



# ORIENTIERUNG

Nr. 5 68. Jahrgang Zürich, 15. März 2004

**D**IE PERSPEKTIVEN DER INTERPRETATIONEN von Dietrich Bonhoeffers Biographie wie Theologie und die Intensität der Aufmerksamkeit, mit der diese betrieben wurden, haben im Verlaufe der 59 Jahre nach seiner Hinrichtung vielfache Veränderungen erfahren. Man kann dabei beobachten, daß – neben den wechselnden Standpunkten der verschiedenen Interpreten – die Veröffentlichung neuer Texte und die Erschließung bisher nicht bekannter zeitgeschichtlicher Zusammenhänge zu vertieften Einsichten in sein theologisches Denken geführt haben. Deshalb kann man davon ausgehen, daß der Abschluß der neu erarbeiteten Ausgabe der Werke (unter dem Titel «Dietrich Bonhoeffer Werke») in siebzehn Bänden zusammen mit der laufenden amerikanischen Gesamtausgabe und der Teilausgabe in italienischer Sprache einen weiterführenden Impuls zur Rezeption und zur Deutung seiner Theologie geben wird.<sup>1</sup> In diesem Rahmen bietet das 2003 zum ersten Mal erschienene «Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch»<sup>2</sup> ein Forum für die internationale Forschung, um über ihre Projekte zu informieren und ihre Ergebnisse vorzulegen.

## Widerstand und Polyphonie des Lebens

Eine solche Publikation bietet zuerst einmal die Möglichkeit, neu aufgefundene, von Dietrich Bonhoeffer verfaßte Texte zugänglich zu machen. So enthält der erste Band des Jahrbuches die Korrespondenz zwischen Dietrich Bonhoeffer und dem zur Bekennenden Kirche gehörenden, wegen der nationalsozialistischen Rassegesetze in seiner Amtstätigkeit und darüber hinaus persönlich bedrohten Pfarrer Heinrich Lebrecht (Groß-Zimmern/Hessen) aus den Jahren 1934 und 1935. Ergänzt wird diese Edition, die anhand eines Einzelfalls Bonhoeffers Engagement für gefährdete Kollegen und seine Einschätzung der politischen und kirchlichen Lage durch neue Dokumente erschließt, durch ein Kapitel, das mit dem Titel «Texte zur Wirkungsgeschichte» überschrieben ist. Wirkungsgeschichte wird hier in einem weiteren Sinne gebraucht, denn unter dieser Überschrift werden einmal Briefe und persönliche Erinnerungen von Gaetano Latmiral, der vom November 1943 an als italienischer Offizier im Wehrmachtgefängnis Tegel inhaftiert war und dort D. Bonhoeffer kennengelernt hat, zugänglich gemacht. Zeugen diese Texte noch von unmittelbaren Kontakten mit D. Bonhoeffer, so dokumentiert die daran anschließend abgedruckte ausführliche Besprechung der «Brautbriefe» von Jan Willem Schulte Nordholt eine lebenslange literarische Auseinandersetzung mit verschiedenen Texten Bonhoeffers. Während der deutschen Besetzung der Niederlande in Haft, verfaßte J. W. Schulte Nordholt im Gefängnis eine Reihe von Gedichten, die als Widerstandsliteratur heimlich verbreitet wurden. Bis zu seinem Tod 1983 veröffentlichte er mehrere Gedichtbände, schrieb Neufassungen von Psalmen für den niederländischen Liedpsalter der «Hervormde Kerk». In diesem Zusammenhang entstand auch eine niederländische Fassung von Bonhoeffers Gedicht «Von guten Mächten». J. W. Schulte Nordholts Besprechung der «Brautbriefe»<sup>3</sup> lebt aus der durch Nachdichtungen und Übersetzungen erarbeiteten Sensibilität für die literarischen Versuche Bonhoeffers, und er sieht in den Gedichten, die dieser in der Haft für seine Braut Maria von Wedemeyer geschrieben hat, eine adäquate Weise, wie ein Christ seinen Glauben bezeugen kann. Dies sich zu eigen zu machen, scheint ihm fast nicht möglich zu sein: «... beim Lesen beschleicht einen manchmal der beinah blasphemische Gedanke, dass die Reinheit allein im Untergang bewahrt bleiben kann. Aber vielleicht ist es so mit dem ganzen Leben, es ist kein Licht ohne Dunkel, keine Nähe ohne Abschied, kein Leben ohne Tod.» Im Verlaufe der letzten Jahrzehnte hatte sich als ein allgemein anerkannter Standpunkt in der Bonhoeffer-Forschung die methodische Einsicht herausgebildet, daß für ein sachgemäßes Verständnis für Bonhoeffers Theologie die Berücksichtigung der politischen und gesellschaftlichen Kontexte unverzichtbar ist. Biographie und Theologie sind untrennbar miteinander verknüpft, auch wenn die theologische Sachgemäßheit der jeweils von D. Bonhoeffer formulierten theologischen Positionen nicht auf ihre Entstehungskontexte zurückgeführt werden kann. Gerade D. Bonhoeffer verstand Theologie als

### THEOLOGIE

**Widerstand und Polyphonie des Lebens:** Zum ersten Band des *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuches* – Neue Text- und Quellenfunde – Beiträge zur Wirkungsgeschichte – Der Standpunkt der Bonhoeffer-Forschung – Konkrete Einheit von Denken und Handeln – Die Weltlichkeit der Welt und die Zukunft des Christentums. *Nikolaus Klein*

### LITERATUR

**An beiden Ufern der Zeit:** Leben und Werk des hebräischen Dichters *Dan Pagis* – Eine neue, hebräisch-deutsche Publikation – Gedichte und Prosatexte – Ein belastetes Vater-Sohn-Verhältnis – Ein Dialog «post mortem» – Die schmerzliche Ferne – Erschrecken über die tiefe Entfremdung – Das Schweigen des Vaters über den Schmerz des Sohnes – Imagination einer Versöhnung. *Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

### ZEITGESCHICHTE/POLITIK

**W. Putins «Diktatur des Gesetzes»:** Tendenzen in der Berichterstattung über Rußland – Die Ereignisse des letzten halben Jahres – Die Umgestaltung während der neunziger Jahre – Das Diktat des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank – Der Aufstieg von *W. Putin* – Der Tausch von Macht gegen Eigentum – Der regulierte Markt und die Herrschaft der Nomenklatura – Die Privatisierung und ihre Gewinner – Der Staat als Geisel – Kampf um politische und wirtschaftliche Kontrolle – Trügerische Stabilität – Rußland braucht eine horizontale Ordnung – Der Mangel an zivilgesellschaftlichen Strukturen. *Roman Berger, Zürich*

### USA/THEOLOGIE

**Ist Religion demokratietauglich?** Zu einer Diskussion auf der Jahresversammlung der *American Academy of Religion* – Pragmatismus und Demokratie – Religion, Ethik und öffentliche Philosophie – *Jeffrey Stout* und die bedrohte Demokratie – Kampf um die Kontrolle des amerikanischen Staates – Die Diskussionsbeiträge von *Stanley Hauerwas, Cornel West* und *Richard Rorty* – Religion im demokratischen Diskurs. *Edmund Arens, Luzern*

### ZEITGESCHICHTE/POLITIK

**Was gäbe es denn da zu hoffen?** Zwischen «Utopie» und «Realpolitik» (*Zweiter Teil*) – Destruktion des Begriffs des Fortschrittes – Ungleichzeitigkeit als notwendige Kategorie – Notwendige Re-Lektüren von *Karl Marx* – Das Unabgegoldene im Abgegoldenen – *Walter Benjamins* geschichtsphilosophische Thesen – Denken in einer hoffnungslosen Situation – Epigonen und Traditionen – Rettung durch das Messianische – Die «Denkspur» von *Rosa Luxemburg* – Im Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit – Lumpproletariat und kleinbürgerliche Ressentiments – Das Hoffen muß immer wieder belehrt werden. *Manfred Züfle, Zürich*

kritischen Einspruch angesichts der jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Lage. Wie sich Kontext und Position gegebenenfalls aufeinander beziehen, ist nicht unabhängig von der einzelnen Situation bestimmbar, sondern muß jeweils neu aus der von Bonhoeffer angestrebten konkreten Einheit von Denken und Handeln erschlossen werden. Daß dies D. Bonhoeffer nur in Ansätzen möglich war, lag nicht an einer mangelnden Konsequenz seines Handelns und Denkens, sondern wird jedem Interpreten beim ersten Blick auf seine Biographie (Berufsverbot, Publikationsverbot, Haft und Hinrichtung) verständlich. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich die Schwierigkeit, eine konsistente Deutung seiner Theologie vorzulegen. Darum ist jede Auseinandersetzung mit D. Bonhoeffer darauf angewiesen, seine theologischen Äußerungen zusammen mit seiner Biographie zu berücksichtigen.

Die im Hauptteil des «Jahrbuches» unter der Überschrift «Beiträge zur Dietrich Bonhoeffer-Forschung» zusammengestellten Aufsätze nehmen diese methodische Schwierigkeit ernst. Sie legen das Schwergewicht ihrer Darstellung entweder auf die Biographie oder auf die theologischen Positionen D. Bonhoeffers, ohne dabei den Gegenpol aus dem Blick zu verlieren. So legt Marlies Flesch-Thebesius eine Analyse der Korrespondenz zwischen Gertrud Staewen und Karl Barth vor und kann so zeigen, in welchem Maße D. Bonhoeffer und Helmut Gollwitzer für Gertrud Staewens Entschluß, in Berlin eine «Hilfsstelle» für Juden zu errichten, wichtig waren. Ulrich Kabitz zeichnet in seiner Rekonstruktion der Begegnungen, Gespräche und Korrespondenzen D. Bonhoeffers in der letzten Dezemberwoche des Jahres 1939 nach, wie dieser seine familiären, beruflichen Beziehungen und seine Kontakte mit dem provisorisch in Genf eingewickelten «Ökumenischen Rat der Kirchen» für den militärischen und politischen Widerstand einbringen konnte. Einen Schritt über die beiden Arbeiten hinaus geht die Studie von Hans Pfeifer über die Bedeutung der Jugendbewegung für D. Bonhoeffer. Er kann zeigen, daß D. Bonhoeffer nicht nur von den Lebensformen und Zielen der Jugendbewegung der Weimarer Zeit geprägt war. Für ihn bedeutete sie auch ein Epochenbewußtsein, das sich kritisch auf die ältere Generation wie die aktuelle gesellschaftliche Lage bezog. Bonhoeffers praktische Versuche und theoretische Analyse für neue Lebensformen in der Theologenausbildung der Bekennenden Kirche und für die Kirche überhaupt zehrten lebenslang von seinen Erfahrungen als Jugendlicher und junger Erwachsener. Alle drei genannten Studien zeigen, wie wichtig weitere zeitgeschichtliche Forschung zum Verständnis der Theologie D. Bonhoeffers sind.

