

ORIENTIERUNG

Nr. 5 67. Jahrgang Zürich, 15. März 2003

LEPANTO – EIN PAAR ZEILEN ODER EINE ANMERKUNG in den Geschichtsbüchern; blasse Erinnerung an die große Seeschlacht zwischen Türken und den vereinten Venezianern und Spaniern, 1571, zwischen Osten und Westen, zwischen Islam und Christentum, zwischen dem aufsteigenden Europa und dem niedergehenden Orient. Die katholische Glorie des Rosenkranzfestes, mit der alten Liturgie versunken, hat das Datum, den 7. Oktober, festgehalten und den blutigen Sieg in den Himmel gehoben, in Gold und Silber gefaßt, wie noch heute in Ingolstadt auf der berühmten Lepanto-Monstranz von 1708 in der Kirche Maria de Victoria anzuschauen.

Ein anderes «Lepanto»

Cy Twombly, namhafter Maler, geboren 1928 in Lexington (Virginia), USA, sieht ein anderes «Lepanto». Unter diesem Titel hatte er für die Biennale in Venedig 2001 einen großen Raum mit «A Painting in Twelve Parts» gestaltet, eine Gemäldefolge, die in Münchens Alter Pinakothek vom September 2002 bis 5. Januar 2003 (verlängert) ausgestellt war.¹ Überraschend, beim ersten Blick, die intensive Farbigkeit der großen Formate (jede der 12 Tafeln ungefähr 2 mal 3 Meter), manchmal wie ein Faustschlag – glaubte man doch Twombly für seine zartfarbigen oder schwarzweißen flüchtigen und verwischten «Mauer-Graffiti» zu kennen, die sparsamst mit wenigen Linien auskommen, wie die vier Bilder in dem ihm gewidmeten Raum in der Münchner «Pinakothek der Moderne», oder seine schriftähnlichen Kritzeleien.²

Twombly bleibt nicht im Zeitlosen kindlicher Kritzeleien und kalligraphierter «Schriftkeime» (R. Barthes), auch nicht in den griechischen Mythen von den Kämpfen um Troja oder in dem Grenzgebiet von Alter Geschichte und Mythos, wie auf den Bildern von Alexanders Indien-Zug.³ Er greift ein historisches Datum der neueren Geschichte auf, eben die Seeschlacht von Lepanto, in der die Flotte der Osmanen, der islamischen Vormacht, an jenem strahlenden Sonntag von der christlichen Flotte unter dem Befehl des jugendlich-charismatischen Don Juan d' Austria, illegitimen Sohns Kaiser Karls V., vernichtend geschlagen wurde. Es ist keine Historienmalerei der alten Art, sondern Twombly hebt das Ereignis ins Mythische: ein Fanal aller Siege und Niederlagen der Geschichte, unendlicher Zerstörung, vielleicht des menschlichen Schicksals überhaupt, des Todes. Der heroische Titel und die Ausführung der Bilder formulieren einen vollkommenen Gegensatz.

Der Essay von Richard Howard, «On Lepanto», im Katalog der Ausstellung macht die Anordnung der 12 Tafeln einleuchtend: das Bild I (so die Zählung der Tafeln) evoziert mit einer Explosion in Gelb und Rot – Blitze vom Mündungsfeuer der Schiffskanonen, brennende Schiffe – einen emotionalen Ausbruch; der Betrachter der Leinwand wird zum Zeugen des Ereignisses, reagiert mit Schrecken, zugleich mit Faszination auf das Schauspiel der Zerstörung – Draufsicht auf ineinander verkeilte Schiffe, nachlässig angedeutet, gerade eben notiert, nur Kürzel für «Schiff». Es ist ein Thema Twomblys seit langem: der Blick aus dem Fenster seines Ateliers in Gaeta (zwischen Rom und Neapel) über den alten Hafen, den heute die US-Navy nutzt. Die Schiffs-Notate nur wie als Merkzeichen, in Rot, wie klaffende Wunden, durchblitzt vom Gelb der Schüsse und Einschläge, schreiend und elementar, wiederholen sich, leicht variiert, in Bild IV, VIII und XII. Die «Erzählung» beginnt und endet mit dem Feuer der Zerstörung, als wollte der Maler den Jüngsten Tag beschwören, mit grellen Trompetenstößen.

Was auf diesen Tafeln in Rot und Gelb, mit den Schiffen in Draufsicht, den Beschauer in ein dunkles Tönen einstimmt, wie ein schwerer, das Ohr ausfüllender Regen, ist ein Muster, das auf allen Bildern, variiert in der Intensität, sich behauptet: Spuren von Tropfendem, Rinnendem, Strömendem wie von verschüttetem Blut zunächst, auch wieder blässer, dann vielfarbig; ein Gitter, Kette eines Gewebes aus Blut und Tränen – Vergils «lacrimae rerum», alles, was der Schwerkraft folgt und zum Boden rinnt und zugrunde geht, ein kosmisches und geschichtliches Gethsemane. Es ist auf diesen Bildern das, «was passiert» (R. Barthes).

KUNST

Ein anderes «Lepanto»: Zu einer Folge von zwölf Tafeln von Cy Twombly – Die Schlacht von Lepanto im Jahre 1571 – Eine Wende in der Weltpolitik – Die Sicht auf ein «anderes Lepanto» – Der Wechsel der Farben – In Augenblicks-Notaten das Ganze festhalten – Gelesen als eine Geschichte der Niederlage – Unpathetische Wahrnehmung des Krieges.

Lorenz Wachinger, München

PHILOSOPHIE/RELIGION

A. Schopenhauer – Das bessere Bewußtsein: Zu Begriff und Verständnis von Erlösung – Semantische Vieldeutigkeit – Wille als Seinsgrund aller Wirklichkeit – Von fremder Macht unterworfen – Momenthafte oder dauerhafte Kontemplation – Philosophie und Kunst als Organe der Kontemplation – Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Unterscheidung von Ethisch und Ästhetisch – Befreiung im Prozeß der Weltverneinung – Musik als Rettung – Die Entsagung des Heiligen – Unterwegs zum Nichts – Romantische Kunstreligion im 19. Jahrhundert.

Karl-Dieter Ulke, München

THEOLOGIE

Christsein in gottvergessener Zeit: Zum Glauben von Christen heute (*Erster Teil*) – Ein mehrdeutiger Titel – Der vergessene Gott – Wenn die Frage nach Gott ihre Relevanz verliert – Eine religionslose Gottlosigkeit – Christsein – warum? – Inkarnation Gottes – Hinwendung zur *condition humaine* – Eine Theologie der Diesseitigkeit – Identität des Menschen – Der unermessliche Wert des Einzelnen – Die Ebenbildlichkeit Gottes und die Würde des Menschen – Jenseits von Erfolg und Versagen – Das Glück des Seins – In der Mitte der Welt.

Sabine Dramm, Asbach

LITERATUR/ZEITGESCHICHTE

Schreiben in der Vorhölle: Zum Büchner-Preis 2002 für Wolfgang Hilbig – Die Erfahrungen eines DDR-Schriftstellers in den achtziger Jahren – Die Veränderungen nach 1989 – Die Ambivalenz der deutschen Einheit – Vergiftetes Geschenk – Bahnhöfe als Heimstatt – Umgedreht-Werden – Die Vertauschung von Simulation und Wirklichkeit – Spiel mit der Person als Gedankenexperiment – Förderer Franz Fühmann – Sich am Unglück dieser Welt beteiligen.

Brigitte Sändig, Berlin

ZEITGESCHICHTE

«Im finsternen Tal...»: Zu einer Publikation von Anatoli Pristawkin – Die Begnadigungskommission der russischen Präsidenten B. Jelzin und W. Putin – Kampf um die Abschaffung der Todesstrafe – Eine zutiefst gesplittene Gesellschaft – Rache und Strafe – Der Verlust an barmherziger Gesinnung – Die Sisyphusarbeit der Kommission.

Nikolaus Klein

Dem Aufschrei in Gelb und Rot folgen zwei ruhigere Bilder im Grundton Meer- oder Himmelblau, idyllisch fast, wie ein Atemholen: die Schiffe in Seitenansicht notiert, wie mit Kohle an Kalkwände gezeichnete Nußschalen oder liegende Halbmonde, Spielzeug-Schiffchen, mit Rudern, ab und zu angedeuteten Masten und Rahen, verstreut in der Fläche, und immer der blaue Raum zerrissen von Treffern und Fehlschüssen. Als ob sich einzelne Schiffe erst annähernten oder, besser, die Schlacht verließen, verschwimmend und sich entfernend; der Umriss der Schiffe an einigen Stellen braun und schwarz verwischt, verdreckt; einige Buchstaben zu identifizieren, die Leinwandstruktur an einigen Stellen durchscheinend. Sind es verkohlte Schiffe, schwarz ausgebrannt wie Tod und Verwesung – oder sind es Totenschiffe, wie Charons Kahn, der ins Jenseits fährt, Boot also das alte Symbol für den Übergang ins Schattenreich?

Nach dem zweiten Ausbruch von Rot und Gelb auf Bild IV – wieder ineinander geschobene Schiffchen, unendliche Vernichtung von Leben, entpersönlicht bis zum knappsten Notat, nur verwischter, aufgelöst zu Farbflecken – wird die Bewegung erregter, es ist «Apocalypse now». Im Bild V noch ein Aufatmen – oder ist es die Stille der Zerstörung? Dann aber am rechten Rand von Bild VI ein Zusammenkrampfen von stark roten Schiffsumrisen, düster mit Blau und Violett und mit einem dichteren Gewebe von rinnendem Rot-Blau-Grün.

Tafel VII löst in diesem Ostinato von Rinnendem noch weiter die Konturen der Schiffe auf in dem grauer werdenden Meerblau, durchschießt sie mit den Blitzen der Treffer und des explodierenden Pulvers. Noch einmal, auf Tafel VIII, die sich auflösende Flotte in Draufsicht, in Flammen und Pulverblitzen, ununterscheidbar Freund und Feind, alle geeint in den gelben und roten Flammen der Vernichtung, in dem rinnenden Blut – es ist die verlorene Schlacht, verloren auch für die «Sieger».

Das Blau der nächsten Tafeln (IX–XI) ist längst vager geworden, fliehende und brennende Schiffe mit eiligen Rudern und immer vordringlicherem Rot und Gelb. Bis in Tafel XII die offenen Wunden, brennende und explodierende Schiffe, die Fläche beherrschen, es ist die schiere Zerstörung, Weltenbrand.

Keine zeitliche Abfolge, keine historische Erzählung der Schlacht wird gegeben, nur Augenblicks-Notate, aber in ihnen immer das Ganze. Jedes Bild ein Symbol des Ereignisses «Schlacht», grausig prachtvoll am Anfang und am Ende, dazwischen blau verschwebend wie eine andere, jenseitige Vision des Geschehens: Untergang in Feuer, tausendfacher Tod und Hinübergang. Der Beschauer liest die Bilder als Gleichnis der uralten und der modernen Ost-West-Auseinandersetzung, eines «clash of civilizations» seit Troja, seit den Perserkriegen, seit Roms Eroberungskriegen oder den Kreuzzügen, auch der blutigen Schrecken der Kolonialgeschichte – und noch als eine

prophetische Vorwegnahme des 11. September 2001 in New York und drohender Kriege danach.

Die Kritzeleien und die Exzesse in Rot und Gelb, Violett und Blau sind eine Verweigerung, «linkisch», «linkshändig», «link», wie Roland Barthes sagen würde. Sie brechen mit der korruptierten Tradition der europäischen Schlachtenbilder, die von Altdorfer, Rubens oder Tintoretto herkommt und wie eine musikalische «Battaglia» von Monteverdi – schmetternde Trompeten, Trommelwirbel, kriegerischer Prunk – oder eine «Battle» von Dowland oder J. Bull ist. Schon Picassos «Guernica» (1937) war aus dem Verherrlichen von Herrschern und Heldentaten ausgebrochen, schreiend, nicht schön – wie könnte Schönheit auf dem Bild einer modernen Schlacht sein! Twombly kennt die Tapisserien zur Lepanto-Schlacht im Palazzo Doria-Pamphili in Rom (16. Jh.) mit ihrer Reihung der zur Schlacht geordneten oder in sie eintretenden Galeeren, vermutlich auch die Staats- und Triumphgemälde im Dogenpalast in Venedig (Sala del Maggior Consiglio, 16. Jh.), wo in dem Gewirr von kommandierenden, rudernden, kämpfenden, sterbenden und toten Kriegerern in dem Chaos notdürftige Ordnung hergestellt wird durch das mächtige Motiv der langen Reihen von Galeerenrudern, wie auf Altdorfers «Alexanderschlacht» durch die gewaltig gereihten Lanzen. Cy Twombly verzichtet auf diesen Schein einer Chaos-Bezwingung, er findet nichts zu beschönigen und zu ästhetisieren, nichts auf heroische Kommando-Gesten zu reduzieren. Er malt das nicht Vorzeigbare, das skelettierte, unpersönliche blutige Geschehen: die parallelen, nach unten zeigenden Linien von Rot, Violett, Braun; unzählige rinnende Tropfen, die von selber ein letales Muster bilden; ins Meer, in die Erde, immer nach unten. Nicht in die goldene Spitze der Lepanto-Monstranz auslaufend, schrill jubelnd um das nicht aussagbare Geheimnis, blasphemisch den tausendfachen Tod verdrängend.

