ Vgl. dazu Hermann Pius Siller, Das Unbewältigbare ausdrücklich machen. Zu einer Pragmatik des Geheimnisses, in: Edmund Arens, Hrsg., Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997, S. 179–196.

sprechen, autonom, aber nicht autark.⁸ Gerade deshalb ist die formale Analyse der poetischen Sprache notwendig, damit Stadlers Epik nicht motivisch verkürzt, sondern als autonomes ästhetisches Kunstwerk in seiner Ausdruckskraft wahrgenommen wird. Von da aus kann diese Epik zur Weiterentwicklung der religiösen und theologischen Sprache beitragen. Zuvor jedoch faßt ein Kurzüberblick Stadlers Werkentwicklung zusammen.

Drei Werkstränge

Am 9. April 1954 wurde Arnold Stadler in der Heideggerstadt Meßkirch geboren. Er wuchs im benachbarten Rast auf und machte in Meßkirch Abitur. Anschließend studierte er katholische Theologie in München und Rom, danach Germanistik in Freiburg und Köln, wo er 1986 promoviert wurde. Die Arbeit erschien 1989 im Böhlau Verlag unter dem Titel «Das Buch der Psalmen und die deutschsprachige Lyrik des 20. Jahrhunderts. Zu den Psalmen im Werk Bertolt Brechts und Paul Celans». Im Jahr der Promotion begann Stadlers literarisches Werk, das sich in drei Stränge aufteilen läßt: Lyrik – Epik – Essayistik.

Stadler debütierte mit dem Gedichtband «Kein Herz und keine Seele. Man muß es singen können» (1986) im Residenz Verlag. Zur Lyrik gehören auch die von der Promotion ausgehenden Psalmenübertragungen aus dem Hebräischen, die sich durch das Werk ziehen. Dazu zählen die Bände «Warum toben die Heiden» und andere Psalmen» (1995) im Residenz Verlag und «Die Menschen lügen. Alle» und andere Psalmen» (1999) im Insel Verlag. Beide Bücher sind keine Übersetzungen, sondern vielmehr am Urtext orientierte Übertragungen in den «Stadler-Ton» mit anschließendem Kommentar.

Zur Epik gehören die im Residenz Verlag veröffentlichten Romane «Ich war einmal» (1989 – Suhrkamp Taschenbuch 1999), «Feuerland» (1992), «Mein Hund, meine Sau, mein Leben» (1994 – Suhrkamp 1996) und «Der Tod und ich, wir zwei» (1996 – Suhrkamp 1998). Stadlers neuester Roman «Ein hinreissender Schrotthändler» (1999) wurde im DuMont Verlag publiziert. Die ersten drei Romane werden häufig – meist aus der zeitgenössischen Bewertung heraus – als Trilogie bezeichnet, um deren inhaltliche und formale Zusammengehörigkeit zu betonen.⁹ Doch auch die beiden danach erschienenen Romane schließen an die vorherigen an, so daß vorläufig von einer «Roman-Pentologie» gesprochen werden muß, die jedoch sicherlich noch erweitert wird. Dazu kommen die Erzählungen «Ein Ausflug nach Afrika. Geschichte» (1997), ebenfalls im Residenz Verlag, und «Volubiliis. Ausflug nach Afrika und andere Reisen ans Ende der Welt» (1999) in der Edition Isele.

Neben Lyrik und Epik hat Stadler den Da-capo-Essay «Johann Peter Hebels Unvergänglichkeit. Johann Peter Hebel, Die Vergänglichkeit» (1997) im Mayer Verlag verfaßt.

Die drei Stränge und die damit verbundene Vielschichtigkeit des Werkes deuten auf Stadlers gattungsübergreifende Suche nach unverbrauchter Sprache hin. Stadler ist daher ein poeta doctus, ein im Sinne Schillers «sentimentalischer» Dichter, der bewußt gestaltet. Wie etwa auch Hans Magnus Enzensberger, gegen den sich der Ich-Erzähler in «Mein Hund, meine Sau, mein Leben» mit den Worten «Auch ein Enzensbergergedicht, also wieder nichts» (S. 65)¹⁰ wendet, sucht Stadler mit neuen Mitteln nach unverbrauchter, nichtokkupierter Sprache. Im Spiegel-Interview faßt er diese «Sprachfindung» so zusammen: «Und wichtiger als alles, was ich schildere, ist die Sprache, die ich dabei finde.»¹¹

⁸ Vgl. dazu Richard Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989, S. 5 u.a. Durch die Verbindung von transzendentalphilosophischen und sprachanalytischen Kategorien ist es Schaeffler möglich, gegen die Kritik der analytischen Philosophie einen sinnvollen Kontext der Rede von Gott zu finden und die Bezogenheit von Sprachspielen aufeinander aufzudecken.

⁹ So etwa Anton Philipp Knittel, Arnold Stadler, S. 2, in: *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* 53. Nlg. (1996).

¹⁰ Die Zitate folgen der «suhrkamp taschenbuch»-Ausgabe von 1996.

¹¹ Interview mit Arnold Stadler, in: *Der Spiegel* 29/1999, S. 159.

Am Beispiel der Epik wird die Konstruktion dieser Sprachfindung deutlich gemacht. Dies ist auch als Anregung für eine weitere Beschäftigung mit den beiden anderen Werksträngen zu verstehen.

Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik

Der epischen Ausdruckskraft Arnold Stadlers liegt das Konstruktionsprinzip der «Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik» zugrunde. Vergegenwärtigung ist der Impetus des Erzählens, d.h. der Auslöser des Erzählvorgangs: Vergangenes ist nicht vergangen, sondern – durchaus im Sinne von Augustinus – in der Erinnerung gegenwärtig, Zukünftiges ist noch nicht geschehen, sondern in der Erwartung präsent. Die Gegenwart ist damit der Schmelzpunkt von Erinnerung und Erwartung. Die literarische Technik dazu ist die klingende Symbolik. Ein Symbol kann unmittelbarer vergegenwärtigen als breite Erzählungen, ist es doch nach Goethe die Repräsentation des Allgemeinen im Besonderen. Im Gegensatz zu den Sprachfiguren Metapher und Allegorie, die auf Wörter und ihre Verbindungen zielen, geht das Symbol von der Empirie aus.¹² Der Ausgangspunkt des Symbols ist also immer gegenständlich. Die literale Wortbedeutung des Gegenstands wird erst durch den Textkontext symbolisch, indem sie auf eine analoge Ebene transzendiert wird.¹³

Stadlers Epik ist aufgrund ihrer Ausrichtung auf Vergegenwärtigung auf die Konstruktion von Symbolen angelegt. Daher ist auch das dominierende Motiv der Epik, der Schmerz, im Symbol konzentriert. Stadler geht dabei wie folgt vor: Er isoliert ein Wort und dessen literale Bedeutung und verbindet es anschließend mit abstrakten Begriffen wie Schmerz, Trauer usw. oder mit kommentierenden Erzähleinheiten. Dadurch erhält das Wort eine neue, symbolische Bedeutung. Wiederholung, Parallelisierung und Verbindung von verschiedenen semantischen Bereichen machen die analoge Symbolik im Erzählverlauf einprägsam. Besonderen Wert legt Stadler dabei auf die Lautsymbolik, gemäß dem Titel seines Gedichtbandes «Man muß es singen können»: Die Phonetik verweist auf die transzendierte symbolische Bedeutung. Der Klang intoniert damit das Symbol und macht zusätzlich auf die analoge Bedeutung aufmerksam.

Stadler kreiert überwiegend textimmanente Symbole, d.h. durch die Textstruktur produzierte und nicht außertextlich bekannte Symbole. Zum Symbol kann deshalb alles Gegenständliche werden, z.B. Orte (Schwackenreute, Kreenheinstetten), reale und fiktive Figuren (Heidegger, Mostonkel), Tiere (Höhenfleckvieh) usw. Daneben verwendet Stadler auch außertextlich bekannte Symbole wie Don Quixote. Was der Literaturwissenschaftler Gerhard Kurz zur textstrukturierenden Funktion des Symbols ausführt, gilt auch für den Zusammenhalt der Epik Stadlers: «Das Symbol zeigt zukünftige Bedeutungsmöglichkeiten an, es verbindet Milieu und Charakter, Raum und Geschichte, es bildet übergreifende Textstrukturen.»¹⁴ Stadlers Vergegenwärtigung im Symbol wirkt dabei nicht künstlich angestrengt, aber durch ihre Mehrdimensionalität durchaus anstrengend.¹⁵ Dies wird im Folgenden deutlich.

Zwei Fallen

Durch den empirischen Ausgangspunkt des Symbols ist es nicht verwunderlich, daß Stadlers Prosa von hohen Realitätsmomenten wie konkreten Orten, Figuren oder Dingen durchzogen ist. Daraus resultieren zwei Fallen für den Leser, die Stadler z.T. be-

¹² Vgl. dazu Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 41997, S. 66–84.