<sup>1</sup> Neben der Publikation und Neuerschließung von Texten D. Bonhoeffers bleiben die Dokumentationen von Arbeitstagungen und der Kongresse der «Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft» wie der nationalen Gesellschaften unverzichtbar: «Die Mündige Welt» (fünf Bände, 1955–1969), «Internationales Bonhoeffer Forum» (zehn Bände, 1976–1996) sowie die «Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf» (sieben Bände, 1989–1995). Die Referate einzelner Kongresse sind in Einzelveröffentlichungen zugänglich, so u.a. der «VIII. Internationale Bonhoeffer Kongress» (Berlin, 15.–20. August 2000) in: Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hrsg., Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums. Gütersloh 2002 (vgl. die Besprechung in: Orientierung 66 [2002], S. 213f.). Der «IX. Internationale Bonhoeffer-Kongress» findet vom 6. bis 11. Juni 2004 in Rom unter dem Titel «Dietrich Bonhoeffer und der christliche Humanismus» statt; vgl. allgemein: Peter H. A. Neumann, Hrsg., «Religionsloses Christentum» und «nicht-religiöse Interpretation» bei Dietrich Bonhoeffer. (Wege der Forschung, 304). Darmstadt 1990; John W. de Gruchy, The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge University Press, Cambridge und New York 1999.

<sup>2</sup> Christian Gremmels, Hans Pfeifer, Hrsg., Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003; 198 Seiten, Euro 24,95, SFr. 44.60; Neben den besprochenen Beiträgen enthält das «Jahrbuch» eine Besprechung des Films «Bonhoeffer: Agent of Grace» von Charles E. Ford, einen Bericht über Texte Bonhoeffers in der «Houghton Library» (Harvard University, Boston) und eine internationale Bibliographie Dietrich Bonhoeffers, 1996–2000.

<sup>3</sup> Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer 1943–1945, hrsg. von Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz. München 1992.

Der Hauptteil des «Jahrbuches» enthält außerdem zwei systematische Studien zur Bonhoeffers Theologie. John W. de Gruchy macht in seiner Studie über die Wiedergewinnung der ästhetischen Existenz auf eine bei D. Bonhoeffer vielfach übersehene Dimension aufmerksam. Schon in seinen Entwürfen zu einer Ethik rang dieser darum, die Spaltung zwischen christlicher ethischer Existenz und umfassender menschlicher Bildung zu überwinden. Zum letzteren gehörten für ihn die Kunst, die Freundschaft in allen ihren möglichen Formen und das Spiel als jene Form der Weltgestaltung, die mit neuen Möglichkeiten und Perspektiven experimentiert. Für John W. de Gruchy bedeutet «Weltlichkeit» der Welt im Sinne Bonhoeffers nicht nur das verantwortungsvolle Eintreten für Gerechtigkeit und das Lebensrecht des verfolgten und entrechteten Menschen, sondern auch das schöpferische und experimentierende Wahrnehmen neuer Möglichkeiten der Freiheit.

Wie ein Koreferat zur Darstellung von John W. de Gruchy lesen sich die Überlegungen Kirsten Busch Niensens zum Religionsverständnis D. Bonhoeffers. Tiemo R. Peters hatte einmal von den «kontrafaktisch-proleptischen Zügen»<sup>4</sup> der theologischen Thesen in den Gefängnisbriefen Bonhoeffers gesprochen, und oft ist dieser Sachverhalt übersehen worden, wenn festgestellt wurde, Bonhoeffers Theologie hätte sich mit der heute zu beobachtenden «Wiederkehr der Religion» erledigt. Für Kirsten Busch Nielsen beschreiben Bonhoeffers religionskritische Äußerungen nicht nur einen geistesgeschichtlichen bzw. gesellschaftlichen Prozeß, sondern mit ihrer Kritik an der Innerlichkeit, metaphysischen Weltkonzeption und der Partialität der Religion stellen sie ein theologisches Urteil dar. In diesen drei Elementen, nämlich dem von ihr vorausgesetzten Menschenbild, dem Gottesbegriff und der Verhältnisbestimmung von Glaube und Welt steht sie im Widerspruch zur Botschaft des Evangeliums. In der damit geforderten verantwortlichen Hinwendung zur Welt und die kritische Prüfung der Religion geben den Raum frei, der «Wiederkehr der Religion» produktiv zu begegnen.

Nikolaus Klein

<sup>4</sup> Tiemo Rainer Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, 18), München und Mainz 1976, S. 195.

## An beiden Ufern der Zeit

Leben und Werk des hebräischen Dichters Dan Pagis

In winterstarrer Schneelandschaft im Süden Manhattans kommt es nach siebenjähriger Wartezeit zwischen einem Menschen und einem Wintervogel zu einem verabredeten Treffen. Mit geneigtem Kopf prüft der Vogel sein Gegenüber und hebt an: «Schwerer Mensch, der sich vom Zweifel nährt, / ich würde dir Federn wachsen lassen, / dir einen Schnabel spitzen / und ein leichtes, hohles Skelett bauen. / Betrachte doch, wenn auch nur einen Moment, den violetten Sonnenuntergang vor dir. / Du weißt sehr gut, du mußt / noch einmal bei A anfangen. / Sieh, schon hast du dich gelöst, fliegst / neben mir.» Die Verse «Wintervogel» aus dem Nachlaß von Dan Pagis geben einem Vogel, der von der Bürde der Geschichte, von Schmerz und Unwissen nicht beschwert ist, Stimme für ein uraltes Verlangen: Leicht zu sein wie ein Vogel, erlöst aus dem Gewordensein durch Evolution und geschichtliche Erfahrung – ein Schauender ohne Zweifel, für einen Kairos in spätem Licht. Betrachte doch, schau – vernehmen wir den Vogel, und der Mensch neben ihm darf schweigen. Doch im Vers allein ist es möglich, daß die Stimme des Zweifels verstummt und unwiederbringliche Leichtigkeit sich im Nu vollzieht. Nur in der Gegenwelt der Kunst hat die befreiende Verwandlung ihre Gültigkeit. Der Neuanfang ist allein in einem Bild zu leben. Das Werk von Dan Pagis wird im deutschsprachigen Raum erst seit wenigen Jahren bekannt. 1930 im bukowinischen Radautz in eine Familie mit deutscher Muttersprache hineingeboren, wurde

Pagis als Kind 1941 von den Nationalsozialisten auf Jahre in Konzentrationslager deportiert, von wo er nach der Befreiung durch die sowjetische Armee hungrig zu Fuß zurückkehrte und fast siebzehnjährig erst seinen Vater 1946 in Palästina wiedersah. Mit außerordentlicher Sprachbegabung begann er bald hebräische Gedichte zu schreiben. Bis zu seinem Tod wirkte der poeta doctus vor allem an der Hebräischen Universität in Jerusalem als Professor für säkulare hebräische Dichtung des Mittelalters. 1986 starb Dan Pagis, nur sechsundfünfzig Jahre alt, in Jerusalem.

### Ein neuer, hebräisch-deutscher Gedichtband

Anne Birkenhauer, herausragende literarische Übersetzerin aus dem Hebräischen, hat nun einen hebräisch-deutschen, wahrhaft bibliophil gestalteten Auswahlband des Pagis-Werkes vorgelegt<sup>1</sup>, der ihre erste Vorstellung des Dichters in den Straelener Manuskripten (1990) berücksichtigt. «An beiden Ufern der Zeit» versammelt eine erweiterte Gedichtauswahl und macht zum ersten Mal auch den späten autobiographischen Prosatext «Abba» (Vater) in deutscher Übersetzung zugänglich. Anne Birkenhauer hat dem Band ein so sorgfältiges wie informatives Nachwort mitgegeben, das auch Fragen der Kunst des Übersetzens berührt und große Vertrautheit mit dem Werk von Dan Pagis verrät. Für Hebräisch Lesende ist ein Vergleich der vorzüglichen Birkenhauer-Übersetzungen mit jenen des israelischen Dichters Tuvia Rübner<sup>2</sup> von Gewinn, zeigt dieser Vergleich doch, wie unterschiedlich Übersetzungen den Reichtum von Pagis' Werk zu Gehör bringen. Die jeweiligen Techniken, rhythmische Strukturen und Klangfarben zu übertragen oder Bedeutungsnuancen hervorzuheben, konzentrieren sich mit je eigenen Verfahren auf die Treue gegenüber dem Werk. Anne Birkenhauers Übersetzung macht auch hörbar, wie Pagis Rhythmus und Wortschatz der modernen Umgangssprache, dem Iwrit, einsetzt und aus den Sprachschichten des Hebräischen schöpft, das Alte und das Neue miteinander verwebend, etwa durch im Text nicht immer zur Evidenz gebrachte Zitationen von biblischen Versen oder Texten der rabbinischen Literatur. Das Nachwort des Bandes führt überzeugend aus, wie erst im Übersetzungsprozeß vom Hebräischen ins Deutsche die schwebende Bedeutung mancher Pagis-Verse und darüber hinaus auch ihre widerstreitenden Lesarten erkennbar werden, sobald die deutschen Klangstrukturen der Übersetzung mit den hebräischen zusammen gehört werden: «Diese Lesarten widersprechen einander nicht: die deutsche war von Anfang in der hebräischen enthalten, konnte aber erst durch den Akt des Übersetzens sichtbar werden.» Das Gedicht «Ein Leben» trägt selbst im hebräischen Original den deutschen Titel «Ein Leben». Neuere Forschung zeigt die Bedeutung der deutschen Muttersprache im hebräischen Text auch bei anderen israelischen Dichtern wie Yoël Hoffmann oder Nathan Zach.