Twombly liest die Siegeregeschichte des Westens neu und anders, ohne Illusionen, ohne Glorifizierungen. Er liest sie zugleich als die Geschichte einer Niederlage, ja eines unerhörten Gemetzels – und das nicht nur für die Türken von damals. Es geht ihm um die unpathetische Wahrnehmung dessen, was in Kriegen geschieht, und um den Versuch, das Geschaute zu artikulieren. Durch den apokalyptischen Regen von Blut wird die Zeit sichtbar mit all dem unsäglichen Töten und Sterben in ihr.

Lorenz Wachinger, München

¹ Nach der Ausstellung in New York, Januar–Februar 2002. «Lepanto» gehört zur Sammlung U. und A. Brandthorst, für die in München neben der «Pinakothek der Moderne» ein eigenes Museum gebaut werden soll. – Der Katalog «Cy Twombly, Lepanto. A Painting in Twelve Parts». Gagosian Gallery, New York, 2002.

² Dazu R. Barthes, Cy Twombly. Merve Verlag, Berlin 1983.

³ Nach dem Katalog (K. Varnedoe, Cy Twombly's Lepanto, S. 52ff.) das Triptychon «Iliam», 1964; das 10-teilige Gemälde «Fifty Days at Iliam», 1979; «The Age of Alexander», 1959.

A. Schopenhauer – Das bessere Bewußtsein

Zu Begriff und Verständnis von Erlösung

Der Begriff «Erlösung»* ist vieldeutig und alt. Er entstammt zwar der frühen Religionsgeschichte, begegnet aber später auch im römischen Handels- und Schuldrecht, wo er als Übersetzung des mittellateinischen «red-imere» vorkommt und, besonders im Warenhandel, die Grundbedeutung des Zurück- oder Loskaufens hat. Wenn noch später davon die Rede sein kann, daß einer einen «Erlös» erzielt, so weist diese Verschiebung darauf hin, daß der Begriff «Erlösung», herkunftig aus einem religiösen und einem rechtlichen Kontext, einen verschlungenen «Bedeutungserweiterungsprozeß» durchlaufen hat. So steht das Wort politisch-straftrechtlich für: Gefangene auslösen, ein Gefängnis öff-

nen, aus Gefahr oder vom Tode erretten; philosophisch und spirituell kann es bedeuten: die Lösung der Seele vom Leib, die Überwindung von Angst; im Arbeits- und Alltagsleben heißt «erlösen»: Befreiung von Mühsal, Erlangen von Ruhe; primär medizinisch hat es den Sinn, daß Krankheit geheilt und Schmerz gelindert wird.

Wenn es zur begrifflichen Vollständigkeit von Erlösung gehört, nicht nur von etwas, sondern auch für etwas zu erlösen, dann fällt auf, daß die angeführten Beispiele kaum den Zustand benennen, auf den Erlösung zielt, fast ausschließlich aber den Zustand oder den Erfahrungszusammenhang, von dem erlöst werden soll.¹ Schopenhauer akzentuiert genauso. Es gibt zwar so etwas wie ein

*Gekürzte Fassung eines Vortrags während der 35. Klausurkonferenz in Königsberg/B. vom 25.–29. September 2002. Das Rahmenthema lautete «Erlösung und Befreiung».

¹ Vgl. C. Colpe, Erlösungsreligion, in: H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher, Hrsg., Handbuch religionsgeschichtlicher Grundbegriffe. Bd. II, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, S. 323–329.

vorläufiges Ziel im Erlösungsprozeß, eine Etappe, eine Art Zwischenstadium, das bei Schopenhauer in den Jahren 1812–1814 «das bessere Bewußtsein» heißt. Doch entscheidend ist und bleibt für ihn das Wovon-weg der Erlösung, das bei ihm von Anfang bis Ende unverändert «Wille» heißt. Dieser Wille ist freilich keine Instanz des freien Handelns, also nicht ein Mittleres zwischen Entscheidung und Tat, sondern das erste und Uranfängliche der ganzen Welt, der Seinsgrund aller Wirklichkeit oder – mit einer von Kant übernommenen Wendung – das «Ding an sich», welches als unbändiger Lebensdrang alles durchdringt – von der Amöbe bis zum Menschen. Diesen unbedingten Willen, der seinem dumpfen Trieb sogar den Intellekt unterwirft, erfährt der Mensch durch seinen Leib als etwas, das ihn ohne sein Zutun bis ins Innerste durchdringt und besetzt.

Von fremder Macht unterworfen

Davon, so können wir vorläufig sagen, von diesem Besetztwerden durch eine fremde Macht, sucht Schopenhauer Erlösung. In der Vorrede zur 1. Auflage seines Hauptwerks «Die Welt als Wille und Vorstellung» schreibt er, er habe zwar nur einen einzigen Gedanken mitzuteilen, brauche dazu aber das ganze Buch. Die gesamte Welt, von der anorganischen Natur bis zum Menschen, ist nichts als Wille, das heißt irrationaler Lebenstrieb, der sich überall durchsetzt – auch in der «Vorstellung» des Menschen von dieser Welt, einer «Vorstellung», die als «Spiegel» des Willens die «Erscheinungen» der Dinge zu fassen bekommt, soweit sie dem Nexus von Grund und Folge oder von Ursache und Wirkung unterworfen sind. Die Welt ist meine Vorstellung – das heißt: meine anschaulichen Vorstellungen und deren Reflex, die Begriffe, spiegeln die anschaulichen und begreifbaren Dimensionen der Welt, niemals die Welt selbst, den Willen als solchen, denn er ist nicht vorstellbar und darum auch unbegreiflich. Obwohl das Allerrealste, ist er von uns nicht zu erkennen, sondern nur zu erfahren – durch unseren Leib, der für uns das Allerrealste ist.

Schopenhauer übernimmt also von Kant die Auffassung, daß alle menschliche Erkenntnis auf die Welt der Erscheinungen reduziert bleibt, behauptet aber in striktem Gegensatz zu Kant, daß allen Erscheinungen ein Ansich innewohnt, das als «Wille» zwar nicht erkennbar, aber doch benennbar und erfahrbar ist. Was er «Wille» nennt, ist gnadenlos, ziellos, grenzenlos, es ist ein endloses Streben, und die menschlichen Strebungen und Wünsche, die ihre Erfüllbarkeit «immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln», gehen ins Leere, weil sie definitiv nie zu befriedigen sind. Als erstes und letztes ist immer der irrationale Wille da, der sich im Menschen als diese oder jene Erkenntnis spiegelt, die dann etwas Bestimmtes in die Tat umsetzen will. Meiner Absicht, mich vom Willen zu distanzieren, stehen drei Möglichkeiten zur Verfügung: 1. die kontemplative Betrachtung des Willens in der philosophischen Erkenntnis, 2. die kontemplative Gestaltung des Willens in der Kunst, 3. die sowohl kontemplativ als auch lebenspraktisch vollzogene Verneinung des Willens in der Askese des Heiligen. Jede der beiden ersten Möglichkeiten kann partiell und zeitweilig gelingen, die dritte gelingt einigen wenigen Menschen gänzlich und auf Dauer.

Es ist die zeitweilige oder dauerhafte «Kontemplation», sagt Schopenhauer, die sich «vom Dienst des Willens losreißt»², und diese Kontemplation, die etwas völlig anderes ist als Phänomenerkenntnis, nimmt den Willen selber in den Blick, betrachtet das Unding und faßt ins Auge – nicht was der Wille ist (dafür müßte er Grund oder Ursache haben: dieses und nur dieses Feld beackern die Wissenschaften, ein anderes haben sie nicht), sondern daß er ist: Mit dieser kontemplativen Selbsterkenntnis des Willens betrachtet der Mensch das «unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfenen und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte ...».

² A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Zürich 1977 (abgek.: WWV), S. 231.



Notre-Dame de la Route

Freitag, 18. Juli – Sonntag, 17. August 2003

30 Tage Geistliche Übungen

nach Ignatius von Loyola
mit Jean Rotzetter SJ

Auskünfte und Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 17, ch. des Eaux-Vives,
CH-1752 Villars-sur-Glâne

Tel. 026 409 75 00, Fax 026 409 75 01

www.ndroute.ch, E-Mail: secretariat@ndroute.ch

Eben dieser «Überschuß an Erkenntnis» im nunmehr «willensfreien Subjekt», welches «das Rad der Zeit» anhält und als «klares Weltauge» rein anschauend sich verhält, eignet der Philosophie und der Kunst, unter allen Künsten aber am meisten und höchsten der Musik (WWV 239f.). Alle Kunst wiederholt in ihren Werken das Wesentliche der Welt, frei von ihren Erscheinungshüllen. Kunst kann das, weil sie sich in rein ästhetischem, interesselosem Wohlgefallen entäußert hat vom «Willen». Die Kontemplationsweise der Philosophie ist das Erkennen, die Kontemplationsweise der Kunst ist das Genießen. Die Kontemplationsweise des Heiligen ist die Askese des gelebten Lebens.³ Oft scheint es so, als wolle das Hauptwerk von der Philosophie als Kunst sprechen und von der Kunst als Heiligkeit, von der Heiligkeit aber als dem, was ins Kostbarste hinüberführt – ins Nichts. Noch vor diesem Nichts freilich, das als Nichts des Willens zu verstehen ist, preist er die Musik, weil sie den Kern der Welt wiedergibt – wörtlich: «das Herz aller Dinge» (WWV 330). Wer die Musik erklären könnte, hätte die vollkommene Wiederholung der Welt in Begriffen zustande gebracht, und das hieße: die einzig wahre Philosophie, ja mehr noch: er hätte Erlösung gefunden, freilich eine Erlösung auf Zeit; denn die Musik ist «Quietiv des Willens» und erlöst den Menschen «nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben» (WWV 335), von jenem Leben, das ihn gefesselt und gefangen hält in den Fesseln seiner Wünsche, die, kaum erfüllt, neue Wünsche gebären und so immer und immer fort bis zum Tod: man stirbt in Ketten.

Was Schopenhauer «Wille» nennt, ist allmächtig. Ohne ihn, der mein Leben ist, bin ich nicht, und mit ihm, der mich unaufhörlich leiden macht, bin ich nicht frei. Darum muß ich mich mit diesem Willen entzweien, um mit mir versöhnt zu sein. Wer sich mit ihm entzweit, entzieht sich ihm und geht damit entweder ästhetisch-beschaulich oder ethisch-entsagend auf Distanz (WWV 409).

Ästhetisch oder ethisch: die Unterscheidung erinnert an Kierkegaard, den Schopenhauer freilich nicht gelesen hat. Aber Kierkegaard hat intensiv Schopenhauer gelesen und in den Tagebüchern der fünfziger Jahre, also seinen letzten, darüber geschrieben. Ein kurzer Blick auf einige dieser Notizen zeigt folgendes: Kierkegaard bewundert Schopenhauers hervorragende Sprache, hält ihm aber nicht nur vor, daß er selbst die von ihm empfohlene Askese nicht praktiziere, sondern daß er diese Weltverneinung durch eine Art von Intellektualität erreichen wolle, was unmöglich sei. Schopenhauers Reflexion der Askese werde nicht ethisch, sagt der Verfasser der «Stadien auf dem Lebenswege», sondern verbleibe als kontemplative Betrachtung lediglich im Ästhetischen: «A. S. hat mich sehr beschäftigt», schreibt Kierkegaard und spielt sogar mit dem Gedanken, die Anfangsbuchstaben A. S. für Arthur Schopenhauer umzudrehen, weil S. A. seine beiden Vornamen «Sören Aabye» ergeben. Einig weiß er sich mit ihm in der Anklage, daß die staatlich besoldeten

³ WWV S. 473–476 nennt christliche Heilige und Mystiker, die A. S. als vorbildlich einschätzt.

Wahrheitslehrer in Deutschland genauso wie die staatlich besoldeten Christentumsverkünder in Dänemark ihren Auftrag verraten, weil sie finanziell von dem leben, wofür sie leben sollten. Allerdings meint Kierkegaard, Schopenhauer hätte seine verhassten philosophischen Nicht-Kollegen, die Universitätsphilosophen, ironisch behandeln, das heißt sie in aller Öffentlichkeit anerkennen und damit bloßstellen sollen, wie er, Kierkegaard, es getan habe; doch A. S. habe offensichtlich nicht anders gekonnt – «er ist vielleicht gegen seinen Willen dazu gezwungen worden» –, als seinem unstillbaren Bedürfnis nach Ruhm nachzugeben.⁴ Alledem ist zuzustimmen, auch dem zuletzt Gesagten. Schopenhauer hat zwischen 1830 und 1843, also dreizehn Jahre lang, in immer neuen Anläufen immer neue Entwürfe der Vorrede zur (1844 endlich erschienenen) zweiten Auflage seines Hauptwerks niedergeschrieben – ich habe 25 Texte gezählt und darin gelesen, wie er mit einem Minimum an Höflichkeit sein säumiges Publikum beschimpft: so quälend unentbehrlich war ihm die Anerkennung seiner Verächter.⁵ Was also taugen die von ihm angebotenen Erlösungsmittel, unabhängig von seiner Person? Wie gelingt jene Selbstentzweiung des Willens, der ja Lebensprinzip und Lebensverneinungsprinzip in einem ist? «Der Wille zum Leben», schreibt er, «muß verneint werden, wenn Erlösung aus einem Daseyn, wie das unsrige ist, erlangt werden soll.» Diese programmatischen Sätze stehen auf den letzten Seiten seines Hauptwerks (WWV 500), das wir nun verlassen, um uns den handschriftlich nachgelassenen Manuskripten zuzuwenden.

