

ORIENTIERUNG

Nr. 21 66. Jahrgang Zürich, 15. November 2002

MIT DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE ist es so eine Sache: eigentlich ist sie out. Ihre letzte große Blüte hatte sie im Hegelmarxismus; der Historismus bildete, als Positivismus der Geisteswissenschaften, nur noch eine ihrer Kapitulationsformen. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: niemand sieht sich ernsthaft noch in der Lage, einen Sinn der Geschichte im Ganzen zu bestimmen. Das sei auch gut so, heißt es meistens: da die Geschichte vor dem letzten Blatt im Kalender noch nicht zu Ende ist, bleibt jede totalisierende Aussage willkürlich und stützt sich auf irgendeine aller Geschichte vorausliegende metaphysische Spekulation; sie versteigt sich dann auch gern zur totalitären Totalität eines religiösen oder politischen Absolutheitsanspruchs. Vorbehalte wie diese verbinden sich mit einer verbreiteten Zukunfts-Entmutigung; nichts scheint gegenwärtig weniger angebracht als aufs «Prinzip Hoffnung» oder gar Utopie zu setzen; da spielt auch die vernunftkritische Entmutigung der geschichtsspekulativ-praktischen Philosophie hinein; deren Energien scheinen weitgehend in immer subtilere, bisweilen schon scholastische, begründungs- und anwendungsorientierte Ethik-Diskurse abgewandert zu sein.

Der aus dem Schlaf erwachte Riese

Aber womöglich fliegt die Philosophie als Eule der Minerva wieder nur verdämmernden Tagesresten nach. Mag der Begriff «Totalität» auch tausend theoretische Probleme aufwerfen, so hat es doch noch nie zuvor eine Zeit gegeben, in der Erde und Menschheit so sehr als Totalität wahrgenommen wurden. Die Bilder, die uns die Raumfahrt von der Erde liefert, erlauben unserem, früher nur dem göttlichen Auge vorbehaltenen, Blick von außerhalb die Anschauung einer bis dato nur theoretischen Ganzheit; allabendlich flimmern dank der TV-Medien Bilder aus allen Gegenden der Welt in unsere Wohnungen und lassen keine lokale Wahrnehmungsprovinz mehr zu; Wirtschaft und Politik müssen sich nolens-volens mit den Implikationen dessen beschäftigen, was seit geraumer Zeit unter «Globalisierung» firmiert. Bereits 1943 erschien in New York ein vom Gegenkandidaten *F.D. Roosevelts*, *Wendell L. Willkie*, verfaßtes Buch mit dem zum Slogan gewordenen Titel «One World». Und seit einigen Jahren beglückt uns der frühere US-Regierungsberater *F. Fukuyama* mit der pseudo-hegelianischen These, daß die Geschichte nunmehr in ihr Vollendungsstadium der einen liberalen Zivilisation eingetreten sei. Schon längst hat die UN-Charta Standards der allgemeinen Menschenrechte fixiert. Mit andern Worten: die Kategorie «Totalität», in der Geschichtsphilosophie verpönt, scheint sich nun als historischer Prozeß realiter durchzusetzen.

Aber auch das ist noch nicht die ganze Wahrheit. Das schöne Bild vom blauen Planeten löst sich bei näherem Zusehen wieder in zahlreiche, widersprüchliche Einzelheiten auf: unterschiedlichste Kulturen, gewaltige Differenzen in zivilisatorischer Entwicklung und Lebenschancen, Ballungszentren von Macht und Reichtum neben weit ausgedehnten Räumen von Verelendung. Die Menschenrechte werden mehr zitiert als eingehalten. «Globalisierung» bezeichnet einen zwar transnationalen, aber doch selektiven Prozeß ökonomischer Verwertungsrationalität. Wenn überhaupt, scheint sich am ehesten noch in ökologischen Katastrophenszenarien ein Bewußtsein mondialer Totalität auszubilden. Es geht also hin und her: mal das Ganze, Allgemeine, mal das Einzelne, Besondere. Das geschichtsphilosophische Kunststück bestünde nun darin, beide Aspekte gelten zu lassen, aber nicht im bloßen Nebeneinander, sondern als notwendig aufeinander bezogene Einheit der Vielfalt. Das hieße «Vermittlung», und deren Zauberstab «Dialektik». Wir sind damit bei *Hegel*, und dessen Geschichtsphilosophie ist es auch, mit der sich Adorno im ersten Teil der Vorlesungen des Winters 1964/65 auseinandersetzt, inspiriert durch *Benjamins* «Über den Begriff der Geschichte».

Der Stil der Vorlesung¹ hat den Vorzug, daß man Adorno gleichsam beim Entwickeln seiner Gedanken zusehen kann, und den Nachteil, daß sie kaum referierbar sind; man muß sich deshalb auf einige Leitmotive beschränken.² Geschichte bildet kein bloßes Objekt des Denkens, sondern findet sich im Denken selbst, als Zeitkern der Wahrheit;

PHILOSOPHIE

Der aus dem Schlaf erwachte Riese: *Th. W. Adornos* Vorlesungen «Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit» – Letzte Blüte der Geschichtsphilosophie – Systematische Vorbehalte und enttäuschte Erwartungen – Totalität als Grundbegriff – Prozesse der Globalisierung – Das Allgemeine und das Einzelne – Herrschaft über das Konkrete und Individuelle – Kritik des Identitätszwanges – Herstellung versöhnter Nichtidentität – Die Bedeutung des Eingedenkens der Natur – Zu Kants Freiheits-Antonomie – Problematische Einheit der Vernunft – Subjekt und Freiheit – Naturbegriff und aktuelle ethische Debatten der Neurobiologie und Genetik.

Werner Post, Bonn/Dortmund

LITERATUR

Kain und Abel in Manaus: Interview mit *Milton Hatoum* – Zu seinem Roman «Zwei Brüder» – Die Schuld dauert so lange wie die Reue – Eine Stadt im Niedergang – Ambivalenz in den zwischenmenschlichen Beziehungen – Zwischen Orient und Amazonien – Die Militärdiktatur von 1964 und der Bruch mit Europa.

Text und Interview: Albert von Brunn, Zürich

THEOLOGIE/GESELLSCHAFT

Die «Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements»: Einige Anmerkungen zum Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages (*Erster Teil*) – Leitlinien der Kommission – Einzelsubjekt als Ausgangspunkt – Harmonisierung von Lebenszusammenhängen – Gemeinschaften, in denen Engagement gelernt wird – Traditionelle gesellschaftliche Organisationsformen – Das Problem der Nachhaltigkeit von Mitgliedschaft und Engagement – Ziviler Widerstand als «negatives Engagement»? – Rechtsstaatlichkeit und politischer Pluralismus – Kirchenasyl als Paradigma. *Ottmar Fuchs, Tübingen*

THEOLOGIE/RELIGIONEN

Welche Zukunft für die Religionen? Zu einem muslimisch-christlichen Symposium in Yogyakarta (Indonesien) – Ein Zentrum javanischer Kultur – Spannungen zwischen Christen und Muslimen – Auftreten fundamentalistischer Gruppen und Organisationen – Nach dem Terroranschlag vom 12. Oktober 2002 – Die These von *Karen Armstrong* – Die fundamentalistische Versuchung der Religionen – Religion und Logik des Kapitalismus – Kritik an der traditionellen islamischen Dogmatik – Historisch-kritische Lektüre der kanonischen Schriften – Intuition für Gott – Zentren für den interreligiösen Dialog.

Franz Dähler, Kriens

Franz Magnis-Suseno SJ: Das traditionelle Schattenspiel *Wayang* – Die clowneske Figur *Semar* – Relativierung gesellschaftlicher Hierarchien – Wahrnehmung des fremden Anders – Philosophie und Theologie im indonesischen Kontext. (Vgl. *Kasten*) *Nikolaus Klein*

Wahrheiten können zur falschen Zeit falsch sein. Weder Bewußtsein noch Fakten lassen sich als einzelne, ahistorische Entitäten verstehen, sie gewinnen ihre Bedeutung erst im geschichtlichen Zusammenhang; Adorno führt dazu ein autobiographisches Beispiel an: Wenn es an der Haustür klingelt, zwei Polizisten vor und bald in der Wohnung stehen und eine Haus-suchung vornehmen, so kann das unerfreulich oder belanglos sein, ist aber zunächst nicht mehr als dieses Ereignis, ein historisch dingfestes Faktum. Wenn das kurz nach 1933 in Frankfurt am Main geschieht und es sich bei dem Bewohner um einen als Juden geltenden deutschen Philosophen handelt, bleibt es zwar ein Faktum, gewinnt seine Bedeutung aber erst aus diesem Zusammenhang: «man kann von Einzelfakten überhaupt nur soweit reden, wie man zugleich auch einen Zusammenhang erfährt, der sich dann in diesen Einzelfakten manifestiert ... so wie ich selbst die Erfahrung jener Haussuchung nicht hätte machen können, wenn ich nicht in ihr die politischen Ereignisse des Frühjahrs ... 1933 dabei mitgedacht hätte» (31).

Aber Adorno kritisiert nicht nur die isolierte Sicht der Einzelfakten, sondern ebenso auch die Dominanz eines Allgemeinen, in der das Ganze die Besonderheit des Individuellen absorbiert; dabei reibt er sich besonders an Hegels «Rechtphilosophie», die ihre Synthesis mit starken Vorgaben für die institutionelle Vernunft gegenüber möglichen Einwänden individueller Freiheit erkaufte. Das ist freilich keine ganz neue Einsicht; interessanter hingegen, daß Adorno auch dem Allgemeinen relatives Recht zubilligt: weil es, etwa bei Hegel, die Wahrheit über den Ist-Zustand der Wirklichkeit ausspricht und überhaupt erst einen Zusammenhang des Einzelnen stiftet, auch dann noch, wenn es sich um das «unwahre Ganze» des «bestehenden Schlechten» handelt; das Allgemeine «rettet» (im Benjaminschen Sinn) im Unvernünftigen noch die Idee eines vernünftigen Ganzen. Trotz aller dialektischen Negativität erweist sich darin, daß Adornos pessimistisches Verdikt über die bürgerliche und zeitgenössische Gesellschaft nicht das letzte Wort ist. Das gilt in ähnlicher Weise auch für seine Kritik des Identitätszwangs: das Scheitern einer Synthesis à la Hegel ist *auch* Indiz für Residuen nichtidentischer Individualität, so total verstrickt diese ansonsten in den allgemeinen Katastrophenprozeß ist; und Adorno läßt keines von den bekannten Verfallsmotiven aus: die fatale naturhafte Urgeschichte der Individuation mit der Scheidung von Ich und Nicht-Ich, fortgesetzter Mythos im Instrumentalismus der Naturbeherrschung oder als Tauschgesetz und Warenform in kapitalistischer Wert-rationalität.

Das alles hängt zusammen mit der zweideutig nachwirkenden Natur innerhalb der Geschichte: sie setzt sich einerseits in Form historischer Gewalt fort, ist aber zugleich auch Gewaltopfer als ausgebeutete, unterdrückte Natur. Adorno bedient sich, auch andernorts, offenkundig eines äquivoken Naturbegriffs: sie ist als rohe Natur kausale Notwendigkeit, Zwang und Bedrohung, das Gegenteil von Freiheit; aber ebenso auch ein Schatz sinnlicher Möglichkeiten, der nur darauf wartet, in der Geschichte gehoben zu werden, um Natur und Freiheit zu versöhnen. Dann würde man nicht mehr fragen: «Was hat die Welt aus uns gemacht?»³, sondern als Fortschritt erreichen, «daß es besser wird, daß keine Angst mehr ist» (202).

¹ Der vorliegende Band ist erschienen als Bd. 13 einer auf insgesamt 16 Bände angelegten Edition der Vorlesungen; diese wiederum bilden die Abteilung IV in einer Gesamtausgabe der Nachgelassenen Schriften Adornos, die das Adorno-Archiv in Frankfurt/M. herausgibt. Der Text der vorliegenden Schrift beruht vor allem auf Transkripten von Tonband-aufnahmen, einigen Nachschriften und Notizen Adornos. Ein umfang-reicher Anmerkungssteil gibt Auskunft sowohl über inhaltliche als auch editorische Aspekte. – Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65). Hrsg. v. Rolf Tiedemann, in: Theodor W. Adorno, *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen Bd. 13*. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt/M. 2001.

² Die Vorlesung gehört zu den Vorarbeiten der wenig später erschienenen «Negativen Dialektik» (Frankfurt/M. 1966); dort finden sich fast alle Motive in literarisch konzentrierter Form wieder.

³ Dieses etwas larmoyant klingende Zitat, das Adorno etliche Male an-führt, stammt von Karl Kraus.

Herstellung versöhnter Nichtidentität

Die Darlegungen Adornos zu diesem Thema, «Fortschritt», sind nicht frei von Paradoxie; er spricht selbst von «Antagonismen». Einerseits erweist sich von dunklen Ursprüngen⁴ an «die Ge-schichte ... tatsächlich als permanente Katastrophe» (81), in der Rationalisierungsprozesse und instrumentelle Naturbeherr-schung das Gewalt-Motiv des katastrophischen Anfangs fort-setzen; andererseits verweist er darauf, «daß sogar die *Möglich-keit* ... einer vernünftig eingerichteten Gesellschaft gar nicht wäre ohne eben jene zweckrationale und naturbeherrschende Vernunft ... Vollbrachte Identität erst wäre die Versöhnung der antagonistischen Interessen» (82), die sich als siegreiche Mächte in historischem Unheil durchgesetzt haben. Die Geschichtsphilo-sophie kann heute diese Totalität nur negativ fassen, als Herme-neutik und memoria des Diskontinuierlichen.