Pagis' Frühwerk ist in formaler Meisterschaft durchkomponiert und noch weitgehend gereimt. Vier Jahre vor seinem Tod erscheint ein erster Zyklus von Prosastücken, «Über die Zeile hinaus». Ein Schlüsseltext unter dem Titel «Homilie» gestaltet eine lakonische Miniatur über Hiob. Angesichts der Nichtverstehbarkeit des Unheils bleibt die Ungleichheit der Kräfte zwischen den Partnern einer unfairen Wette ein Skandalon, zumal das Schweigegebot des Richters Hiob gegenüber unaufhebbar ist. Hiob «wußte gar nicht, daß es ein Wettstreit war». Mit seinem eigenen Schweigen aber besiegte Hiob seinen Gegner, «ohne es zu wissen». «Homilie» gibt eine Auslegung von Hiobs Erlösung, die traditionellen Lesarten überraschend zuwiderläuft. Sie erweist sich als Scheinlösung, die sich einem Textmißverständnis verdankt. Allein im Licht des Gleichnisses hat die Erlösung Wirklichkeit und macht so – wie Franz Kafkas Text «Von den Gleichnissen» – das Unlösbare sichtbar: «Wir könnten denken, daß die-

se Entschädigung das Furchtbarste von allem war. Wir könnten denken, das Furchtbarste war Hiobs Unfähigkeit zu begreifen, daß er gesiegt hatte und über wen. Aber das Furchtbarste von allem ist, daß Hiob nie gelebt hat, sondern ein Gleichnis war.» Die Schoah blieb in Pagis' Werk bis 1970 als Thema verschlüsselt. Dennoch berühren schon frühe Gedichte in Tiefenschichten des Bildmaterials Trauer und Trauma und die Folgen der Verfolgung. Pagis thematisiert die Schoah nie unter mimetischem Aspekt, sondern hält gegenwärtig, daß dem Zivilisationsbruch universale Bedeutung für das Gottes- und Menschenbild zukommt. In «Zeugenaussage» hören wir die Stimme eines Ermordeten vor einem imaginären Tribunal. Er versucht zu erklären, wie der biblische Mythos über die Erschaffung des Menschen im Bild Gottes mit seiner Erfahrung anders zusammenstimmen könnte. Das Böse im Menschen gehört nicht zum zelem des Menschen und ist nicht Teil des Schöpfungsmythos: «Nein nein. Es waren bestimmt / Menschen. Die Uniformen, die Stiefel. / Wie soll ich das erklären. Sie waren Geschöpfe ihm zum Bilde.» Uniformen und Stiefel, Metonymien des Bösen, widersprechen dem biblischen zelem von Genesis 1,27. Die Frage nach der Theodizee bleibt ausgespart: «Ich war ein Schatten. / Ich hatte einen anderen Schöpfer», folgert die Stimme des Opfers aus dem Totenreich. «Und der ließ mir, in seiner Gnade nichts mehr, was noch sterben konnte. / Ich flüchtete mich zu ihm, schwerelos aufwärts, blau, / versöhnt, sagen wir, Vergebung erbittend: / Rauch zum allmächtigen Rauch, / ohne Körper und ohne Gestalt.» Das zelem wird wieder eingesetzt: Ein Aspekt Gottes ist dem Opfer gleich. Auch er ist Rauch. Der kann nicht sterben. Das «ihm zum Bilde» wird erst mit dem Tod des Opfers ganz eingelöst. Im Gewesensein ist das Opfer unverletzlich und im Paradoxon frei. Er, der von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, hat Teil am Gewesensein des Opfers. Das zelem des Gedichts entwirft Opfersein als einen Aspekt Gottes:

### Ein belastetes Vater-Sohn-Verhältnis

An dem autobiographischen Zyklus «Abba» arbeitete Pagis bis kurz vor seinem Tod. «Abba» ist ein Schlüsseltext und auch unter poetologischem Aspekt von besonderem Rang: Pagis gelingt eine Behandlung des autobiographischen Materials, ohne bei seiner Überführung in einen Artefakt dessen dokumentarischen Wert zu beschädigen. 1991, fünf Jahre nach dem Tod des Dichters, erschien der Zyklus zum ersten Mal. Die deutsche Übersetzung folgt der hebräischen Gesamtausgabe mit den als abgeschlossene Textelemente erkennbaren «Abba»-Kapiteln in der von Pagis hinterlassenen Reihenfolge. In «Abba» schrieb Pagis zum ersten Mal über das schwierige Vater-Sohn-Verhältnis. Die neunzehn Prosatexte, in die Briefdokumente eingefügt sind, bauen sich in fragilem Gleichgewicht zweier Stimmen auf: der Stimme des toten Vaters und der des Sohnes. Die Stimmen ersprechen in einer mäandernden Suchbewegung die Klärung der Beziehung zweier Menschen, die einander im Leben verfehlten und Nähe annehmbar nicht leben konnten. Die Gründe dafür sind entsetzlich. Die Durchlässigkeit der Grenze zwischen Leben und Tod ist die Voraussetzung für eine Verwandlung.

Der Tod setzt nur scheinbar ein Ende. Wer Vater und Sohn einander waren und sind, kann erst im Prozeß des Totengesprächs bruchstückhaft erkannt werden. Im Nichtverstehen bleiben sie einander zugewandt. Der Vater wird zur inneren Figur des Sohnes. Ihrer beider Stimmen sind unabhängig voneinander und zugleich eine Realität im Innern des Trauernden. Die Stimme aus dem Totenreich ist zugleich immer auch die des Sohnes, denn er schöpft, indem er dem Vater Stimme gibt, aus dem Fundus der eigenen Erinnerung. Seit seinem Tod spreche der Vater besser Hebräisch, sagt der Sohn. Es ist die Sprache des Werkes von Dan Pagis.

Der Schmerz des Einander-Verfehlens reicht über den Tod hinaus und setzt die Suchbewegung immer wieder in Gang. Die Gegenwart des Vaters wird post mortem so intensiv, daß der Sohn in «Schritte» erkennt: «Deine Schritte rennen hinter mir

<sup>1</sup> Dan Pagis, An beiden Ufern der Zeit. Ausgewählte Gedichte und Prosa. Hebräisch-Deutsch. Aus dem Hebräischen und mit einem Nachwort versehen von Anne Birkenhauer, Straelener Manuskripte Verlag, Straelen/Niederrhein 2003. Euro 26,-, SFr. 46.40.

<sup>2</sup> Tuvia Rübner, Erdichteter Mensch. Frankfurt 1993.

her, mit mir, rennen in mir, deine Füße meine Füße, dein Tod mein Tod.» Es wird eine Frage auf Leben und Tod, wie er die zur inneren Figur sich wandelnde Gestalt des Vaters in sein Selbstbild und Leben aufnehmen kann. Der Todestag des Vaters ist der Neunte Av, Tag der Trauer um die Zerstörung Jerusalems, ein Tag mit Verlesung der Klagelieder. In ironischer Brechung wird der Tod des Vaters mit der traumatischen Zäsur in der jüdischen Geschichte in Beziehung gesetzt. Das Datum der historischen Katastrophe wurde zum Datum einer persönlichen, die lange vor dem Todestag begann.

Die realen Daten der Vater-Sohn-Geschichte, die «Abba» zugrunde liegen und zugleich den Gegenstand des Dialogs post mortem bilden, verlieren ihre Eindeutigkeit. 1934 war der Vater nach Palästina ausgewandert. Der vierjährige Sohn verlor im selben Jahr die Mutter durch einen plötzlichen Tod, der Vater ließ ihn bei den Großeltern, nahm ihn auch bei einem Besuch in der Bukowina im Jahre 1939 nicht mit sich nach Palästina. Allein gelieben in der Schoah, sah der Sohn den neu verheirateten Vater erst in Palästina nach den Schrecken der Verfolgung wieder. Er bemühte sich, dem Sohn die Integration im Land zu erleichtern, brachte ihn mit einer Jugendgruppe in den Kibbuz Merchavia, war aber unfähig, mit seinem Leben angemessen auf die tiefen Verletzungen seines Sohnes zu antworten. Mit Witz und Humor, mit Gesten der Fürsorge und geradezu naivem Gleichmut versuchte er seinem Sohn vergeblich nahe zu sein.

Das fünfte Kapitel in «Abba» gibt den Schlüssel für die schmerzliche Ferne, in der Vater und Sohn aneinander leiden. «Über Vater lacht man nicht!» ist der nur elf Zeilen umfassende Text überschrieben, in dem das Nichtverstehen und Versagen des Vaters durch eine so leichtfertige wie folgenschwere Frage jäh offenbar wird und beide voneinander trennt. In der ersten Woche nach der Ankunft seines Sohnes fragt er ihn auf Deutsch, ob er «wohl noch Fotos von der Familie hätte». Die rücksichtslose Frage macht ihn, der in der Schoah kaum sein Leben hat retten können, lachen. Die unheilbaren Verletzungen waren noch nicht sprachfähig. Darauf reagiert der Vater mit einem Verweis: «Du sollst nicht über Vater lachen.» Dies galt dem Sohn als das Schlimmste, das er ihm seit der Wiederbegegnung sagte. Er, der seinem Kind kein rettender Vater hat sein können, spricht nicht als Gegenüber, sondern als Vaterinstanz in der dritten Person von sich selbst, und genau das löst den Schock aus. «Ich habe mich sofort verkrochen. Und seitdem – nichts mehr.» Der Satz der Vaterinstanz entscheidet über das künftige Schweigen. Er erkennt nicht, daß sein Sohn, der auf seinem Leidensweg einen radikalen Kontinuitätsbruch erlitt und eine neue Kontinuität für sein Leben erschaffen muß, bei ihm Zuflucht und Schutz hätte finden wollen. Im Licht seines mit dem Vater nicht teilbaren Schmerzes über das Unheilbare in ihm muß der Sohn erkennen, daß der Vater keine Vorstellung von seinem Leidensweg hat. Der Vater ist außerstande, seinem Sohn beim Überleben des Überlebens beizustehen. Er fragt – wie Abertausende damals auch – nicht nach der Überlebensgeschichte des Opfers, er sucht bei ihm etwas für sich selbst: zum sichtbaren Zeichen der Generationenkette, in die er sich selbst eingebunden sehen möchte, als genügte der lebendige Sohn nicht als Bürge für die Generationenkette und als Brücke zu seiner Vergangenheit.

«Anschließend lebten wir im Land nebeneinander her, an den beiden Ufern dieser Zeit», sagt der Sohn seinem Vater am ersten Todestag. Verletzung und Trennung werden nach der Wiederbegegnung durch Worte bewirkt. Durch Sprache allein kann erst in dem langen Totengespräch die Kluft sich schließen. Im Wort, das den anderen sucht, werden Vater und Sohn einander erkennbar. Bei einer der Kaddisch-Lesungen am Grab entdeckt er auf der gegenüberliegenden Seite im Buch den Segen für den Neumond und ist versucht, ihn zum Amusement des Toten zu lesen. Es ist ein Verzicht mit doppelter Bedeutung, ist doch der Neumondsegen zugehörig zum Ritus des Kippur Katan, dem kleinen Versöhnungstag. Die Ferne ritueller Geborgenheit in der Tradition kann größer nicht sein.