Aus eigener Kraft befreit

Was uns erspart, «ganz Natur zu sein», ist «das bessere Bewußtsein» (HN I 27); denn es gewährt den «Trost, nicht nur zur «Körperwelt» zu gehören (HN I 7f.), schreibt der Zwanzigjährige. Das klingt platonisch, und in der Tat bezieht sich Schopenhauer seit seinem Studium dankbar und einvernehmlich auf zwei philosophische Unterscheidungen, die in seinen Augen dasselbe besagen: auf die «Ideen» des Platon im Unterschied zu den Erscheinungen der Dinge und auf Kants intelligible Welt im Unterschied zur empirischen. In einer Notiz, die neben diesen beiden auch andere philosophische Quellen benennt, fügt Schopenhauer jedoch selbstbewußt hinzu: «Es ist bisher in der Philosophie gewesen wie in den Auktionen; wo jeder der zuletzt gesprochen, eben damit alles früher Gesagte nichtsgeltend macht.» (HN I 421f., vgl. HN IV/1, 231) Dem Kant der praktischen Vernunft verdankt er außerdem die Überzeugung vom apriorisch gegebenen Vermögen des Menschen, frei zu sein und damit innerhalb der Sinnenwelt die selbstgesetzten Anfänge freier Entscheidungen hervorbringen zu können, die dem Kausalnexus der Natur nicht unterworfen sind. Was Schopenhauer hingegen ablehnt, ist Kants Annahme vom Dasein Gottes, sei es auch nur als «regulative Idee». Das «bessere Bewußtsein» in den Manuskripten der Jahre 1812–1814 wird, kaum verhohlen atheistisch, als Gegen-Größe eingeführt: «Aber das bessere Bewußtsein in mir erhebt mich in eine Welt wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr gibt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist daß dieses bessere (übersinnliche außerzeitliche) Bewußtsein mein einziges werden wird: darum hoffe ich es ist kein Gott.» (HN I 42)

Mit dieser Absage an einen überflüssigen Gott und mit der Akzeptanz einer real zwiespältigen Welt, die sich auch im Bewußtsein widerspiegelt (vgl. HN I 68), beginnt Schopenhauer sein eigenständiges Denken. Er setzt das empirische vom «besseren Bewußtsein» (manchmal auch «bessere Erkenntnis» genannt, HN I 120) zunehmend ab und betont ihren Gegensatz (HN I 79, 87, 102f., 104, 111), um jene Wahl vorzubereiten, die alles entschei-

det: «Als Subjekt des Wollens bin ich ein höchst elendes Wesen ... Sobald ich dagegen ganz und gar Subjekt des Erkennens bin, ... bin ich seelig, allgenugsam, mich kann nichts anfechten ... der Entschluß zur Vertilgung des Leibs kann gefaßt werden: der Wille kann seine konkrete Entscheidung aufheben wollen, wodurch er sich selbst aufhebt, und dies ist die Freiheit, die Möglichkeit der Erlösung.» (HN I 126f.)

Kraft meines Freiheitsvermögens, das ist der Grundgedanke dieses dialektischen Vorgangs, kann ich aufhören, als leiblicher Mensch Spielball des Willens zu sein, und anfangen, als betrachtender Mensch ich selbst zu werden. Nun ist dieses Freiheitsvermögen zwar seinerseits kraft des Willens, ohne den nichts ist, jedoch so, daß es die Wahl einer kontemplativen Lebensform ermöglicht, die dem Willen samt allem seinem Einfluß auf die sinnlich verfaßte Welt widersteht. Frei geworden vom Willen und alledem, was ihm untersteht, hat das kontemplative Erkennen als «besseres Bewußtsein» sich losgerissen von dem, was es vorher gefangen hielt.

Schopenhauer arbeitet verbissen an zunehmend klareren Fassungen seines «einen Gedankens» und benutzt dafür ohne Scheu das Vokabular der biblischen Schriften, zumal der paulinischen Briefe mit ihrer Antithetik von Tod und Leben, Fleisch und Geist. Doch das sind allesamt Anleihen, die ihm dienen, sein Denken angemessener und – dank der aufgedrängten Metaphern – auch plausibler zum Ausdruck zu bringen – sein Denken, das ihn allein interessiert. Deswegen wäre es falsch, zu meinen, sein Denken habe Elemente christlichen Glaubens integriert, oder er wolle religiöse Aussagen entmythologisieren, um sie in intellektueller Redlichkeit übernehmen zu können.⁶ Nein, es geht ihm philosophisch und mit der ganzen unbeirrbareren Durchsetzungskraft seiner Person ausschließlich um sein Denken, das er, jenseits aller Diskussionen, für das einzig wahre hält – nicht aus Arroganz, nicht aus Verblendung, sondern weil er nur solchen Denkerfahrungen traut, die von Leiberfahrungen gedeckt sind, und das sind primär immer die eigenen. Er verdankt darum weder der Bibel noch den Upanishaden, weder den Heiligen noch den Mystikern irgend etwas Substantielles, das sein Denken vorangebracht hätte – nein: diese Art von Ressourcen ist ihm lediglich als Formulierungshilfe und Bestätigung seines Eigenguts willkommen.⁷

Dem willenlosen Erkennen entspricht das interesselose Wohlgefallen der Kunst und insbesondere der Musik. In den «Parerga und Paralipomena» wird knapp benannt, was die Erlösungsmittel des Erkennens und der Kunst im Innersten verbindet: «... das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr», heißt es da, und dadurch «verschwindet beim Eintritt einer ästhetischen Auffassung, der Wille ganz aus dem Bewußtsein».⁸ Eine schöne Landschaft, vorgefunden als Natur oder als Gemälde, will betrachtet sein (HN I 253). Philosophie und Kunst, etwa als Dichtung, sind unmittelbar benachbart, weil sie ihrem gemeinsamen Anschauungsstoff, der Welt, erkennend und gestaltend Form verleihen.⁹ Kunst zeigt uns das Leben, wie es wahrhaftig ist, indem sie sein innerstes Wesen schildert und alles Zufällige wegläßt (HN III

⁶ Schopenhauer ist kurioserweise zeitlebens davon überzeugt, daß seine Philosophie mit dem Christentum übereinstimmt, vgl. HN III 241:

⁷ HN III 305 erwähnt A. S. eine 1825 erschienene Darstellung des Lebens und der Lehre Buddhas, «welche wundervoll übereinstimmt mit meinem System»; vgl. HN III 374f.: «Weil die Philosophie teils schwer zu finden teils selbst wenn gefunden Wenigen zugänglich ist, indem sie sich an die Denkkraft und deren Überzeugung wendet, so haben derweilen, bis sie für die Menschen und diese für diese gereift sind, verschiedene Religionen ihre Stelle eingenommen ... Es kann nur eine wahre Philosophie geben, aber gar keine wahre Religion». – Dreißig Jahre später (in seinen «Senilia» von 1858) heißt es unmißverständlich: «Buddha, Eckhard und ich lehren im Wesentlichen das Selbe, Eckhard in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhismus liegen dieselben Gedanken, unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist die volle Klarheit.» (HN IV/2, 29)

⁸ A. S. Schopenhauer, Parerga et Paralipomena II/1, Zürich 1977, S. 339; I/2, S. 458.

⁹ Kein Erkennen ohne Gestalten, kein Gestalten ohne Erkennen: HN I 268, 375, 427; HN III 629.

⁴ S. Kierkegaard, Die Tagebücher. Fünfter Band, Düsseldorf-Köln 1974, S. 195–307 passim.

⁵ Nachzulesen in: A. Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden, vollständige Ausgabe in sechs Teilbänden. Hrsg. v. A. Hübscher. München 1985 (abgek.: HN und Bandangabe: hier HN IV 1). Die Orthografie wurde der heutigen angeglichen.

196, 39). Die Musik gehört zu den Wirkungen des besseren Bewußtseins, und wäre unser Bewußtsein einer Kugel vergleichbar, so läge das Spiel der Musik dem Zentrum am nächsten (HN I 49). Sie ist unmittelbares Abbild des Willens und darum jeder anderen Kunst überlegen (HN I 352). – «Populär redend könnte man sagen», so eine Notiz des Jahres 1817, «Die Musik im Ganzen ist die Melodie zu der die Welt der Text ist (HN I 485; vgl. III 9) – die Welt in ihrem ganzen «Wohl und Wehe ... und darum spricht sie so sehr zum Herzen» (HN III 279). «Die Musik redet verständlicher zu uns als irgendeine Sprache». (HN IV/1, 106)

Musik als Rettung?

Überzeugt diese einzigartige Hochschätzung der Musik? Ihre Sprache mag verständlicher sein als jede andere, «verständlicher» allerdings nur insofern, als sie unmittelbar als jede andere das Gemüt des Menschen anspricht und erreicht. Doch die entscheidende Frage ist eine andere. Sie lautet: Wodurch gewinnt sie und worin besteht ihre (angeblich oder wirklich) erlösende Wirkung? Denn zunächst einmal bleibt die Sprache der Musik jener – durchaus unerlösten und gerade darum erlösungsbedürftigen – Menschenwelt immanent, der sie entstammt. Wie könnte es anders sein? Ihre Sprache spricht deshalb so innig zum Menschen, weil sie Menschen aus ihrem Inneren hervorgebracht und andere Menschen in ihrem Inneren reproduziert haben. Daß so etwas geschehen kann, ist beglückend, aber ist es auch erlösend?

Stellen wir die Frage noch einen Augenblick zurück, um Schopenhauers letztes Erlösungsmittel zu umreißen: die Entsagung des Heiligen. Ihr gegenüber scheint kein Mißtrauen angebracht, denn sie *lebt* ja die Verneinung des Willens. Doch hier entsteht dieselbe Schwierigkeit, weil Schopenhauer Erkenntnis und Askese zwar nicht gerade identifiziert, aber sehr eng zueinander rückt, wenn er schreibt: «Der vollkommene Philosoph stellt theoretisch das *bessere Bewußtsein* rein dar, indem er es genau und gänzlich vom empirischen sondert. Der Heilige thut dasselbe praktisch.»¹⁰

Sicher ist die Praxis eines Heiligenlebens etwas anderes als die Praxis des Denkens. Doch Schopenhauer insistiert auf ihrer gemeinsamen Absicht, dem Willen zu widerstehen. Daß Heiligkeit und Genie eng verwandt sind, zeige sich daran, daß jeder noch so einfältige Heilige einen genialen Zug und jedes noch so temperamentvolle Genie etwas Heiligmäßiges habe (HN IV 1, 240; II 291).

Spätestens in dieser Einschätzung spiegelt sich die romantische Erlösungssehnsucht und Kunstreligion, wie sie jener Wilhelm Heinrich Wackenroder kultiviert, von dessen Texten Arthur Schopenhauer bis in seine Spätzeit zehrt. In Wackenroders Märchen «von einem nackten Heiligen» begegnet ein Einsiedler, der «unaufhörlich in seinen Ohren das Rad der Zeit seinen tausenden Umschwung nehmen» hört mit einem Rauschen, das ihn völlig in Besitz nimmt. Es genügt wenig Phantasie dazu, in der unentrinnbaren Gewalt dieses Brausens und Brüllens den blinden Lebenswillen Schopenhauers auszumachen. Der Heilige, vor lauter Angst und Grauen schlimmer gequält als ein Tier, wird schließlich durch eine Musik erlöst, die seinen Schauder beendet und ihm das Bewußtsein seiner Würde zurückgibt.¹¹ Das Bedenkliche an der Erlösung dieser heiligen Märchenfigur liegt wiederum in der bekannten zirkulären Konstruktion: die Musik hat schließlich und ausdrücklich befreiende Kraft, weil ihr anfänglich und stillschweigend diese Kraft eingearbeitet worden ist; der erfundene Erlösungsmythos wirkt, solange vergessen bleibt, daß er erfunden ist.

Dennoch ist Schopenhauers Verständnis von dem, was einen Heiligen auszeichnet, nicht primär ästhetischer Art. Er sieht ihn als Helden der Weltverneinung, der Lossagung vom Willen (vgl.

¹⁰ HN I 149; vgl. 477, 144, 127.

¹¹ W. H. Wackenroder, Dichtung, Schriften, Briefe. Hrsg. v. G. Heinrich, Berlin 1984, S. 304–308 passim.

Burg Rothenfels 2003

Mitleid – Kunstfehler oder Chance? mit Prof. Dr. Rainer Krause (Klinische Psychologie/Saarbrücken), Dr. Joachim Koffler (Theologische Ethik/Freiburg), Prof. Dr. Michael Schmidt (Innere Medizin/Würzburg), Erhard Weiher (Klinikseelsorger/Mainz) vom 9.–11. Mai 2003.