Diese komplizierte Figur der Versöhnung wird noch komplizier-ter dadurch, daß sie als «vollbrachte Identität nicht die Identifi-kation von allem unter einem Totalen, einem Begriff, einer integralen Gesellschaft wäre, sondern das Bewußtsein ... der *Nichtidentität* oder ... richtiger noch ... die Herstellung einer versöhnten Nichtidentität sein müßte ...» (82). Wenn man diesen für Adornos Philosophieren zentralen, elementaren Gedanken weniger schwierig formuliert, könnte man von «Beherrschung der Naturbeherrschung» sprechen, die mit einer zwanglos und angstfrei agierenden Gesellschaft einherginge. Offenkundig ver-binden sich hier romantische und materialistisch-theologische Motive mit einer so subtilen wie radikalen Kritik an allem, was auch nur von fern mit Gewalt zu tun haben könnte.

Doch selbst eine beherrschte Naturbeherrschung hätte eben auch noch mit Herrschaft zu tun. Man müßte zuvor wohl genau-er fragen, ob *jede* Naturbeherrschung schon einen Akt der Ge-walt darstellt: ein Stein, den ich wegtrete? ein Wald, der gerodet wird? ein Hähnchen, das in die Pfanne wandert? Es kommt doch auch nicht von ungefähr, daß z.B. das Konzept des Naturschö-nen, die zweckfreie ästhetische Sicht der Natur erst im 18. Jahr-hundert entstanden ist, nachdem und weil die Erkenntnis und Beherrschung der Natur schon erheblich fortgeschritten waren. Problematisch scheint vielmehr die Universalisierung instrumen-tellen Denkens, seine Ausdehnung auch auf gesellschaftliche Lebenswelten (Spiel, Geselligkeit, Freundschaft, Liebe, Kunst usw.) mit ihrem anderen Eigen-Sinn; das erlaubt aber noch nicht, *aller* Zweckrationalität und technischen Verfügung über Natur-kräfte eo ipso Gewalt zu attestieren. Auch bei «Identität» muß man ähnlich differenzieren: analytische Sätze ($a = a$) oder mathematische Gleichungen drücken noch keinen eindimensio-nalen Vernunftzwang aus; das gilt erst für die rabiate Subsumie-rung alles Vielen, des Heteronomen und Individuellen unter ein Prinzip des Einen und Einzigen.

Der menscheitsgeschichtliche Fortschritt gemahnt so als Bild «an einen Riesen, der nach unvordenklichem Schlaf langsam sich in Bewegung setzt, dann losstürmt und alles niedertrampelt, was ihm in den Weg kommt», und doch ist sein Erwachen «das einzige Po-tential von Mündigkeit; daß die Naturbefangenheit, in welche der Fortschritt selber sich eingliedert, nicht das letzte Wort behalte ... Fortschritt heißt demnach: aus dem Bann heraustreten, auch aus dem des Fortschritts, der selber Natur ist ... Insofern ließe sich sagen, der Fortschritt ereigne sich dort, wo er endet» (213f.).

Zu Kants Freiheits-Antinomie

Diente die Hegelsche Philosophie als Folie für die Vorlesungen zum Thema «Geschichte», so bezieht sich Adorno für «Freiheit» vorwiegend auf *Kant*, genauer auf die dritte Antinomie aus der «Kritik der reinen Vernunft». Sie besagt, in aller Kürze, daß un-

⁴ Adorno vermutet, «daß am Anfang der Geschichte überhaupt so etwas wie eine schreckliche Katastrophe steht, durch die eben dieses herrschaft-liche Moment sich eingedrängt hat» (81), und verweist auf den Mythos der Erbsünde oder entsprechende Konstruktionen der Freudschen Psycho-analyse (Urhorde, Vätermord usw.).

sere Vernunft notwendig Freiheit unterstelle, ohne daß Freiheit empirisches Faktum sei. Sie ist als Realität nicht erkennbar, zugleich aber die entscheidende humane Differenz zur Naturnotwendigkeit. Kant formuliert das als Antinomie, weil er diesen Antagonismus für unauflösbar hielt. Adornos Analyse dieser Antinomie ist ein Glanzstück, das er bald darauf auch in den einschlägigen Abschnitten der «Negativen Dialektik» bündig ausgeführt hat.

Auch Freiheit ist «eine durch und durch *geschichtliche* Kategorie», es gibt keinen «Begriff von Freiheit ein für allemal», wie ihn «die Philosophie fast immer» gebraucht hat (248); man kann ihn eher als «Inbegriff des Widerstands gegen eben jenen Bann» (243)⁵ verstehen. Das nächstliegende Problem der Kantischen Freiheits-Antinomie sieht er darin, «daß auf der einen Seite Freiheit der allein mögliche Begriff von Menschheit ist, daß aber auf der anderen Seite Freiheit nicht als ein Vorfindliches ... zu behandeln sei. Wenn sie jedoch bloß im Reich der Idee bleibt, ohne ... die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ..., dann wird dieser Begriff der Freiheit zu etwas ganz Unverbindlichem und Chimärischem» (244). Ein halbwegs gelingendes Zusammenleben von Menschen ist ohne Freiheit gar nicht denkbar, aber Kants hartnäckige Ambition, den Freiheitsbegriff als Grundlage der Ethik von allem Empirischen zu reinigen, entspricht nur «der geschichtlichen und natürlichen Erfahrung, (daß) Freiheit noch nicht sich realisiert hat» (245). Das Bürgertum ist in sich selbst antinomisch. Hier sieht Adorno, notabene, auch das Manko des Existenzialismus: Freiheit ist nicht «ein bloß Individuelles», sie bleibt als bloß Innerers abstrakt und «wird sogar ... bei Sartre ... in weitem Maß zu einer bloßen Illusion» (251).

Den tiefsten systematischen Grund für die Freiheits-Antinomie sieht Adorno allerdings in Kants Lehre von der Einheit der Vernunft, der letztlich abstrakt bleibenden Synthesis, die Trennung der Vernunft «von ihrem Worauf; von dem, worauf die Vernunft geht und von dem sie doch immer auch bestimmt ist» (348). Anders gesagt: Kant «spaltet ... die Form und den Inhalt der Erkenntnis voneinander ab» (348). Noch anders: Begriff und Sache lassen sich nicht trennen; der Begriff benötigt den Gegenstand, auf den er sich bezieht, kann ohne Gegenstand nicht tätig werden; aber er prägt oder «konstituiert» auch zugleich diesen Gegenstand, durch den er wiederum bestimmt wird, indem er ihn bezeichnet. Diese Einheit oder Synthesis ist so schwierig, weil «jeder Versuch der Auflösung nach der einen oder anderen Seite, ohne daß die andere zugleich mitgedacht würde, notwendig scheitert» (349). Dieser ungelöste Widerspruch in der Kantischen Synthesis «scheint mir die innerste philosophische Rechtfertigung dessen zu sein, was nun einmal unter dem Namen der Dialektik geht» (349).

Adorno reformuliert hier Kant-kritische Motive von *Fichte*, *Maimonides* und vor allem Hegel, um die Freiheits-Antinomie analog anzugehen: «durch die absolute Trennung des Willens vom Material ... wird diese ... Lehre des Willens falsch» (349). Das wird an jener Version des kategorischen Imperativs deutlich, gemäß der wir den anderen Menschen nicht nur als Mittel, sondern immer auch als (Selbst-)Zweck gebrauchen sollen. Wille oder Handlung beziehen sich aber dabei auf die anderen Subjekte als äußerliche, als Material des Handelns, das Handeln ist nicht gleichermaßen durch die anderen Subjekte mitbestimmt, auf die sich der Akteur ja eigentlich beziehen soll, sondern durch den kategorischen Imperativ und das Sittengesetz: «die Menschen würden tatsächlich dann ein zweites Mal zu bloßen Mitteln werden; nur eben nicht ... für irgendwelche sekundären ... Zwecke, sondern zu Mitteln, damit das Sittengesetz sich selbst erfüllen kann» (350). Dieser Kantsche Formalismus hat natürlich auch verdienstvolle, zu Recht berühmte Funktionen, wie etwa die Anerkennung der – nicht nur rechtlichen – bürgerlichen Gleichheit aller Subjekte vor dem Sittengesetz; aber es bleibt ein subtiles Moment des Zwangs, «der oberste Ausdruck des Rationalismus,

⁵ Adorno bezieht sich damit auf den zuvor zitierten letzten Satz der «Dialektik der Aufklärung», daß alles Lebendige unter einem Bann stehe oder zu stehen scheine.

sozusagen des rationalistischen Flügels in der friderizianischen Armee, welche die Kantische Philosophie aufmarschieren läßt» (345).

Subjekt und Freiheit

Diesem Intellektualismus der Kantschen Moralphilosophie geht Adorno noch weiter nach und bringt dabei den Begriff der Spontaneität als eines «Hinzutretenden» ins Spiel. Beides bezieht sich auf den «Willen», bei Kant die gesetzmäßige Einheit aller spontanen und vernünftigen Impulse, die zuzulassen dann «Freiheit» wäre. Daß es sich dabei um eine intellektuelle Konstruktion, nicht um eine ontologische Substanz handelt, begreift Adorno durchaus hochachtungsvoll als Resultat einer mühsamen Befreiung des Willens aus früher naturgeschichtlicher Abhängigkeit. Im Zeitalter der Aufklärung kam die Notwendigkeit hinzu, die Emanzipation des Bürgertums rational, naturrechtlich und philosophisch zu begründen. Das freilich warf gleich auch Probleme auf: «daß das Interesse der bürgerlichen Klasse selbst dem Begriff der Freiheit gegenüber keineswegs so eindeutig gewesen ist, wie es in der Reflexion darauf und ... nach den maßgebenden ideologischen Manifestationen gegen Feudalismus ... und Absolutismus sich darstellt»; denn das Bürgertum betrieb Naturbeherrschung und Verwissenschaftlichung der Welt, «die die Phänomene in immer steigendem Maß der Gesetzmäßigkeit unterwirft ... (sie) will dem Begriff der Freiheit ans Leben» (269); es bleibt also ein ambivalentes Verhältnis, und das formiert auch die individuellen Freiheiten.

Fragt man, welches Interesse das Subjekt überhaupt an Freiheit habe, so sagt Adorno: ein narzißtisches; der Wille, kein bloßes Tierwesen oder Automat zu sein. Je weniger freilich eine Gesellschaft Freiheit zulassen will, desto bereitwilliger kommen als Ergebnis von Überforderung regressive Momente ins Spiel: sich fügen müssen/wollen, Anpassungsbereitschaft, verbunden mit dem liberalen Imperativ: «Sei frei!», der nun ein Widerspruch in sich selbst ist. Aber auch die subjektive Freiheit erhält sich dann in archaischen Motiven, die in der Vernunftpflicht des Verhaltens bei Kant zu kurz kommen. «Je mehr das Ich über sich gebietet; und je mehr es über die Natur gebietet, um so mehr lernt es ja auch über sich gebieten, desto fragwürdiger wird ihm seine eigene Freiheit, eben insofern sie dieses archaische, nicht kontrollierte, nicht gesteuerte Reagieren als ein chaotisches ist ... während erst durch die Entfaltung des Bewußtseins so etwas wie Freiheit möglich wird, (wird) *gleichzeitig* durch die Entfaltung des Bewußtseins Freiheit selber in diesem archaisch-mimetischen Moment ... immer mehr zurückgedrängt»; das hängt mit der Urgeschichte der Individuation zusammen, einem «Rekurs auf das Vor-Ichliche, auf jene Regung, die gewissermaßen eine Körpererregung ist, die noch nicht von der zentralisierenden Bewußtseinsinstanz gelenkt wird» (295); ohne sie wäre der Freiheitsdrang nicht zu haben, und sie verleiht auch dem Begriff «Spontaneität» ambivalente Tiefenschärfe. Kant bemüht für das Unwillkürliche dieser Spontaneität das Wort von «verborgenen Tiefen der Seele». Man kann dann sagen: nicht ich denke oder handle, sondern es denkt, handelt bereits in mir, bevor «das Ich recht konstituiert ist» (298). Adorno deutet an, daß dies nicht nur mit Natur und Trieb zusammenhänge, sondern «transzendental» wohl doch auch mit Transzendenz einhergehe, ja, daß insgeheim hier die eigentlich ausgeklammerten Leistungen eines Absoluten, des nominalistisch gestürzten Gottes beerbt würden.

Es ist in diesem Rahmen nicht gut möglich, die vielfältig durchgespielten Variationen dieses Leitmotivs weiter zu verfolgen; Adorno versteht es einzigartig, die subtilen philosophischen Probleme der Freiheits-Antinomie ohne wissenschaftssoziologische Platituden auf gesellschaftliche Antagonismen der bürgerlichen Welt und des 20. Jahrhunderts zu beziehen, und umgekehrt. Bei allem Vorbehalt gegenüber der idealistischen Rationalität des Kantischen Denkens bleibt der Respekt vor der konsequenten Aufrichtigkeit einer Philosophie, wie sie qua Theorie die Möglichkeiten und Schranken ihrer Epoche reflektiert. Weil es selten

geschah, daß Adorno zum Abschluß gleichsam ein Resümee vorlegte, sei es hier zitiert: «Frei dürfte man jede Handlung nennen, die durchsichtig bezogen ist auf die Freiheit des Ganzen ... Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit, wie sie ihrer selbst bewußt, mit sich identisch sind; aber in solcher Identität sind sie auch wieder unfrei, soweit sie selber dem Zwang dieser Identität unterstehen. Unfrei dagegen sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die stärker sind als sie ... auch des Zwangscharakters der Identität ledig sind. Persönlichkeit ist die Karikatur von Freiheit» (370).