¹³ Die transzendierte Bedeutung darf aber im Gegensatz zur Allegorie nicht von der literalen abgekoppelt werden.

¹⁴ Ebd., S. 82.

¹⁵ Auch in Gesprächen, Interviews, Fernsehdiskussionen usw. ist Arnold Stadler auf der Suche nach dem nichtokkupierten, unverbrauchten Ausdruck. Die Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik ist daher ein ständiger Prozeß, der zu immer neuen Sprachfindungen herausfordert.

ußt legt: die Reduktion auf Inhaltlichkeit und die Vermischung von Autobiographie und Fiktion.

Durch die hohen Realitätsmomente könnte der Leser oder die Leserin versucht sein, die Romane auf Inhaltlichkeit und damit vor allem auf den Heimatroman zu reduzieren. Im Hebel-Essay schreibt Stadler: «Hebels Unternehmen war doch: sich über die Sprache Klarheit zu verschaffen, auch übers Wiesental und seine Vergänglichkeit Licht zu bringen, ein Chronist der Heimat und seiner Menschen. Sie zu erhellen; und zwar alle.»¹⁶ Wie Hebel geht auch Stadler von der ihm bekannten Wirklichkeit aus, transzendiert sie jedoch im Symbol. Stadlers Prosa ist damit nicht deskriptiv, sondern transitiv; Themen, Motive und Figuren sind zwar in ihrer Eigenart ernstgenommen, werden jedoch um eine zusätzliche Ebene erweitert.

Darin liegt die zweite Falle, die Vermischung von Autobiographie und Fiktion. Stadler erzählt nicht autobiographisch. Er geht keinen auf Wahrhaftigkeit hin orientierten «Pakt mit dem Leser» ein. Zwar greift er wegen seiner Symbolik notwendig auf selbst Erlebtes zurück, transzendiert es jedoch im Symbol. Wer von diesen Bezügen auf den Menschen Stadler schließt, verkennt den Unterschied von Symbolik und Autobiographie. Stadler weist im Spiegel-Interview selbst auf diese Falle hin: «Obwohl ich dauernd »ich« sage und schreibe, spricht so stets nur ein Stellvertreter-Ich – meine Bücher sind nicht autobiographisch gemeint.»¹⁷ Die nachfolgenden Textbeispiele verdeutlichen die Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik.

Mein Hund, meine Sau, mein Leben (1994)

Der Titel suggeriert die Gattung der Autobiographie.¹⁸ Die elliptische Verbindung der Konkreta «Hund» und «Sau» mit dem Abstraktum «Leben» ist zwar ungewöhnlich – jedoch deutet das Possessivpronomen «mein» auf die autobiographische Färbung hin. Stadler legt hier die erste Falle aus. Die Gattungsbezeichnung «Roman» aber relativiert die Suggestion des Titels. Nicht der Mensch Arnold Stadler, sondern ein fiktives Ich tritt hier auf. Damit ist die perspektivisch gebundene Ich-Erzählsituation angedeutet.

Nach dem Titel folgen das «Motto», die «Vorrede» und die «Vorgeschichte». Da der Roman mit dem «Nachspiel» endet, bilden die temporal akzentuierten Präpositionen «vor» und «nach» den Rahmen für die Gegenwart. Das Motto ist ein Zitat aus Faust II «Vorbei – ein dummes Wort». Dies indiziert die präsentische Bedeutung der Vergangenheit. Vergegenwärtigung wird damit zum Impetus des Erzählens. Die Art und Weise der Vergegenwärtigung wird in der anschließenden Vorrede deutlich, in der «der Verfasser» (S. 6) selbst auftritt und alternativ skurrile Titel wie «Die schwarze Kuh», «Kleine Schwackenreuter Passion» vorstellt. Darin zeigt sich die Suche nach dem angemessenen Ausdruck der Vergegenwärtigung. Auffällig daran ist der gegenständliche Ausgangspunkt, der als erster Schritt zur Symbolbildung verstanden werden kann – die schwarze Kuh, Schwackenreute usw. kehren im Roman als klingende Symbole der Vergegenwärtigung wieder.

Nun erst beginnt der eigentliche Roman mit der dynastischen Vorgeschichte. Oder gehört das Bisherige bereits dazu, indem es die Schwierigkeit der symbolischen Sprachfindung verdeutlicht? Jedenfalls beginnt nun die Geschichte (story) in Form des erinnerten Entwicklungsromans durch den Ich-Erzähler in mehreren Stationen: die dynastische Abstammung und Kindheit in einem nicht mit Namen genannten Dorf mit regelmäßigen, ungeliebten Besuchen der Verwandtschaft im Nachbardorf Schwackenreute; die Schulzeit mit Abitur in Meßkirch; das Theologiestudium mit anschließender Promotion und die damit verbundene Lebensweise in Rom («Auf Schwackenreute folgte Meßkirch, auf

Meßkirch Rom», S. 70); der Beruf als Grabredner nach abgewiesener Übernahme in den Priesterdienst wegen angeblicher Epilepsie in F.; der Ausflug nach Rom mit dem Absturz der Maschine und der irrtümlichen Todeserklärung; schließlich die Zwangsversteigerung des Anwesens im Dorf der Kindheit als Ringschluß mit der Hoffnung «auf eine schönere Fortsetzung» (S. 147).

Die Fabel (plot) des Romans wird jedoch in Verbindung mit Reflexionen, Deklamationen und Zusammenfassungen des Ich-Erzählers präsentiert. Der Ich-Erzähler ist zugleich erzählendes als auch erlebendes Ich, Erzähler und Hauptfigur. Durch die subjektive Kommentierung des Werdegangs im Wechsel zwischen Damals und Heute ist Vergangenes nicht vergangen, sondern gegenwärtig. Die Schulzeit in Meßkirch erzählt der Ich-Erzähler z.B. als Rückblick anlässlich eines Klassentreffens. Die leitmotivische Verwendung der Begriffe «Geschichte» und «Erinnerung» in unterschiedlichen Wortkombinationen verdeutlicht die Präsenz des Vergangenen.¹⁹ Denn die vergangene Geschichte wird durch die Erinnerung eine «zweite Gegenwart» (S. 132), die Erinnerung zum «Advocatus diaboli meiner Gegenwart» (S. 145).

Der Ich-Erzähler verdichtet die episodischen Erzähleinheiten im klingenden Symbol. Auffallend sind zuerst die Ortssymbole: Schwackenreute wird zum Symbol des frühkindlichen Schmerzes und der Bedrohung. Die Laute «sch» und «w» weisen auf das Schwülstig-Triebhafte hin, das «ck» auf das Gefährliche, der Diphthong «eu» auf das Dunkle dieses Ortes, der Auslaut «te» schließlich erscheint wie eine Gewehrsalve. Schwackenreute in Verbindung mit Ausdrücken wie «Ferkelhändlerdynastie, Sauschwanz, Schwanzseite» (S. 7) führt den Schmerz und die Bedrohung plastisch im Klang vor, was die damit verbundenen Geschichten verstärkt. Schwackenreute steht so im Gegensatz zur «richtigen Seite» (S. 19). Dazu zählt auch der «Hotzenwald». Meßkirch ist dann das Symbol der Pubertät und Schule, als Laut fällt das scharfe «ß» in Verbindung mit dem spitzen «i» und dem Auslaut auf. Damit wird Meßkirch zum Symbol für die zackige Schulausbildung. Rom mit dem gediegenen, langgezogenen «o» symbolisiert die vorgeschobene Würde der katholischen Kirche. Das «o» ist beengt zwischen «r» und «m», so beengt fühlt sich auch der Ich-Erzähler als Student. Der nächste Ort ist ein abgekürztes F. Der bewußte Verzicht auf den Laut zeigt die Kargheit der Existenz des Grabredners. Das symbolische Ende der Versteigerung des Heimathofes schließlich nennt den Ort überhaupt nicht, was noch intensiver die Heimatlosigkeit des Ich-Erzählers verdeutlicht.

Die Ortssymbole kombiniert der Ich-Erzähler mit Figurensymbolen: Den Mostonkel, der «mit offenem Hosenlatz in die Totenmesse» (S. 25) geht und die vom Ich-Erzähler geliebte Sau Frederic als Wurstsuppe verarbeitet, steht in Verbindung mit Schwackenreute. Das lange, dunkle «o» und die kurzen Konsonanten «t» und «k» machen die Bedrohung und das Brutale dieser Figur klingend.²⁰ Der Philosoph Heidegger und sein gleichnamiger Vetter und Viehhändler stehen naturgemäß mit Meßkirch in Beziehung; Franz Sales Obernosterer, den er auch mit dem außertextlich bekannten Symbol «Don Quixote» bezeichnet, ist mit Rom verbunden. Zur klingenden Symbolik dieser Figur mutmaßt der Ich-Erzähler «ein österreichisch klingendes Pseudonym?» (S. 73), das seine Bielefelder Herkunft verdeckt und damit zum Symbol für das «heilige-Theater» (S. 85) in Rom wird. Am Ende schließlich sind mehrere Figuren mit F. und dem Heimatdorf verknüpft. Die Verbindungen der Symbole verdeutlichen den Werdegang von der festen Zuweisung der

¹⁹ «Geschichte» wird verbunden mit dem Possessivpronomen «unsere, meine Geschichte» (S. 43, 68, 118, 136) oder dem Artikel «die Geschichte» (S. 109, 144, 147). Der Ich-Erzähler faßt seine Geschichte so zusammen: «Die kleine Schwackenreuter Passion würde ich das Ganze nennen, wenn's ein spätgotisches Triptychon wäre» (S. 118). Auch hier zeigt der Verweis auf die literaturwissenschaftliche Begrifflichkeit den bewußten Gestalter.