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

HN I 38, 104f., 114, 359) – und denkt dabei in einem Atemzug an christliche Heilige, altdeutsche Mystiker und indische wie mohammedanische Weisheitslehren (vgl. HN I 464–472 passim). Sie haben durch den Nebel der Erscheinungen und durch den Schleier der Maja die Welt als Wille durchschaut. Ihre Erkenntnis kommt allerdings nicht kognitiv, sondern intuitiv zustande (HN III 134), ja es scheint so, als gebe ihnen diese intuitive Erkenntnis die Kraft zur «seinsmäßigen» Zerstörung des Urwillens in ihrer leiblichen Existenz. Ihr willensverneinender «Lebenswandel» macht sie zu «Weltüberwindern», denen mehr Achtung gebührt als den Welteroberern.¹² Ihr Verhältnis zum Ding an sich ist also nicht nur kontemplative Beschaulichkeit, es hat Willenvernichtende Kraft.

Schopenhauer deutet diesen Aspekt nur an, doch der Gedanke dahinter scheint so zu sein: Im Nicht-mehr-leben-wollen, das die Heiligen durch ihren menschlichen, freiheitsgeborenen Willen praktizieren, wird der Ur-Wille zum «Übergang ins Nichts» (HN I 245) gezwungen. Dem Autor ist klar, daß dieses Nichts als Nichts des Willens für das Denken ein Verhältnisbegriff ist, der das Wohin des Übergehens offenläßt (HN I 34). Wenn die Wendung des Willens gegen sich selbst stattgefunden hat, fragen wir «vergeblich, wohin er sich jetzt wendet; wir schreien töricht, daß er ins *Nichts* verloren gehe».¹³ Der blinde Ur-Wille, der auch im Menschenwillen lebt, wird durch die Lebensverneinung des Heiligen negiert und sozusagen an dieser «Stelle» der Welt vernichtet. Er wird, wo ein Heiliger lebt, zu Nichts. Was heißt das? Die «Aufhebung» des Willens ist identisch mit der Aufhebung der Welt. Die Aufhebung der Welt vernichtet das Ausgeliefertsein an den Willen. Das Nicht-mehr-Ausgeliefertsein bewirkt «eine unerschütterliche Ruhe und innige Heiterkeit» und weckt bei den weiterhin Ausgelieferten eine tiefe Sehnsucht (HN I 410–412 passim). Jede Mystik weiß das, schreibt er am 1. November 1818 in Venedig, und sie weiß zudem, daß sie die Dunkelheit dieses Nichts, diesen leeren Fleck der Erkenntnis, nur in negativer Sprache oder durch Schweigen andeuten kann (HN III 2); auch seine eigene Philosophie nehme darum «auf ihrem höchsten Gipfel einen *negativen* Charakter an» (HN III 345). Das Hauptwerk des Arthur Schopenhauer schließt mit dem Wort «Nichts», großgeschrieben und vom Vorangegangenen durch einen Gedankenstrich getrennt (WWV 508). Dieses Wort ist Schopenhauers am weitesten vorgetriebenes Sehnsuchtswort, das die Verbindung zur realen Welt abbricht. «Hinter unserem Dasein»,

¹² Schopenhauer nennt ihre Weltentsagung «Resignation» und betont, es habe zu allen Zeiten «eine Art natürliche Mönche» gegeben, deren Kloster die Welt gewesen sei (HN IV/1, 114f.).

¹³ HN I 386. – Hier muß wenigstens erwähnt werden, daß A. S. im Laufe seines Gedankenlebens häufig nach Sinn und Erlaubtheit des Selbstmords fragt – wahrscheinlich, weil er weiß, daß dieser die wirkliche, an Eindeutigkeit und Radikalität nicht zu überbietende Selbstaufhebung des Willens wäre: «Wie das einzelne Ding zur Platonischen Idee, so verhält sich der gewöhnliche *Selbstmörder* zum *Heiligen*». (HN I 226) Doch der Verlust der Individualität ist ihm hier ein zu hoher Preis. Er wird bei diesen Überlegungen auch an seinen Vater gedacht haben, ohne freilich anzudeuten, daß man den müde gewordenen, von Geschäftssorgen gequälten Mann am Morgen des 20. April 1805 tot im Fleet hinter seinen Speichern auffand, sodaß eigentlich alles auf Selbstmord hindeutete. Kein Wort darüber, damals nicht und jetzt auch nicht. Es ist gerade umgekehrt: A. S. dankt seinem Vater überschwinglich, daß er ihn in die Welt gesetzt hat (vgl. HN III 371–381 passim).

schreibt er, «steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln». (ebd. 500)

Unterwegs zum Nichts

Doch was *ist* dieses Andere? Etwas ganz anderes als der Zwierspalt des Willens mit sich selbst kann es nicht sein, und der ist von *dieser* Welt. Die verhalten vorgebrachten Worte signalisieren den unvergleichlich hohen Rang der Weltverneinung und scheinen pathetisch ein Weltenthobenes herbeisprechen zu wollen. Damit aber ist die rationale Sprache überfordert.

Die *Bruchstellen* im Denken Schopenhauers sind nicht zu erkennen. Da ist zuerst der Grundwiderspruch, das zu verneinen, woraus die Kraft zum Verneinen ihre Kraft schöpft, um so aus Seinsschmälerung Autonomiegewinn zu erzeugen; die Selbstaufhebung des Willens liest sich manchmal wie ein ontischer Vorgang, der durch Schopenhauers Anstrengung, das Irrationale ins Licht des Rationalen zu heben, mehr verdeckt als aufgedeckt wird. Da ist weiter ein experimentierfreudiges Vokabular, das die Entsagung zwischen Freiheitstat und Seinsgeschehen umkreist, das die Askese des Heiligen zwischen ästhetischer Kontemplation und ethischer Praxis changieren läßt. Da sind die manchmal mehr beschworenen als begründeten Heilmittel selbst.

Trotz ihrer Unterschiedenheit haben alle diese Heilmittel einen ekstatischen und mystischen Zug.¹⁴ Das *noetische* Heilmittel des «besseren Bewußtseins» sieht das An-sich des Willens hinter den Erscheinungen und durchschaut sie als trügerischen Schein. Das *ästhetische* Heilmittel der Kunst (und besonders der Musik) unterbricht sowohl das peinigende Vom-Willen-Getriebensein als auch das «Triebwerk» selbst. Das *religiöse* Heilmittel der asketischen Heiligkeit führt zum «Nichts» des Willens und damit in eine Gegenwelt des Leerseins, die vielleicht etwas völlig anderes ist als die überwundene Welt des Willens. Vielleicht, aber vielleicht auch nicht. Genau hier liegt das Problematische des Erlösungsproblems: daß wir denkend mit diesem Denker auf eine Mauer stoßen, die das Weitergehen vereitelt, – auf eine Mauer der Unentschiedenheit.

Zunächst einmal sieht es gar nicht so aus. Denn Schopenhauer unterscheidet scharf zwischen der rationalen «Überzeugungslehre» seiner Philosophie und den mythisch-allegorischen «Glaubenslehren» der Religion. Darum schmäht er Schellings System als im Kern mythologisch. Man solle Philosophie und Religion nicht vermengen, schreibt er, müsse jedoch zugestehen, daß sich Religion des mythologischen Elements als «Vehikels der Wahrheit» bedient. Religion erreiche damit zwar, im Gegensatz zur Philosophie, Wahrheit nur in einem uneigentlichen gleichnishafte Sinn, doch sie genüge dem naiven Bewußtsein. Mit diesem Zugeständnis schwächt Schopenhauer, ungewollt und unbemerkt, seine Philosophie, sobald diese hinter ihrem eigenen Anspruch zurückbleiben muß. Falls nämlich seine Erlösungslehre zu keinen rational befriedigenden Antworten gelangt, ihrerseits also, statt ausschließlich begrifflich gefaßter Argumente, ganz ohne mythologische Elemente nicht auskommt, beginnt ein unentschiedenes Schwanken.¹⁵ Was heißt das näherhin?

Schopenhauer wechselt innerhalb seines eigenen Denkens die Beurteilungsperspektive. Ist er sich der umfassenden Leistungsfähigkeit seiner Philosophie sicher, bspöttelt er die Religion. Schwindet diese Sicherheit, zollt er der Religion einen gewissen Respekt. Wenn er sagt, Religion habe ein Doppelgesicht, «eines der Wahrheit und eines des Trugs», so ist das eine perspektivische Auskunft: Trug ist sie für den rationalen Kopf, Wahrheit für den naiven Sinn, der auf Mythos, Allegorie und Symbol an-

gewiesen ist. Mit einer trennscharfen Unterscheidung dieser drei Begriffe hält sich Schopenhauer übrigens nicht auf, weil ihn nur interessiert, worin sie konvergieren: vorläufige Vehikel der Wahrheit zu sein.

Was er der Religion zugleich vorhält und zugesteht, nämlich auf Mythos, Allegorie und Symbol angewiesen zu sein, damit also nur bildlich und gleichnishafte wahre Aussagen zu treffen – ebendas wird in seiner Erlösungslehre selbstbezüglich. Prüft man die von ihm empfohlenen Erlösungsmittel (erstens das bessere Bewußtsein oder die kontemplative Erkenntnis, zweitens die Kunst und besonders die Musik, drittens die Heiligkeit), dann ist – in aufsteigender Linie – der Anteil jener religiösen oder symbolischen Verweismomente nicht zu übersehen, die man mit dem rationalistischen Atheisten Schopenhauer verwerfen müßte. Unterläßt man jedoch, mit ihm, die Verwerfung der symbolischen Elemente und respektiert deren qualitativ andere Wahrheit, so gewinnt Schopenhauers Erlösungslehre an Überzeugung – und zwar in dem gleichen Maße, in dem sie an philosophischer Stringenz verliert. Er selbst schwankt in dieser entscheidenden Frage¹⁶, ohne freilich durch sein Schwanken irritiert zu sein, ja ohne es überhaupt zu bemerken oder jedenfalls zu bekunden.

Die *andere* Frage nach dem «Wohin» der Erlösung bleibt damit ebenfalls offen. Ist aber ein Erlösungsdenken, das zwar den zugrunde liegenden Erfahrungszusammenhang thematisiert, *von dem* erlöst werden soll, nicht jedoch die anzuzielende Alternative, *auf die hin* erlöst werden soll, überhaupt als Erlösungsdenken anzusprechen? Und wäre nicht wahre Erlösung eine, die noch von den Erlösungs-Mitteln erlösen müßte? Auch daß es auf seiten des erlösungsbedürftigen Subjekts unerläßliche Voraussetzungen der *Erlösbarkeit* geben könnte, kommt ihm nicht in den Sinn. In einem altgewordenen, säkularisierten Europa, das seine Erfahrungen mit sich selbst nicht unterschlägt (also *nicht* nur in einem jüdisch-christlichen Glaubenskontext), gehören zu diesen Voraussetzungen und Ermöglichungsbedingungen von Erlösung auf seiten des Subjekts zweifellos und zumindest drei «Elemente»: erstens die Erinnerung ans Gewesene, zweitens die Erhaltung des Individuums und drittens das Einbeziehen aller In-Mitleidenschaft-Gezogenen. Schopenhauer hingegen will statt bleibender Erinnerung gänzliches Vergessen, statt der Bejahung des Ichs dessen Auflösung ins Nichts und statt der Solidarität mit den Anderen ein Mitleidsdenken, das zu nichts verpflichtet und darum, nebenbei gesagt, zur Anwartschaft auf eine Ethik nicht viel taugt.

Nur weil dieser Denker *gegen* etwas denkt, denkt er noch nicht *anders*. Nur weil Schopenhauer *gegen* das Überwältigtwerden durch den Willen denkt, denkt er noch nicht *anders*, noch nicht alternativ zum Überwältigtwerden durch den Willen – und anders müßte er denken, wenn er jenseits seiner münchhausartigen Selbsterlösungsgesten und vorfreudianischen Sublimierungstechniken ein «Wohin» der Erlösung zeigen oder doch als nicht Einlösbares signalisieren wollte. Schopenhauer macht den Eindruck, als hätte er, wenn es ernst wird, immer eine Antwort zu viel und eine Frage zu wenig. Statt erleichternde Haftbedingungen zu erreichen, was ihm gelingt, käme es darauf an, auszuweichen, was ihm mißlingt. Doch vielleicht erwarten wir mehr, als ein Zeitgenosse der Romantik geben kann.

Als Kind seiner Zeit teilt er die Überzeugung von der Zauberkraft der romantischen Kunstreligion, symbolisches Kapital abzuwerfen. Was heißt das, symbolisches Kapital abwerfen? Als Schopenhauer Mitte bis Ende Zwanzig in Dresden sein Hauptwerk schreibt, lebt er, wir erinnern uns, in der fiktiven dichterischen Welt des Wilhelm Heinrich Wackenroder, des früh verstöbten Abgotts seiner Generation. Doch diese Welt der romantischen Religion ist ein Produkt der Phantasie, die der Selbstermächtigung zu dienen hat. Gesucht ist das Unding einer

¹⁴ «Mystik ist jede Anleitung zu einem Innwerden desjenigen, dazu weder die Anschauung noch der Begriff, also überhaupt nicht die deutliche Erkenntnis reicht. (Ich werde mystisch, wo ich das Ende aller Erkennbarkeit angebe und auf das Leben der Heiligen ... verweise ...)». (HN III 203)

¹⁵ Vgl. dazu auch A. Schmidt (Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München 1986), der allerdings primär Schopenhauers Beurteilung von Religion thematisiert.