Gewiß, Adornos Diagnosen der spätkapitalistischen Gesellschaft leiden unter einem kritischen, nicht mehr empirisch ausgewiesenen Überhang; mit seinem Naturbegriff würde es schwierig, aktuelle Erkenntnisse der Neurobiologie oder Genetik umstandslos auf gesellschaftliche Antagonismen zurückzuführen. Vorbehalte bleiben auch bei den geschichtsphilosophischen Pessimismen; aber Adorno konstruiert keine pure Verfallsgeschichte; der Prozeß steckt voller Ambivalenzen und ist noch keineswegs entschieden. Die Lektüre seiner Vorlesungen läßt das deutlicher werden als der Tenor mancher seiner Schriften, und nicht zuletzt das macht sie unbedingt lesenswert. *Werner Post, Bonn/Dortmund*

Kain und Abel in Manaus

Zum Roman *Zwei Brüder* von Milton Hatoum

«Abel und Kain trafen sich nach Abels Tod. In der Wüste erkannten sie sich von weitem, denn sie waren beide großgewachsen. Die beiden Brüder setzten sich, entzündeten ein Feuer und bereiteten ein Mahl. Sie schwiegen, wie müde Leute schweigen, wenn der Abend kommt. Am Himmel zeigten sich ein paar Sterne, die noch keinen Namen trugen. Im Widerschein der Flammen erkannte Kain auf Abels Stirn die Wunde, die der Stein geschlagen hatte. Er ließ das Brotstück fallen, das er zum Munde führen wollte, und bat um Verzeihung für sein Verbrechen. Abel antwortete:

– Hast Du mich ermordet oder habe ich Dich ermordet? Ich erinnere mich nicht mehr, wir sind doch zusammen wie früher.

– Jetzt weiß ich, daß Du mir verzeihen hast – sagte Kain – denn vergessen bedeutet verzeihen. Auch ich werde versuchen zu vergessen.

– So ist es. Die Schuld dauert so lange wie die Reue.»¹

Dieses Fragment von Jorge Luis Borges könnte wie ein Menetekel über dem Roman *Zwei Brüder*² von Milton Hatoum stehen, der im Jahr 2001 den wichtigsten Literaturpreis Brasiliens, den *Prêmio Jabuti*, gewonnen hat und in diesem Herbst bei Suhrkamp in deutscher Sprache erschienen ist. Im Mittelpunkt des Romans stehen neben den Brüdern Yaqub und Omar die Stadt Manaus, die Hauptstadt Amazoniens, ihr Klima, ihre Farben, ihre Gerüche. Es ist eine Stadt am Äquator, die ihre goldene Zeit längst hinter sich hat. Der Kautschukboom ist nur noch eine Erinnerung, geblieben ist allein das *Teatro Amazonas*, in dem einst Enrico Caruso sang. Die Stadt geht ihrem Ende entgegen. Ihr Zentrum ist nicht länger das legendäre Opernhaus, sondern eine Pfahlbausiedlung, die *Cidade Flutuante*, die am Ende von der Spekulation hinweggefegt wird. Diese schwimmende Stadt ist wie eine Metapher für Manaus – mehr Erinnerung als Wirklichkeit, ein Gespenst der Vergangenheit, das sich im Gedächtnis seiner Bewohner für immer festgesetzt hat wie das Drama der feindlichen Brüder.³

¹ Jorge Luis Borges, *Leyenda*, in: *Obras completas*. Ed. Carlos V. Frías. Emecé, Buenos Aires 1974, S. 1015.

² Milton Hatoum, *Zwei Brüder*. Roman. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002, 252 Seiten, Euro 22,90, CHF 39,50.

³ Leyla Perrone-Moisés, *A cidade flutuante: novo romance revela amadurecimento de Milton Hatoum*, in: *Folha de São Paulo* 12.8.2000, Caderno Especial, S. 7.

Das Erstgeburtsrecht ist ein Grundpfeiler der alten semitischen Kulturen: Wenn es gilt, Erbe und Segen zu verteilen – so in der biblischen Geschichte von Esau und Jakob (Genesis 25,29–34) –, liegt es nicht an Isaak zu entscheiden, ob der Erstgeborene Erbe und Segen verdient oder nicht, das versteht sich von selbst. Das Prinzip der Erstgeburt ist genauso ungerecht wie die Begünstigung des Zweitgeborenen, des jüngeren Bruders in der Geschichte von Esau und Jakob.⁴ Dies ist der Ausgangspunkt für Milton Hatoum: Seine beiden Brüder sind sich zwar äußerlich zum Verwechseln ähnlich, doch innerlich ganz verschieden. Yaqub – der Erstgeborene – ist das Opfer eines doppelten Traumas: Von seiner Mutter vernachlässigt, wird er nach einem Streit als Kind in den Libanon verschickt. Bei seiner Rückkehr nach Manaus hat er sich in einen düsteren, verschlossenen und berechnenden Menschen verwandelt, der kaum noch Portugiesisch kann.

Omar, das Lieblingkind der Mutter, ist ein schlechter Schüler, ein Müßiggänger und Saufbold. Das einzige, was Yaqub und Omar vereint, sind die Frauen: sie lieben beide die Mutter Zana, die Schwester Rânia, das indianische Hausmädchen Domingas und die Nachbarin Livia. Eines Nachts verletzt Omar Yaqub schwer. Doch die Mutter kann sich nicht von ihrem zügellosen Liebling trennen. Also wird Yaqub ins libanesisches Exil verschickt und kehrt erst nach Jahren zurück. Yaqub rächt sich, indem er die Familie verläßt und Livia heiratet. Der Roman beginnt und endet mit einer Sterbeszene: Auf ihrem Totenbett wünscht sich Zana mit letzter Kraft die Versöhnung von Yaqub und Omar. Sie hebt den Kopf, blickt zum Fenster ihres Krankenzimmers hinaus auf die träge Stadt Manaus, atmet den Geruch von Schlamm und Verwesung ein und läßt den Kopf auf das Kissen fallen: ihr letzter Wunsch ist nicht in Erfüllung gegangen.

Ambivalenz ist das beherrschende Motiv des Romans, eine Ambivalenz, die ausgeht von der Urwaldstadt mit ihrer gleichzeitig blühenden und verfaulenden Pflanzenwelt. Ambivalent sind auch die Beziehungen zwischen den Menschen, zwischen Eltern und Kindern, Nachbarn und Ehegatten, dem fernen Libanon und dem zerfallenden Manaus. Die beherrschende Metapher ist die Schaukel: Als Omar aus dem Kolleg der Salesianer hinausgeworfen wird, blickt die Mutter auf den Schulhof. Ziegen grasen, daneben steht die Schaukel, darauf zwei Waisenkinder in Schuluniform, deren verschwimmende Silhouetten langsam – im wechselnden Rhythmus der Wippe – in der tropischen Nacht zerfließen. Der Rektor zieht aus der Schublade ein Papier – es ist die Relegation. Wiederum blickt die Mutter in den Hof – die Schaukel ist leer.⁵ Jahre später wiederholt sich die Szene: Yaqub und Omar sind nur noch Fotos an der Wand – der erfolgreiche Ingenieur und das versoffene Schlitzohr. Vor den Nachbarn setzt Zana ihre Kinder auf die Schaukel der Gefühle: Sie ist stolz auf Yaqub, ihren *Filho Doutor*, aber wenn alle weg sind, schwärmt sie von Omar.⁶ Die Ambivalenz der Schaukel überträgt sich auf den Erzähler, Nael, den Sohn des Hausmädchens Domingas, dem es bis zum Schluß nicht gelingt herauszufinden, wer sein Vater ist – Yaqub oder Omar? So ist Nael der Verschaukelte der Geschichte: Zana stirbt, das Haus wird verkauft, er allein bleibt im Gartenhäuschen zurück und wartet auf Omar, um endlich die Wahrheit zu erfahren. Omar torkelt herbei, barfuß, zerrissen und vorzeitig gealtert. Ein Wort hätte genügt. Doch Omar blickt ihm nur stumm in die Augen und schleicht sich aus dem verwüsteten Garten seiner Kindheit.⁷

* * *

Milton Hatoum wurde 1952 als Sohn eines libanesischen Einwanderers und einer Brasilianerin geboren. Aufgewachsen in Manaus, verbrachte er seine Kindheit in einem babelischen Wirrwar von Sprachen und Kulturen: syrische Händler, marokkani-

⁴ Vgl. Fernando Andache, *Los infortunios de la Ley: Caín y Abel*, in: *Antiguos crímenes: Edipo – Narciso – Caín*. Tilce, Montevideo 1994, S. 135–138.

⁵ Vgl. Milton Hatoum, *Zwei Brüder* (vgl. Anm. 2), S. 31ff.

⁶ Vgl. ebd., S. 119.

⁷ Vgl. ebd., S. 251f.

sche Juden, Indianer des Rio Negro. Im Zentrum stand die alte *Pensão Fenícia* des Großvaters, in der alle Geschichten aus Urwäldern und Flüssen, dem fernen Rio de Janeiro und der neuen Hauptstadt Brasília zusammenflossen: «Die frühesten Erinnerungen an die Präsenz des Orients in meiner Kindheit verdichten sich zu einem Ort und einer Person. Der Ort hieß *Pensão Fenícia* und die Person war ein alter Mann, ein Libanese, dessen Namen Assoziationen an die islamische Welt weckten. Diese Pension lag ganz in der Nähe des Hafens und beherbergte Menschen auf der Durchreise. Es waren Reisende, und als solche hatten sie etwas zu erzählen, wie uns Walter Benjamin lehrt. Diese Stimmen hinterließen Spuren, erzählten von Begebenheiten, Legenden und Fabeln aus zwei Welten, die ich nicht kannte, die ich mir aber vorzustellen versuchte – Amazonien und der Orient. Unter all den Menschen in der Pension stach einer hervor – es war der Großvater, der Patriarch der Familie, und es war die Stimme eines Mannes, der vom vielen Reisen müde geworden war. Wie bei vielen Immigranten, so war auch sein Leben eine Abfolge von Pilgerfahrten. Immer wieder kehrte er zu seiner Liebessentzückung zurück, die ich als Kind sicher tausendmal gehört habe: Der Zufall wollte es, daß ihr hier in Manaus zur Welt gekommen seid und nicht in Lissabon, Dakar oder Tripolis.»⁸

Milton Hatoum studierte Architektur in São Paulo, lebte von 1980–1983 als Stipendiat in Frankreich und veröffentlichte 1989 seinen ersten Roman, *Relato de um certo oriente*.⁹ Er wohnt derzeit in São Paulo, wo er der *Orientierung* folgendes Interview gewährte.

Albert von Brunn, Zürich

Interview mit Milton Hatoum

Orientierung (O): Milton Hatoum, als Sie 1994 zum ersten Mal nach Zürich gekommen sind, haben wir über Ihr Buch *Emilie oder der Tod in Manaus* gesprochen. 2000 erschien Ihr Roman *Zwei Brüder*, der in deutscher Sprache bei Suhrkamp erschienen ist. Das Thema, das Szenario ist immer Manaus, die Hauptstadt Amazoniens, die hier vor allem durch ihre Oper – genannt *Teatro Amazonas* – und den Kautschukboom bekannt geworden ist. Daher die Frage: Was bedeutet Manaus für Sie persönlich?

Milton Hatoum (H): Für mich ist Manaus zugleich eine Verknüpfung mehrerer Mythen und die Metropole Amazoniens. Sie ist ein persönlicher Mythos, denn ich bin an den Ufern des Rio Negro großgeworden, wo ich mit Brasilianern und Einwanderern verschiedenster Herkunft zusammenlebte. Sie verkörpert zugleich einen traurigen, zerfallenden Mythos, denn der Name der Stadt geht auf den Namen der Ureinwohner – *Os índios Manaus* – zurück, die im 18. Jahrhundert infolge von Seuchen und der portugiesischen Kolonisation ausgestorben sind. Der andere Mythos bezieht sich auf Manaus im Glanzlicht des Kautschukbooms zwischen 1890 und 1910, mit seinem Theater, seinem mondänen und luxuriösen Leben, dem großen Hafen – *Manaos Harbour* –, dem Zollamt, den von englischen Ingenieuren erbauten Brücken und den neoklassischen Gebäuden. In jener Zeit zog die Stadt Zehntausende aus dem Nordosten Brasiliens und Immigranten aus aller Welt an, so auch aus dem Nahen Osten. Mein Großvater väterlicherseits verließ Beirut, um sich in Manaus niederzulassen und in Acre zu arbeiten, nicht weit von der bolivianischen Grenze. Schließlich kehrte er 1913 nach Libanon zurück. Mein Vater wuchs inmitten dieser sagenhaften Geschichten von der Erschließung des Amazonasgebiets auf. Vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs wollte er die Welt kennenlernen und reiste selbst nach Amazonien.