²⁰ Dazu zählt auch die Figur des Zwergs, der in dem Roman «Der Tod und ich, wir zwei» zum Protagonisten wird.

¹⁶ Arnold Stadler, Johann Peter Hebels Unvergänglichkeit. Johann Peter Hebel, Die Vergänglichkeit, Stuttgart-Berlin 1997, S. 13.

¹⁷ Interview mit Arnold Stadler, in: Der Spiegel 29/1999, S. 160.

¹⁸ Vgl. etwa die jüngst erschienene Autobiographie von Marcel Reich-Ranicki, die genau diesen Titel «Mein Leben» trägt.

Kindheit, Jugend und noch des Studiums bis hin zur Verlorenheit zum Ende hin, in dem sich keine Figur mehr eindeutig zu ordnen läßt.

Zu den Orts- und Figurensymbolen kommen Dingsymbole wie die Sitzgarnituren als «Verlangen nach einem Ort zum Ausruhn» (S. 14). Über diese hier nur angedeutete Symbolfindung hinaus kann bei Stadler alles Gegenständliche zum Symbol werden, z.B. das «braunscheckige Meßkircher Höhenfleckvieh» gegen die «ostfriesische schwarze Kuh» (S. 16). Die Kapitelüberschriften deuten die Symbolfindung, oft mit Metaphorik, an (Auf dem Weg nach Schwackenreute, Hochfest der Erinnerung, Die Heilheit Catulls, Don Quixote und ich, «Fortschreitende Räude», Vom Verschwinden auf Taubenfüßen, Der Himmel über Steinhausen, Nachspiel).

In Verbindung mit der Symbolik werden katholische Sprach- und Verhaltensmuster ausgestellt. So erinnert sich der Ich-Erzähler: «Der Herrgott strafe mich! war der Satz, mit dem Schwackenreuter Lügen eingeleitet zu werden pflegten.» (S. 26). Zusammenfassend nennt er diese Sprachform das «Herrgott-, Heimat- und Familienvokabular» (S. 63). Zu kirchlichen Verhaltensmustern schreibt er: «Ich beichtete, daß ich seit meiner letzten Beichte (vor zwei Wochen) fünfmal in die Hose gemacht hatte. Ich bekam eine entsprechende Buße aufgetragen. Außerdem flüsterte der Beichtvater durch das Sündengitterchen, ich sollte das Ganze als Kreuz verstehen und auf mich nehmen.» (S. 26). In jeder Entwicklungsstation sind kritische Anmerkungen dieser Art zu finden, besonders in Verbindung mit Rom und der Motivation, Theologie zu studieren. Nur über Gott schweigt der Ich-Erzähler. Er stellt lediglich die Fragen «Hatte sich das Gott ausgedacht? Hatte sich das wirklich ein Gott ausgedacht?» (S. 90). Die Doppelung und die Einschlebung des unbestimmten Artikels zeigen die Dringlichkeit der Fragen, die jedoch unbeantwortet bleiben. Zum Gott wird lediglich der «Jesuitenarzt» (S. 111), der ihn untauglich für das Priesteramt schreibt.

Neben der klingenden Symbolik dienen weitere Techniken der Vergegenwärtigung, z.B. die romantische Ironie als Unterbrechung der Fiktion («Und ich weiß ja auch nicht, was hier stimmt oder nicht, nicht einmal an mir selbst, die ganze Geschichte, in Wörtern, die hier.» S. 7) oder die Sprachreflexion selbst. Neben Heideggerpersiflagen («In-die-Hose-Machen», S. 8) und Verbindungen unterschiedlicher semantischer Bereiche reflektiert der Ich-Erzähler durchgehend auf die Sprache in Sätzen wie «Der Tod war in unserer Sprache nicht formulierbar» (S. 13) oder er präsentiert den Dialekt «Gang nia ge Schwogreidte» (S. 17).

Ein hinreissender Schrotthändler (1999)

Ist die Struktur von «Mein Hund, meine Sau, mein Leben» diachron als Entwicklung konzipiert, so ist sie in «Ein hinreissender Schrotthändler» synchron in der Konzentration auf ein Thema: die Krise einer Ehe. Diese fast walscherische Thematik steht jedoch wie die Entwicklungsthematik in «Mein Hund, meine Sau, mein Leben» nur scheinbar im Vordergrund. Der eigentliche Impetus des Romans ist wiederum die Vergegenwärtigung durch das klingende Symbol. Die Erzählperspektive ist daher wiederum die für den «Stadler-Ton» charakteristische Ich-Erzählsituation. Der Ich-Erzähler ist ein frühpensionierter Geschichtslehrer, der mit einer Chirurgin verheiratet ist und in Köln lebt.

Der Titel deutet die im Vordergrund stehende Sprachfindung sowohl durch seine Schreibweise als auch durch die Lautsymbolik an: das Adjektiv «hinreissend» wird eigentlich orthographisch korrekt – auch nach der neuen Rechtschreibung – mit «ß» geschrieben. Diese bewußte Irritation verstärkt die scharfe und zischende Phonetik, die irgendwie gefährlich wirkt. Dazu tritt der durch die Konsonantenhäufung eindringlich wirkende Klang der Berufsbezeichnung Schrotthändler. Dies weist auf etwas Unheimliches hin. Die Titelfigur taucht dann auch wie bei Kafkas Roman «Der Prozeß» am Romanbeginn aus dem Nichts auf, darf im Haus des Ich-Erzählers wohnen, wird zum Geliebten der Frau und schließlich zum Gewaltverbrecher. Die Figur, die «ein

Auto zum Ausschlichten» sucht (S. 9)²¹, bleibt jedoch surreal, kafkaesk, was nicht auf eine reale Figurenzeichnung, sondern auf die Symbolik der Figur als Alter-Ego des Ich-Erzählers hindeutet. Dadurch wird der Gegensatz zwischen beiden Figuren akzentuiert.

Der Kontrast ist das strukturierende Element des Romans. Weitere motivische und figurale Gegenüberstellungen wie Stadt-Land, Mann-Frau usw. durchziehen den Roman: Besonders die Makrostruktur der Aufteilung in zwei Erzählblöcke verdeutlicht den kontrastiven Aufbau: Der erste Block «Ich mache die Tür auf, und jede Liebe beginnt mit einem Blick» umfaßt die Erzählung des Lebens des Ich-Erzählers, was er sehnsuchtsvoll zusammenfaßt: «Einmal im Leben das Leben erzählen» (S. 33). Der zweite Block «Da fährt ein Mann durchs Hinterland, ein promovierter Träumer» schildert die Rückkehr in das Heimatdorf Kreenheinstetten anläßlich eines Todesfalls. Dadurch wird die erinnerte Vergegenwärtigung im ersten Block zur Begegnung mit dem Vergangenen im Heute. Nur in der Vergegenwärtigung durch Erinnerung ist das Vergangene jedoch präsent, nicht in der Begegnung mit den Figuren und Orten, die sich verändert haben. Die symbolische Versteigerung des Elternhofes am Ende von «Mein Hund, meine Sau, mein Leben» hat dies bereits enthalten.

Durch die Überschriften in Prosa der beiden Blöcke wie auch weitere Kapitelüberschriften bekommt die erzählte Geschichte der Ehekrise mehr Gewicht. Hier ist jedoch eine Falle aufgestellt, nämlich die Reduktion auf Inhaltlichkeit. Denn die Geschichte wird durch die Vergegenwärtigung überlagert. Sie dient als Aufhänger, um den Kontrast der Vergegenwärtigung des Vergangenen in der Erinnerung im Gegensatz zur Veränderung von Heimat und Sprache in der Gegenwart einzurahmen. Dies gelingt Stadler wiederum durch die klingende Symbolik. Die Realitätsmomente sind entsprechend hoch. Bekannte Symbole wie Schwackenreute oder Hotzenwald tauchen wieder auf. Dazu werden neue konstituiert wie die Orte Kreenheinstetten als durch die vielen Vokale lautmalerisches Symbol der Geborgenheit in der Kindheit, Köln als Symbol des angenehmen, aber sehnsuchtsvollen Heute, oder Hamburg, dessen symbolische Bedeutung der Ich-Erzähler selbst erläutert: «Hamburg war für uns von der heimatlichen Donau, unweit von ihrer künstlichen Quelle im Park des Schlosses von Donaueschingen, nichts anderes als ein Fanal-Wort für eine einzige nicht aussprechbare *Sauerei*: Wir sagten Hamburg und Reeperbahn an Stelle unaussprechlicher Wörter und Dinge, für die es überhaupt keine Wörter gab, die aber dennoch existierten, mitten in uns. Hamburg hatte also einen ausgesprochen schlechten Klang in Kreenheinstetten, war eine einzige Hafengegend.» (S. 11). Hier deutet der Ich-Erzähler das Konstruktionsprinzip selbst an: Die transzendente Bedeutung von empirischen Dingen als Lautsymbolik. Überhaupt durchzieht die Sprachreflexion den Roman. Gleich im Anschluß sagt der Ich-Erzähler: «Da hätte ich eher noch mit Buxtehude kommen dürfen, das unser Wort für Nicht-Existenz war, für etwas, das es gar nicht gab und von dem man doch wußte; etwas, das es zwar nicht gab, das aber einen Namen hatte.» (S. 11).