Die Stimme aus dem Totenreich betont die unüberbrückbare Distanz, die der Sohn im Leben dem Vater gegenüber wahrte: «Zu mir warst du höflich, vielleicht aber eher undurchdringlich. (...) So blieb es die ganze Zeit. (...) Du dachtest immer, du würdest mich schonen, wenn du mit mir über die wichtigen Dinge nicht redest. Hast du damit warten müssen, bis ich tot bin? (...) du bleibst auf Abstand. Fremd.»

Ein Jahr nach seinem Tod erzählt die Vaterstimme im Rechtfertigungsgestus seine Auswanderungsgeschichte. Er wollte der Familie in Palästina einen neuen Anfang vorbereiten. Der Sohn klagt am zweiten Todestag am Grab: «Nicht hier habe ich dich verloren, nicht hier werde ich dich finden. In unserem langen Disput hast du das letzte Wort: Es steht in schwarzen Buchstaben eingehauen in der Grabplatte, hier vor meinen Augen.» Er liest den eingemeißelten Vaternamen und darunter den rituellen Text des Gedenkens «Möge seine Seele eingebunden sein in den Bund des Lebens.» Name und Ritus verbinden ihm den Vater nicht: er weiß aber, er wird ihn im Bündel (hebräisch: zror) seines Lebens bis zu seinem eigenen Tod mit sich tragen.

### Erschrecken über tiefe Entfremdung

Seit den frühen sechziger Jahren gehört für den Sohn auch die Erinnerung an einen unbegreiflich späten Fund in das überschwere Lebensbündel. «Briefe» vergegenwärtigt einen Besuch beim Vater in Tel Aviv. Der Sohn kommt, ihm zu helfen, einen Schrank auf dem Küchenbalkon aufzuräumen: «Ich half dir gern: Hier war eine Brücke, die uns über unser langes Schweigen führen würde.» Bei den Kakerlaken im Schrank liegt in einem abgegriffenen Koffer ein kleines Bündel Briefe aus dem Jahr 1934. Der Sohn ist außer sich. Dreißig Jahre lag das Bündel im Koffer, der Vater zeigte es nie, obwohl die Dokumente ihn vom Verdacht des Verrats am Sohn entlasten, über den jäh den Tod der Mutter berichten und sogar den letzten Brief aus ihrer Hand enthalten. Der Sohn liest dem Vater die Briefe wie ein spätes Geschenk der Mutter vor. Das Bündel Briefe erweist sich als abgespaltenes Lebenskapitel des Vaters und zugleich im Doppelsinne als «verborgener Text» von überlebenswichtiger Bedeutung für die Identität des Sohnes. Aber die Aufdeckung kommt zu spät. Das Bündel Briefe nährt zudem Zweifel an der Vaterschaft: Lesart und Deutung der Lebenszeugnisse sind nicht eindeutig. «Wirklich dein Sohn» bekräftigen aus der Perspektive des Toten, daß Erzählen und Erinnern zugleich auch immer Fiktion sind.

Das Motiv der Verspätung bildet in «Abba» eines der konstituierenden Elemente. Der Text setzt mit dem Thema Verspätung ein. Einen Tag zu spät kommt der Sohn zum Tod des Vaters aus Paris zurück. Unmittelbar vor der verspäteten Information über den Tod zerbricht auf dem Flughafen die Flasche Cherry Brandy, die er für den Vater gekauft hat. «Du bist in deinem Leben zu spät gekommen, ich bin zu deinem Tod zu spät gekommen», sagt der Sohn in «Erster Todestag». Zu spät hat der Vater für den Sohn ein Zertifikat für Palästina zu erwerben versucht. Zu spät kommt der Vater sogar, als der überlebende Sohn nach Kriegsende aus Europa mit dem Schiff in Haifa ankommt. Zu spät enden dessen Phantasien über Verlassenwerden und Verrat durch den Vater, der ihn nicht rechtzeitig nach Israel geholt hatte. Verspätet erscheint in einer Imagination der Vater 1982 zum eigenen Begräbnis am Tor des Friedhofs. Er legt sich auf die steinerne Bank und umwickelt sich wie in Selbstverpuppung mit weißem Stoff, bevor er auf die Trage gelegt wird: «Da liegst du wie eine große Schmetterlingspuppe vor dem Ausschlüpfen und fragst, nun schon etwas zögernd: <Gut, gehen wir?>» Das Schmetterlingsmotiv ist für den «Abba»-Kontext von Bedeutung. Ist doch die Beziehung zwischen dem Toten und dem Lebenden in Metamorphose begriffen. Dieses «Gehen wir?» ist Ende und Anfang zugleich: der Prozeß der Erkenntnis dieses «Wir» beginnt erst. In dem dieser Frage vorausgehenden – «Traum» überschriebenen – Kapitel liegt der tote Vater zuerst unkenntlich unter schwerem Schnee auf seinem Bett, und der Sohn ist un-

sicher, ob er es selbst ist, der neben dem vermeintlich Toten sitzt, der unversehens Alltägliches zu reden beginnt, bevor er zusammenschumpft und starr wie ein Strohalm in der Luft schwebt. 1985, ein Jahr vor dem eigenen Tod, sitzt Dan Pagis in einer Wiener Bibliothek vor den Bänden einer Kinderzeitschrift aus dem Jahre 1936 und sucht die Spuren seiner frühesten Kindheitslektüre. Er entdeckt ein Foto von sich selbst: «Unten in der linken Ecke, mit angestrengtem Lächeln, lächle ich mir selbst entgegen. Sechsjährig, (...). Darunter prangt mein alter Name. Ich hatte mir so große Mühe gegeben, ihn zu vergessen, bis es mir tatsächlich gelang. (...) Ich renne zum Kopierer.» Name und Bild des Kindes, dessen Welt zerstört wurde, bewirken einen Sturz durch die Zeit und die Bekräftigung der Einsicht, daß es nicht einmal auf der symbolischen Ebene einen neuen Anfang durch Namenswechsel geben kann. Die Stimme des toten Vaters fehlt in der Bibliothek in Wien. Sie wird im Folgekapitel sofort wieder hörbar: Der Tote hat keine Vorstellung davon, was die Namensänderung bedeutet. Er liest sie als Akt der Abwendung von der Herkunftsfamilie.

Dreimal ist es geschriebenes Wort, das in den Identitätsprozeß des Sohnes hineinwirkt und ihn stärkt und verletzt: die Briefe aus der Bukowina, die Zeitschrift in Wien und die Grabschrift. Spuren zu lesen befreit nicht aus der existentiellen Exiliertheit.

### Das Schweigen des Vaters über den Schmerz des Sohnes

Erst im vorletzten Kapitel «Der Schmerz und das Verletztsein» finden die Stimme des Lebenden und die des Toten so Gehör bei einander, daß Sätze über die unaufhebbare Exiliertheit des Überlebenden mitten im Leben möglich werden. Sätze, die abbrechen und, wie in einem Netz die Worte neu verknüpfend, wiederholt einsetzen und durch syntaktische Fügung und Sprachgestus umsetzen, wie nahe Worte über das Unheilbare ans Schweigen grenzen. Der Sohn erfährt sich gefangen in einem «Netz der Angst, der Not und des Verletztseins», in dem Arbeitsangelegenheiten, Bücher und Beziehungen zu Menschen der Gegenwart nur als die Löcher des Netzes erscheinen. In den langen Satzperioden dieses Kapitels erscheinen zum ersten und einzigen Mal die Worte Konzentrationslager, Gas, Sterbebett. Die Fäden und Knoten des Netzes aber sind der Tod und die Qualen: «In jedem rechteckigen Blumenbett seh ich ein Massengrab, das nach einer Weile begrünt wurde. Sogar in dem Teppich im Zimmer, sogar in dem – was muß ich denn noch sagen? (...). Du hast mich gesehen, obwohl ich dachte, du habest mich ignoriert (es war mir gelungen, die Ängste mindestens zehn, zwölf

Jahre sogar vor mir selbst zu verstecken; erst nach dem Eichmannprozeß brachen sie aus), (...) und du tatest nichts, sagtest nichts. (...). Ich danke dir, daß du geschwiegen hast. Und das, obwohl du noch nicht wußtest, daß auch ich bald sterben würde, gar nicht lange nach dir.» Dan Pagis setzt ein wichtiges historisches Datum in Klammern, den Eichmannprozeß, der damals vielen die Zunge löste und viele, die über das Erlittene zu schreiben begannen, zugleich retraumatisierte. Das Schweigen des Vaters erscheint zuletzt auch als eine Form des Respektes gegenüber dem unaufhebbaren Schmerz seines Sohnes.

Dan Pagis erlitt das existentielle Exiliertsein, das *Cordelia Edvardson* in einem Text für *Primo Levi* so formuliert hat: «Nein, wir sind nie zurückgekehrt, nicht ganz.» Es war eine kluge Entscheidung der Herausgeber, eines der kurzen Fragmente von «Abba» dem Text als Motto voranzustellen. Denn dieses Fragment berührt auf verstörende Art das Trauma der Überlebenden: Er habe seinen Vater überhaupt nicht verstanden, sagt ein früherer Kartenspielerfreund des Verstorbenen. Ob der Tote ins Leben zurückkehren müsse, damit er ihn verstehe, fragt der Sohn. «Nein, nein», sagt der Kartenfreund, «du mußt selbst ins Leben zurückkehren. Aber, wenn ich das offen sagen darf, deine Chancen stehen nicht sehr gut.»