Manaus ist eine Hafenstadt, in der viele Kulturen zusammenfließen: die der Indianer, die portugiesische und die der europäi-

schen Wissenschaftler und Reisenden. Derzeit verfügt die Stadt über eine industrielle Infrastruktur, und auch der Tourismus befindet sich im Aufschwung. Bis 1968 hatte Manaus rund 250 000 Einwohner, heute zählt die Stadt beinahe anderthalb Millionen. Dieses chaotische, rapide Wachstum der letzten dreißig Jahre ist wie ein Spiegel Brasiliens. Die brasilianische Moderne wirkt aufgesetzt – es ist eine Moderne für die Oberschicht. Die große Mehrheit des Volkes wurde davon stets ausgeschlossen. Das ist die Sackgasse der brasilianischen Entwicklung.

O: Wenn ich mich nicht irre, haben Sie elf Jahre lang an Ihrem zweiten Roman *Zwei Brüder* geschrieben. Wie kam es dazu?

H: In Tat und Wahrheit habe ich andere Texte geschrieben, konnte mich aber nicht entschließen, sie zu veröffentlichen. Ich schrieb ein Buch mit mehr als 500 Seiten – *Um rio entre dois mundos* (Ein Fluß zwischen zwei Welten) –, aber dann stellte ich fest, daß ich keinen Roman geschrieben hatte, sondern eine Art Feuilleton mit epischem Unterton. Es gibt viele Bücher, die vorgeben, Romane zu sein, aber eigentlich stilllose Konglomerate sind, eine Art «verkappter Journalismus», der die wichtigen existentiellen und sozialen Fragen ausklammert. Ein Roman muß über das Innenleben dessen etwas aussagen, der da schreibt – über die Sorgen und Ängste des Schriftstellers und die Zeit, in der er lebt, die menschlichen Dramen, die durch die Sprache und die literarische Kreativität gestaltet werden. Deshalb brauchte ich so lange, um den richtigen erzählerischen Ton für *Zwei Brüder* zu finden.

O: In Ihrem Roman gibt es eine Figur, die dem Leben des Autors entnommen zu sein scheint – Antenor Laval, der Französischlehrer, der zuletzt von den Militärs ermordet wird. Wer steht wohl hinter dieser rätselhaften Person?

H: Antenor Laval ist erfunden, aber ich selbst habe in meiner Jugend mehrere Französischlehrer erlebt. Viele Brasilianer meinen, der Militärputsch von 1964 habe in Amazonien keine Folgen gehabt. Doch in Wirklichkeit wurde Manaus von den Militärs besetzt, es gab Verhaftungen, einer meiner Onkel wurde eingesperrt und nach Brasília verschleppt – doch das war in meiner Familie ein Tabuthema. Antenor Laval ist eng verknüpft mit der Handlung des Romans: er verkörpert das Ende einer Epoche und den Bruch Brasiliens mit der europäischen Kultur. Sein Tod steht nicht nur für die Ermordung eines Politikers der Linken, sondern auch für eine Veränderung des politischen und kulturellen Klimas in Brasilien, das sich nach dem Putsch den Vereinigten Staaten zuwandte, der nordamerikanischen «Trash»-Kultur. Zudem ist der Tod eines Lehrers und Dichters gleichbedeutend mit der Verachtung der Literatur und der humanistischen Bildung. Genau dies ist im Brasilien der Militärs und Technokraten geschehen, mit verheerenden Folgen. Das staatliche Erziehungs- und Bildungssystem wurde während der Militärdiktatur zerstört. Was wir heute haben, ist eine Art soziale Apartheid: die Armen lernen in öffentlichen Schulen, deren Niveau sehr dürftig ist, und die Reichen in Privatschulen mit guten Lehrern, Laboratorien und Bibliotheken. Antenor Laval ist eine Art Summa verschiedenster Dinge und auch ein Stück von mir – mein Pessimismus, meine Ängste – ein Stück meines Lebens.

O: Kein brasilianischer Schriftsteller entkommt dem Einfluß von Joaquim Maria Machado de Assis (1839–1908). Bei *Zwei Brüder* denkt man unwillkürlich an *Esau e Jacó*, eine Geschichte von zwei Brüdern am Übergang von der Monarchie zur Republik (1889). Bei Machado de Assis verkörpern Esau und Jakob zwei ideologische Positionen. Ist das auch in Ihrem Roman der Fall?

H: Bei Machado de Assis sind die Konflikte zwischen Esau und Jakob (*Pedro* und *Paulo*) auf zwei Ebenen angesiedelt: zum einen verlieben sich beide in dieselbe Frau, die schließlich stirbt, ohne sich für einen der beiden Brüder entscheiden zu können. Der andere Konflikt ist ideologischer Natur: der eine ist Monarchist, der andere Republikaner. Aber dieser Konflikt ist letztlich belanglos, denn – wie der Erzähler bei Machado de Assis dem Leser gegenüber andeutet – es wird sich nach der Proklamation der Republik in der brasilianischen Gesellschaft nichts ändern. Am Ende des Buches streiten sich die beiden Brüder um ihre

⁸ Milton Hatoum, *Passagem para um certo oriente*, in: *Remate de males* Nr. 13 (1993), S. 165–168.

⁹ Milton Hatoum, *Relato de um certo oriente*. Companhia das Letras, São Paulo 1989. Deutsch: *Emilie oder der Tod in Manaus*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. München 1992; neu durchgesehene Übersetzung unter dem Titel *Brief aus Manaus* (Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002).

Privilegien in der Gesellschaft und haben Teil am Spiel der gegenseitigen Begünstigungen, dem Spiel unserer Eliten. In meinem Roman gibt es ebenfalls einen ideologischen Konflikt. Yaqub – der eine der beiden Brüder – zieht nach São Paulo, um dort Ingenieur und ein berechnender Technokrat zu werden, der sich die herrschenden Ansichten zu eigen macht. Oder – anders gesagt – er glaubt daran, daß die Zukunft Brasiliens im Fortschritt liegt, im *social engineering*, das Brasilien seiner Rückständigkeit entreißen soll. Er hält seinen jüngeren Bruder für einen «Primitiven» – seinen Leidenschaften, seiner Zügellosigkeit und seinem haltlosen Nomadenleben verhaftet. Diese Rivalität der beiden Brüder geht jedoch über den politischen Konflikt hinaus und bezieht sich auch auf ihre Beziehung, ihre Haßliebe zu den Eltern. Ich habe das Familiendrama in den Vordergrund gestellt, weil ich meine, dies ist ein universelles menschliches Drama. Die politischen Scheidelinien liegen mehr im Hintergrund und dabei gewinnt der Französischlehrer Antenor Laval an Bedeutung, der Omar nähersteht, dem Liebkind der Mutter. Letztlich ist *Zwei Brüder* ein Roman der Enttäuschung und der Ernüchterung...

O: Milton, als Sie 1994 nach Zürich kamen, wohnten Sie noch in Manaus, heute leben Sie in São Paulo und schreiben Ihre Doktorarbeit bei Professor Davi Arrigucci Jr. an der Universität von São Paulo, einem bekannten Spezialisten für allgemeine Literaturwissenschaft...

H: Als ich in den siebziger Jahren in São Paulo wohnte, besuchte ich die Kurse von Professor Arrigucci über Literaturtheorie, einem der bekanntesten Literaturkritiker in ganz Südamerika. Jetzt, ein Vierteljahrhundert später, bin ich nach São Paulo zurückgekehrt, um eine Reihe von Essays über Euclides da Cunha (1866–1909) und Amazonien zu schreiben. Euclides ist vor allem bekannt als Autor von *Os Sertões*¹⁰, einem schwierigen Buch voller Widersprüche – auch ideologischer Art – das von einer barocken Sprache zusammengehalten wird, die der Tradition der brasilianischen Rhetorik entstammt. Was ich mir vorgenommen habe, ist eine andere Perspektive bei Euclides zu be-

¹⁰ Euclides da Cunha, *Krieg im Sertão*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Berthold Zilly. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994.

leuchten, seine Vision jener anderen Wüste, jener letzten Seite der Genesis, wie er Amazonien nannte. Er kannte meine Heimat nur aus Reiseberichten. 1905 startete er eine Expedition, die ihn acht Monate lang den Puru-Fluß hinaufführte, im Auftrag der brasilianischen Regierung, die die Grenze zu Peru abstecken wollte. Diese Erfahrung mit der Region und seinen Bewohnern veränderte seine Vision Amazoniens und – vielleicht – Brasiliens grundlegend. Er übte scharfsinnige Kritik am System der Halb-Sklaverei in den Kautschukplantagen Amazoniens, das sich damals mitten im Rausch des Kautschukbooms befand. Leider gelang es ihm nicht, sein großangelegtes Essay, *Um paraíso perdido* (*Ein verlorenes Paradies*), zu beenden, denn er starb 1909 in seinem 43. Altersjahr.

O: Milton, in mehreren Interviews kommen Sie immer wieder auf Joseph Conrad (1857–1924) zurück, den polnischen Exilschriftsteller und Autor von *Heart of Darkness* (*Herz der Finsternis*), einen Klassiker des Exilthemas in der englischen Literatur. Daher die letzte Frage: Wo liegt für Sie die *shadow line*, jene imaginäre Schattenlinie zwischen Heimat und Fremde, Adoleszenz und Erwachsensein – Titel eines weiteren Werkes von Joseph Conrad?

H: Joseph Conrad hat über die *Conditio humana* des Emigranten geschrieben, und ich meine, jeder wirkliche Schriftsteller lebt in einer Situation des Exils, selbst in seiner eigenen Heimat. Exil und Einsamkeit sind der Preis, den wir dafür bezahlen, daß wir die Wahrheit aussprechen können. Dies habe ich bei Edward W. Said¹¹ gelernt, einem der intelligentesten Denker unserer Zeit. Ich meine, die Schattenlinie ist eine Metapher für mehrere Grenzen: zwischen Jugend und Reife, Vernunft und Wahnsinn, Wirklichkeit und Fiktion. Es ist der Moment, in dem die Vielschichtigkeit der Welt und ihrer Lebewesen aus der Dunkelheit auftaucht und vor unseren Augen und unserem Bewußtsein Gestalt annimmt. *Shadow line* ist aber auch der Versuch, sich selbst und andere zu erkennen – eine Kernfrage der Literatur und zugleich ihre Existenzberechtigung.

¹¹ Edward W. Said, *Orientalism*. Routledge & Kegan, London 1978.

Die «Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements»

Einige Anmerkungen zum Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags (*Erster Teil*)

Ohne Zweifel: Eine spannende Lektüre, diese Drucksache 14/8900 des Deutschen Bundestages vom 3.6.2002¹, auch für die Kirchen selbst. Bezieht man nämlich, was hier auf der Ebene von Staat und Bürger und Bürgerinnen, von Gesamtgesellschaft und bürgerlichem Engagement formuliert wird, auf strukturanaloge kirchliche Zusammenhänge, dann «klingelt es» ständig in kirchlich engagierten Hinterköpfen. Denn vieles, was hier gesagt wird, gilt auch für die Verhältnisse von Kirche und Gläubigen, von pastoral Verantwortlichen und der kirchlichen «Basis», von Vereinsvorständen und ihren Mitgliedern. Besonders aktuell wird dies, wenn sich das Engagement gleichzeitig oder im Wandel vom einen zum anderen auf das vereinslange oder mehr projektbezogene, das lebenslange oder das zeitlich begrenzte, das pflichtbezogene oder mehr auf die eigene Selbstverwirklichung gerichtete Ehrenamt bezieht: in Caritas und Pastoral sowie zwischen ihnen.

Im Scheinwerfer der hier vorgestellten Überlegungen zum bürgerschaftlichen Engagement dürften manche Basisprobleme kirchlicher Gemeinden und Vereine bzw. katholischer Verbände mit den Begriffen der «Anerkennungskultur» und «engagementfreundlicher Strukturen» genauso herausgefordert sein wie entsprechende Zusammenhänge in der Zivilgesellschaft. Für den

Staat ist das Problem mindestens so heikel und akut wie für die Kirchen. Denn hinsichtlich des Bürgerbezugs des Staates und des Staatsbezugs der Bürger und Bürgerinnen liegt trotz einer empirisch feststellbaren relativen Überwindung extremer Politikverdrossenheit und «Null-Bock»-Attitüden noch viel im Argen. Das jedenfalls scheint klar: Auch wenn sich der Bericht bemüht, die Selbstwertigkeit des bürgerlichen Engagements zwischen Staat und Markt zu betonen, bleibt doch das «eigentliche» Anliegen gestalt- und diskursbildend, daß die Verbindung zwischen staatlichen und politischen Organen auf der einen und bürgerschaftlichen Engagementrealitäten auf der anderen Seite gut funktioniert. Derart erscheint das Bürgerschaftliche Engagement als «die lebendige Seite des Sozialstaates».²

Hervorragend ist der Überblick über die vielen Gruppen und Initiativen, die es in Deutschland gibt. Hier ist der Bericht sehr instruktiv und informativ. Er gibt Einsicht in die gesamte Bandbreite (wenn auch mit unterschiedlichen Dominanzen dargestellt) an bürgerschaftlichem Engagement in Deutschland. Mit Recht darf man den Eindruck mitnehmen, daß es mit der Zivilgesellschaft in Deutschland nicht schlecht steht.³

² In der «Zusammenfassung des Berichtes», in Bericht, S. 5–11, 5, Spalte 2.

³ Die Kommission verwendet übrigens die Begriffe Bürgergesellschaft und Zivilgesellschaft synonym, verweist aber auf die differenzierende Verwendung dieser beiden Begriffe (vgl. Bericht, S. 24, Anm. 2). Wie weit diese synonyme Verwendung sachgerecht ist, sei der Fachdiskussion überlassen.