¹⁶ Bereits F. Nietzsche kritisiert die «mystischen Verlegenheiten und Ausflüchte» des «großen Mystagogen Schopenhauer» (Werke in drei Bänden. Hrsg. v. K. Schlechta. München 1966: Bd. II, S. 104 und Bd. III, S. 1009).

immanenten Transzendenz. Oder ist das gar kein Unding, besonders dann nicht, wenn die «heilige Musik» (Wackenroder) beschworen wird? Gewinnt die Musik etwas, das die Sphäre der Erscheinungen transzendiert? Öffnet sie einen Zugang zum sonst Unsagbaren und damit eben doch zu einer Erlösung als terminus ad quem, einen Zugang, den in den langen und dunklen Zeiten vor der rationalen Emanzipation des Geistes die sakrale Symbolhandlung zu gewähren versprach? Kann Kunst nun dasselbe versprechen wie früher Religion, weil Kunst zur Religion geworden ist? Wenn Kunst ohne transzendente Fremdbestimmungen zustande kommt, kann sie dann nicht auch ihre erlösende Kraft immanent entwickeln?

Religion und Kunst, soviel ist unbestreitbar, sind von ähnlicher Struktur, weil sie beide Unaussprechliches zur Sprache bringen wollen und auch können. Die Frage heißt, ob ihr, der Kunst (und insbesondere der Musik), diese immanente Erzeugung von transzendtem «Mehrwert» gelingt – ob ihr, mit anderen Worten, aus eigener Kraft, ein Überbietungsmoment zuwächst, das Erlösung bewirkt.

Sicher ist, daß im ersten Fünftel des 19. Jahrhunderts der romantische Geist Religion und Musik für die erhabensten Schöpfungen menschlicher Phantasie hält. Sicher ist, daß er diesen Schöpfungen der Einbildungskraft göttliche Kräfte zuspricht, weil sie aus dem Unsichtbaren herrühren und das Unsichtbare im Menschen anrühren. Sicher ist schließlich, und darauf hat Manfred

Frank immer wieder hingewiesen¹⁷, daß damals (aber vielleicht heute noch – oder heute wieder) die Kunst auch dann noch etwas zu sagen hat, wenn eine intellektuell aufrichtige Philosophie nichts mehr sagen kann. Was der Reflexion sich entzieht, kann die Kunst noch als Sichertziehendes zum Ausdruck bringen. Denn sie, die Kunst, äußert sich in Symbolen und ist darum von keiner Interpretation auszuschöpfen. Ein Kunstwerk mag noch so viele Deutungen finden – immer bleibt ein unausdeutbarer «Rest», der zwar nicht jenes unbedingt Willensenthobene und absolut Andere ist, aber darauf hinweist, daß es ist. Als nicht Erfassbares – nicht erfassbar vom Kunstwerk und nicht vom Rezipienten – könnte man diesen überschießenden «Rest» auch als «Nichts» des Erfassbaren bezeichnen, womit wir auf einmal wieder sehr nahe bei Schopenhauer wären. Dieses «Nichts» müßte freilich – als Woraufhin der Erlösung – mehr sein als die Negation des Erfassbaren. Aber ist es das?¹⁸ Karl-Dieter Ulke, München

¹⁷ Vgl. z.B. M. Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt/M. 1982.

¹⁸ Was Schopenhauer groß macht, ist sein Nicht-Einverständnis mit einer schlechten Realität. Dieses Nicht-Einverständnis, das den politisch konservativen A. S. von seinem Haßgegner philosophisch und politisch trennt, bringt M. Horkheimer zu dem Resümee: «Schopenhauers Philosophie (hat) der Realität den Tribut vorenthalten, sie in einen Goldgrund der Ewigkeit einzubetten ... Widerstand ist die Seele der Schopenhauerschen Philosophie». (M. Horkheimer, Schopenhauer und die Gesellschaft, in: ders., Sozialphilosophische Studien. Hrsg. v. W. Brede. Frankfurt 1972, S. 72, 76).

Christsein in gottvergessener Zeit

Die Überschrift ist eigentlich falsch. Sie weckt Assoziationen an Formulierungen wie «Christsein in gottverlassener Zeit». Genau genommen müßte, um Mißverständnisse zu vermeiden, nur ein einziger Buchstabe eingefügt werden: «Christsein in gottvergessener Zeit». Ob diese Schreibweise allerdings rechtens wäre, verrät der neue Duden freilich nicht, denn er kennt das Wort gar nicht. Da ohnehin offen bleiben muß, ob inhaltlich nicht beides zutreffend ist – darüber, ob Gott seinerseits unsere Zeit vergessen hat, vermögen wir freilich nichts zu sagen –, kann die feine Unterscheidung zwischen den beiden verschiedenen Partizipialkonstruktionen bewußt ignoriert werden. Für grammatikalisch Penible sei jedoch vorweg angemerkt: Der Akzent liegt auf «Christsein in Gott vergessener Zeit». Mit Überlegungen zu dieser Ortsbestimmung will ich beginnen.

Der vergessene Gott

Die mit Pathos und Passion vorgenommene Proklamation des Todes Gottes durch Friedrich Nietzsche datiert nun schon nicht mehr vom letzten, sondern vom vorletzten Jahrhundert, und in der Tat haben sich seither Formen und Farben der Gottesferne der mitteleuropäischen Menschen der Gegenwart verändert (und von ihnen, will sagen: von uns soll hier ausschließlich die Rede sein!). Die Formen der Gottesferne sind glatter, unscheinbarer, kurz: undramatischer geworden, ihre Farben grauer, verblicher, unauffällig. Die Zeiten leidenschaftlicher Gottesbestreitung und hochkarätiger intellektueller Gefechte um die Existenz Gottes sind passé. Auch die Polemik gegen die zeitgenössische real existierende Religion – genauer: gegen das institutionalisierte Christentum – wird weniger scharf und bissig geführt.

Statt dessen: oftmals eine – nur scheinbar? – großzügige Laissez-faire-Haltung in puncto Gott, Religion und Kirche, eine allseits bequeme (Schein-?)Tolerierung unterschiedlicher Positionen in einer Frage, für die längst schon gilt: «nicht wirklich wichtig». Kurt Tucholsky hat einmal ironisch gefragt: «Wer ist das eigentlich – Gott?» Aber immerhin hat er noch in der Frageform gesprochen. In Zeiten postpostmoderner Indifferenz hingegen wird nicht behauptet: Gott existiert nicht, sondern nicht einmal die Frage nach Gott existiert. Der Streit um die Wirklichkeit oder

Unwirklichkeit Gottes spielt in der Wirklichkeit der Welt keine Rolle.

Darin liegt der Unterschied zwischen bewußtem Atheismus und – nicht-bewußter? – Gottesvergessenheit. «Wo noch nicht einmal mehr nach Gott gefragt wird, da wird das Vergessen Gottes zur Betonwand für den Glauben.»¹ Beides scheint sich aus unserer Lebenswelt verflüchtigt zu haben: lebhaftes Gottesbestreitung und lebendiger Gottesglauben. Gott? «Kein Thema (mehr)!» Als ein Indikator sei auf die Meßziffer der Kirchenzugehörigkeit in Deutschland verwiesen; sie hat sich im letzten Quartal des vorigen Jahrhunderts beträchtlich verändert. In einigen westdeutschen Großstädten gehört nur noch etwa die Hälfte der Bevölkerung einer christlichen Konfession an; die «Dunkelziffer» der, wie man es nennt, «praktizierenden» Kirchenmitglieder liegt noch einmal erheblich niedriger, und in der evangelischen Kirche jeweils noch niedriger als in der katholischen. Im östlichen Deutschland ist auch nach der «Wende» keine Wende eingetreten: An der absoluten Minderheitsposition der Kirchen dort hat sich absolut nichts geändert.

Der Prozeß dieser Entkirchlichung sei kein Indikator, mag dagegen eingewendet werden. Erstens könne von «Entkirchlichung» effektiv (noch) gar nicht gesprochen werden. Zweitens sage diese Ziffer nichts aus über Glauben resp. Unglauben – im Gegenteil! Religion im Aufwind, heiße die Devise. Die Prognose z.B. eines religionslosen Zeitalters von Dietrich Bonhoeffer sei längst obsolet geworden. Ein gewisses Interesse an «Religion» im weitesten Sinne liege durchaus im Trend. Suche nach Sinn und Sehnsucht nach Transzendenz hätten zu einer Renaissance des Religiösen geführt.

Diese Einwände sind nicht unberechtigt, treffen aber nicht den Kern. Denn erstens zeigt sich dieser religiöse boom zahlenmäßig jeweils nur in sehr kleinen Kreisen unserer Bevölkerung. Zweitens ist er in hohem Grade generations- und schichtspezifisch eingrenzbar bzw. begrenzt. Drittens ist jene viel zitierte «neue Religiosität» eine frei floatende, die mit dem christlichen Glauben

¹ Wolf Krötke, Evangelischer Glaube und die Frage nach Gott, in: Christine Axt-Piscalar, Wolfgang Huber, Eberhard Jüngel, Hrsg., Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom. Neukirchen-Vluyn 2000, S. 33.

nicht unbedingt etwas zu tun hat und auch nicht unbedingt etwas zu tun haben *will* – ein Sachverhalt, der nicht negativ zu bewerten, sondern zu respektieren ist. Es handelt sich zweifellos tendenziell um eine Zeit der «religionsfreundlichen Gottlosigkeit», um «die «weiche Lösung» einer Religion ohne Gott».² Der Streit, ob wir tatsächlich in einem religionslosen Zeitalter leben oder ob nicht die Wiederkehr der totgesagten Religion zu feiern sei, ist daher m.E. ein – salopp formuliert – Streit um des Kaisers Bart. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß die Mehrzahl der Menschen in unserer Gesellschaft weder religiös ist und sein möchte, noch im herkömmlichen Sinne christlich ist, auch wenn sie – noch – einer christlichen Kirche angehören. Daß sie die Welt wahrnehmen als gott-lose Welt und daß Gott «im richtigen Leben» eine Marginalie ist, bestenfalls. Daß ergo Christsein Existenz in der Diaspora bedeutet.

Das scheint übrigens in manchen katholischen Weltgegenden und im protestantischen angelsächsischen Raum anders zu sein; dort treffen wir eher auf Menschen, die engagiert über «Gott und die Welt» öffentlich zu reden und z.B. auch zu singen sich nicht genieren. Die fröhlicher, unbekümmerter, selbstverständlicher und zugleich ernster und konsequenter zu ihrem Christsein stehen. Aber bleiben wir in unseren wohltemperierten mitteleuropäischen Breitengraden, in denen bewußte Christen und Christinnen – frei nach Martin Luther seltene Vögel sind, zumindest in der jüngeren Generation. Aber warum eigentlich darüber klagen und jammern anstatt zu sagen: Dann *sind* wir eben seltene Vögel, und wir sind es gern. Darauf, daß wir es auf Dauer jedoch nicht im Alleinflug sein können, komme ich noch zurück.

Christsein – warum?

Mittels einer groß und gut aufgemachten, auf den ersten und zweiten Blick ideologisch etwas dubios erscheinenden, aber sehr professionellen Kampagne wurde 2001 unter dem Stichwort «Kraft zum Leben» seitens prominenter Menschen für den christlichen Glauben geworben. Bei näherem Hinsehen enthielt das Büchlein gleichen Titels, das auf Wunsch kosten- und wie versprochen auch tatsächlich «folgenlos» interessierten Menschen zugeschickt wurde, neben vielen bekannten und «richtigen» Aussagen auch theologisch und politisch sehr problematische Zwischentöne. Das soll hier nicht weiter thematisiert werden. Nachdenklich stimmte vielmehr der Titel «Kraft zum Leben»: Was macht den christlichen Glauben dazu, daß er «Kraft zum Leben» ist oder sein kann? Warum lohnt es sich, Christin, warum lohnt es sich, Christ zu sein? Sich selbst gegenüber einmal Rechenschaft über den eigenen Glauben und die eigene – christliche – Existenz abzulegen, ist übrigens gar kein so einfaches Unterfangen; risikoreich ist es zudem. Unter folgenden sechs Stichworten will ich versuchen, (m)eine Antwort zu geben: Inkarnation Gottes. Identität des Menschen. Jenseits von Erfolg und Versagen. Das Glück des Seins. In der Mitte der Welt. Des Todes Tod.