Das letzte Kapitel greift aus in die Zukunft. In einer Imagination von großer Zartheit sitzen Vater und Sohn im zehnten Jahr nach dem Tod des Vaters in seinem Todesmonat auf dem kleinen Tel Aviver Balkon einander gegenüber: am selben Ort, an dem einst für den Sohn die verspäteten, für das Vaterbild so wichtigen Informationen zugänglich wurden. Die Stimme des Toten ist nicht mehr vernehmbar. Der Balkon verwandelt sich in ein schwebendes Totenschiff. Zeitentoben. Wie aus großer Höhe blicken Vater und Sohn auf die ihnen beiden schon lange fremd gewordene Stadt mit ihren nächtlichen Lichtern hinunter, Lichter aus Bernstein. Es ist ein altes Licht, dieses Bernsteinlicht. Über Verletzung und Nichtverstehen muß in dieser Nacht nicht mehr gesprochen werden. Der Sohn wird dem Vater zum ersten Mal ein fremdes Gedicht über einen fremden Friedhof auflesen. In Kunst überführte Erfahrung. Vater und Sohn teilen zum ersten Mal die schöpferische Kraft, die aus der Trauer entbunden werden kann. Der Vater wird zuhören, das Andenken des Sohnes ehrend: «Doch das Schweigen zwischen uns wird wie ein Dank sein. (...) Wir segeln nirgendwohin, denn wir sind ja schon angekommen, nicht wahr? Und du wirst nicken, als Zeichen der Zustimmung.» Sie müssen nichts mehr klären und erklären, sie sind am anderen Ufer der Zeit: Mitsammen.

*Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

## W. Putins «Diktatur des Gesetzes»

Eine Karikatur im britischen «Economist» läßt keine Zweifel offen: Eine Leninstatue mit dem Kopf von Präsident Putin wird wieder auf den Sockel gezogen. Und das amerikanische «Time Magazine» mit dem «Genossen» Putin auf dem Titelblatt fragt: «Wird Rußland wieder sowjetisch?» Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion hat der Westen auf Krisen und Umbrüche in Rußland immer wieder überreagiert. Entweder zu euphorisch oder zu pessimistisch. Euphorie herrschte Anfang der neunziger Jahre. Nach dem Verschwinden des Kommunismus werde Rußland bald in den Westen integriert sein und so werden, wie wir sind. Das war die verbreitete Meinung.

Die Euphorie endete, als im August 1998 mit dem Rubelkollaps auch die letzten Hoffnungen der «Radikalreformer» auf eine rasche «Verwestlichung» Rußlands verflogen. Wieder an Rußland zu glauben begann der Westen, als W. Putin nach dem 11. September 2001 sich zum bedingungslosen Verbündeten im «Krieg gegen den Terrorismus» erklärte. Jetzt aber kommen wieder beunruhigende Meldungen aus Moskau. Im vergangenen Oktober wurde Rußlands «reichster Mann», der Ölmagnat

*Michail Chodorkowski*, verhaftet. Und bei den Parlamentswahlen im Dezember hatten die zwei einzigen prowestlichen Parteien, die linksliberale Jabloko und die konservative Union der rechten Kräfte, keine Chance mehr. In der Duma verfügt jetzt die dem Präsidenten hörige Partei «Einiges Rußland» über eine Zweidrittelmehrheit. Das heißt: Der Kreml ist nicht mehr gezwungen, die Duma und die Parteien als autonome politische Kräfte in seine Rechnung einzubeziehen.

Die Wechselbadeeffekte, die Rußland in den vergangenen 15 Jahren im Westen provoziert hat, beruhen auf Analysen, die zu kurz fassen. Sie berücksichtigen nur jene Fakten, die gerade ins westliche Rußlandbild passen. Hintergründe und Konstanten, die unbedeutsam oder bereits wieder vergessen sind, werden verdrängt. Zum Beispiel die Ära des ersten russischen Präsidenten, Boris Jelzin. Rußland war in den neunziger Jahren von westlichen Beratern überschwemmt, die das ehemalige «Imperium des Bösen» möglichst rasch zu Kapitalismus und Demokratie bekehren wollten. Der Internationale Währungsfonds (IWF) und die Weltbank diktierten mit ihren Bedingungen für Milliardenkredite die russische

Innenpolitik. IWF und Weltbank lobten das schnelle Tempo der Privatisierung. Daß die «Privatisazija» (Privatisierung) im russischen Volksmund den Schimpfnamen «Prichvatisazija» (Klaue rei) bekam, tat nichts zur Sache. In Washington galt der fließend Englisch sprechende, für die Privatisierung verantwortliche Minister *Anatoli Tschubais* als Garant für Rußlands Reformkurs. Zu Hause jedoch ist der «rote Teufel» Tschubais bis heute der meistgehaßte Politiker geblieben.

Putins Aufstieg, seine Popularität und seine Politik sind eine Reaktion auf Jelzins Regierungszeit. In den Augen des Volkes ist Putin eine Art «Gegen-Jelzin». Der 51jährige ist jung, sportlich und – er säuft nicht. Auf Putin ruht die Hoffnung, er werde die Fehlentwicklungen der neunziger Jahre korrigieren und Rußland wieder zu einem starken, geachteten Land machen. Und als größte Fehlleistung wird in der russischen Bevölkerung ausgerechnet die wichtigste Reform nach dem Zusammenbruch des Kommunismus empfunden, die Privatisierung. In seiner ersten Rede an das Parlament im Juli 2000 hat Putin die «Diktatur des Gesetzes» verkündet – als Antwort auf die Gesetzlosigkeit und das Chaos der Jelzin-Jahre. Der Staat müsse aus der engen Verklammerung mit der Wirtschaft gelöst werden, erklärte der neue Präsident. Verantwortlich für die «Umklammerung des Staates durch die Wirtschaft» ist die Privatisierung. Sie erfolgte in drei Etappen:

### Drei Formen der Privatisierung

Die erste Phase wurde im Westen, aber auch in Rußland kaum zur Kenntnis genommen. Ende der achtziger Jahre spürte die sowjetische Staats- und Parteibürokratie, daß es bald zu Ende gehen wird. Sie ergriff die Flucht nach vorne und begann auf eigene Faust, Staatseigentum für sich zu privatisieren. Dieser Raubzug auf das sowjetische Volkseigentum erfolgte noch hinter den Kulissen des alten Systems und wurde Schattenprivatisierung genannt.

Diesen Vorgang hat *Jegor Gaidar*, Präsident Jelzins erster Premierminister, aus der Nähe beobachtet und so beschrieben: «Das alte System hat den Staub der marxistischen Ideologie mühelos abgestreift. Nur die Hülle wurde ausgetauscht, Körper und Gehirn dieses Systems blieben unverletzt.» Das Ziel dieses Abstreifens der Hülle bestand darin, Macht gegen Eigentum einzutauschen. Kein erfreulicher Vorgang, aber realistisch gesehen, so glaubt Gaidar, sei das der einzige Weg gewesen, Staat und Gesellschaft friedlich zu reformieren. Denn die Alternative wäre Bürgerkrieg gewesen, mit einer darauf folgenden Diktatur der neuen, siegreichen Nomenklatura. Mit anderen Worten: Der Tausch von Macht gegen Eigentum garantierte einen gewaltlosen Systemwechsel. Er hätte auch das Ende der Nomenklatura als einer politisch-ökonomischen Elite garantieren können, die keinen Marktgesetzen unterworfen ist.

Doch gerade aus diesem Grund gab sich die Nomenklatura mit diesem Kompromiß nicht zufrieden. Die Fabrikdirektoren, leitenden Beamten des Ministerrats, Generäle des militärisch-industriellen Komplexes, des KGB, die Gebietssekretäre usw. haben tatsächlich auf einen Teil ihrer administrativen Macht verzichtet, um Eigentum erwerben zu können. Für diesen Tausch brauchte es aber noch ein weiteres Argument. Zusätzlich zum Eigentums-erwerb verlangten sie auch noch eine Machtgarantie. Die Beweggründe beschreibt Gaidar so: «Für sie (die Nomenklatura) war entscheidend, daß Eigentum im Land nicht unter dem Einfluß von Marktgesetzen zirkuliert, sondern wie zuvor, im Magnetfeld der Macht.»<sup>1</sup>

Gaidars treffender Vergleich ist tatsächlich der rote Faden für das Verständnis der Verteilungskämpfe im postsowjetischen Rußland: «Eigentum muß im Magnetfeld der Macht zirkulieren.» Aus der Schattenprivatisierung der Nomenklatura entstand ein «regulierter Markt», reguliert durch die Nomenklatura.

<sup>1</sup> Jegor Gaidar, Entscheidung in Rußland. Carl Hanser Verlag, München 1995, S. 137ff.

Das Volk sollte vom sowjetischen Volkseigentum aber auch etwas erhalten. Im Herbst 1992 erhielt jeder Bürger einen Privatisierungsgutschein im Wert von 10000 Rubel. Das war der geschätzte Gesamtwert des zur Privatisierung freigegebenen Staatseigentums pro Kopf der Bevölkerung. Als diese Summe errechnet wurde, hätte man damit noch ein Auto der Marke «Volga» kaufen können. Als der Gutschein aber in den Händen des Volkes war, waren die 10000 Rubel wegen der Hyperinflation gerade noch ein Paar Stiefel wert. Präsident Jelzin hatte versprochen, die Privatisierung solle nicht ein Rudel von Millionen, sondern Millionen von Aktionären und Eigentümern schaffen. Das Gegenteil wurde Wirklichkeit. Das Ziel, mit der Gutscheinprivatisierung eine breite Schicht von Eigentümern zu schaffen, wurde gründlich verfehlt.

Die dritte Privatisierung wurde Privatisierung gegen Cash genannt. Hier kamen Chodorkowski und die übrigen Oligarchen zum Zuge. Es fällt auf, wie jung sie alle sind. Chodorkowski ist heute 39 Jahre alt. Er war also Ende zwanzig, als die Privatisierung über die Bühne ging. Das kam so: Zu Beginn von Gorbatschows Reformen war es für die damaligen Spitzen der Parteibürokratie noch zu riskant, die ersten Schritte im Kapitalismus zu machen. Sie schickten die Jungen vor, oft waren es ihre Söhne. Sie machten rasch viel Geld im Export von Rohstoffen oder im Tourismus. Chodorkowski handelte mit Computern und Cognac. Die Jungkapitalisten oder Fils à papa wurden so rasch Millionäre. Ihre Stunde kam im Frühjahr 1995. Der russische Staat war bankrott. Die Reformen steckten in der Sackgasse. Die Kommunisten drohten wieder an die Macht zu kommen. Da boten sich die Jungmillionäre als Retter in der Not an. Sie schlugen der Regierung folgenden Handel vor: Wir geben euch Kredite. Als Pfand gibt uns die Regierung Aktienpakete der zu privatisierenden Unternehmen. Es handelte sich dabei um die sogenannten Filetstücke der sowjetischen Wirtschaft: Öl, Metall und Kommunikation.