¹ Mittlerweile erschienen mit zusätzlichen Dokumenten aus der Arbeit der Kommission in der Schriftenreihe «Zur Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements» im Verlag Leske + Budrich. Ich beziehe mich im Folgenden auf die Drucksache des Bundestages.

Der Kommissionsbericht denkt das Engagement in seinen Motiven und Wirkungen dominant vom Einzelsubjekt her und stellt dieses in das Ziel dieses Engagements, nämlich der «Gemeinwohlverantwortung». Der inhaltlich kritische Ansatz bezieht sich von daher konsequent auf all jene Formen von Engagement, in denen die einzelnen Bürger und Bürgerinnen ihre eigenen Interessen verfolgen und «ihre Verpflichtungen gegenüber Bürgerschaft und Gemeinwohl aus dem Blick verlieren.»⁴ Damit sind allerdings schon die inhaltlichen Ansprüche an das bürgerschaftliche Engagement erschöpft. Alles andere bleibt eigenartig formal und, was die Werteorientierung anbelangt, merkwürdig unbestimmt. Der Anspruch, einen «qualifizierten Begriff bürgerschaftlichen Engagements» und damit eine kritische Programmatik zu formulieren, wird nicht eingelöst. Dieser Mangel wird auch nicht dadurch aufgehoben, daß eine stattliche Anzahl von Kommunikationsbegriffen genannt wird, die sich zwar allgemeiner großer Zustimmung und Beliebtheit erfreuen, die aber das inhaltliche Defizit eher verschleiern als kompensieren.

Denn «Teilhabe- und Mitgestaltungsmöglichkeiten», «freiwillige Tätigkeit einer Person», «Kooperationsfähigkeit und Aufmerksamkeit einer Organisation», «aktive Bürgergesellschaft», «Kultur des kooperativen Handelns und Entscheidens, die zentrale Lebensbereiche und Institutionen prägen sollte», «Mitverantwortung», «Unabhängigkeit» der Engagierten: das alles sind letztlich formale Begriffe, die vielem Unterschiedlichen und ganz Gegensätzlichem zu Dienste sein können. Kooperation allein kann nicht befriedigen, wenn nicht klar ist, wofür kooperiert wird. Auch Kriminelle kooperieren ausgezeichnet und haben ein gut funktionierendes «Netzwerk», wie die Freiheit des Einzelnen für sich zwar ein unschätzbarer Wert ist, aber voll von Ambiguität, wenn sich Menschen die entsprechende Freiheit nehmen, für das eine, aber auch für das andere. Zu schnell wird hier der Inhaltsaspekt auf den Beziehungsaspekt umgelegt und unterstellt, als sei ersterer darin bereits erledigt. Dies ist ein äußerst gefährlicher Trugschluß.⁵

Auch insgesamt spüre ich so etwas wie eine permanente Harmonisierung von Zusammenhängen, die in der Lebenswelt meistens höchst konfliktuös ausfallen, wie etwa in wirtschaftlichen Unternehmen die ohne weiteres für möglich gehaltene Verbindung von Gewinnerzielung und sozialer Verantwortung.⁶ Das klingt alles viel zu glatt und weiß sich damit auch nicht zu Überlegungen herausgefordert, was denn in Konflikten zu denken und zu tun sei. Auf die konfliktuöse Problematik weist übrigens auch das Sondervotum 2 des Sachverständigenmitglieds Prof. Dr. Roland Roth hin, der in Erinnerung ruft, daß die politischen Gestaltungsräume immer mehr schrumpfen und daß deswegen dem Markt gegenüber Grenzen zu ziehen sind, so daß wesentliche Lebensbereiche politisch gestaltbar bleiben.⁷

Die Konzentration auf die Kommunikationskultur des bürgerschaftlichen Engagements führt allerdings auch zu einer sehr wichtigen und elementaren Einsicht, nämlich daß es sich bei der Engagementförderung um eine «Querschnittsaufgabe» handelt, die nicht exklusiv sektoral auf einen bestimmten Lebensbereich reduziert wird, sondern die gesamte Öffentlichkeit, alle Institutionen und Organisationen von Markt und Staat netzwerkhaft durchwirken sollte. Alle Organisationen müßten in diese Richtung sich selber «entwickeln» (lassen); auch wirtschaftliche Institutionen sollten beides zu verbinden suchen, unternehmerisches Handeln und gemeinwohlorientierte Aktivitäten im Betrieb und über ihn hinaus.⁸ Das bürgerschaftliche Engagement ist also kei-

Burg Rothenfels 2002

Hochzeit. Rituale der Intimität. Rothenfelser Liturgietagung 2003 mit Prof. Dr. Peter Cornehl, Dr. Gotthard Fuchs, Birgit Janetzki, Prof. Dr. Benedikt Kranemann und Prof. Dr. Konrad Stock vom 5.–7. Februar 2003

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

ne «politische Restgröße», sondern wird hier, um ein biblisches Bild zu beanspruchen, wie ein «Sauerteig» aufgefaßt, der sich vom Einzelsubjekt her in alle Bereiche hinein entwickeln dürfen sollte. Doch wie ist es umgekehrt? Wird der generative Kernbestandteil der Bürgergesellschaft in von Markt und Staat relativ unabhängigen Sozialgestalten in diesem Kommissionsbericht empirisch, in seinem geringen Machtanteil und in seiner Funktion angemessen gesehen?

Die Gemeinschaften, in denen Engagement gelernt wird

Interessant ist ein Unterschied zwischen der Zusammenfassung des Berichts und dem Bericht selbst, wo es um die Kritik gegenüber solchen Formen des Engagements geht, in denen die eigenen Interessen gegenüber dem Gemeinwohl überwiegen bzw. die die bürgerschaftliche Verantwortung aus dem Blick verlieren. Beziehen sich diese egoistischen Interessen in der Zusammenfassung vom Kontext her auf die Einzelpersonen, so werden im Bericht selbst die je eigenen Gemeinschaften genannt.⁹ Wenigstens indirekt «ex negativo» wird hier wahrgenommen: bürgerschaftliches Engagement, vor allem, wenn es sich auch in die wirtschaftlichen, staatlichen und politischen Vorgegebenheiten hinein vernetzt, muß ja irgendwo herkommen, muß eine soziale Ermöglichung seiner selbst erhalten, damit es sich in diesbezüglich sperrigere Organisationen hinein zu entfalten vermag.

Aber solche Überlegungen bleiben dann doch Makulatur, wenn die neue Deutsche Bundesregierung in ihrem Koalitionsvertrag ihre defizitäre Sicht der Körperschaften mit dem Vorschlag noch weiter zur allumfassenden diesbezüglichen Blindheit ausarten läßt, daß im Körperschaftssteuergesetz die Absatzfähigkeit von Unternehmensspenden gestrichen werden soll. Damit wird die Existenz vieler engagementstragender Organisationen zerstört und deren Überleben nochmals verschärft auf die Schulter der privat spendenden Einzelpersonen verlagert. Nun, der Kanzler hat diesen Vorschlag mittlerweile zurückgenommen. Ihn aber gemacht zu haben, ist schon schlimm genug.

Während die Zusammenfassung des Berichtes in dieser Hinsicht individualistisch anmutet, konzentriert sich das Sondervotum 1 von Mitgliedern der Enquete-Kommission aus der Fraktion der CDU/CSU genau auf dieses Defizit. So «erscheinen die Engagierten im Bericht mitunter eher als isolierte Individuen und die zentrale Bedeutung der Einbindung in konkrete Gemeinschaften von Freundeskreis, Verwandtschaft und Familie für das Engagement wird nicht hinreichend deutlich.»¹⁰ Das Sondervotum beschreibt dann die elementaren diesbezüglichen Leistungen und Aufgaben der Familie (bedenkt aber selbst zu wenig auch die Ambivalenz der Familie gerade für diesen Zusammenhang: allein schon durch Überforderungssyndrome, aber auch weil Familien der Ort sein können, wo gelernt wird, die eigenen Interessen rücksichtslos zu verfolgen), weitet diesen Aspekt aber auch auf das entsprechende «Sozialkapital» der Kirchen aus¹¹, wobei allerdings auch hier die Ambivalenz nicht benannt wird, etwa diese, die Paul M. Zulehner in seiner empirischen Solidaritätsstudie zu religiösen Sozialgestalten zum Vorschein gebracht hat: Nämlich daß fundamentalistische und autoritäre religiöse Gemeinschaften über ihre Nahsolidarität hinaus kaum Potenzen

⁴ Zusammenfassung des Berichtes, S. 6, Sp. 2.

⁵ Kapitel A 1. des Gesamtberichts, wo die Leitbegriffe und Leitideen entfaltet werden, hat ebenfalls diese Schlagseite von «Teilhabe, Transparenz, Verantwortung und Dialog», von Subsidiarität, Selbstbestimmung, Selbstorganisation und Kooperationsbereitschaft, Vernetzung und Verantwortung. Aber wer das zitierte «Gemeinwohl» definiert und wie es inhaltlich aussieht, diese Fragestellung wird nicht aufgenommen. Und so bleibt auch der Begriff der «Solidarität» (ebd., S. 25) relativ unbestimmt und insulär.

⁶ Vgl. Zusammenfassung des Berichtes, S. 9, Sp. 2.

⁷ Vgl. Bericht, S. 26, Anm. 5, vgl. dessen Sondervotum 2, ebd., S. 350.

⁸ Vgl. Zusammenfassung des Berichtes, S. 9.9

⁹ Vgl. ebd. S. 6, Sp. 1 und Bericht, S. 24, Sp. 1.

¹⁰ Sondervotum 1, Bericht, S. 329–350, 336.

¹¹ Vgl. ebd., S. 340f.

für die Fernsolidarität entwickeln, während freiheitsschenkende und die einzelnen in ihrem eigenen Charisma ernstnehmende Gemeinschaftsformen auch die Fernsolidarität steigern und so tatsächlich eine generative Kraft der Solidarisierung mit Benachteiligten im eigenen Land und weit darüber hinaus mobilisieren. Hier wird empirisch belegt, daß fundamentalistisch-exklusivistische Glaubenskonzepte und Sozialformen (also solche, die Gottes Gnade nur auf den eigenen Bereich regionalisieren) auch keine Fernsolidarität zu entwickeln vermögen. Umgekehrt gilt: An der universalen Gnade Gottes orientierte, Freiheit atmende Religiosität bildet den Humus für die für unsere Gesellschaft, für das Überleben der Demokratie und den ganzen Globus so entscheidende Nah- und Fernsolidarität.¹²

Wichtig ist jedenfalls: Es geht nicht nur um engagementförderliche Bedingungen in «Gelegenheitsstrukturen», sondern tatsächlich um «Lern- und Erfahrungsräume» in Familien, Schulen, sozialen Gruppen und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften.¹³ Überhaupt vermitteln Zusammenfassung und Bericht eine beträchtliche Dominanz der neuen Engagementformen, des sogenannten neuen Ehrenamts in projektorientierten, auf Selbstverwirklichung der Beteiligten zielenden, zeitlich begrenzten Aktivitäten. Offensichtlich waren diese Initiativen und Organisationen im Anhörungsverfahren der Kommissionsarbeit ausgesprochen gut repräsentiert, was in keiner Weise zu kritisieren, sondern hoch zu schätzen ist. Allerdings geraten dadurch zumindest stellenweise die traditionellen Sozialgestalten des sogenannten alten Ehrenamtes, das vornehmlich auf Dauer, Pflichterfüllung und Vereinszugehörigkeit (mit dem jeweiligen Vereinsziel) angelegt ist, in den Schatten einer nicht ganz angemessenen Wahrnehmung und Einschätzung.

Dies moniert auch das bereits erwähnte Sondervotum 1, in dem es die Gleichzeitigkeit von alten und neuen Organisationsformen des Engagements in Erinnerung ruft und auch deutlich macht, daß die Vereine weiterhin die häufigste Organisationsform des freiwilligen und unentgeltlichen Engagements in Deutschland sind und daß die Vereine selbst unter ihrem Dach beides ermöglichen, das alte und das neue Engagement. Es ist demnach also mehr von einer «Vervielfältigung» der Engagementformen auszugehen.¹⁴ Vom Trend einer quantitativen Ablösung kann also nicht die Rede sein, wohl aber davon, «dass langfristig angelegte, stabile Engagementbereitschaften abnehmen, während kurzfristige, themen- und projektbezogene Formen des Engagements an Attraktivität zunehmen.»¹⁵

Das Grundproblem für die Verfolgung langfristiger Ziele und damit der sozialen Basis für das, was «Nachhaltigkeit» in der Lösung lokaler und globaler Probleme genannt wird, ist in der Tat eine entscheidende Strukturfrage für die Zukunft bürgerschaftlichen Engagements. Hier werden die traditionellen oder auch neuen Organisationen des Engagements beides anzielen, eine schwellenniedrige projektbezogene Arbeit in bezug auf Ziele, die vom Verein aber nachhaltig und dauerhaft verfolgt werden, und, zur personalen Aufrechterhaltung dieses Vereins, zugleich Mitglieder, die sich darin dauerhaft und zuverlässig engagieren, um so auf der Organisationsebene die Nachhaltigkeit zu garantieren. So ist dem Sondervotum 1 zuzustimmen: «Sowohl traditionelle Verbände und Vereine als auch neue Initiativen und Projekte müssen das Problem lösen, dass sich zur Aufrechterhaltung ihrer organisatorischen Abläufe und zur Erfüllung ihrer selbstgesetzten Aufgaben Menschen finden, die diese Aufgaben verlässlich, zuverlässig und langfristig kalkulierbar übernehmen.»¹⁶ Dies bezieht sich vor allem auf komplexe Aufgaben, die eine

Vernetzung zwischen bestimmten Vereinen und Initiativen sowie die entsprechende Ausstrahlung in die Bereiche von Staat und Markt hinein benötigen. Es bleibt also tatsächlich das Problem bestehen, wie diejenigen Aufgaben erfüllt werden können, die Langfristigkeit und Stabilität erfordern.