Neben den Orten werden wiederum Dinge (Mercedes, ober-schwäbische Seele) und Figuren zu Symbolen wie z.B. der jetzige Kanzler der Bundesrepublik Deutschland, Gerhard Schröder, über den der Ich-Erzähler sinniert: «Meine Frau ... hat mitten im Wahlkampf, d.h. mitten in meinem Bemühen, ihr zu verdeutlichen, was Liebe ist, versehentlich den Namen «Gerhard» wie ein neues Wort für Sehnsucht ausgesprochen.» (S. 12). Diese Reflexionen auf das eigene Konstruktionsprinzip sind durchgängig im Roman zu finden, was nochmals den Impetus des Romans verdeutlicht: nicht die Ehegeschichte als «krisengeschüttelte Branche» (S. 16) steht im Vordergrund, sondern die Sprachfindung in der Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik. Im Kapitel «Unsere Nummer war dreistellig, das heißt: ich kam vom Land»

²¹ Die Zitate folgen der DuMont-Ausgabe von 1999.

reflektiert der Ich-Erzähler ausdrücklich über das Konstruktionsprinzip, wenn er in bezug auf den Ort «Schweinfurt» schreibt: «Ich fand, dieses Wort war eine unglückliche Verbindung von Klang und Bedeutung, vom sogenannten Phonetischen mit dem Semantischen» (S. 64f.).

In der Vergegenwärtigung des Vergangenen durch das Symbol im Kontrast zum Heute setzt sich der Ich-Erzähler wie in «Mein Hund, meine Sau, mein Leben» mit seiner katholischen Sozialisation und dessen Prägung im Heute auseinander. Dazu zählen z.B. der Kirchenchorausflug und ländlich-katholische Verhaltensmuster im Gegensatz zu evangelischen in der Kindheit, die Verteidigung des Papstes gegenüber ungerechtfertigten Angriffen im Heute («wer fliegt denn sonst noch auf dieser Welt zu den Armen», S. 47), die Anregung zu einem Tischgebet auf einer Schicki-Micki-Party und Ähnliches. In diesem Kontext fällt die Auseinandersetzung mit der angemessenen Rede von Gott auf. Gott als Tabuwort (S. 36, 95, 224) durchzieht den Roman. So bekennt der Ich-Erzähler: «Und ich sehnte mich nach einem Menschen, mit dem ich über alles hätte reden können, selbst über Gott, ohne ausgelacht zu werden.» (S. 224).

Weitere Erzähltechniken sind neben der Symbolbildung und den daraus entspringenden episodischen Kapiteln die häufige unmittelbare Wiederholung ganzer Sätze, was neben der Eindringlichkeit darauf hindeutet, das Vergangene zu aktualisieren; die romantische Ironie, z.B. in der Selbstzitation «Die Welt war voll von schön gewesenen Frauen» (Arnold Stadler, Feuerland) (S. 24).

Das Ende ist wiederum eine Reflexion auf das Konstruktionsprinzip, diesmal in Auseinandersetzung mit Walsers Aufsatz «Das Trotzdemschöne». Der Ich-Erzähler schreibt dazu als Resümee: «Und eigentlich wollte ich nur hören, daß es trotz allem schön war. Das wollte ich hören, auch von mir selbst. Aber wir konnten nicht reden, also wissen wir nur das allerwenigste voneinander und haben die Jahre über nur nach außen hin zugehört» (S. 235).

Zur religio- und theo-poetischen Relevanz

Die vorherige Interpretation deckte Stadlers episches Konstruktionsprinzip der «Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik» auf. Dabei zeigte sich, daß seine poetische Sprache nach eigenen Regeln funktioniert. Im Anschluß daran ist die Theologie daran interessiert, welche Relevanz diese Struktur der poetischen Sprache für die religiöse und theologische Sprache haben kann. Denn geht man von der «Interferenz», von den «Wechselimplikationen»²² unterschiedlicher Sprachformen und Erfahrungswelten aus, so steht die poetische Sprache mit der religiösen und theologischen in einer Beziehung – bei Stadler weniger thematisch als strukturell im Konstruktionsprinzip, wie noch zu zeigen sein wird. Dabei muß zwischen religiöser und theologischer Sprache unterschieden werden:

Die religiöse Sprache bezieht sich nach Schaeffler «auf denjenigen Ermöglichungsgrund, der den Sprecher erst zum Vollzug seiner Sprachhandlung und damit zur Herstellung seines Erzählkontextes befähigt».²³ Durch die religiöse Sprache tritt der Sprecher in eine Beziehung mit Gott, den er als Möglichkeitsgrund seiner Existenz bestimmt. Die Rückbindung (relegare) an Gott ist somit das Konstitutivum dieser Sprachform. Dadurch wird der religiöse Sprecher erst als Person konstituiert. Im Gebet etwa spricht das «Subjekt religiöser Rede ... von sich selber in der Weise, daß es die Fähigkeit, so zu sprechen, als eine ihm zugehörige Fähigkeit benennt».²⁴ Durch ihre unvergängliche Wiedererkennung Gottes in verschiedenen Situationen ist die religiöse Sprache auch «zirkulär»²⁵.

Wie die poetische Sprache funktioniert demnach auch die religiöse nach eigenen Regeln. Trotzdem besteht eine enge – vor al-

lem strukturelle – Beziehung zwischen beiden Sprachformen. Wie die religiöse Sprache leistet die poetische durch ihre situative und figurale Gebundenheit das «Transzendieren des Konkret-Sinnlichen»²⁶ Wirklichkeit wird damit ernstgenommen, jedoch nicht in ihrer Oberflächlichkeit belassen, sondern ihre Tiefe ausgelotet. Gerade weil die poetische Sprache in ihrer bewußten Konstruiertheit Wirklichkeit expressiv deutet, findet sich die religiöse Sprache darin wieder, wofür die unterschiedlichen literarischen Gattungen in der Bibel klassische Beispiele sind.

Hier genau aber besteht die Gefahr, die Autonomie beider Sprachformen zu verwischen. Die autonome poetische Sprache kann zur religiösen werden, muß aber nicht. Transzendieren muß nicht im Hinblick auf eine personale Transzendenz geschehen. Diese Gefahr ist auch bei der religiöspoetischen Betrachtung von Stadlers Konstruktionsprinzip der «Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik» zu beachten. Doch gerade im Konstruktionsprinzip besteht eine Affinität zur religiösen Sprache. Im Aufrufen des Symbols vergegenwärtigt Stadler das Vergangene zirkulär, nicht linear. In unterschiedlichen Erzählzusammenhängen verdichtet Stadler vergangene Wirklichkeit im gleichen Symbol. Er bleibt jedoch nicht bei der Beschreibung der empirischen Wirklichkeit stehen, sondern transzendiert sie im Symbol. Nicht im Thema oder im Motiv, aber in der Struktur der Epik Stadlers ist daher ein Moment der religiösen Sprache impliziert oder umgekehrt.²⁷

Auch zwischen der Struktur der theologischen und der poetischen Sprache besteht eine «strukturelle Analogie»²⁸, auf die besonders Karl-Josef Kuschel hinweist und die er zur Entwicklung einer «Theopoetik» als «Stillehre»²⁹ der Angemessenheit der Rede von Gott nutzt. Kuschel deckt Entsprechungen zwischen beiden Sprachformen auf und verhindert so eine motivische Vereinnahmung. Poetische und theologische Sprache müßten nach Kuschel in einem «Wettstreit» auf die «Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit, nach der Begründbarkeit menschlicher Existenz vorstoßen».³⁰ Damit ist die strukturelle Beziehung der poetischen Sprache zur theologischen ähnlich wie zur religiösen benannt. Trotzdem gibt es Unterschiede. Nach Schaeffler entsteht die theologische Sprache zwar aus dem Bedürfnis nach argumentativer Klärung von in der religiösen Sprache nicht lösbaren Problemen. Die Gemeinsamkeit beider Sprachformen ist also die semantische Beziehung auf den gleichen Gott, das Unterscheidende aber die Argumentation der theologischen Sprache und die Akklamation der religiösen. Als Ziel theologischer Sprache bestimmt Schaeffler deshalb, «zwischen überliefertem Zeugnis und je gegenwärtiger Erfahrung der Hörer so zu vermitteln, daß beide sich gegenseitig auslegen».³¹

Vergegenwärtigung als Prinzip ist dabei leitend, was unwillkürlich auf die poetische Sprache Stadlers verweist. Damit ist – wie gesagt – nicht die explizite Thematisierung Gottes gemeint, der in der neueren Literatur eher «verloren» scheint³², sondern wiederum das Konstruktionsprinzip. Denn auch das theologische

²⁶ Karl-Josef Kuschel, Theopoetik. Auf dem Weg zu einer Stillehre des Redens von Gott, Christus und dem Menschen, in: Peter Reifenberg, Hrsg. Gott – das bleibende Geheimnis. Festschrift für Walter Seidel zum 70. Geburtstag, Würzburg 1996, S. 238.