Dieser Handel, Aktien gegen Kredite, war nur auf Zeit gedacht. Die Kontrolle über die Unternehmen sollte wieder an den Staat zurückgehen, sobald die Regierung die Kredite zurückbezahlt hätte. Weil die Regierung chronisch in Finanznot steckte, konnte sie die Kredite nie zurückzahlen. Der zeitlich beschränkte Handel (Aktien gegen Kredite) entpuppte sich als verdeckte Privatisierung. Es war keine wilde Privatisierung, wie es oft heißt, sondern eine Aktion mit Zustimmung der Regierung.

Die Aktien wurden in Auktionen angeboten. Für die Durchführung der Auktionen waren die Banken der Finanzmagnaten verantwortlich, die auch als Auktionäre auftraten. Die zu versteigernden Unternehmen wurden weit unter ihrem Marktwert verkauft. Und der Zuschlag ging, wen wundert es, an die mit der Durchführung der Auktion beauftragten Banken. Die Oligarchen hatten sich untereinander abgesprochen, wer bei welcher Auktion was erhalten sollte. Chodorkowski bezahlte für das Kontrollpaket von Jukos 380 Millionen Dollar. Acht Monate später war Jukos 12,6 Milliarden Dollar wert, heute rund 23 Milliarden. Unter ähnlichen Bedingungen gelangte *Wladimir Potanin* in den Besitz der größten Nickelmine der Welt in Norilsk, *Boris Beresowski* in den Besitz von Sibneft.

### Den Staat als Geisel genommen

Formell wurden keine Gesetze gebrochen. Der russische Staat war aber in einem so chaotischen Zustand, daß er keine andere Wahl hatte, als seinen teuersten Schmuck zu verscherbeln. Der Staat wurde damals von den Oligarchen buchstäblich als Geisel genommen. Mit dem Kredit-für-Aktien-Handel entstand Rußlands Oligarchen-Kapitalismus. Die Geiselnahme des russischen Staates ging aber noch weiter. Schauplatz des nächsten Aktes war Davos im Januar 1996. Dort hatten sich Rußlands Oligarchen auf dem Weltwirtschaftsforum versammelt. Die Lage in Rußland war dramatisch. Der schwerkranke Präsident Jelzin schien auf verlorenem Posten. Ein kommunistischer Sieg bei den Präsidentschaftswahlen im folgenden Juni schien un-

vermeidlich. Deshalb war auch Kommunistenchef *Gennadi Sjaganow* nach Davos eingeladen worden. Die Oligarchen befürchteten das Schlimmste. Sie hatten Jelzin in einem offenen Brief aufgefordert, die Wahlen abzusagen. Doch Jelzin lehnte ab.

In dieser extremen Situation beschlossen die Oligarchen, Jelzins Wahlkampf zu finanzieren. Wiederum traten sie als Retter in der Not auf. Nach geschlagener Schlacht forderten die Oligarchen ihren Lohn. Sie wollten nicht wie bisher die Regierung durch Mittelsmänner beeinflussen, sondern direkt an der Macht beteiligt werden. Der schillerndste unter den Oligarchen, Boris Beresowski, brachte es damals in einem Interview mit der *«Financial Times»* auf den Punkt: «Uns gehört halb Rußland. Wir haben Jelzins Wiederwahl finanziert. Jetzt haben wir das moralische Recht, auch das Land zu regieren. Wir sind Rußlands neue Elite.»

Den Pakt mit den Oligarchen rechtfertigte der damalige Vizepremier und für die Privatisierung verantwortliche Anatoli Tschubais so: «Laßt die Oligarchen alles klauen, was sie können. Sie sollen Besitzer werden. Als Eigentümer werden sie dafür sorgen, daß andere sie nicht mehr beklauen. So wird das Stehlen in Rußland ein Ende haben. Auf diesem Weg soll in Rußland ein zivilisierter Kapitalismus entstehen.» Die Reformer verglichen Rußland mit den USA. Auch sie hätten eine Phase des wilden Räuberkapitalismus durchgemacht. Die Rockefellers, Carnegies und anderen Tycoons wurden aber später von unabhängigen Richtern und einer zivilen Gesellschaft gezwungen, sich zivilisierter zu verhalten. Davon aber ist Rußland noch weit entfernt. In Rußland gelangte das Eigentum wieder ins «Magnetfeld der Macht» (Gaidar). Macht und Eigentum kamen wieder zusammen. Die Oligarchen hatten den Staat nicht nur als Geisel, sondern auch noch privatisiert, als Beute genommen. Rußland drohte auseinanderzufallen. In diesem Zustand befand sich Rußland am Ende der Ära Jelzin, als Putin die Macht übernahm. Über eine «Diktatur des Gesetzes» versucht Putin, die politische Macht aus der Umklammerung der wirtschaftlich Mächtigen zu lösen und die «vertikale Ordnung» wieder herzustellen. Putin begann zuerst mit der Zähmung der Gouverneure, die sich unter Jelzin zu selbstherrlichen Regionalfürsten entwickeln konnten. Mit den Oligarchen schloß er den sogenannten «Schaschlikpakt»: Die Abmachung lautete: Ihr mischt euch nicht mehr in die Politik ein und beschränkt euch auf das Wirtschaften. Im Gegenzug dürft ihr behalten, was ihr während der Privatisierung an euch gerissen habt. Den «Schaschlikpakt» gebrochen haben die beiden Medien-Mogule Beresowski und *Gusinski*. Sie weigerten sich, mit ihren landesweit operierenden Fernsehsendern die vom Kreml gewünschte loyale Berichterstattung zu garantieren. Wohlverstanden, Beresowski und *Gusinski* waren keine Demokraten, aber sie wollten nicht im «Magnetfeld der Macht zirkulieren» und mußten Rußland verlassen.

Im vergangenen Oktober wurde Chodorkowski bei einer Zwischenlandung in Sibirien verhaftet. Die Anklage lautet auf «Steuerbetrug und Veruntreuung». Das kann man allen Oligarchen und den meisten Geschäftsleuten in Rußland vorwerfen. Chodorkowskis Vergehen ist viel gravierender. Er verstieß gegen Putins Spielregeln. Auch er glaubte, den «Magnetkreis der Macht» mißachten zu können, in deren Bannkreis er zum Oligarchen geworden ist.

Im Westen wird Chodorkowski als Beispiel eines geläuterten, modernen russischen Unternehmers gesehen. Vor allem in den USA, wo Chodorkowski enge Kontakte zur Regierung und zur Familie von Präsident Bush hatte, wurde der Ölmagnat zur Symbolfigur der Beziehungen eines neuen Rußlands zum Westen. Ausgerechnet eine solche Symbolfigur kommt nun hinter Gitter. Der Westen reagierte besorgt. Die russische Bevölkerung hingegen freut sich, daß jetzt endlich einer dieser Räuberkapitalisten hinter Gittern gelandet ist. Der Fall Chodorkowski ist ein weiteres Beispiel, wie in der Beurteilung von Ereignissen und Personen die öffentliche Meinung in Rußland und im Westen oft diametral auseinandergeht.

## Kampf um politische und wirtschaftliche Kontrolle

Chodorkowski sowie die Fälle Beresowski und *Gusinski* sind nur *Symptome*. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht die wirtschaftliche und politische Kontrolle in einem Land, das nach dem Zerfall der Sowjetunion immer noch um seine politische Identität ringt.

Putin hatte bisher Glück. Seit drei Jahren verzeichnet das Land erstaunliches Wirtschaftswachstum. Mit durchschnittlich über 7 Prozent liegt es deutlich über demjenigen der westlichen Länder. Auch die Steigerung des Realeinkommens von 14 Prozent im vergangenen Jahr ist erstaunlich hoch. Entscheidend aber ist die Frage, woher das Wachstum kommt und wie es verteilt wird. Anfang der neunziger Jahre verdienten laut offiziellen Angaben die reichsten 10 Prozent unter Rußlands Bevölkerung achtmal mehr als die ärmsten 10 Prozent. Zehn Jahre später, 2003, war es bereits vierzehnmal mehr. Das sind staatliche Angaben, in Wirklichkeit dürfte die soziale Polarisierung als Folge des Oligarchen-Kapitalismus noch viel größer sein. Die zwölf größten Unternehmen produzieren 70 Prozent des Bruttosozialproduktes. Die größte Konzentration herrscht im einkommensstärksten und strategisch wichtigsten Sektor der Wirtschaft, im Ölsektor. Die Ölwirtschaft finanziert den russischen Haushalt zu mehr als 50 Prozent. Das russische Budget hängt vom Weltmarktpreis des Öls ab. Öl und Gas sind strategische Rohstoffe, über die der Staat wieder die Kontrolle haben will, weil sie Rußlands Stabilität garantieren. Diese Stabilität ruht aber auf schwachen Füßen. Rußland hat keine Kontrolle über den Ölpreis. Gleichzeitig produziert die russische Ölwirtschaft mit veralteter Infrastruktur, die in den nächsten Jahren mit Milliardeninvestitionen dringend modernisiert werden sollte. Das russische Erdöl ist kein Motor der russischen Wirtschaft, sondern eine Milchkuh. Und irgendwann im 21. Jahrhundert sind Rußlands Ölreserven zu Ende.

Wenn in Rußland eine postindustrielle Gesellschaft entstehen soll, muß es etwas anderes produzieren als Öl und Gas. Die Wachstumsmotoren einer modernen Gesellschaft, die kleinen und mittleren Unternehmen, haben aber in Rußlands Oligarchen-Kapitalismus wenig Chancen. Nach dem Wirtschaftswachstum der vergangenen Jahre ist in Rußland ein Mittelstand entstanden, der zwar als Konsumentenklasse existiert, aber noch weit davon entfernt ist, als gesellschaftliche Kraft auf das wirtschaftliche und politische Geschehen Einfluß nehmen zu können. Mehr als ein Fünftel der Bevölkerung, etwa 30 Millionen, lebt in Armut. Zu ihnen gehören Arbeiter, Rentner, die ungenügende Löhne und Renten erhalten. Und dies in einer Gesellschaft, in der während Jahrzehnten Gleichheit und soziale Sicherheit zu den höchsten Zielen erklärt worden waren. In den Augen der Bevölkerung ist für die Verarmung und soziale Polarisierung in erster Linie der Staat verantwortlich. Der Ruf nach einem starken Staat mit einem guten Zaren an der Spitze fällt deshalb auf offene Ohren. Diese Hoffnungen will Putin erfüllen. In Putins Kabinett hängt das Portrait von Zar Peter dem Großen, der Petersburg erbauen ließ und als Modernisator Rußlands in die Geschichtsbücher eingegangen ist. Putin will Rußlands zweiter Modernisator werden. Sein Ziel ist ein starker Staat, und die Grundlagen seiner Politik bestehen aus drei Grundprinzipien: Alle Macht in die eigene Hand nehmen (Diktatur des Gesetzes, vertikale Macht), die Wirtschaft kontrollieren (nicht verstaatlichen) und wie Peter der Große das Vorbild des Westens für die eigenen Ziele nutzen.