«Negatives Engagement» – ziviler Widerstand?

Das Sondervotum 1 benennt der mangelhaften inhaltlichen Kri- teriologie des Berichts gegenüber mit ziemlicher Schärfe den Tatbestand, daß es auch so etwas wie ein «negatives Engagement» gibt, in dem die eigenen Ziele gesellschaftsschädlich verabsolutiert werden.¹⁷ Dieses wird im Gegensatz zum zivilen als «unzivilen» Engagement definiert. Die Palette geht hier von eigennützigen Interessen, die auf Kosten und zu Lasten anderer durchgesetzt werden, über die Straftatbestände der Korruption und illegaler Spendenpraktiken, über extremistische Gruppen bis hin zu gewalttätigem Extremismus. «Nicht jede persönliche Betroffenheit produziert gleichsam automatisch positives bürgerschaftliches Engagement.»¹⁸ Als diesbezügliche Wertorientierungen werden die Inhalte der Verfassung aufgerufen, die Bürgerrechte, das Prinzip der Gewaltenteilung, die Anerkennung der fundamentalen Gleichheit aller Menschen, das Rechtsstaatsprinzip und der politische Pluralismus. Das Sondervotum entromantisiert die hoch gehandelten Kooperations- und Kommunikationsbegriffe und macht ausdrücklich deutlich, daß auch «mafiose Strukturen» auf entsprechendes Engagement angewiesen sind.¹⁹ Es geht immer dabei nochmals um die Frage, wie sich das Innen einer Gruppe für das Außen ihrer selbst auswirkt: für andere Gruppen, für die Gesellschaft, für Staat und Wirtschaft. Die Position des Sondervotums 1 läßt allerdings in seiner Diskussion zwischen zivilem und unzivilem Engagement der «Grauzone» dazwischen nur negative Bewertung zukommen. Solche Grauzonen zwischen extremen politischen Positionen und extremistischen Aktivitäten müssen unter Kontrolle gehalten werden, so sagt das Votum.²⁰ Die gewollte Extremisierung dieses Zusammenhangs läßt nicht mehr wahrnehmen, daß es durchaus für eine Minorität von Bürgern und Bürgerinnen «extreme» Engagements gibt, die aber nicht extremistisch oder gar gewalttätig sind, sondern möglicherweise der Respons auf extreme Ungerechtigkeiten und Gewalttätigkeiten in der Gesellschaft. So gibt es ein «freiwilliges, gemeinwohlorientiertes und nicht auf materiellen Gewinn ausgerichtetes Engagement»²¹, das sich nicht in der unzivilen Grauzone, sondern in der zivilisationssteigernden Hellzone zwischen zivilem Engagement und zivilem Ungehorsam bzw. zivilem Widerstand befindet, uneigennützig, weil zum Nutzen ganz bestimmter Menschen, und nicht gegen das Gemeinwohl, sondern zur Steigerung der Gerechtigkeitspotenz der gesamten Gesellschaft.

Aus dieser Perspektive befriedigt auch nicht die Definition des zivilen Bürgerschaftlichen Engagements über die Konfrontation von eigennützig und gemeinnützig. Benachteiligte in der Gesellschaft dürfen sich sehr wohl zu Gunsten ihres eigenen Nutzens in einer größeren Gerechtigkeit engagieren, auch zu Gunsten eines größeren, in diesem Fall gerechteren «materiellen Gewinns». Indem sie in diesem Sinne ihr eigenes Interesse verfolgen, handeln sie zugleich gemeinwohlorientiert, insofern dadurch das Wohl aller gesteigert wird.

Weder in der Zusammenfassung der Kommission noch im Sondervotum 1 der Abgeordnetengruppe wird diese elementare Fragestellung für Staat und Gesellschaft aufgegriffen, an der sich auch die unterstellte Harmonie zwischen Bürgern und Bürgerinnen und Staat problematisieren und darstellen ließe, wie im Konflikt des Widerstandes ein bürgerschaftliches Engagement zivil

¹² Vgl. P. M. Zulehner u.a., *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer*. Innsbruck-Wien 1996, S. 215ff.

¹³ Vgl. Zusammenfassung des Berichtes, S. 9, Sp. 1: Hier werden also diese Erfahrungsräume genannt, allerdings im Folgesatz auf «diese Gelegenheitsstrukturen» wiederum reduziert, was deutlich macht, daß die sozialen Erfahrungsräume eher nachträglich eingefügt als konzeptionell bedeutsam sind, zumal die Leitlinien dominant individualistisch orientiert sind.

¹⁴ Sondervotum 1, Bericht, S. 335, Sp. 2.

¹⁵ Ebd., S. 335, Sp. 2.

¹⁶ Ebd. S. 335, Sp. 2.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 333, Sp. 2.

¹⁸ Ebd. S. 333, Sp. 2 – S. 334, Sp. 1.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 333, Anm. 3.

²⁰ Vgl. ebd. S. 334, Sp. 1.

²¹ So die Definition Bürgerschaftlichen Engagements im Sondervotum 1, Bericht, S. 333, Sp. 2.

bleibt. Der Begriff der «Zivilcourage» begegnet zwar²², wird aber nirgendwo auf diesen Kontext bezogen. So heißt es ziemlich flach: «Mit Blick auf die Bürger wiederum gilt, dass oft erst durch ihr Engagement und ihre Zivilcourage Probleme kenntlich gemacht und staatliche Politiken interessiert und aktiviert werden.»²³ Um welche «staatlichen Politiken» es sich handelt, bleibt offen. Es scheint eher die Zustimmung zu bestehenden staatlichen Politiken gemeint zu sein. Daß es aber einen nicht zu kriminalisierenden zivilen Ungehorsam geben kann, zeigen die aktuellen Beispiele des Kirchenasyls. An diesem Beispiel wird auch deutlich, wie sich Engagierte und Organisationsformen des Engagements, Person und Institution in *dieser* Zivilcourage gegenseitig ermöglichen bzw. benötigen.

Am Beispiel: Kirchenasyl

Das Wort «Kirchenasyl» benennt bereits den organisatorischen Aspekt des Handlungsträgers: die «Kirche» ist es, die mit ihren strukturellen und gebäudlichen Möglichkeiten Asyl gewährt.²⁴ Denn auch die Institution Kirche steht im Dienst an der je größeren Gerechtigkeit für Betroffene, die auch gegen die offizielle Definition der Verfolgungsländer (mit Hilfe entsprechender Institutionen wie Amnesty International oder journalistischen Recherchen) deutlich machen können, daß sie bei Rückkehr in ihrem Leben höchst gefährdet sind. Es ist nicht nur die Aufgabe der einzelnen Christen, sondern auch der Institution Kirche, von den Betroffenen her die Situation zu definieren und in klassischer Epikie zivilen Ungehorsam zu leisten, damit die Intention des Asylgesetzes, daß niemand in eine Lebensgefährdung hinein abgeschoben wird, auch in jedem Einzelfall faktisch gerettet wird, damit die Legalität nicht hinter der Legitimität zurückfällt. Nicht als Widerstand gegen die Rechtsordnung oder gegen den demokratischen Staat, sondern als «Sensoren» für die Orte, wo seine Gesetzgebung überfordert ist und wo mit seinem Recht am einzelnen Unrecht geschähe. Es geht um die praktische Optimierung der *inhaltlichen* Demokratie, nämlich Gerechtigkeit und

²² Vgl. Zusammenfassung des Berichtes, S. 7, Sp. 2.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. zur ganzen Diskussion K. Barwig, D. R. Bauer, Hrsg., Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung. Ostfildern 1994.

Unantastbarkeit der Menschenwürde für alle zu vertreten. Ohne solche wachsame Zivilcourage verkäme auch jeder anfangs demokratische Staat sehr schnell zu einer dumpfen Majoritätsarithmetik. Ohne entsprechende solidarische Bewegungen von Minoritäten her entstehen nämlich auch keine majoritätsfähigen Verbesserungen der Rechtsordnung.

Selbstverständlich ist die Kirche kein rechtsfreier Raum: die Gesetze des Staates gelten auch in ihr. Dies bedeutet aber nicht, daß sie ein gerechtigkeitsfreier Raum wäre, in dem gerade um der größeren Gerechtigkeit willen staatliche Gesetze eingehalten oder aber, wenn sie bestimmten Menschen gegenüber als ungerecht ausarten, durch entsprechendes Verhalten überboten werden. Hält sich die Kirche als Institution aus solchen inhaltlichen Prozessen heraus und delegiert sie das ganze nur an die Einzelpersonen, dann abstrahiert sie sich von diesen Reich-Gottes-Vollzügen weg und entzieht den einzelnen ihre strukturelle und damit auch politisch-öffentliche Hilfestellung.

Natürlich können Gläubige auch als einzelne in anderen Gruppierungen (z. B. Selbsthilfegruppen) an solchen Orten der Not entsprechend christlich handeln und sich dort mit einsetzen. Doch hat ihre christliche Intention dann gerade jenen privaten Charakter, der eben diese Motivation aus den öffentlichen Repräsentanzen in der Zivilgesellschaft heraus hält. Eine von kirchlichen Institutionen vor Ort unterstützte Initiative aber hat gesellschaftspolitisch öffentlichen Charakter, und zwar nicht nur in ihren Taten, sondern auch in ihrer christlichen Herkunft. Damit eröffnet sich auch in einer ganz anderen Weise die öffentlichkeitsbezogene Möglichkeit, humanes Handeln aus christlicher Perspektive zu verantworten und (auch gegenüber anderen Gruppierungen, denen ähnliches faktisch am Herzen liegt) zu optimieren: nicht aus profilneurotischen Motiven heraus, sondern im dynamischen Wettstreit darum, wie man den Betroffenen gegenüber um so gerechter werden kann. Dann unterwerfen sich Christ(in) und Kirche nicht einem ausgegliederten sektoralen Religionsbegriff und seiner Privatisierung, die beide nicht von der Theologie gedeckt sein können, weil sich die Botschaft vom Evangelium auf alle Lebensbereiche ganzheitlich bezieht.²⁵ (Zweiter Teil folgt)

Ottmar Fuchs, Tübingen

²⁵ Vgl. Paul VI., Evangelii nuntiandi, vom 8.12.1975 (Deutsch: Trier 1976) Nr. 18 und 47.

Welche Zukunft für die Religionen?

Zu einem muslimisch-christlichen Symposium in Yogyakarta (Indonesien)

«Hat die Religion, hat Gott eine Zukunft?» war das Thema eines Symposiums von Muslimen und Christen im April 2002 in Yogyakarta (Indonesien).¹ Zwanzig Vertreter und Vertreterinnen beider Religionen trafen sich im Jesuitenkolleg Ignatius, um, inspiriert durch das Buch von Karen Armstrong «A History of

God»², eine Antwort zu finden. Die Wahl der Stadt war nicht zufällig. Yogyakarta ist Zentrum der javanischen Kultur, gleichzeitig Lebensraum einer Mehrheit von Muslimen, einem bedeutenden Anteil von Katholiken und Protestanten sowie von Buddhisten und Konfuzianern. Muslime und Christen verfügen über angesehene Hochschulen. Trotz der moderaten Regierung von Sultan Hamengku Buwono entluden sich auch hier heftige Spannungen zwischen Muslimen und Christen. An der Straße zum Vulkan Merapi befindet sich das Hauptquartier der paramilitärischen *Laskar Jihad* (Truppen des Heiligen Krieges), die vor allem auf den Inselgruppen von Ambon und in Zentralsulawesi Kirchen und Häuser von Christen zerstört haben. Insgesamt wurden in Indonesien von 1998 bis Januar 2001 208 Kirchen und eine geringere Anzahl von Moscheen verwüstet.

Radikalisierung von Islam und Christentum

Laskar Jihad ist nur die Sturmspitze einer zunehmenden Verhärtung des indonesischen Islam. An vorderster Stelle stehen die *Front Pembela Islam* (Islamische Verteidigungsfront), die Frei-

¹ Zur politischen und wirtschaftlichen Entwicklung Indonesiens: Franz Dähler, Indonesiens Überlebenskampf, in: Orientierung 64 (2000), S. 145–149; Chris Manning, Peter van Diermen, Hrsg., Indonesia in Transition. Social Aspects of Reform and Crisis. Singapur 2000; Romain Bertrand, Indonesie: La démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java. Karthala, Paris 2002; im November 2002 wird eine ausführliche Analyse von Andreas Ufen über die Folgen der Bombenanschläge auf Bali auf die Entwicklung der Demokratie in Indonesien in der Zeitschrift *Südostasien aktuell* erscheinen; zum Islam: Clifford Geertz, Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. Yale University Press, New Haven und London 1968; Howard M. Federspiel, Indonesia in Transition. Muslim Intellectuals and National Development. Nova Science Publishers, New York 1998; Fauzan Saleh, Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia. A Critical Survey. Brill, Leiden 2001; zum muslimisch-christlichen Dialog: Karel Stenbrink, Patterns of Muslim-Christian Dialogue in Indonesia, 1965–1998, in: Jacques Waardenburg, Hrsg., Muslim-Christian Perceptions of Dialogue Today. Experiences and Expectations. Peeters, Leuven, u.a. 2000, S. 81–112. (Red.)