²⁷ Auf die Interferenz zwischen poetischer und religiöser Sprache weist Stadler poetisch in seinen Psalmenübertragungen und argumentativ in seiner Dissertation selbst hin. Zwischen den religiösen Psalmen und der säkularen Lyrik des zwanzigsten Jahrhunderts findet er inhaltliche und formale «Nahtstellen» (S. 3), vor allem in der Lyrik Bertolt Brechts und Paul Celans als «differenzierte Skala der Wirkweisen und Anregungen» (S. 11).

²⁸ Karl-Josef Kuschel, «Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...». Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1991, S. 384; vgl. auch Karl-Josef Kuschel, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997.

²⁹ Vgl. dazu Karl-Josef Kuschel 1996, (Anm. 26).

³⁰ Kuschel 1991, (Anm. 28), S. 389.

³¹ Richard Schaeffler, 1989, (Anm. 8), S. 284.

³² Vgl. dazu Magda Motte, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Mainz 1996.

²² Schaeffler 1995 (Anm. 6), S. 483.

²³ Schaeffler 1989 (Anm. 8), S. 149.

²⁴ Ebd., S. 170.

²⁵ Ebd., S. 149.

Argument zielt auf Vergegenwärtigung: die Deutung von heutigen Wirklichkeitserfahrungen im hermeneutischen Kontext des Evangeliums. An Jesus Christus wird unüberbietbar und irreversibel die Selbstmitteilung Gottes anschaulich, die zeigt, daß Gott nicht historisch vergangen, sondern gegenwärtig ist. Die Vergegenwärtigung im Symbol ist ebenfalls äquivalent zur Theologie, die von empirischen Wirklichkeitserfahrungen ausgeht, ihnen jedoch im Licht des Evangeliums eine neue Bedeutung zuweist.³³ Ähnlich geht Stadlers Symbolbildung vor, die ihren gegenständlichen Ausgangspunkt auf eine neue Bedeutungsebene hebt. Der Klang verdeutlicht überdies die immer vorhandene Form des Symbols. Theologie als Ausdrücklichmachung des Unverfügbaren kann daher von Stadlers Konstruktionsprinzip der

³³ Theologische Rezeptionen der Wirklichkeitsverdichtung im Symbol sind z.B. die Sakramententheologie oder die Symboldidaktik.

«Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik» für ihre eigene Sprachentwicklung lernen, heutige Wirklichkeit zu sehen, sie jedoch symbolisch zu transzendieren, ohne über die Transzendenz zu verfügen.³⁴

Stadlers Sprachfindung und Ausdruckskraft ist daher geeignet, strukturelle Impulse auf dem Weg zu einer religio- und theopoetischen Rede von Gott zu liefern.³⁵ *Stefan Heil, Frankfurt a. M.*

³⁴ Darin ist die Methode «sehen – urteilen – handeln» impliziert; vgl. dazu Thomas Schreijäck, Stefan Heil, Interkulturelle Kommunikations- und Handlungskompetenz als Herausforderung für eine religionspädagogische Bildungstheorie, in: Thomas Schreijäck, Hrsg., *Menschwerden im Kulturwandel*, Luzern 1999.

³⁵ Neben dieser strukturellen Bezogenheit sind vor allem religionspädagogisch interessante Motive und Erzähleinheiten in den Romanen zu finden. Dazu zählen die Momente der katholischen Sozialisation und ihrer bleibenden Prägung in beiden Romanen und die detaillierte Beschreibung der Priesterausbildung in «Mein Hund, meine Sau, mein Leben».

Dem Diktat der Finanzmärkte ausgeliefert?

«Globalisierung» scheint nicht nur das Zauberwort der neunziger Jahre zu sein. Solange der Begriff derart inflationär und diffus verwendet wird, verbreitet er Nervosität und kann als Waffe im Verteilungskampf benutzt werden: Auf Grund des globalen Wettbewerbs, so heißt es, müßten alle sozialen Errungenschaften und demokratischen Grundrechte auf ihre wirtschaftliche Effizienz hin überprüft werden. Sobald jedoch die harten Fakten der Globalisierung betrachtet werden, wirkt eine präzise Diagnose der internationalen Handelsverflechtung, der ausländischen Direktinvestitionen, des standortbezogenen Drohpotentials transnationaler Unternehmen und der internationalen Finanzmärkte sehr ernüchternd. Die Zunahme grenzüberschreitender wirtschaftlicher Aktivitäten ist ein stetiger Prozeß. Allerdings werden in Phasen konjunktureller Einbrüche regelmäßig Standort- und Globalisierungsdebatten inszeniert. Für Deutschland konzentriert sich die Internationalisierung wirtschaftlicher Aktivitäten auf den europäischen Integrationsraum.

Die Zahl der grenzüberschreitenden Finanzgeschäfte auf den Aktien-, Renten-, Geld- und Devisenmärkten, die Zahl der neu im Ausland errichteten Filialen von Großbanken und Versicherungen und insbesondere die Zahl der abgeleiteten Finanzgeschäfte (Swaps, Futures, Optionen) sind in den letzten 25 Jahren explosionsartig gestiegen. Einheitliche Preise auf den Geld- und Devisenmärkten der reifen Industrieländer signalisieren, daß diese Märkte bereits zu globalen Märkten integriert sind. Vermutlich wachsen auch die Aktien- und Rentenmärkte dieser Länder langfristig zusammen, weil Wertsteigerungsphasen und Kursstürze immer mehr international gleichzeitig verlaufen. Allerdings ist das Gewicht der Netto-Finanzströme zwischen den Volkswirtschaften im Vergleich zu den binnenwirtschaftlichen Finanzierungsbeziehungen immer noch so gering, daß sich Investition und Ersparnis nach wie vor weitgehend auf nationaler Ebene angleichen. Vor allem jedoch sind die Entwicklungs- und Transformationsländer nur sehr begrenzt in die «globalen» Finanzmärkte integriert. Ihre Integration bleibt – wie die aktuelle Krise zeigt – mit erheblichen Risiken der Investoren und vor allem der Bevölkerung jener Länder, die ausländisches Kapital aufnehmen, verbunden. Daher gilt auch für die internationalen Finanzgeschäfte, was für den grenzüberschreitenden Güterhandel und die ausländischen Direktinvestitionen beobachtet wurde: Sie sind auf die weltwirtschaftlichen Kernländer konzentriert.

Das Vertrauen in eine unbegrenzte Leistungsfähigkeit der internationalen Finanzmärkte erweist sich als Aberglaube. Die Funktion der Finanzmärkte wird idealtypisch so charakterisiert: Die Geld- und Kapitalmärkte liefern authentische Signale über das Leistungsvermögen von Volkswirtschaften und Unternehmen. Sie spiegeln die öffentlich zugänglichen Informationen über alternative Investitions- und Anlagemöglichkeiten wider und

steuern die entsprechenden Entscheidungen. Sie lenken die Geld- und Kapitalströme in die weltweit optimale Verwendung. Auf den Finanzmärkten herrscht ein dynamischer Wettbewerb der weltweit operierenden Anleger, Investoren, Banken. Dieser erzwingt global einheitliche Realzinssätze und gestattet nationale Disparitäten zwischen Sparen und Investieren bzw. zwischen dem Angebot und der Nachfrage auf Geld- und Kapitalmärkten. Die Finanzmärkte sind selbststeuernd und verkörpern eine entpolitisierte ökonomische Effizienz. Unbestechlich belohnen sie richtige politische Entscheidungen und bestrafen falsche. Deshalb müssen sie den Interventionen der politischen Entscheidungsträger entzogen bleiben.