Nach dem Willen des Jelzin-Clans, der mit den Oligarchen eng liiert war, hätte der «Kronprinz» Putin Kontinuität garantieren sollen. Es war ja auch der Oligarch Beresowski, der Putin aus dem Nichts aufgebaut hat. Ohne eigene Machtbasis begann der ehemalige KGB-Agent, die Schlüsselposten in der Regierung mit Leuten aus den sogenannten «Kraftministerien», dem Geheimdienst, dem Militär und der Polizei, zu besetzen. Die sogenannten «*Siloviki*» (*Sila* heißt auf russisch Kraft) dienen Putin als Aufpasser, die dafür sorgen müssen, daß seine vertikale Ordnung auch durchgesetzt wird. Der Anteil der «*Siloviki*» auf wichtigen

Regierungsposten ist laut einer Untersuchung der Soziologin Olga Kryschanowskaja unter Putin auf 25 Prozent angestiegen. Zur Zeit von Präsident Gorbatschow waren es noch 4 Prozent. Die «Siloviki» sind aber nur ein *Instrument* der Macht in Putins Hand. Noch will er verhindern, daß sich dieses Machtinstrument zu einer eigenständigen politischen Kraft entwickelt. Neben den «Siloviki» existiert eine Gruppe von Liberalen und Technokraten, die zu Putins engsten Gefolgsleuten zählen. Dazu gehören Leute wie die Minister *Gref* und *Kudrin* oder der Wirtschaftsberater des Präsidenten, *Illarionow*. Sie stehen Wirtschaftsministerien vor und sind für Putin die Vorzeig liberalen, mit denen er den Westen beruhigen will. Die Präsenz dieser relativ kleinen Gruppe zeigt, daß Putin zwischen zwei Machtzentren balancieren will.

### Rußland braucht horizontale Ordnung

Vier Jahre nach seinem Amtsantritt ist es Putin gelungen, die Macht im Kreml zu zentralisieren. Konzentration und Zentralisierung waren aber das Rezept der Zaren und der Sowjetmacht. Sie sind keine Lösungen für das 21. Jahrhundert. Einen starken, effizienten Staat, wie er von Putin angestrebt wird, gibt es nur, wenn es starke Bürger, unabhängige Unternehmer und eigenständige Regionen gibt. Auf der kommunalen und regionalen Ebene zeigt sich, wie stark und legitim der Staat ist. Konkret: im Funktionieren der Schulen, Krankenhäuser und der Infrastruktur. Eine Modernisierung des russischen Staates muß von unten nach oben erfolgen, und dies kann nur mit einer starken Zivilgesellschaft geschehen. Mit anderen Worten: Nach jahrhundertelanger vertikaler Ordnung braucht Rußland eine horizontale Ordnung. Anstatt die Zivilgesellschaft als Verbündete zu stärken, baut Putin auf die «vertikale Ordnung», auf eine Selbstreinigung des Staates. Putins starker Staat zieht die Korruption aber noch mehr an. Rußland dreht sich weiter im Teufelskreis von Macht und Eigentum.

Auf Grund seiner Verfassung von 1993 ist Rußland westlichen Demokratien ähnlich. In seiner praktischen Funktionsweise ist dieses System ein bürokratisch-autokratisches Regime geblieben. Putins «Diktatur des Gesetzes» droht keine Diktatur zu werden, dazu wäre der Staatsapparat zu korrupt und zu ineffizient. Nach vier Jahren «gelenkter Demokratie» existiert in Rußland aber keine Opposition mehr, welche die korrupte und ineffiziente Macht zur Rechenschaft zieht. Zu Jelzins Zeiten drohten Chaos und Fragmentierung. Jetzt fällt Rußland in einen «politischen Winterschlaf» (Wladimir Sorokin). Aber die Wölfe ziehen trotzdem herum. Das Protestpotenzial hat kein Ventil. Irgendwann könnte es zu einer Explosion kommen.

Rußland hat weiterhin ein großes Reformpotenzial. Gemäß führenden Soziologen sind rund 30 Prozent der Bevölkerung für eine demokratische Entwicklung bereit. Das heißt: ohne Krücken zu gehen, als mündige Bürger die in der Verfassung garantierten Rechte einzufordern. Ein Großteil der politischen *Führung* jedoch ist dazu nicht bereit. Sie haben keine Erfahrung, in einer freien Gesellschaft zu leben, und haben Angst vor dem eigenen Volk. Denn jede Alternative würde für sie das Ende ihrer Herrschaft bedeuten. Die Regungen der Zivilgesellschaft werden erstickt. Die nötige Sauerstoffzufuhr durch freie, kritische Medien wird unterbunden. Rußland droht das Reformpotenzial zu verlieren. Durch Auswanderung (Brain Drain) oder durch innere Emigration, Resignation und Apathie. Rückblickend hat sich die russische Bevölkerung viel vernünftiger als ihre Führung benommen. Es gab keine Aufstände, keinen Bürgerkrieg, obwohl die Führung die Geduld der Bevölkerung extrem strapaziert hat. Rußland ist stabil geblieben. Diese Stabilität droht heute eine Bremse zu werden.

Auch Putins hohe Popularität täuscht. Die Bevölkerung ist sich zwar einig, mit Putin einen Präsidenten zu haben, dessentwegen man sich nicht mehr schämen muß. Aber auf die Frage, ob Putin auch Rußlands Probleme wirklich lösen könne, antworten laut Umfragen des unabhängigen Meinungsforschungsinstituts VZSIOM regelmäßig nur 15 Prozent der Befragten positiv. Zu den ungelösten Problemen gehört auch das schmerzvolle Kapitel Tschetschenien. Putin hat 1999 einen neuen Krieg gegen Tschetschenien vom Zaun gerissen. Bis heute ist es ihm aber nicht gelungen, in der abtrünnigen Kaukasusrepublik seine «vertikale Ordnung» durchzusetzen. Die offene Wunde Tschetschenien ist zu einem Infektionsherd für ganz Rußland geworden. Als Folge von Terroranschlägen in Moskau und anderen Städten herrschen Angst und Haß im ganzen Land.

Rußland befindet sich in einem Wettlauf mit der Zeit. Es muß die wirtschaftlichen und politischen Strukturen radikal erneuern, wenn es Teil der übrigen Welt werden soll. Trennung der Gewalten, Trennung von Macht und Eigentum sind die wichtigsten Reformen. In Rußland herrschten während Jahrhunderten der Gosudar, der Zar und der Generalsekretär. Sie bestimmten über Eigentum und das, was Gesetz ist. Diese jahrhundertalte Last kann nur überwunden werden, wenn es der Gesellschaft gelingt, mit einer neuen Führungsschicht den auf Personen fixierten Herrschaftsstaat (Gosudarstwo) zu bändigen und ihn in die Rolle eines Dienstleisters der Gesellschaft zu zwingen. Mißlingt dieser schwierige Prozeß, droht Rußland den Anschluß an die Moderne zu verpassen und erneut aus dem globalen historischen Prozeß herauszufallen.

Roman Berger, Zürich

## Ist Religion demokratietauglich?

Etwa tausend Theologen, Philosophinnen und Religionswissenschaftler konnten am 23. November 2003 im Hyatt Centennial Ballroom in Atlanta eine Sternstunde der American Academy of Religion (AAR) erleben. Die Gelegenheit dazu bot eine Podiumsdiskussion zum Thema «Pragmatismus und Demokratie – Religion, Ethik und öffentliche Philosophie», welche vier Aushängeschilder gegenwärtigen amerikanischen Denkens zusammenführte. Angetreten waren *Stanley Hauerwas*, laut dem Nachrichtenmagazin *Time* «America's Best Theologian», methodistischer Nonkonformist, Tugendethiker, Pazifist und kirchlicher Kommunitarist, dessen unlängst im schottischen Aberdeen gehaltene Gifford-Vorlesungen mit einer Lobeshymne auf den «nicht Konstantinischen Papst»<sup>1</sup> *Johannes Paul II.* schließen. An seiner Seite der Theologe und Philosoph *Cornel West*, Pragmatist und politischer Aktivist, welcher die prophetische Tradition des schwarzen Denkens nicht nur erforscht, sondern zugleich medienwirksam verkörpert. West hat den Pragmatismus ebenso wortmächtig wie eigenwillig als «amerikanische Umgehung der Philosophie»<sup>2</sup>

rekonstruiert. In Atlanta saß ihm gegenüber sein philosophischer Lehrer *Richard Rorty*, der meistdiskutierte amerikanische Philosoph der Gegenwart, bekennender Pragmatist und Atheist, liberaler Ironiker, der mit seinem Werk wesentlich zur Wiederbelebung der Denkrichtung des Pragmatismus beigetragen hat. Rorty hält Religion für eine «Gesprächsblockiererin» und will sie aus der

<sup>1</sup> Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*. Grand Rapids 2001, S. 226–230; vgl. ders., *A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*. Grand Rapids 2000; ders., *In Good Company. The Church as Polis*. Notre Dame 1995; dazu: Edmund Arens, *Kirchlicher Kommunitarismus*, in: *Theologische Revue* 94 (1998), S. 487–500.

<sup>2</sup> Vgl. Cornel West, *Prophecy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*. Louisville 2002; ders., *Race Matters*. Boston 1993; ders., *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison 1989; dazu: Edmund Arens, *The Logic of Pragmatic Thinking. From Peirce to Habermas*. Atlantic Highlands 1994.

Öffentlichkeit verbannen.<sup>3</sup> Zum Podium gehörte ferner der Ethiker *Jeffrey Stout*, Professor für Religion an der Universität Princeton. Er hatte mit seinem wenige Wochen vor der Jahresversammlung der AAR erschienenen Buch «Demokratie und Tradition»<sup>4</sup>, in dem er sich messerscharf und meisterhaft mit Hauerwas und Rorty auseinandersetzt, den Anstoß zur Diskussion über die Verträglichkeit von Demokratie und Religion gegeben.