² Karen Armstrong, A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God. Heinemann, London 1993.

willige für Palästina rekrutieren will, *KISDI* (Indonesisches Komitee für Solidarität der islamischen Welt), *Jemaah Islamiyah*, dessen Führer Hambali der Verbindung zur Al-Quaida bezichtigt wird und der Bombenanschläge auf Kirchen plante, die *Verzahnung der indonesischen Mujaheddin*, von den USA des Terrorismus verdächtigt, die *Jami'at Tabligh*, eine von Pakistan beeinflusste islamische Mission. Der in Surakarta lebende Abu Bakar Ba'asyir gilt als Kopf der Terrorszene, mit Hambali zusammen träumt er von einem islamischen Superstaat (*Daulat Islamiah Raya*), der mit Indonesien, Malaysia und den Südpalippen 268 Millionen Menschen umfassen soll. Allen gemeinsam ist der Wille, die Sharia, das islamische Gesetz, einzuführen, in dem religiöse Minderheiten diskriminiert werden. Was die Sharia alles beinhalten würde, darüber gehen die Meinungen im Islam allerdings auseinander. So hat Malaysia die Sharia eingeführt, doch können dort die Christen in voller Freiheit leben: Die Idee eines Islamstaates verfolgen auch einige Parteien, vor allem die PPP (*Islamische Partei der Entwicklung*), der Vizepräsident Hamzah Haz angehört und die *Partei der Gerechtigkeit*. In Aceh, Nordsumatra, gilt bereits die Sharia und in Südsulawesi soll sie eingeführt werden. Die Shariabewegung hat viele Anhänger in der Armee und in der früheren Regierungspartei *Golkar*. Fundamentalistisch gebärdet sich auch der *Rat der muslimischen Gelehrten* (MUI), der an Weihnachten 1997 die «Fatwa Natal» erließ, d.h. das Verbot, Weihnachten zu feiern und Christen zum Fest zu beglückwünschen. Präsidentin Megawati Soekarnoputri stellt sich zwar gegen einen Islamstaat, doch hat sie bisher, im Gegensatz zu ihrem Vater und früheren Präsidenten Sukarno (1945–1966) nichts gegen die illegalen Muslimkämpfer unternommen. Nach dem Terroranschlag in Bali vom 12. Oktober 2002 bedauerte der angesehene muslimische Theologe Nurcholish Madjid den Mangel an Initiative und Wachsamkeit der indonesischen Regierung: «Wenn die Regierung ein solches Geschehen vernachlässigt, wird sie durch Unterlassung schuldig.»

Das dem Symposium zugrundeliegende Dokument «Die Geschichte Gottes» zeichnet im letzten Kapitel ein eher dunkles Szenario der Zukunft. Karen Armstrong erwähnt den Neofundamentalismus innerhalb der Christenheit, der erneut für strenge moralische Gesetze und die Todesstrafe eintrete. Am härtesten äußere sich der Brite Colin Urquhart, der keine Barmherzigkeit gegenüber den «Feinden Gottes» kenne. Juden und Muslime seien für die Hölle bestimmt, die orientalischen Religionen vom Teufel inspiriert. Ähnliche Bestrebungen gebe es in Islam und Judentum. «Im Verlauf der langen Geschichte Gottes bildet dieser Typ kriegerischer Rechthaberei eine ständige Versuchung für die monotheistischen Religionen. Sie verleugnen damit die Grundwahrheit ihrer Religion, Mitgefühl und Barmherzigkeit, die von den Propheten verkündet wurden, denen gegenüber aber das religiöse Establishment taub blieb.» Heute ließen Ziellosigkeit, Entfremdung, Sinnlosigkeit und Gewalt viele in Verzweiflung stürzen. «In den USA glauben zwar 90 Prozent der Bevölkerung an Gott, doch die Dominanz von Fundamentalismus, Weltuntergangsmasche (*apocalypticism*), charismatischer Instant-Religiosität bietet keine Zuversicht.»

Mit diesem düstern Hintergrund kontrastieren die Beiträge des Symposiums, von denen ich drei hervorhebe: von Budhy Munawar-Rahman, Leiter «Muslimischer Studien» der *Universität Paramadina* (Jakarta), von Amin Abdullah, Professor an der *Muslimischen Hochschule IAIN* (Yogyakarta) und von Franz Magnis-Suseno SJ, Professor an der *Philosophischen Hochschule STF* (Jakarta). Franz Magnis hat sich durch seine Kenntnisse der javanischen Kultur und seine Brückenfunktion zum Islam, auch zum traditionell-konservativen, ein hohes Ansehen erworben.

Sich mit der Logik des Kapitalismus auseinandersetzen

Budhy Munawar-Rahman ging zunächst auf Sigmund Freuds Theorie ein, wonach Religion eine Erfindung des Menschen sei, um die Gefühle der Ohnmacht gegenüber den Naturkräften zu überwinden. Dieses Gefühl der Ohnmacht stehe aber im Gegen-

Man könnte den javanischen Namen *Suseno*, welchen der seit 1961 in Indonesien tätige Philosoph und Theologe Franz Magnis SJ sich als zweiten Teil seines Nachnamens wählte, als er 1977 die indonesische Staatsbürgerschaft annahm, als eine Art Palimpsest auf seine Veröffentlichungen und seine Lehrtätigkeit lesen.¹ Denn *Suseno* ist abgeleitet von *Semar*, einer von den drei, manchmal vier, clownartigen Figuren aus dem traditionellen indonesischen Schattenspiel *Wayang*, die durch ihre Begleitung und ihren Beistand den Sieg der Hauptfiguren in deren Kämpfen erst möglich machen. In *Semar* und seinen grotesken Genossen erkennt der javanische Zuschauer aber nicht nur das Gegenbild zu einer feudal geprägten Gesellschaft mit ihrer kulturell und religiös tonangebenden Adelsschicht, sondern wie in einem Spiegelbild sieht er in diesem seine bürgerliche Lebenswelt mit den sie prägenden ethischen und religiösen Grundhaltungen als unverzichtbare und vitale Basis dieser Gesellschaft verkörpert. Denn *Semar* gibt sich als treuer Diener seines Herrn mit seinem Platz in der Gesellschaft zufrieden, verkörpert das Ideal eines guten Menschen in der javanischen Tradition und sichert durch sein Tun die Harmonie des ganzen Kosmos. Gleichzeitig stellt er mit seiner grotesken Gestalt und seinem Auftreten jede fraglose Korrespondenz von gesellschaftlichem Status und moralischem Wert, von ästhetischer Wohlgefälligkeit und ethischer Richtigkeit in Frage. Wie radikal diese Bestimmungen gemeint sind, wird erst deutlich, wenn man sich bewußt macht, daß für die Javaner in *Semar* mit seiner Unscheinbarkeit und Formlosigkeit das wahre Göttliche zum Ausdruck kommt. Folgerichtig erringt im *Wayang* der Held seinen Sieg nicht dadurch, daß er *Semar* imitiert, sondern seinen Ratschlägen folgt, die immer darauf zielen, daß der Handelnde sich seiner Pflichten bewußt wird und sie in die Tat umzusetzen versucht. Auf dem tragischen Hintergrund des Mahabharata stellt so *Semar* und die in ihm verkörperte Lebenskunst und Volksreligiosität Augenblicke des Vertrauens und des gegliückten Lebens dar.

Franz Magnis-Suseno ist nicht nur ein regelmäßiger und begeisterter Besucher von Aufführungen des *Wayang*. Er hat über seine Figuren und seine ästhetische Konzeption und ihrer lebensweltlichen Orte einige aufschlußreiche Interpretationen veröffentlicht. Darin zeigt er, wie sich in der volksreligiösen Verwurzelung des *Wayang* eine ethische und religiöse Position zum Ausdruck bringt, die einer angeschärften Wahrnehmung des fremden Anderen und einer sensiblen Reaktion auf gesellschaftlich-politische Veränderungen fähig ist.² Franz Magnis-Suseno hat deshalb immer wieder als akademischer Lehrer und Publizist³, als gefragter Gesprächspartner im interreligiösen Dialog in Indonesien, als Vermittler in politischen Konflikten gegenüber seinen Gesprächspartnern auf die interpretative und ideologiekritische Kraft javanischer Tradition hingewiesen. Für seine Beiträge für den in Gang gekommenen Demokratisierungsprozeß und den interreligiösen Dialog⁴, seine Impulse für eine kontextuelle Theologie und Philosophie in Indonesien und eine produktive Rezeption christlicher Tradition ehrte ihn am 7. November 2002 die Theologische Fakultät der Universität Luzern mit dem Doktor der Theologie *honoris causa*.

Nikolaus Klein

¹ In deutscher Sprache: Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx. Freiburg-München 1975; Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral. München-Wien 1981; Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne. (Fragen einer neuen Weltkultur, 4). München 1989; Autor bzw. Mitverfasser von 24 Publikationen in indonesischer Sprache.

² F. Magnis-Suseno, Javanische Gottessehnsucht und Evangelium, in: Stimmen der Zeit 205 (1987) S. 662–670; Erinnerungen eines Jesuitenmissionars, in: J. Oswald, Hrsg., Schule des Denkens. Stuttgart 2000, S. 293–298; Kin-Ethik? in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 2002, S. 288–293.

³ 1969 Aufbau der katholischen Tinggi-Driyarkara Hochschule in Jakarta, dort Prof. für Politische Philosophie und Ethik, von 1988 bis 1998 deren Rektor, außerdem Dozent an der staatlichen Universität Universitas Indonesia in Jakarta.

⁴ F. Magnis-Suseno, Indonesischer Islam wohin? in: Mitteilungen der Koordinierungsstelle für Ost- und Südostasienforschung Nr. 51 (1994) S. 5–14; Religious freedom in Indonesia. Situation and Prospect. Sedos, Rom 2001 (vgl. www.sedos.org/english/Suseno).

satz zu jenem Empfinden, das nach Entfaltung des Menschen strebe und den Durst nach Wahrheit, brüderlicher Liebe und Linderung der Leiden einschleße. Gemäß mystischer Erfahrung sei Allah Liebe und Gerechtigkeit. Der reife Glaube bestehe daher im sozialen Engagement, in der Treue gegen das eigene Gewissen, in der sich Gottes Berufung ausspreche. Eine neue Interpretation der Religion müsse die Menschlichkeit betonen, indem sie zunächst von der Situation des Menschen ausgehe und sich dann dem Einsatz für die Gerechtigkeit widme. Darum gelte es, die Umwelt zu ändern nach einer These von Karl Marx «die Welt verändern um den Menschen zu ändern». Bei diesem Prozeß gebe es auch im Islam eine Strömung der Modernisierung, die danach strebe, die Religion mit den Fortschritten von Wissenschaft und Technologie in Einklang zu bringen. Doch das genügt Budhy Munawar nicht. «Der Geist der modernen Welt gipfelt im kapitalistischen System, in dem der Mensch zum Objekt der Wissenschaft, zum Material reduziert wird, so daß überall Räume der Armut entstehen, gleichzeitig mit dem Wachstum einer kleinen Wirtschaftselite. Darum muß die neue Religiosität die Entmenslichung (*dehumanisasi*) besprechen und sich für jene einsetzen, die unter dieser Entmenslichung leiden. Das führt zu einer Parteinahme für die Unterdrückten und Marginalisierten.» Für die Zukunft der Religion genüge es nicht mehr, wie bisher theologisch über Gott zu referieren, sondern es gelte die materielle Situation des Menschen zu bedenken. Die Theologie müsse sich mit der Logik des Kapitalismus befassen. «Die religiöse Praxis ist erst dann wahr, wenn sie sich im sozialen Handeln engagiert.» Gemäß Paulo Freire gehe es vor allem darum, das sozialkritische Bewußtsein zu wecken, die soziale Vernetzung aller Dinge zu erkennen. In seinem Buch «Pluralistischer Islam» fragt der junge, dynamische Autor nach den Gründen der globalen Krise: «Der westliche Mensch beginnt zu entdecken, daß die globale Krise nicht nur materiellen Gründen entsprungen sein kann, sondern der Art und Weise, wie er die Natur betrachtet. Sie hat für ihn keine spirituelle, transzendente Dimension. Er sieht alles aus dem Blickwinkel seiner materiellen Randexistenz, hängt vom äußern Wissen ab und verliert dadurch die Intuition und direkte Selbsterkenntnis.» Deswegen sei eine Vertiefung der Religiosität unerläßlich, aber nicht im Sinne einer einzigen, absolut wahren Religion. Es gehe vielmehr darum, den Sinn für das Absolute in allen Religionen zu entdecken.

In den Heiligen Schriften werde dieser Sinn mit «Weisheit», *sofia*, *jnana* (hinduistisch), *al-ma'rifah* oder *al-hikmah* (sufistisch) bezeichnet. Die Vielfalt der Religionen sei gottgewollt, ihr Herz sei göttlich. Etwas Absolutes, Göttliches gebe es in jedem Menschen. Daher wendet sich Budhy Munawar-Rahman gegen den «dogmatischen Terror einer exklusiven Theologie», wonach die eigene Religion die einzig wahre sei.