Zwei Seiten einer Münze

Daß die real existierenden Finanzmärkte und Finanzintermediäre auf nationaler und internationaler Ebene Aufgaben erfüllen, die für die wirtschaftliche Dynamik und den Wohlstand der Bevölkerung unverzichtbar sind, kann nicht bestritten werden: Sie stellen den Unternehmen die Finanzmittel bereit, die diese – über ihre einbehaltenen Profite hinaus – für Investitionen benötigen, und kontrollieren deren Verwendung. Sie bewerten verschiedene Vermögensformen und ermöglichen damit den Anlegern, Finanztitel optimal zusammenzustellen: Diese könnten nur dann eine höhere erwartete Rendite erzielen, wenn sie zugleich ein höheres Niveau des erwarteten Risikos akzeptierten. Und sie bieten Akteuren, deren wirtschaftliche Tätigkeiten mit Risiken verbunden sind, Möglichkeiten, diese Risiken zu verringern, isoliert durch andere Marktteilnehmer bewerten zu lassen und mit anderen Akteuren zu teilen.

Zugleich aber haben in den letzten fünfdecennien Jahren die Funktionsdefizite der Finanzmärkte erheblich zugenommen. Diese stellen für Wachstum und Beschäftigung, menschliche und soziale Entwicklung ein erhebliches Risiko dar. Die Preise für Aktien, langfristige Schuldtitel und Derivate sind weithin von subjektiven Erwartungen und Risikobeurteilungen abhängig, die von den Einschätzungen und Entscheidungen weniger Meinungsführer dominiert werden. Sie sind anfällig für kollektive blinde Flecken, Stimmungsumschwünge, Nachahmungsverhalten. Das Gewicht der Geschäftsbanken und anderer institutioneller Anleger aus den OECD-Staaten verfestigt den Machtüberhang einzelner Marktteilnehmer und hegemonialer Währungen.

Zu den Folgen entfesselter Finanzmärkte gehören: riskante Höhenflüge und plötzliche Kursstürze auf den Aktien- und Devisenmärkten; unüberschaubare private Risikokonzentration bei den Derivaten; feindliche Übernahmen von Unternehmen; die Entlassungen und Einkommensverzichte der Beschäftigten nach

sich ziehen; die Verletzung der Domar-Regel, nach der die langfristigen Zinsen nicht oberhalb der Wachstumsrate des Volkseinkommens liegen sollen, und eine damit verbundene Umverteilung zugunsten der Geldvermögenseigentümer und zu Lasten der investierenden Unternehmen; ein schnelles Wachstum der Spekulation mit bereits bestehenden, d.h. nicht neu emittierten Wertpapieren, so daß derzeit immer mehr Finanzierungsmittel nicht den investierenden Unternehmen zufließen, sondern in der finanziellen Zirkulation bleiben; eine einseitige Betonung kurzfristiger Gewinnmöglichkeiten, so daß langfristig planende Unternehmen benachteiligt werden; Wellen der Euphorie für «emerging markets», denen Währungskrisen auf dem Fuß folgen, die ganze Volkswirtschaften in den Ruin stürzen. Das IWF-Krisenmanagement übernimmt dann vielfach die Verluste der institutionellen Anleger, die jene krisengeschüttelten Länder im Handumdrehen zu «submerging markets» umdefinieren.

Paradigmenwechsel

Bahnt sich in der Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik ein Paradigmenwechsel an? Seit dem politischen Wechsel in den USA, in Großbritannien, Frankreich und Deutschland und insbesondere unter dem Eindruck der Krise auf den asiatischen Finanzmärkten 1997/98 wachsen die Vorbehalte gegen die marktradikalen Dogmen, die mehr als 20 Jahre die politische Öffentlichkeit beherrscht hatten. Die Glaubenssätze der Marktdogmatiker lauteten: Man könne allein auf die Selbststeuerungskraft der Märkte vertrauen; der schlanke Staat sei der beste aller möglichen Staaten; eine Politik des knappen Geldes sei der notwendige und langfristig hinreichende Beitrag der Notenbanken zu Wachstum und Beschäftigung. Die «Kuchen-Ökonomen» sind weiterhin davon überzeugt, daß nichts verteilt werden könne, was nicht vorher produziert worden sei; da wirtschaftliches Wachstum ungleichmäßig aufträte, müsse man zuerst die Dynamik der Leistungsträger mobilisieren und belohnen, die sich dann verzögert auf die Leistungsschwachen übertrage; je gespreizter also die Einkommensverteilung sei, um so besser für das Leistungsvermögen und Leistungsniveau einer Wirtschaft.

Die Einsicht, daß Produktion und Verteilung gleich ursprünglich sind, gewinnt derzeit in der politischen Öffentlichkeit ein stärkeres Gewicht. Die Verteilungsfrage sei ein beherrschendes Motiv bei der eindeutigen Abwahl *Helmut Kohls* im September 1998 gewesen, haben Meinungsforscher im Nachhinein erklärt. In dem gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen war eineinhalb Jahre zuvor für Deutschland ein Verteilungsproblem festgestellt worden, nämlich ein dreifacher Riß zwischen Erwerbstätigen und Arbeitslosen, Reichen und Armen, West- und Ostdeutschen. Der Nobelpreis für Ökonomie wurde 1998 an *Amartya Sen* verliehen, der über Wohlstandsindikatoren und Armutsursachen geforscht hat. Und in den Entwicklungsberichten der Vereinten Nationen und der Weltbank hat der Kampf gegen die Armut einen vorrangigen Platz erhalten, seitdem erkannt wurde, daß wirtschaftliches Wachstum allein keine Garantie für menschliche Entwicklung ist.

Auch in der volkswirtschaftlichen Analyse der monetären Sphäre scheinen die Schlüsselvariablen zu wechseln: Die Rolle der Geld- und Kreditschöpfung sei für die Investitionen wichtiger als das Sparen; die Geldmenge sei eher endogen bestimmt als eine extern durch die Zentralbank vorgegebene Größe. Die Finanzmärkte seien keine neutralen Beobachter und unpolitischen Wächter ökonomisch-natürlicher Funktionsregeln, sondern ein immer schon durch gesellschaftliche und staatliche Regeln bestimmtes Handlungsfeld.

Für die gesellschaftliche Einbettung der Märkte hat der Bischof von Limburg, *Franz Kamphaus*, ein treffendes Bild gefunden: Auf die Behauptung des Präsidenten der Deutschen Bundesbank, daß wirtschaftliche Gesetze durch moralische Appelle ebensowenig außer Kraft gesetzt würden, wie Wasser den Berg

hinauf fließe, entgegnete er, daß der Markt kein Naturereignis, sondern ein Kulturprodukt sei und daß um den mittelalterlichen Marktplatz die Kirche, das Rathaus, das Spital, die Schule und der Gasthof gestanden hätten; ohne diese gesellschaftlichen Einrichtungen hätte der Markt überhaupt nicht funktioniert. Einer solchen Sichtweise entspricht heute, nach Jahrhunderten einer wachsenden Ausdifferenzierung der ökonomischen Sphäre, der Grundsatz: Die Finanzmärkte sollen Wirtschaftswachstum, Beschäftigung und menschliche Entwicklung begünstigen, nicht blockieren. Damit sie diese Funktion erfüllen können, dürfen die bestehenden Regeln und Normen nicht einer blinden Deregulierungspolitik zum Opfer fallen. Sie müssen modernisiert, ergänzt und internationalisiert werden.

Politische Bändigung der Finanzmärkte

Die internationalen Finanzmärkte können gebändigt werden, wenn unter den nationalen Regierungen und Notenbanken der politische Wille zur Kooperation vorhanden ist. Nationale Regierungen und Zentralbanken sind dem angeblichen Diktat der Finanzmärkte nicht ausgeliefert. Die internationalen Finanzmärkte wurden nach der Aufkündigung des Bretton-Woods-Systems politisch entregelt. Der europäische Binnenmarkt und die Europäische Währungsunion sind durch politische Entscheidungen eingerichtet worden. Folglich sind auch die politischen Handlungsspielräume, um die Finanzmärkte zu regulieren, nicht verloren gegangen. Sie werden zu wenig ausgeschöpft. Immerhin haben die internationalen Kooperationsversuche tendenziell zugenommen, beispielsweise das Basler Konkordat, das Basler Abkommen, das Plaza Agreement, der Louvre Accord sowie das Krisenmanagement nach der Mexikokrise 1995 und in der aktuellen Finanzkrise. Die Europäische Wirtschafts- und Währungsunion ist ein konsequenter Schritt, diese Kooperation auf kontinentaler Ebene institutionell zu festigen.