Inkarnation Gottes

Es geht im christlichen Glauben nicht um einen abstrakten, formelhaften Gott, nicht um einen Giganten des Universums, der in fernen Lichtsphären existieren mag – oder auch nicht. Es geht im christlichen Glauben um Gott als personales Gegenüber, um den lebendigen Gott, der das Leben aus dem Nichtsein ins Sein rief und der sich nicht zu schade war, sich selbst der *conditio humana* zu unterwerfen. Das meint «Inkarnation». Mehr noch: Gott selbst hält diese Welt für so wertvoll und so wichtig, daß er sich mit ihr ein für allemal verbündet, indem er sich in dieser Welt verkörpert und die Bedingungen menschlichen Daseins am eigenen Leibe erfährt. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang insbesondere

² Johann Baptist Metz, Für eine Ökumene der Compassion. Christentum im Zeitalter der Globalisierung, in: Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums. Hrsg. von Christian Gremmels und Wolfgang Huber. Gütersloh 2002, S. 243.

an die christologische, präziser: inkarnatorische Begründung einer Theologie der Diesseitigkeit bei Dietrich Bonhoeffer. Im Christusgeschehen manifestiert sich, daß diese unsere Welt Gottes «große Liebe» ist, auf einzigartige Weise, freilich auf eine unerwartete, höchst ungöttliche, unrühmliche Weise. Gott wählt nicht den Königsweg, nicht den Weg der erhofften «himmlischen Heerscharen», um uns nahe zu kommen, sondern er wählt den «unteren Weg», markiert durch die nackten Tatsachen des Stalles und des Galgens. *La misère du monde, Das Elend der Welt* – um den Titel der berühmten Dokumentation Pierre Bourdieus aufzunehmen – ist durch die Chiffre von Krippe und Kreuz benannt und umspannt. Das Paradoxe des Zur-Welt-Kommens Gottes liegt gerade darin, daß Gott in die Welt eingeht im von Gott und der Welt verlassenen Menschen Jesus von Nazareth.

Identität des Menschen

Die Identifikation Gottes mit den Menschen impliziert die Identifikation Gottes mit *dem* Menschen. Das Christusgeschehen dokumentiert nicht nur die Zuwendung Gottes zur Welt, sondern auch die zum einzelnen Menschen. Im Wort von der Ebenbildlichkeit in Genesis 1 schwingt *auch* – nicht nur, wohlbemerkt – diese Dimension des Verhältnisses Gottes zum Menschen mit. Deutlicher noch ist die im Jesaja-Buch ausgesprochene Zusage Gottes: «Fürchte dich nicht, denn ich erlöse dich; ich rufe dich bei deinem Namen, mein bist du!» (Jesaja 43,1). Diese Zusage gilt *post Christum* jedem Menschen; sie trägt den Vermerk: persönlich! Nichts anderes meint auch das *pro me*, das *pro vobis* des Neuen Testaments. Diese Zusage – in heutiger Werbesprache würde sie lauten: Jeder Mensch ein Unikat! – kann ignoriert, sie kann negiert werden, sie gilt dennoch. Die Zusage der Einzigartigkeit des, genauer: jedes Menschen als eines Geschöpfes Gottes vermag eine besondere Grundierung des Selbstwertgefühls des Menschen zu bilden. Sie vermag der Frage nach der Identität des, genauer: jedes Menschen eine neue, eine leuchtendere Färbung zu geben. Er kann sich als «Kind Gottes» geschaffen, angenommen und geliebt wissen.

Drei Äußerungen dreier sehr verschiedener Zeitgefährten mögen dies illustrieren. Der in den USA lebende und lehrende Religionssoziologe Peter L. Berger weist darauf hin, daß die wichtigste normative Implikation der christlichen Lehre «von geradezu erschreckender Einfachheit» sei: «Sie besagt, daß, wie Gott mit seinem unermeßlichen Erlösungsakt bewiesen hat, der Wert eines jeden Menschen unermeßlich ist.»³ Die zweite Äußerung stammt aus dem Munde des lateinamerikanischen Dichters und Theologen Ernesto Cardenal: «Jeder einzelne von uns ist unersetzlich wie ein seltenes Exemplar einer Sammlung. Gott ist ein Künstler, der sich weder wiederholt noch plagiiert. Kein Blätchen gleicht dem anderen, kein Fingerabdruck und auch keine Seele. (...) Gott liebt uns mehr, als wir uns selbst lieben.» Die dritte Äußerung – sie ist philosophischer Provenienz – entnehme ich Jürgen Habermas' Rede in der Frankfurter Paulskirche anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im vergangenen Herbst: «Daß der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muß man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. (...) Diese Geschöpflichkeit des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann.»⁴

Jenseits von Erfolg und Versagen

Der unbedingten Liebe Gottes zum einzelnen, unverwechselbaren Menschen entspringt und entspricht eine bedingungslose Garantie Gottes angesichts der Unbilden menschlicher Natur. Nicht zufällig stehen bei buchstäblich ur-evangelischen Christen

³ Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Gütersloh 1999, S. 202.

⁴ Jürgen Habermas, Der Riss der Sprachlosigkeit, in: Frankfurter Rundschau vom 16.10.2001, S. 18.

wie Paulus, Luther und Karl Barth die Fragen nach Wert und Gnade, nach «Schuld und Sühne» im Zentrum ihres Zweifels und ihres Glaubens, und nicht zufällig wird bei ihnen «Gnade» zum unveränderlichen Kennzeichen dessen, was es mit dem Evangelium, der befreienden Botschaft Gottes für den Menschen, auf sich hat. «Das Evangelium bringt einen souveränen Indikativ zur Geltung, für den der Mensch gewordene Gott selber gut steht, für den *er allein* gut steht: den souveränen Indikativ der Gnade. (...) Er wird allein durch Gottes Gnade, allein durch seine Menschenfreundlichkeit konstituiert.»⁵

Wo finden wir das sonst in der Welt und dem Räderwerk ihrer Routine? Was immer auch geschehen und wie immer auch ich an den, wie es heute heißt, «Anforderungsprofilen» dieser Welt zerschellen mag, es kann mir nichts wirklich etwas anhaben. Wo erfahren wir Wertschätzung nicht gemäß dem Haben, sondern gemäß dem Sein – und zwar nicht gemäß dem Sein, das wir aus uns heraus sind, sondern gemäß dem Sein Gottes, des ganz Anderen? In welcher Religion werden übliche «religiöse» Maßstäbe so kräftig außer Kraft gesetzt wie in der skandalösen Rechtfertigung, die der Gong des *sola gratia* einläutet? Widerspricht nicht dieses, was herkömmlich Vergebung der Sünde und Rechtfertigung des Sünders genannt wird, diese zutiefst «ungerechte» Rebellion gegenüber allen gängigen (Leistungs-)Prinzipien unserem sogenannten gesunden Menschenverstand mindestens genau so wie die unpassende, peinliche Art und Weise der Inkarnation Gottes? Das «Wort vom Kreuz» ist so «unerhört» wie das «Kind in der Krippe». «Das «Wort vom Kreuz» ist radikal egalitär, *nicht* (nicht nur, möchte ich hinzufügen) in einem politischen, wohl aber in dem unendlich viel tieferen Sinn, daß sich vor Gott alle menschlichen Anmaßungen als gleichermaßen nichtig erweisen.»⁶ Aber dieses Unerhörte, diese absurd klingende Quintessenz christlicher Botschaft gehört – wahrlich: Gott sei Dank! – zum *proprium* christlichen Glaubens.

Das Glück des Seins

Diese Zusagen Gottes haben eine innere und äußere Grenzen sprengende Kraft. Sie können das Welt-, Lebens- und Selbstbewußtsein von Christinnen und Christen entscheidend prägen. Sie machen die Ausstrahlungskraft des «I shall be released» aus (so eine berühmte, wenn auch in etwas anderem Kontext gesungene Liedzeile Bob Dylans). Diese Zusagen Gottes befreien zu einem Leben vor und mit Gott, das nicht darauf aus sein muß, etwas vorzuweisen, etwas zu haben oder etwas zu sein; zu einem Leben, das nicht auf Geld oder Geltung basiert; zu einem Leben, in dessen Zentrum nicht das Ego steht, aber sehr wohl das Selbst. Diese Zusagen Gottes (biblisch gesprochen: die Verheißungen) können ein Lebensempfinden erschließen, das sich dem Licht – und der Schwärze – des Daseins vorbehaltlos aussetzen kann. Das dieses Leben in allen Schattierungen als des Lebens wert aushalten kann. Christlicher Glaube und Freudensprünge des Lebens schließen sich nicht aus, sondern ein. Gottesglaube und Lebensfreude sind keine Gegensätze, sondern können, dürfen und möchten einander bedingen. Christinnen und Christen brauchen nicht schlechten Gewissens und mit halbem Herzen «Glücklichsein» als einen Lebenswunsch zu hegen, der sich ja eigentlich nicht gehört. Daß und wenn Gott diese Welt erschuf, dann bestimmt nicht, damit wir sie verachten. Daß und wenn Gott diese Welt erschuf, dann bestimmt nicht, damit wir sie und unser Dasein in der Spanne zwischen Geburt und Tod geringschätzen. «Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns» (Joh 1,14) – in der Weltzuwendung Gottes finden wir die nicht halbherzige, sondern selbstverständliche Legitimation zum Lebenwollen und zur

⁵ Eberhard Jüngel, Evangelischer Glaube und die Frage nach der Rechtfertigung des Gottlosen, in: Christine Axt-Piscalar, Wolfgang Huber, Eberhard Jüngel, Hrsg., Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom. Neukirchen-Vluyn 2000, S. 11.

⁶ Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Gütersloh 1999, S. 28.

Lebenszuwendung (ich erinnere nochmals an Bonhoeffer). Eine das – schlechtere – Diesseits «mächtig machende» und ein – besseres – Jenseits erträumende Lebenseinstellung ist übrigens nicht nur in vermeintlich christlichen Kreisen zu finden (gewesen); biblisch zu begründen ist sie mit Sicherheit ohnehin nicht.

In der Mitte der Welt

Die befreiende Kraft christlichen Glaubens eröffnet Möglichkeiten eines befreiten Selbstverständnisses – und Möglichkeiten eines «utopischen» Weltverständnisses im Sinne von *noch-nicht-daseiend*. Beides gehört zusammen. Das Evangelium von der Liebe Gottes für alle Menschen will sich realisieren in die soziale Realität der Menschen hinein, und nur zu lange wurden in Theologie und Kirche christliche Haupt-Worte wie «Freiheit», «Gerechtigkeit», «Frieden» als sogenannte innere, gar als höhere Werte definiert; jene Schlüsselworte christlichen Glaubens seien auf der Innenseite menschlichen Lebens, aber nicht im Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse anzusiedeln. Diese Zeiten sind glücklicherweise weitgehend überwunden, und es hat sich in der Christenheit herumgesprochen, daß z.B. Freiheit und Frieden als innere *und* äußere Freiheit, als innerer *und* äußerer Frieden zu denken, zu fordern und konkret anzustreben sind. (Insofern kann der Terminus «Theologie der Befreiung» übrigens *auch* – wiederum: nicht nur! – in einem anderen als dem bisher geläufigen Sinn verstanden werden. Inzwischen ist es vielleicht mindestens so wichtig, eine «Theologie der Befreiung» zu entwickeln, die dem Außen *und* Innen menschlicher Existenz gilt.) (Zweiter Teil folgt) Sabine Dramm, Asbach

Schreiben in der Vorhölle

Zum Büchner-Preis 2002 für Wolfgang Hilbig

Nachdem ich vor Jahren Wolfgang Hilbigs Roman «*Ich*» kennengelernt hatte, war der nächste Roman des Autors, *Das Provisorium*¹, von großem Interesse für mich. Da ich diese Bücher, wie auch vorher Entstandenes, mit starker persönlicher Beteiligung gelesen habe, möchte ich nicht im Duktus der Literaturkritik darüber schreiben; schreiben möchte ich dennoch, besonders zu *Das Provisorium*, weil Hilbig hier in den Erlebnissen und Erfahrungen eines in den achtziger Jahren provisorisch «ausgereisten» DDR-Schriftstellers in extremer Weise das vorwegnimmt, was den nicht ausreisep privilegierten und mit einiger kritischer Fähigkeit ausgestatteten Ex-DDRlern später zu erleben und zu begreifen aufgegeben war: daß nämlich, um es rundheraus und erst einmal sehr vergrößernd zu sagen, «der Westen», den man aus DDR-Froschperspektive als vorbildhaft und begehrenswert demokratisch, tolerant, konfliktfähig, wohlausgestattet im Geistigen wie im Materiellen gesehen hatte, daß «der Westen» diese Güter besitzt und nicht besitzt, auch daß sie im Zuge des euphemistisch als «Deregulierung» bezeichneten Prozesses zunehmend abhanden kommen.