Die Sprache der Farben

Abdullah Amin äußert sich kritisch zur traditionellen islamischen Dogmatik (*ilmu kalam*), die sich der Mystik verschleße. So könne die Religion die Menschen nicht mehr vermenschlichen, denn die religiöse Gemeinschaft verdränge die Einsicht des Gewissens als der tiefsten Dimension der Menschlichkeit. Daher sei eine Überprüfung der Religiosität erforderlich, die mit der sozialen Entwicklung des Menschen hin zum «Weltdorf» übereinstimmen müsse. Kann aber die Dominanz der skripturalistischen Glaubenslehre, die eng an den Text des Koran gebunden ist und ihn wörtlich auszulegen pflegt, zugunsten einer sozialen Praxis überwunden werden?

Abdullah Amin antwortet darauf, daß die Dogmatik die Öffnung für die Wissenschaften benötige und das bisher schwache oder erstorbene geschichtliche Bewußtsein im Islam zu entfalten sei, das heißt die Einsicht in den Wandel der Zeiten und Kulturen. Die bisherige Glaubenslehre sei *deduktiv*, das heißt sie gehe von einem Glaubenssatz (Dogma) oder Korantext aus, der nicht hinterfragt werden dürfe, von dem alle Forderungen für die Praxis abgeleitet würden. In der *induktiven* Methode hingegen gehe

man von den erfahrenen Realitäten aus, um daraus die Schlußfolgerungen zu ziehen. Der Koran selbst denke induktiv. Abdullah Amin führt noch eine dritte Methode ein, die er *abduktiv* nennt. Sie befürwortet eine Logik der Entdeckungen statt der Rechtfertigung des Alten, arbeitet mit Hypothesen und überprüft die bisherigen Konzepte.

Die Texte der Heiligen Schriften (Koran, Bibel u.a.) seien begrenzt, man dürfe sie nicht pressen, müsse auf ihre Absicht, ihren Geist achten. Dazu benötigten wir eine Zusammenarbeit unter den verschiedenen Religionen. Wir sollten nicht in erster Linie den Anspruch auf religiöse Wahrheit erheben, sondern danach trachten, die Qualität des Menschseins, der Würde der Person zu festigen, durch Empathie und Sympathie. Im Dialog zwischen den Religionen liege der Akzent auf dem gegenseitigen Verständnis und Erfahrungsaustausch. Daher sei es realistisch, sich der verschiedenen Farben der Religiosität bewußt zu werden, sei es schwarz, weiß, gelb, blau, grün oder rot, statt dem Irrtum der Farbenblindheit zu verfallen. Diese Farben sollten nicht vermischt werden. Die Zusammenarbeit unter den Religionen bedeute gleichzeitig Achtung vor der Autonomie und metaphysischen Existenz der verschiedenen Farben, und gerade das wecke Hoffnung.

Intuition für Gott

Im Sinn von Karen Armstrong fragt Franz Magnis SJ nach der «Intuition des heutigen Menschen für Gott». Diese Intuition sei kein Maßstab, um die Wahrheit der göttlichen Offenbarung zu beurteilen, sondern beziehe sich auf die Hermeneutik der Heiligen Schriften. Es gebe eine Deutung der heiligen Texte, die aufgrund der wesentlichen Intuition des modernen Menschen nicht mehr akzeptiert werden könne. Franz Magnis bezieht sich auf eine von Karen Armstrong erwähnte Interpretation, wonach sich Gott darum bemühe, schlechte Menschen in die Hölle zu stürzen, was früher oft zum Thema in katholischen und protestantischen Predigten geworden sei. Eine solche Gottesvorstellung sei für den heutigen Menschen unmöglich. Denn wenn schon ein edler Mensch niemals die Folterung und Qual seiner Gegner beabsichtige, dann noch viel weniger Gott. Wenn es Gott schon gebe, dann übertreffe er die Menschen an Großmut, Gerechtigkeitsinn und Güte. Eigenschaften, die schon bei Menschen als niedrig empfunden würden wie Rachsucht, Engstirnigkeit, Grausamkeit könnten niemals auf Gott bezogen werden. Wenn der Mensch heute von einem haßerfüllten und straffreudigen Gott höre, könne er nicht mehr an ihn glauben. Was über Gott gesagt werde, müsse übereinstimmen mit der Intuition des Menschen darüber, was erhaben und gut ist. Franz Magnis kommt zum Schluß, daß die Religion des 21. Jahrhunderts ohne Einschränkung *humanistisch*, *menschlich* sein muß. Dabei widerspricht er dem von kirchlichen Kreisen oft erstellten Gegensatz zwischen religiösem und säkularem Humanismus, obwohl dies durch die Aggressivität humanistischer Gruppen gegen die Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert historisch verständlich sei.

Nach Franz Magnis besteht der Humanismus in der Überzeugung, daß jeder Mensch als Person gewürdigt werden muß, und zwar nicht wegen seinen Eigenschaften, Leistungen, seiner Herkunft, ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit. Die Tatsache, daß der andere ein Mensch sei, genüge, um ihn in seiner ganzen Identität zu achten. «Das Schlimmste, das wir dem Menschen antun können, ist die Grausamkeit. Sie ist in keiner Situation gerechtfertigt, dafür kann es keine Begründung geben. Der Humanismus baut die Solidarität unter den Menschen auf, gerade mit den Armen und Schwachen, stellt sich damit frontal gegen jede Grausamkeit, Unverschämtheit, die sich hinter einer Religion oder Ideologie verstecken will. Er ist nicht bereit, einer kollektiven Vergeltungssucht Hand zu bieten. Für mich ist der Humanismus das Kriterium, ob eine Religion echt oder unecht ist.»

Fundamentalisten aller Religionen widersetzten sich dem Humanismus mit dem Vorwand, er sei weltlich und ersetze Gott durch den Menschen. «Aber die Bereitschaft zur Solidarität mit allen Menschen ist der Kern, das Herz der Religion. Der Mensch kann

in seiner tiefsten Dimension nur geachtet werden, wenn die Menschen an Gott den Schöpfer glauben, der sie zum fortschreitenden Leben mit ihm selbst berufen hat.» Franz Magnis denkt bei dieser Aussage an den blutigen Konflikt zwischen Christen und Muslimen auf den Molukken und Sulawesi und die seit einigen Jahren in der Nation wachsende Neigung zur Gewalt. «Unmenschliches, grausames Verhalten im Namen Gottes ist eine Perversion des Willens Gottes.»

Ein liberaler, transformativer Islam

Sind mit dem Blick auf die Radikalisierung des Islam, aber auch einzelner christlicher Gemeinschaften, vor allem in der Region Ambon (dort gibt es sogar «Christussoldaten»), die drei Beiträge nur als Einzelstimmen zu verstehen, Blitzlichter der Hoffnung zwar, aber nicht mehr? Damit würden wir die reale, sehr differenzierte Welt des Islam verkennen. In Wirklichkeit ist es so, daß Muslime und Christen durch Jahrhunderte hindurch bis heute friedlich nebeneinander, miteinander lebten und immer noch leben. Ein gutes Omen ist heute die Annäherung der größten muslimischen Organisationen *Nahdlatul Ulama (NU)* und *Muhammadiyah*, die sich früher oft befehdeten. Ihre jungen Kader bejahen den religiösen Pluralismus und lehnen einen Islamstaat ab. Der Präsident der *Muhammadiyah*, Prof. Ahmad Syafii Maarif, nahm sogar zusammen mit seinem Freund, Bischof Ignatius Suharyo von Semarang, am Symposium teil. In Utan Kayu, Jakarta, bilden junge Leute von *NU* und *Muhammadiyah* eine Gemeinschaft, die einen demokratischen, zivilen und sozial gesinnten Islam einüben will. Auch sie war beim Treffen dabei. Das früher verpönte Wort «liberal» wird heute von bedeutenden Muslimen im positiven Sinn verwendet. Es beinhaltet Offenheit für andere Religionen, demokratische Gesinnung und eine freiere Interpretation des Koran. So schreibt Abd A'la in der angesehenen Tageszeitung «Kompas» vom liberalen Islam in einer Zeit des «Postfundamentalismus». Er verfißt eine historische Interpretation des Koran. Die Religion einer bestimmten Zeit, etwa der Zeit der Entstehung des Koran, könne nicht absolut gesetzt werden, müsse immer wieder «rekonstruiert» werden. Das verhindere, daß die Religion auf die Interessen einer bestimmten Zeit und Macht reduziert werde, wie unter der Herrschaft des Präsidenten Suharto 1966–1998. Muhammad Ali, Professor an der *IAIN* (Jakarta), kritisiert in der gleichen Ausgabe des «Kompas»

den immer noch exklusiven, doktrinären muslimischen Religionsunterricht. Schon aufgrund des Koran (5,48 und 69) gelte es eine offene und freundliche religiöse Identität aufzubauen. Der Ambonese Habib Husein, Präsident der fundamentalistischen Bewegung in Ägypten, *Ikhwanul Muslimin*, erklärte mir, daß er Parteien hasse, die den Namen einer bestimmten Religion trügen, und er fügte hinzu, daß der Koran oft zu wörtlich ausgelegt werde. Diese Meinung teilt auch der Anthropologe und Publizist Moeslim Abdurrahman. Er leitet ein Institut für die Entwicklung von «transformativen Sozialwissenschaften», das heißt von Wissenschaften, die im Sinne von Budhy Munawar-Rahman die Armut in Stadt und Land analysieren und von da her eine Umformung der ungerechten sozialen Strukturen anstreben. Der Koran müsse nach dem kulturellen Kontext der damaligen Zeit verstanden werden. Er sei nicht die einzige Quelle der Wahrheit, dazu gehörten auch Schriften außerhalb des Islam, so die Bhagavadgita des Hinduismus. Auch das Gewissen und die lokale kulturelle Weisheit seien Quellen der Offenbarung. Zentren des liberalen Islam sind die muslimischen Universitäten *Paramadina*, *IAIN* in Jakarta und *IAIN* in Yogyakarta. Letztere profiliert sich durch ihre hervorragend redigierte Zeitschrift «Esensia» der Fakultät für vergleichende Religionswissenschaften (*Ushuluddin*), die auch andere Religionen wohlwollend analysiert. Rektor der erst 1998 gegründeten *Paramadina* ist Prof. Nurcholish Majid, der angesehenste muslimische Theologe Indonesiens. Er betont die Universalität des Islam, steht somit der «Arabisierung» des Islam kritisch gegenüber. An allen drei Universitäten wurde ich zu Vorlesungen eingeladen, spürte eine Atmosphäre großer Offenheit, Lernbereitschaft und Freundlichkeit, so daß ich mich aufgehoben fühlte. Zuly Qodir, Mitglied des interreligiösen Institutes *Interfidei* in Yogyakarta erwähnte beim Symposium zahlreiche Institute, die sich dem interreligiösen Verständnis widmen. Er unterscheidet solche, die offiziell nicht auf einer Religion basieren wie *LP3ES*, *ISAI*; solche, bei denen mehrere Religionen die Grundlage bilden wie *Interfidei*, *MADIA*, *GEMARI*, und solche, die sich auf ihre eigene Religion stützen wie *Paramadina*. Außer den oben erwähnten Universitäten gibt es noch eine Reihe anderer, die Kurse für das interreligiöse Verständnis anbieten, so die protestantischen Universitäten *Satya Wacana Salatiga*, *Duta Wacana Yogyakarta*, die katholische Universität *Sanata Dharma Yogyakarta*, die Universitäten der *Muhammadiyah* in Malang und Surakarta und die staatliche Universität *UGM Yogyakarta*. Schlußfolgernd läßt sich sagen, daß muslimische und christliche Positionen erstaunlich übereinstimmen und daß die muslimische Elite Indonesiens in einem Aufbruch steht, den ich vor wenigen Jahren nicht für möglich gehalten hätte. Dazu der Islamkenner Alex Susilo Wijaya SJ: «Der Islam wird immer offener und intelligenter, er könnte uns überholen.» In der Tat fühle ich mich beim Studium seiner Publikationen oft an das Dokument «Gaudium et spes» des Vatikanum erinnert, es geht sogar noch darüber hinaus. Auffallend ist die Anerkennung des religiösen Pluralismus, die Rückbesinnung auf die goldene, klassische Zeit des Islam 750–1200 (besonders bei Budhy Munawar-Rahman und Nurcholish), die mit ihrer Offenheit für Wissenschaft und Kunst als die eigentliche «Aufklärung» des Islam angesehen werden kann, ferner eine neue Hochschätzung der Mystik. Dazu kommt eine wachsende Tendenz, sich von der strikten, wortbezogenen Interpretation des Koran abzuwenden, hin zu einer kontextuellen Auslegung, die Geschichte und Kultur berücksichtigt. Bisher war das tabu, ist es oft noch. Dieselbe Tendenz finden wir bei Mohammed Arkoun (Paris) und Yusup Ali (Pakistan). Am stärksten finde ich die sozialkritische Komponente, die Rücksicht nimmt auf die Armen und Marginalisierten der Gesellschaft. Viele Aussagen erinnern an die von Kardinal J. Ratzinger geschmähte Befreiungstheologie, die hier, so scheint mir, eine Wiedergeburt erlebt. Wäre diese Art von Islam am Ende der beste Partner gegen den die Welt verzehrenden Kapitalismus, und damit ein Neuanfang für die Religion, die kommende Geschichte Gottes mit den Menschen?

Franz Dähler, Kriens

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x 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, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)
Preise Jahresabonnement 2002:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–
Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–
Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 80.–, Euro 50.–
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
Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),
Konto Nr. 556967-61
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.