Die Europäische Union ist derzeit noch von einer Schiefelage beherrscht: Die markt- und finanzwirtschaftliche Sphäre dehnt sich aus und verdrängt die Wachstums-, Beschäftigungs- und Sozialpolitik an den Rand. Um diese Tendenz umzukehren, ist die Geldpolitik der Europäischen Zentralbank in eine europäische Wirtschafts-, Finanz- und Einkommenspolitik einzubinden. Die ausschließliche Dominanz zweier Ziele zu Beginn der Währungsunion, nämlich der Geldwertstabilität und des Ausgleichs der öffentlichen Haushalte ist weder theoretisch plausibel noch politisch akzeptabel. Die willkürlich festgelegten monetären und fiskalischen Kriterien des Maastricht-Vertrags sind um beschäftigungs- und sozialpolitische Dimensionen zu erweitern. Nachdem das Korrekturinstrument anpassungsfähiger Wechselkurse nicht mehr existiert, sollten die Löhne in den Euro-Teilnehmerländern einer Produktivitätsregel folgen. Dieser Maßstab kann die Lohnentwicklung in zweifacher Richtung orientieren: Er diszipliniert nach oben, damit kein Inflationsdruck entsteht. Und er ermutigt die Gewerkschaften dazu, die Verteilungsspielräume auszuschoöpfen, um zu verhindern, daß die Partnerländer sich in einem Wettbewerb um möglichst niedrige Lohnstückkosten unterbieten und so das Euro-Gebiet in eine Deflations-Depressions-Spirale abrutschen lassen. Da die Europäische Union sich zum Ziel gesetzt hat, die Lebensverhältnisse in den Mitgliedsländern anzugleichen, sind stark abweichende Einkommensabstände durch einen regionalen Finanzausgleich abzufedern.

Das Ziel der Geldwertstabilität ist Bestandteil eines gesamtwirtschaftlichen Zielbündels. Dies zu verwirklichen erfordert Kompromisse, die in der Kooperation der politischen Akteure gefunden werden können. Die Unabhängigkeit einer Zentralbank wird nicht dadurch verletzt, daß sie die Wege, wie sie die ihr gesetzten Ziele anstrebt, einer öffentlichen Diskussion aussetzt. Daß beispielsweise zwischen der Binnenstabilität des Geldwertes und der Wechselkursstabilität ein Konflikt bestehen kann, wird kaum bestritten. Dagegen bedarf der Konflikt – von den einen vermutet, von den anderen bestritten – zwischen einer

absolut gesetzten Sicherung der Geldwertstabilität und den Zielen: Wachstum, hoher Beschäftigungsgrad und faire Verteilung noch einer analytisch anspruchsvollen Prüfung. Diese kann nicht durch Glaubenskriege zwischen Neoklassikern und Keynesianern ersetzt werden. Vielmehr ist beispielsweise zu klären: Wie beeinflussen die geldpolitischen Entscheidungen der Notenbanken die Investitions-, Produktions- und Konsumentscheidungen der Wirtschaftssubjekte? Wie wirkt die geldpolitische Steuerung der kurzfristigen Zinssätze auf die langfristigen Zinssätze? Wodurch ist das Verschwinden der Inflation auf den Gütermärkten in den neunziger Jahren verursacht – durch die Geldpolitik der

Zentralbanken, durch zurückhaltende Tarifabschlüsse und/oder durch ein verstärktes Interesse von Unternehmen und wohlhabenden Haushalten an Finanzspekulationen? Sobald monokausale Erklärungen der ökonomischen und sozialen Krise aufgegeben und die wechselseitigen Abhängigkeiten der Arbeits-, Güter- und Finanzmärkte anerkannt werden, klingt es plausibel, daß zur Abstimmung von Güterpreisen, Löhnen, Wechselkursen und Zinsen eine Kooperation etwa der Gebietskörperschaften, der Tarifpartner und des Bankensystems einschließlich der Notenbank unverzichtbar ist.

Friedhelm Hengsbach und Bernhard Emunds, Frankfurt a. M.

Europa und die Verantwortung der Christen

Zur Zweiten Sondersynode für Europa der Bischofssynode (Schluß)

Als Kardinal Carlo Maria Martini in seiner Intervention auf der Zweiten Sondersynode für Europa der Bischofssynode (1. bis 23. Oktober 1999) den Vorschlag für eine Bischofsversammlung (*strumento collegiale*) machte, welche umfassender und kompetenter als die Bischofssynoden der letzten Jahre auf die der Kirche sich unausweichlich stellenden neuen Herausforderungen eingehen kann, hat er bewußt darauf verzichtet, diese genauer zu kennzeichnen.¹ Er sprach zwar von einer Versammlung des Episkopats der gesamten Kirche (*confronto universale*), und er erwähnte in diesem Kontext das Zweite Vatikanische Konzil und seine Nachgeschichte. Man fühlte sich sofort an Papst Johannes XXIII. erinnert, der bei der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils und in seiner Eröffnungsrede vom 11. Oktober 1962 sein Konzilsprojekt bewußt offen formulierte und es den Konzilsvätern überließ, die Beratungsgegenstände für das Konzil selbst festzulegen.² Für Johannes XXIII. war klar, daß nur auf diese Weise auf die Neuartigkeit der kirchlichen Situation angemessen geantwortet werden konnte. Kardinal Martinis offen formulierter Vorschlag korrespondierte so der Radikalität der Entscheidung für ein Konzil bei Johannes XXIII. Weder in der *Relatio post disceptationem*, d. h. dem Bericht, mit dem der Generalrelator Kardinal Antonio Maria Rouco Varela (Madrid) die Interventionen in den Plenumsitzungen zusammenfaßte, noch in den Berichten der neun Sprachgruppen (*Circuli minori*), noch in den *Propositionen* und der *Schlußbotschaft* fand der Vorschlag von Kardinal C. M. Martini ein Echo. Die Sondersynode hatte damit eine einmalige Chance verpaßt. Dies hatte zur Folge, daß zwar in einigen *Circuli minori* über Kompromisse gestritten wurde, man sich aber letztendlich in den *Propositionen* auf die Formulierung des *Status quo* und in einigen Fällen auf dessen Fortschreibung beschränkte.

Im Rahmen eines solchen Erwartungshorizontes ist es denn auch nicht überraschend, daß die *Relatio post disceptationem*, in der Kardinal A. M. Rouco Varela am 11. Oktober 1999 eine Synthese der eingebrachten Interventionen vorlegte, von den Synodenmitgliedern mehrheitlich als fair und umfassend bezeichnet wurde. Damit wollte man nicht nur die Leistung des Generalrelators anerkennen, in seinem Bericht möglichst vollständig jene Themen darzustellen, über die «eine gewisse Einstimmigkeit oder grundlegende Übereinstimmungen bestanden» hätten, wie er es selber formulierte, sondern man honorierte auch seinen Willen, den Stimmungsumschwung, der nach der Intervention von Kardinal Godfried Danneels (Brüssel) in der Plenarversammlung zum

Durchbruch kam, auch in seinem zusammenfassenden Überblick zur Geltung kommen zu lassen. So begann Kardinal A. M. Rouco Varela mit einer Darlegung dessen, welches die Quelle der Hoffnung für Europa sei, nämlich «die Erneuerung des christlichen Lebens in seinen Ursprüngen selbst», die er in den drei Momenten «Glauben an das Wort Gottes, die Feier der Sakramente und die Ausübung der Nächstenliebe» entfaltete. Die Prüfung des eigenen Sprechens und Tuns der Kirche, die daraus folge, so formulierte er weiter, müsse von den wichtigsten Bedingungen des Lebens der Menschen in Europa von heute und in der Kirche ausgehen. Diese seien als problematische Situationen wie gleichzeitig als Herausforderungen der Kirche zu verstehen. Mit dieser Überlegung übernahm Kardinal A. M. Rouco Varela den von Kardinal G. Danneels in die Beratungen eingebrachten Paradigmenwechsel, um diesen dann bei der Darstellung von fünf Problemkomplexen anzuwenden, nämlich der Krise des Glaubens, dem Mangel an kirchlichen Berufungen, der Trennung unter den Christen, dem unzureichenden Dialog mit der säkularen Kultur und dem Problem der Weitergabe des Glaubens an kommende Generationen.

Mit dieser Beschreibung der Problemlage, an die er noch siebzehn Fragen für die Diskussion anfügte, schuf Kardinal A. M. Rouco Varela einen Raum für offene und gleichzeitig weiterführende Debatten in den *Circuli minori*. Sichtbar wurde dies in der Plenarsitzung vom 13. Oktober 1999, als die Berichte der neun *Circuli minori* verlesen wurden. Aufsehen erregte und breite Zustimmung fand dabei der Bericht der französischsprachigen Gruppe B, der von ihrem Berichterstatter Kardinal G. Danneels vorgetragen wurde. Kardinal G. Danneels beschrieb die Situation des Christentums in Europa als ein «Laboratorium», in dem die Konfrontation zwischen dem Glauben der Christen, ihrer Praxis und der Moderne stattfindet. Diese Kennzeichnung machte es dem Kardinal möglich, die einzelnen Krisensymptome im Bereich der Kultur, der Politik, der Beziehung der Kirchen untereinander, der Weitergabe des Glaubens, der sozialen Beziehungen sowohl als eine Gefährdung wie als eine Chance für die Menschen zu beschreiben. Mit dem Bild vom «Laboratorium/Experimentierfeld» griff Kardinal Danneels auf einen Ausdruck zurück, der in der Pastoraltheologie in Frankreich in den letzten Jahren mehrfach zur Situationsanalyse des christlichen Glaubens verwendet wurde. Gemeint ist damit die Einsicht, daß es in der aktuellen Krise des Glaubens «nicht nur um die Aufarbeitung inhaltlicher Probleme geht, sondern auch um die Form des Miteinander-Umgehens und der gemeinsamen Wahrheitssuche. Allgemein wächst das Bewußtsein, daß die Suche nach Antworten und Lösungen in unseren fundamentalen Lebensbereichen zwar des rationalen Diskurses bedarf, aber auch auf vielfältige Erfahrungen zurückgreifen muß».³ Damit gewinnt der Begriff der Neu-Evangelisierung jene pointierte Be-

¹ Vgl. die beiden Berichte über die Bischofssynode in: Orientierung 63 (1999), S. 225–228 und 245–248; zur Intervention von Kardinal C. M. Martini vgl. ebenda, S. 247f.