Vergiftetes Geschenk

Was geschieht in dem Roman, was ist das «Provisorium»? Die Zentralgestalt ist der Mitte der achtziger Jahre in Nürnberg lebende oder, genauer, in «depressiver Handlungsunlust» (20) und Suff herumhängende frühere DDR-Autor C. In diese Gestalt ist manch Autobiographisches eingegangen, doch ist der Roman, ebenso wie der vorausgehende, keine Autobiographie; äußeres Anzeichen dessen ist, daß die Zentralgestalt, mit einem Namen oder vielmehr Namensrelikt ausgestattet, in der «er»-Form agiert. Was C. zermürbt, ist das nicht seltene Dilemma,

¹ S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 2000; die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

nicht mehr schreiben zu können; hier hat es seine Besonderheit darin, daß dieser Schriftsteller auf Grund des seinerzeit in der DDR Geschriebenen westliche Literaturpreise und Stipendien erhalten hatte und – als widerwillige Reaktion der DDR-Kultur-Potentaten darauf – mit dem vergifteten Geschenk einer «Ausreiseerlaubnis» für ein Jahr bedacht wurde. Nun sieht C. dem Ende des ihm zugestandenen provisorischen Aufenthalts in Westdeutschland entgegen, und die Frage, ob er zurückgehen oder bleiben soll, «beherrschte [...] ihn bis zur Ausschließlichkeit» (21). Die Antwort dürfte so schwer nicht sein, mag man meinen; für C. aber hat die naheliegende Entscheidung zwei Haken: Erstens argwöhnt er, daß sein Nicht-mehr-Schreiben-Können mit seinem Aufenthaltsort zusammenhängt: «In dem Land, in dem er sich aufhielt, eignete er sich nicht zum Schriftsteller, dachte er.» (24) «Er wußte, daß [...] diese DDR eine abseitige und zurückgebliebene Enklave war, [...] aber er hatte dort wenigstens noch schreiben können. [...] Hier aber ging die Literatur den Bach runter, das schien ihm unverkennbar. [...] Offenbar habe ich mich dem Ende der Literatur sauber und glatt angepaßt, denn bei mir geht überhaupt nichts mehr, dachte er und lachte in sich hinein [...]» (70/71)

Ein Verdacht auf nostalgische DDR-Idyllisierung, der sich hier einschleichen könnte, erledigt sich von selbst, wenn man die Lebens- und Schreibumstände unseres Schriftstellers in DDR-Zeiten kennt, die sich weitgehend mit denen Hilbigs decken und auf die ich noch zu sprechen kommen werde. Zweitens ist C. durch seine Herkunft so unaufhebbar geschädigt, daß er auch die lohnenden Angebote westlichen Lebens – Bücher, Reisen, eine geräumige Wohnung z.B. – nicht mehr anzunehmen imstande ist; eine mit Vorfreude bedachte Paris-Reise wird zur Qual, denn dort «war er plötzlich wieder zu einem Individuum seiner Herkunft geworden. Zu einem DDR-Bürger, ganz ohne Abstriche, er war wieder, was er gewesen, und er war verloren... so deutlich und ausweglos hatte er seine DDR-Identität nie gespürt [...] Und er konnte nicht anders, als diese Identität für *minderwertig* zu halten.» (150) Die Wut darüber, daß diese Herkunft ihn derart festhält, entlädt sich in einer Schimpfkanonade: «Dieses Land, tiefend vor Schwachsinn, verkrüppelt vor Alter, zermürbt und verheizt von Verschleiß und übelriechend wie eine Mistgrube, dieses Land hatte ihn mit Vergängnis gefüttert und seine Reflexe gelähmt, es hatte ihm die Lust aus den Adern gesogen; dort war sein Gehirn verkalkt [...] Er war diesem Land zu spät entwichen.» (151) Das nicht loszuwerdende Gefühl der Minderwertigkeit, das aus der ebenfalls nicht loszuwerdenden Prägung erwächst, und die Heftigkeit seiner Wut darüber bereiten C. unendliche Scham. Die «Enklave» hält ihn fest – sogar, nachdem er in Nürnberg auf eine Frau gestoßen ist, an die ihn beinahe alles bindet oder binden könnte ohne den Alkohol und ohne seine weit fortgeschrittene innere Zerstörung.

Bahnhöfe als Heimstatt

Also fährt er in dem Jahr seines genehmigten West-Aufenthalts häufig nach Leipzig und von dort aus weiter in seinen Herkunfts-ort, zu seiner Mutter, wo seit je sein Fluchtpunkt war; Bahnhöfe, Inbegriff des Provisorischen, sind seine eigentliche Heimstatt, während er seine Wohnung «Bleibe» (26) oder «Schlafplatz» (28) nennt. Der Leipziger Hauptbahnhof in der Morgensonne wird dabei in der Sicht C.s zu einem starken dichterischen Bild: «Er blickt nun die weite Strecke der leeren Gleise entlang zur Bahnhofsausfahrt, nach der sich die Schienenstränge in alle Richtungen auffächern. Dieses halbrunde Tor, die Ausfahrt, klein wirkend auf die Entfernung, ist jetzt von starkem Licht erfüllt. Und von diesem Halbkreis ausgehend – einer Morgensonne im Aufgang ähnlich, die erst zur Hälfte sichtbar ist –, ziehen sich unter dem gewölbten Bahnhofsdach neun leuchtende Streifen entlang, die immer breiter werden [...] es sieht aus, als ob von einer aus dem Dunkel steigenden Sonne lange aufstrebende Strahlen entsandt werden. Die Sonne leuchtet im Bahnhof wie das Licht in einer Kathedrale. [...] Und durch die Sonne hindurch sind die

Züge ins Freie gefahren und haben sich im blendenden Licht verloren.» (33/34)

Auch der Zustand des Sich-vernichtet-Fühlens, in dem sich C. fast unablässig befindet, wird immer stärker ausgesprochen, etwa so: «Er war vollkommen gottlos, wenn er im Morgenrauen in einem Café saß und trank. Er war aus der Welt ausgestoßen und fühlte sich bis auf den letzten Knochen zerschmettert» (235), oder: «[...] ein feuchter, klebriger, unbrauchbarer Körper, aufgeschwemmt, mißachtet, abgedroschen, das dauernde Ziel von Haß und Verachtung, die von Gott und aller Welt ausgingen.» (261) Man sieht, dieses Buch ist ganz und gar keine erbauliche Lektüre, sondern die mit äußerster Konsequenz vorgetriebene Mitteilung einer extremen existentiellen Erfahrung. Dabei hat im Bewußtsein dieses Beinahe-Vernichteten die Einsicht Platz, daß die Äußerung seiner Mißhelligkeiten angesichts des «geballten Schrecken[s] des 20. Jahrhunderts», den C. als Inhalt von zwei Bücherkisten mit der Aufschrift «Holocaust und Gulag» in seiner Bleibe beherbergt, «feige, kindisch, gegenstandslos» war. «Wer diese Kisten im Haus hatte, dessen Beschwerden klangen so lächerlich wie das Pfeifen einer Ratte.» (154)

Eine erbauliche Lektüre ist dieses Buch nicht, wohl aber eine lehrreiche. Denn es spricht nicht nur von den materiellen und intellektuellen Schwierigkeiten des «Zugangs zum Westen», sondern auch von den psychischen; und es erhebt dahinter die Frage, ob dieser «Zugang» eigentlich das zu Wollende, das Richtige ist. – Es gibt da, neben den durchgängigen «Beschwerden» über die Fast-Unmöglichkeit des Schreibens und des Existierens, einige treffende Bemerkungen C.s zu den Darstellungsformen westlichen Lebens: gutgestellte abendliche Spaziergänger, die in der Nürnberger Innenstadt die Szene besichtigen, «schritten aufrecht [...], Toleranz verströmend aus jeder Pore und eine ebensolche unzweifelhaft für sich in Anspruch nehmend» (15); oder: C. wisse, da er keine Zeitungen mehr liest, «überhaupt nichts mehr [...] von der neuesten Praxis geschlechtlicher Lustgewinnung» (66): Zur Informationsfreiheit meint C., daß sie «heruntergekommen zu nichts anderem [sei] als zu der Freiheit, irgendeine Denkbare, gleich welcher Art, so aufzubereiten, daß sie sich zum Verkauf eignete» (68); das Prinzip der Meinungsfreiheit habe diesem perversen Zustand gegenüber kaum noch eine Chance. Konkret angewendet auf die Schriftstellerei stellt sich das für C. so dar: Er hatte in der Vergangenheit in der DDR um zu schreiben «Zucht-haus und Arbeiterziehung riskiert, er hatte die Leute beleidigt, all seine Freundschaften und Bekanntschaften in den Wind geschlagen. [...] Und nun war er hierher in den Westen gekommen und hörte ungläubig auf das Geschwätz über den «Stellenwert», welcher der Literatur noch geblieben sei.» (181) Das Buch endet mit einer Wiederholung des Morgensonne-Bildes im Leipziger Hauptbahnhof, das jetzt folgendermaßen ausklingt: «Und in der aufgehenden Sonne am Ende des Bahnhofs tauchten drei Buchstaben auf, die sich dunkel in der leuchtenden Scheibe abzeichneten, [...] und das siegreiche Zeichen gab der aufgehenden Sonne ihren Namen ... AEG.» (320)

Umgedreht-Werden

Gerade während ich schreibe, erfahre ich, daß Hilbig den Bücher-Preis erhalten hat, weil er einer Macht getrotzt habe, «indem er ihre Abgründe ausleuchtete»²; also steht zu vermuten, daß die Preisverleihung vor allem für den Roman «*Ich*» erfolgte, in dem Hilbig das Umgedreht-Werden eines Schreibbesessenen zum Stasi-Spitzel darstellt – was denn weniger die Abgründe der Macht als die Wirkungen der Macht auf Begriffsvermögen und Psyche eines kreativen Menschen enthüllt. Das Abgründige an diesem Roman ist, daß es den äußeren Vorgang des Umgedreht-Werdens als Vertauschung von Wirklichkeit und Simulation, das heißt, als Erhebung des Simulierten zur Wirklichkeit und umgekehrt beschreibt. Das «*Ich*» sagt über Einst und Jetzt, über die vergangene Zeit, in der es un gelenkt und unbekanntermaßen

² Notiz im «Tagesspiegel» vom 27.10.02.

schrieb, und über die Jetzt-Zeit, da es als Spitzel dient und zur literarischen Halb-Größe aufgebaut wird: «[...] jene abgeschlossene, Stück für Stück ausgelöschte Zeit kam ihm nun wie eine Fiktion vor [...] es war ein Leben, in dem jeder Befehl [...] von seiner eigenen Person gekommen war: doch war er in diesem Spiel nie eine *Person* gewesen! Nun war es umgekehrt: er empfing alle Befehle von außen und er war eine Person [...]»³

Zu der zweiten Art von Lebensgestaltung stellt Hilbig in seinen Frankfurter Poetikvorlesungen⁴ ein der eigenen Schaffensbiographie entnommenes Gedankenexperiment an; über die Zeit, da er in seiner Geburtsstadt Meuselwitz, einem Industriestandort im Umkreis von Leipzig, als Heizer arbeitete und dabei zwanghaft schrieb, sagt er: «Meine Aussichten, irgendwann ein Leben als Schriftsteller führen zu können, waren mir immer vollkommen realitätsfern erschienen, und dies war ein Zustand, den ich in schwachen Stunden nur schwer ertrug. Hatte ich mir deshalb nicht tatsächlich schon gesagt, wenn die Einordnung in irgendeine Institution es mir ermöglichen kann, an der Literatur teilzunehmen, so werde ich dort Mitglied werden. Notfalls hätte ich in einer Kantine die Tische abgeräumt, wenn in dieser Kantine Schriftsteller verkehrt hätten. Von da aus war es nur noch ein winziger Schritt zu dem Gedanken: Wenn ich nur als Spitzel zum Literaturbetrieb Zugang finden kann, dann werde ich ein Spitzel.» Der Roman «*Ich*» gibt – allein schon mit seinem Titel, dem «*Ich*» in Anführungszeichen – Auskunft über die Erfolgsaussichten eines solchen Experiments. Tatsächlich verlief Hilbigs «Zugang zum Literaturbetrieb» denn doch erfreulicher: Wie er sagt, hatte die Ausweisung Biermanns eine Interessenzunahme an Literatur aus der und über die DDR bei westdeutschen Verlagen zur Folge; im Zuge dieses Trends wurden 1978 einige Gedichte Hilbigs im Hessischen Rundfunk gesendet und erschien 1979 ein erster Gedichtband *abwesenheit* im S. Fischer Verlag. Das war nun freilich ein – wenngleich produktives – Mißverständnis: Der Produktionsarbeiter und Autodidakt Hilbig lieferte keine offene oder verschlüsselte Aussage über die DDR (obwohl er bei gelegentlichen Berührungen dieses wunden Punktes nicht hinter dem Berg hielt), sondern er hat in einem wie bei aller großen Literatur nicht nachvollziehbaren, «alchimistischen» Prozeß Gedichte und Kurzprosa geschaffen, die die Assoziation zu *Trakl* und *Kafka* nahelegen – womit nur das Niveau dieser Dichtung bezeichnet werden soll und keine Charakterisierung von Unvergleichbarem anvisiert ist. «Über» diese Dichtung zu schreiben ist überflüssig und vermessen; hier kann es nur heißen: Man lese selbst!⁵ Zur Kennzeichnung des Ranges von Hilbig sei *Adolf Endler* zitiert, der von den «gnadenlosen poetischen Höllenmaschinen, wie sie die wichtigen Literaturen der Welt etwa seit der Jahrhundertwende kontinuierlich gezeugt haben» als denjenigen Werken spricht, «die der grauenhaften Qualität dieser Zeit am ehesten gerecht zu werden vermögen», und der die Leistung der DDR-Literatur und der Texte Hilbigs darin folgendermaßen sieht: «Es [...] kennzeichnet die Grenzen der nun zerflatternden «DDR-Literatur», daß sie Werke so entschiedener moralisch-ästhetischer Qualität, Werke dieses extremen Ranges nicht hervorgebracht hat, einzelne Gedichte und dramatische Entwürfe beiseite gelassen. Als die einzige große Ausnahme [...] wird man in Zukunft möglicherweise Wolfgang Hilbig nennen [...]»⁶

Förderer Franz Fühmann

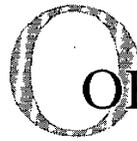
Nach den ersten Veröffentlichungen Hilbigs setzte sich Franz Fühmann, der in seiner Überzeugung von der Notwendigkeit von Literatur – und dies zumal für die DDR – ein unermüdlicher För-

³ Wolfgang Hilbig, «*Ich*». Frankfurt a.M. 1993, S. 64.