² Giuseppe Alberigo, Vorbereitung für welche Art von Konzil? in: Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt, Hrsg., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band 1, Mainz und Leuven 1997, S. 561–570; Jan Grootaers, Il concilio si gioca nell'intervallo. La «seconda preparazione» e i suoi avversari, in: Giuseppe Alberigo, Alberto Melloni, Hrsg., Storia del concilio Vaticano II. Il Mulino, Bologna 1996, S. 385–558.

³ Dietmar Mieth, Christoph Theobald, Soll man ein neues Konzil anstreben?, in: Concilium 35 (1999), S. 117–119, 118.

deutung, wie ihn Ottmar Fuchs einmal umschrieben hat⁴: «Evangalisierung ist dann nicht nur ein Vermittlungsbegriff der Kirche nach außen, sondern der Identitätsbegriff der Kirche selbst.» An dieser Stelle der Beratungen bot sich damit der Synode eine zweite Gelegenheit, die mit dem Vorschlag von Kardinal C.M. Martini gegebene Chance sich zu eigen zu machen.

Der Engpaß der Propositionen

Diese Möglichkeit wurde nicht wahrgenommen. Das im Bericht des französischen Sprachzirkels B zum Ausdruck gekommene Problembewußtsein konnte sich im Verlaufe der Debatten um die Formulierung der 40 Propositionen nicht halten.⁵ So formuliert der schlußendlich angenommene Text «Über die Weitergabe des Glaubens» (Proposition 3): «Die Frage der Glaubensvermittlung ist ein Hauptproblem dieser Synode. In einem Europa, das in einem wachsenden Maß die Schwierigkeit erfährt, wie es sein kulturelles, moralisches und geistiges Erbe an neue Generationen weitergeben kann, kann in diesem Punkte die Kirche ein entscheidender Faktor bei der Heilung für die gesamte Kultur sein. Das Ziel der Neu-Evangalisierung ist es, zu erreichen, daß es für alle Gläubigen, auch unter den geänderten Lebensbedingungen, klar ist, daß Jesus Christus die einzige Quelle des Heils ist. Darum muß die Verkündigung immer mehr die Person Jesu in das Zentrum rücken.» Das Bild vom Experimentierfeld als einem Ort dialogischen Verfahrens, welcher das Ringen darüber möglich macht, was christlicher Glaube heute sein könnte, wurde damit zugunsten eines lehrhaften Verständnisses von Neu-Evangalisierung aufgegeben. Ein ähnlicher Vorgang läßt sich im Abschnitt «Der Dialog mit der modernen Kultur» (Proposition 23) beobachten. Der Text beginnt mit der Beschreibung der aktuellen Lage als einer «Atmosphäre von Unsicherheit und Verwirrung», die nach «dem Ende der großen Ideologien» eingetreten sei. Unmittelbar daran anschließend wird die Feststellung formuliert, daß die Menschen sich deswegen als offener für die Frage nach dem Sinn der menschlichen

Existenz erweisen. «Auf welche Weise kann die Gesellschaft sich nach dem Maßstab der Gerechtigkeit und Solidarität organisieren? Alle sind von der Frage zutiefst bewegt, was geschieht mit mir im Tod, was habe ich nach meinem Tod zu erwarten?» Auf die so formulierten Fragen folgt im Text unvermittelt eine Art Kurzformel des Glaubens.

Sucht man in den Propositionen Passagen für eine mögliche «Topographie» jenes Experimentierfeldes, als welches sich die Kirche verstehen könnte, so findet man entscheidende Bausteine dafür an einer Stelle, an der man dies zu allerletzt vermuten würde. Der Abschnitt «Die Kirche und die Europäische Union» (Proposition 39) fängt mit der Frage an, unter welchen Voraussetzungen «das Evangelium der Hoffnung» verkündet und gefeiert werden könne, und stellt als deren wichtigste fest: Einmal müsse anerkannt werden, daß Europa eine vielgestaltige Realität sei, von Schmerz und Konflikten geprägt, auf vielfache Weise gespalten, aber dazu bestimmt, ein Verbund von Nationen zu sein, offen für andere Kontinente und damit eingebunden in den gegenwärtigen Prozeß der Globalisierung. Weiterhin sei daran zu erinnern, daß Europa nicht nur eine geographische Bezeichnung, sondern ebenso sehr ein kulturelles und historisches Projekt sei, vom Christentum entscheidend geprägt, aber gleichzeitig verschiedene Völker und Kulturen umfassend. Darüber hinaus müßten die fundamentalen Werte Europas in kreativer Treue jeweils neu angeeignet werden. Dazu gehörten die Anerkennung der unbedingten Würde der menschlichen Person, von Vernunft und Freiheit, von Demokratie und Rechtsstaat sowie der Trennung von Politik und Religion. Zum Prozeß europäischer Integration und Versöhnung gehöre unverzichtbar die Zusammenarbeit mit den orthodoxen und reformatorischen Kirchen. Aber gleichzeitig dürfe sich diese nicht auf den theologischen Dialog beschränken, sondern müsse auch den Dialog zwischen Kirche und Gesellschaft im ethischen und gesellschaftlichen Bereich suchen. Es ist ein paradoxes Ergebnis der Synodenberatungen, wie es in den Propositionen erkennbar wird, daß nicht dort, wo die Weitergabe des Glaubens und die Neu-Evangalisierung zum Thema gemacht werden, über ihre Voraussetzungen und Bedingungen Aussagen gemacht werden, sondern dort, wo über den Prozeß der europäischen Einigung und die Rolle der Kirche bei diesem Prozeß gesprochen wird.

Wie dadurch der Begriff der Neu-Evangalisierung seine Konturen verliert und welche Auswirkungen dies hat, zeigte sich bei einem zweiten kontroversen Thema, nämlich bei den Debatten über die Beziehung der Christen zum Islam. Daß viele Synodenmitglieder sich von den Interventionen von Erzbischof Giuseppe G. Bernardini (Izmir), Bischof Louis Pelâtre (Istanbul) und dem Auditor Alain Besançon (Frankreich) distanzieren, die den Islam als Bedrohung für den Glauben der Christen beschrieben, läßt ahnen, wie kontrovers die Debatte gewesen sein muß. In der Proposition «Über die Beziehung zu den andern Religionen, vor allem zum Islam» (Nr. 11) wird diesem Thema breiter Raum gewährt. Während der Text mit der theologischen Feststellung einsetzt, der Glaube an Jesus schließe auch das Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes und der Präsenz des Geistes auch außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche mit ein und verpflichte deshalb die Christen zu einer sachgemäßen Kenntnis anderer Religionen, wird im Anschluß daran nicht einmal eine minimale Beschreibung der theologischen Dignität des Islam versucht. Vielmehr wird eindringlich gemahnt, in der Verkündigung und in der Ausbildung der Priester die Unterschiede im Gottesverständnis, im Verständnis der Menschenrechte und der Demokratie darzulegen. Wenn Bischof Karl Lehmann (Mainz) in einem Gespräch mit deutschsprachigen Journalisten von der «Sprachlosigkeit» der Bischöfe angesichts dieses Themas sprach, so erläuterte er dies mit den Erfahrungen der brutalen Zerstörung eines europäischen Islam während des Krieges in Bosnien-Herzegowina. Gleichzeitig verstand er aber auch seine Feststellung als einen selbstkritischen Kommentar zu den Synodendebatten, das Thema Islam und Christentum nicht hinreichend sachgemäß debattiert zu haben.

Nikolaus Klein

⁴ Ottmar Fuchs, Was ist Neuevangalisierung?, in: StdZ 210 (1992), S. 465-472, 468.

⁵ Vgl. dazu den Insiderbericht von Erzbischof Keith Michael Patrick O'Brien, in: Orientierung 63 (1999), S. 245-248, 246. Der vollständige Wortlaut ist zu finden unter: <http://www.natcath.com> (Thema «European Synod II»).

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 Wolf (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
Gönnerabonnement: Fr. 60,- / DM 70,- / öS 500,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

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

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.