⁴ Wolfgang Hilbig, *Abriß der Kritik*. Frankfurt a.M. 1995.

⁵ Einige weitere Empfehlungen: *Die Versprengung*. Gedichte. Frankfurt a.M. 1986; *Eine Übertragung*. Roman. Frankfurt a.M. 1989; *Alte Abdeckerei*. Erzählung. Frankfurt a.M. 1991; *Zwischen den Paradiesen*. Prosa Lyrik. Leipzig 1992; *Der Schlaf der Gerechten*. Erzählungen. Frankfurt a.M. 2003.

⁶ Adolf Endler, «*Hölle/Maelstrom/Abwesenheit*», in: Wolfgang Hilbig, *Zwischen den Paradiesen*. Prosa Lyrik. A.a.O. (Anm. 5), S. 314.



ORIENTIERUNG

wird auf Ihren Wunsch an Ihre Freunde und Bekannten als

kostenlose Probenummern

versandt. Bestellen Sie heute, der neue Jahrgang hat eben erst begonnen.

derer jüngerer Kollegen war⁷, mit großer Intensität für Hilbig ein. 1980 erscheinen auf Betreiben Fühmanns einige Gedichte Hilbigs in der Ostberliner Literatur-Zeitschrift «*Sinn und Form*»⁸; 1981 schreibt Fühmann, nachdem Hilbig bei weiteren Vorstößen wieder einmal böse Erfahrungen mit Reglementierung und Zensur gemacht hat, nach langem Zögern an den jüngeren Kollegen: «Die Veröffentlichung Ihrer Gedichte [...] haben dem lesenden Publikum hier sehr viel bedeutet, ich weiß das, und ich möchte Sie daher beschwören: brechen Sie diesen Kontakt nicht ohne zwingende Not ab.»⁹ Fühmann kämpft hier einen beinahe rührenden Zwei-Fronten-Krieg, denn auf der anderen Seite ist nach wie vor kein DDR-Verlag willens, das heiße Eisen Hilbig anzupacken; es kommt schließlich, nach massiver Intervention Fühmanns¹⁰, 1983 zu einer umständlich vorbereiteten Ausgabe von Gedichten und Kurzprosa im Leipziger Reclam-Verlag¹¹, der einzigen Veröffentlichung Hilbigs zu Zeiten des Bestehens der DDR.

Das liegt nun schon fast zwei Jahrzehnte zurück; es waren Schwierigkeiten, an denen der Einzelne wohl zuschanden gehen konnte, die aber in ihrer Willkürlichkeit und Provinzialität den nunmehr anstehenden Problemen gegenüber verklemmt und kleinlich wirken. Auf Grund dieser Kleinlichkeit konnten nicht-konforme Literatur und die, die sie schrieben, zu der Bedeutsamkeit auflaufen, die sie in DDR-Zeiten erlitten und genossen. – Jetzt stehen die Zeichen anders. Auch Hilbig erhebt in seinen Frankfurter Poetikvorlesungen die Frage all der Autoren, die, um mit Fühmann zu sprechen, mehr tun wollen als «einen Job wie jeden andren»; Hilbig fragt: «Sind die Probleme, die dieser Welt ins Haus stehen, nicht viel zu groß für die Literatur, wird sie sich daran nicht erschöpfen, wird sie deshalb nicht überflüssig werden?»¹² Die Antwort, daß «in Gedichten oder Romanen [...] selbstverständlich keine Problemlösungen» gegeben werden können, sei, so Hilbig, sattsam bekannt, schon zum Gemeinplatz geworden; dann fährt er, die Gegenwart mit früheren oder auch jüngst vergangenen Zeiten vergleichend, fort: «Nur habe ich die Literatur im Verdacht, daß es zu ihrem einzigen Problem geworden ist, wie sie sich diese Aufgabe vom Leib halten kann, die überhaupt nicht an sie ergangen ist. Und sie hat diese scheinbare Aufgabe so weit weggerückt und in den Schatten gestellt, daß sie auch schon vergessen hat, was sie durchaus können und auch tun wollte: sie wollte die Dinge zur Sprache bringen – provozierend oder protestierend –, sie wollte sich immerhin am Unglück dieser Welt beteiligen.»¹³

Brigitte Sändig, Berlin

⁷ Man lese dazu: Ein Wort an künftige Kollegen, in: Franz Fühmann, *Erfahrungen und Widersprüche. Versuche über Literatur*. Rostock 1975, S. 65–78, wo es etwa heißt: «[...] da wäre nun meine Frage an jeden von Ihnen: Werden Sie diese Sintflut an Gedrucktem oder Ausgestrahltem vermehren, oder werden Sie Ihrer kunstbedürftigen Mitwelt ein Quentchen von dem geben, was sie verlangt? Anders, ins Subjektive zielend, gefragt: Wollen Sie Schriftsteller werden, weil das ein Job ist wie jeder andre, oder werden Sie Schriftsteller, weil Sie anders nicht können?» (S. 66).

⁸ Jg. 32 (1980), H. 6.

⁹ Brief Fühmanns an Hilbig, Ostern 1981; gedruckt in «*Sinn und Form*», 46. Jg. (1994), H. 2, S. 306.

¹⁰ S. dazu: Franz Fühmann, *Praxis und Dialektik der Abwesenheit*. Eine imaginäre Rede, in: Uwe Wittstock, Hrsg., *Wolfgang Hilbig. Materialien zu Leben und Werk*. Frankfurt a.M. 1994, S. 41–56.

¹¹ Wolfgang Hilbig, *Stimme Stimme*. Gedichte und Prosa. Leipzig 1983.

¹² Wolfgang Hilbig, *Abriß der Kritik*. A.a.O. (Anm. 4), S. 97.

¹³ Ebd., S. 98.

«Im finsternen Tal...»

Seinen Bericht als Vorsitzender der Begnadigungskommission der Präsidenten Boris Jelzin und Wladimir Putin beginnt der russische Schriftsteller Anatoli Pristawkin mit einer Lesereminiszenz: «Irgendwo las ich, daß der Fisch, mit der Angel gefangen und aus dem Wasser gezogen, die seltene Chance erhält, seinen heimatlichen Fluß mit gänzlich anderen Augen zu sehen.»¹ Seine Chance, wenn der Fisch sie überhaupt noch wahrnehmen kann, wird ihm ohne Verzug den Tod bringen, und dieses für ihn unausweichliche Schicksal wiegt doppelt schwer, weil er aus dem im letzten Augenblick seines Lebens erhaschten neuen Blick auf seine Umgebung keinen Nutzen mehr ziehen kann. A. Pristawkin hat sein Buch gegen diese sich aufdrängende Schlußfolgerung seiner Leseerinnerungen geschrieben, bestimmt von der Hoffnung, daß die von ihm und von seinen Mitarbeitern in einem nicht ungefährlichen Engagement gewonnenen und niedergeschriebenen Einsichten ihre nachdenklichen Leser finden und so nicht folgenlos bleiben werden.

Welche Widerstandskraft dieser Hoffnung innewohnt und wie sie dabei doch verletzlich bleibt, wird jedem Leser bei der Lektüre der letzten Seiten des Buches klar, auf denen A. Pristawkin berichtet, warum die Kommission Ende 2001 aufgelöst wurde. In der russischen Öffentlichkeit waren ihre Arbeit und ihr Kampf gegen die Todesstrafe seit ihrer Einsetzung im Jahre 1992 umstritten², und diese Konflikte erreichten im Sommer 2001 mit einer gesteuerten Pressekampagne einen Höhepunkt. Außerdem kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen mit einem Teil

¹ Anatoli Pristawkin, Ich flehe um Hinrichtung. Die Begnadigungskommission des russischen Präsidenten. Luchterhand Literaturverlag, München 2003, 381 Seiten, Euro 24,00; SFr. 40,50; A. Pristawkin, 1931 in Moskau geboren, verbrachte die Kriegsjahre in Waisenhäusern und wurde durch die Romane «Schliefe ein goldnes Wölkchen» (1989), «Wir Kuckuckskinder» (1990), die autobiographischen Bände «Der Soldat und der Junge» (1990) und «Stilles Baltikum» (1993) bekannt. 2002 erhielt er den «Aleksandr-Men-Preis 2002» der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart für seinen Einsatz für Menschenrechte und Demokratie.

² Seit 1996 gilt ein Moratorium für den Vollzug der Todesstrafe.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60; Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

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 Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.- / Studierende Fr. 45.-

Deutschland und Österreich: Euro 43.- / Studierende Euro 32.-

Übrige Länder: SFr. 59.-, Euro 40.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

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 Aboverwaltung.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

der Ministerialbürokratie des russischen Präsidenten, weil sich einzelne Mitarbeiter durch die Existenz der Kommission in ihren Kompetenzen konkurrenziert sahen.

Während ihrer zehnjährigen Amtszeit hat die Kommission jedes Jahr zwischen 5000 und 6000 Gnadengesuche behandelt. Das sind weniger als zehn Prozent der Anträge, die jährlich bei den Behörden aus einer Gesamtzahl von rund einer Million Häftlingen eingereicht wurden. Nach russischem Gesetz können zum Tode Verurteilte wie jeder, der zu einer Freiheitsstrafe verurteilt wurde und die Hälfte seiner Strafzeit verbüßt hat, ein Gnadengesuch einreichen. Die Kommission hatte die Aufgabe, aufgrund der einzelnen Gesuche eine Empfehlung für den Präsidenten zu formulieren, der dann den Gnadenerlaß gewähren oder verweigern konnte. A. Pristawkin berief in die Kommission Schriftstellerkollegen, Juristen, Psychologen, Geistliche und Kriminalisten.

Pristawkins Buch ist nicht nur ein Bericht über Erfolge und Niederlagen der Kommission. Der Autor dokumentiert gleichzeitig das Schicksal einer Reihe von Tätern und Opfern, indem er aus Gerichtsakten und aus den eingereichten Begnadigungsgesuchen zitiert. So entwirft er ein Panorama der russischen Gesellschaft, ihrer Verbrecher und ihrer Opfer, ihrer Institutionen wie der Heime für Waisenkinder, der Lager, des Strafvollzugs, des Militärs – und dies immer, indem er von konkreten Einzelfällen berichtet oder einzelne Vorgänge dokumentiert. Durch diese Form der Darstellung hindurch kann der Leser ahnen, wie in der Kommission gearbeitet wurde: wie Akten zur Kenntnis genommen, resümiert und debattiert, wie Gnadengesuche beurteilt wurden, und wie die Mitglieder der Kommission kontrovers miteinander diskutiert haben, wie Entscheidungen unter Risiko getroffen werden mußten. A. Pristawkin beschreibt diese Arbeit mit dem eindringlichen Bild des «qualvollen Versuch[s], einzudringen, in die Schicksale anderer Menschen, in die Schicksale von Häftlingen». Kommt in diesen Worten der Wille der Kommission zum Ausdruck, auf ein «letztes» Urteil über einen Verbrecher zu verzichten, so mußte sie doch gleichzeitig ihrer Aufgabe nachkommen, am Ende ihrer Beratungen für den Präsidenten eine Empfehlung auszusprechen. Dabei verschweigt A. Pristawkin nicht die Schwierigkeiten und Zweifel, denen er und seine Kollegen sich in den Beratungen ausgesetzt sahen.

In diesem Zusammenhang dokumentiert er auch eine Reihe von Gnadengesuchen, in denen ausdrücklich darum gebeten wird, *nicht* zu begnadigen. Dabei sind der Ton der Briefe und die genannten Argumente sehr unterschiedlich. Manchmal wird um die Vollstreckung der Todesstrafe gebettelt, manchmal wird sie ultimativ als Recht eingeklagt. Einige bezeichnen das Warten auf den Tod als eine Art Folter, bitten um eine Verkürzung des Leidens der Angehörigen oder wünschen den Tod durch die Exekution, weil nach christlicher Lehre es ihnen verboten sei, sich selber zu töten. Einige fordern den Vollzug des gefällten Todesurteils, weil sie für die Beibehaltung der Todesstrafe eintreten, andere fürchten die Grausamkeiten, die ihnen im Gefängnis von Mitgefangenen und den Vollzugsbeamten drohen. In diesen Wünschen spiegelt sich wie in einem Vexierbild eine Gesellschaft, die im Umgang der Menschen untereinander selten mit Einfühlung und Verständnis rechnet. A. Pristawkin beschreibt die russische Gesellschaft als eine Bevölkerung, die in zwei ungleiche Teile zerfällt. Während sich auf der einen Seite die Häftlinge und ihre Angehörigen befinden, die um Barmherzigkeit flehen, leben auf der anderen Seite die Freien, die nur Strenge und Unerbittlichkeit kennen. Auch wenn es zwischen den beiden Gruppen keine feste Grenze gibt, denn jemand kann schnell zum Strafgefangenen werden, wie ein Sträfling wieder die Freiheit nach Verbüßung der Strafe erlangen kann, so gibt es nichts, was die beiden verbindet. A. Pristawkin und seine Kommission sahen in ihrem Kampf gegen die Todesstrafe und ihrem Einsatz für einen reformierten Strafvollzug den einzigen Weg, der so in sich gespaltenen russischen Gesellschaft den Weg zur Versöhnung zu bereiten.

Nikolaus Klein