### Jeffrey Stout und die bedrohte Demokratie

In seinem neuen Werk vertritt Stout die These, daß der demokratische Diskurs in den USA bedroht ist, wenn sich einerseits einflußreiche Theologen zunehmend aus ihm verabschieden und die Demokratie als liberales Projekt verächtlich machen und andererseits maßgebliche liberale Intellektuelle die Religion aus dem öffentlichen Diskurs ausschließen wollen. Die Zukunft der Demokratie steht auf dem Spiel, wenn das demokratische Gespräch von Leuten wie *Alasdair MacIntyre*, *John Milbank*<sup>5</sup> und Stanley Hauerwas boykottiert und von Leuten wie *John Rawls* und Richard Rorty banalisiert werde. Gegen die einander aufschaukelnden Positionen der «theologischen Schule des Resentiments»<sup>6</sup> auf der einen Seite und des säkularen Liberalismus auf der anderen bringt Stout ein pragmatisches Denken und eine öffentliche Philosophie zur Geltung, welche die demokratische Gesellschaft als eine ethische Lebensform versteht, deren Angehörige einander für verantwortlich halten, einander Rechenschaft geben, diese voneinander fordern und ihre, sei es religiös, sei es säkular begründeten Verpflichtungen der kritischen Überprüfung aussetzen, womit sie zugleich die kreative Weiterentwicklung ihrer Überzeugungen ermöglichen.

Stout versteht die Demokratie als eine Tradition, in der sich demokratische, diskursive Praktiken ausgebildet und zu einer politischen Kultur ausgeformt haben, für welche öffentliche Beratung, Bescheidenheit in Bezug auf die eigenen Glaubensüberzeugungen sowie Rücksicht gegenüber Fremden kennzeichnend sind. Demokratie ist ihm zufolge nicht allein prozedural zu verstehen; sie ist vielmehr «aufs Engste mit substantiellen Verpflichtungen zum gegenseitigen Respekt, auf das Recht auf eine Stimme für alle und auf den Wert kritischer Diskussion verbunden».<sup>7</sup> Für Stout bildet der Pragmatismus «den philosophischen Raum, in dem demokratische Rebellion gegen Hierarchie mit traditionalistischer Liebe zur Tugend einhergeht, um daraus eine neue intellektuelle Tradition zu formen, welche beiden verpflichtet ist».<sup>8</sup> Den Pragmatismus versteht er mit *Robert Brandom*<sup>9</sup> als eine methodisch reflektierte Ausübung expressiver Vernunft, welche die sozial gegebenen und für gerechtfertigt gehaltenen Praktiken kontextbezogen artikuliert, kritisiert und nötigenfalls korrigiert. Ein solcher Pragmatismus trägt sich ihm zufolge bestens mit dem Gott des Propheten Amos und der Katholikin *Dorothy Day*, die ihr Leben der amerikanischen Arbeiterbewegung gewidmet hat; er liegt freilich im Streit mit dem Gott von *René Descartes* und der Metaphysik einschließlich ihrer analytischen Variante.

<sup>3</sup> Vgl. Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M. 1987; ders., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M. 1992; ders., *Philosophy and Social Hope*. London 1999; darin besonders: *Religion as Conversation-Stopper*, S. 168–174. In seinem kürzlich erschienenen Beitrag «Religion in the Public Square. A Reconsideration», in: *Journal of Religious Ethics* 31.1 (2003), S. 141–149, konzidiert Rorty im Rahmen einer «säkularistischen Utopie» Religion auf Gemeindeebene, wohingegen sich sein «Antiklerikalismus» gegen «kirchliche Organisationen» richtet.

<sup>4</sup> Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*. Princeton 2003. International bekannt geworden ist Stout durch sein 1988 veröffentlichtes Buch: *Ethics after Babel*. Princeton 2001.

<sup>5</sup> Vgl. besonders John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford 1990; dazu die Besprechung von Edmund Arens, in: *Theologische Revue* 87 (1991), S. 305–308.

<sup>6</sup> Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Anm. 4), S. 114.

<sup>7</sup> Ebd., S. 281.

<sup>8</sup> Ebd., S. 13.

<sup>9</sup> Vgl. Robert Brandom, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt a.M. 2000; ders., *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt 2001.

## Burg Rothenfels 2004

**Stellvertretung. Autonomie und Fürsorge in der Praxis der Heilberufe.** Tagung für Mediziner, Therapeuten, Berater, Seelsorger und Pflegenden mit Dr. Theda Rehbock, Prof. Dr. Michael Schmidt, Dr. Rainer Wettreck, Alexander Susewind u.a.  
vom 23.–25.04.2004

**Buddha und Christus. Alltagspiritualität und die Antwort der Mönche.** Offene Guardini-Tagung mit Dr. Ursula Baatz, Marcel Geisser, P. Cosmas Hoffmann OSB  
vom 14.–16.05.2004

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); E-Mail: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)**

Mit dem Historiker *David Hollinger*<sup>10</sup> sieht Stout die demokratische Gesellschaft durch drei rivalisierende Interessengruppen bedroht, welche um die Kontrolle des amerikanischen Staates streiten und damit zugleich eine in Enklaven fragmentierte Gesellschaft befördern: die raffgierige Wirtschaftselite der multinationalen Unternehmen, die Angehörigen der diversen multi-kulturellen Diasporen, welche den Kult der Ethnizität pflegen, sowie die kulturell-religiöse Rechte. Die gesellschaftliche Fragmentierung werde durch die Dominanz der Rawlschen liberalen Theorie der Gerechtigkeit und des Gesellschaftsvertrags in juristischen Fakultäten, philosophischen Departementen und Ethikzentren einerseits und des «neuen Traditionalismus» an theologischen Fakultäten und kirchlichen Seminaren andererseits noch verstärkt. «Wenn die religiöse Linke sich nicht bald erholt und ihre Energie sowie ihr Selbstvertrauen zurückgewinnt, wird es unwahrscheinlich, daß die amerikanische Demokratie der Gier ihrer Businesselite und der Entschlossenheit vieler Weißer, das echte Volk in ethnischen, rassischen oder kirchlichen Kategorien zu definieren, entgegenzutreten vermag.»<sup>11</sup> Um aus diesem Dilemma herauszukommen, betreibt Stout eine pragmatisch orientierte öffentliche Philosophie, die sich zum Ziel setzt, das ethisch-demokratische Erbe des Volkes für das Volk zu artikulieren und in ihrer eigenen Praxis der kontextuell-lokalen Gesellschaftskritik zugleich einer kritischen Überprüfung mit Blick auf die Versäumnisse und Potenziale dieser Tradition zu unterziehen.

### Stellungnahmen von Tagungsteilnehmern

Die Podiumsdiskussion in Atlanta wurde von Stanley Hauerwas eröffnet; den Stout in seinem Buch als «gegenwärtig produktivsten» und einflußreichsten Theologen in den Vereinigten Staaten<sup>12</sup> würdigt und dessen Denkweg vom liberalen Niebuhraner zum radikalen Verfechter des «neuen Traditionalismus» er pointiert nachzeichnet. Hauerwas verwahrte sich dagegen, als Sektierer abgetan zu werden. Er sei sich mit Stout darin einig, daß von religiösen Menschen nicht das Privatisieren erwartet werden könne. Aber ihm liege nichts daran, Liberale von ihrer Liberalität, die ihr Schicksal sei, abzubringen. Bei Stout stellte er ein «Wir»-Problem fest. Wer sind die «Wir», welche Stout im Blick hat, die er anspricht und zum Handeln bewegen will? Wenn dieser sage, Demokratie bedeute, daß niemand mehr Bettler sein müsse, so halte er, Hauerwas, dagegen: Genau das verlangt das Christentum. Hauerwas erklärte sich mit der in Stouts Buch vorgelegten Liste der Probleme der gegenwärtigen amerikanischen Gesellschaft durchaus einverstanden: die Plage der Armut, die Unterstützung ausländischer Tyrannen durch den Staat, die Unverantwortlichkeit der Businesseliten, die Unterwerfung unter die großen Bosse. Aber: «welche Art von Reform bietet Stout an, abgesehen von der Lektüre der Werke von *Ralph Waldo Emer-*

<sup>10</sup> Vgl. David Hollinger, *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York 1995.

<sup>11</sup> Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Anm. 4), S. 300.

<sup>12</sup> Ebd., S. 140.

son und Walt Whitman?»<sup>13</sup> «Emerson und Whitman lesen reicht nicht, um der sich gerade vollziehenden kapitalistischen Formierung entgegenzutreten.» Die Politik, die es brauche, finde in den im Schlußkapitel von «Demokratie und Tradition» beschriebenen lokalen Kämpfen von Stouts nachbarschaftlicher Gemeinschaft und in Hauerwas' Kirche statt. Seine rhetorische Frage: «Wenn ich Gottesdienst feiere, gehört das etwa nicht zur politischen Sphäre? Wer betet, leistet einen höchst wichtigen Beitrag zur Politik.»

Cornel West sang sodann ein rhetorisch umwerfendes Loblied auf den religiös höchst musikalischen, theologisch auf subtilste Weise liberalen Stout, der mehr schwarze Professoren als jeder andere Gelehrte ausgebildet habe. West stellte die Fragen: «Wer ist Jeffrey Stout? Ein linker hegelianischer Pragmatist? Ein radikaler Demokrat? Ein naturalistischer Humanist?» Stouts *magnum opus* schafft ihm zufolge einen demokratischen Raum zwischen Fundamentalismus und Relativismus. In «Demokratie und Tradition» gehe es um die Seele Amerikas. «Bruder Jeffreys» Bemühen sei es, die demokratische Seele Amerikas loszukaufen. Seine Kritik am amerikanischen Imperialismus erfolge in demokratischem Geist und einem klaren, luziden und improvisatorischen Stil, wie er sich etwa bei *George Orwell* finde. Allerdings werde der emersonische Geist der Selbstvervollkommnung den augustinischen Abgründen des Bösen nicht gerecht. West hielt abschließend fest, daß «wir in einem postdemokratischen Zeitalter leben». Es sei deutlich zu machen, «daß Amerika seit eh und je eine imperialistische Haltung hatte: zu Hause Demokratie – Imperialismus im Ausland.»

Richard Rorty wußte sich mit Stout einig im Enthusiasmus für den Pragmatismus, insbesondere für seine neueste Version, wie sie Robert Brandom vertritt. Uneinigkeit bestehe indes über die Verbindung von Pragmatismus und Säkularismus. Laut Rorty erkennen die meisten Theisten eine nichtmenschliche Autorität an. Die Unterwerfung unter eine göttliche Autorität aber sei mit einem Pragmatismus, wie ihn *John Dewey* klassisch formuliert habe und den Brandom heute weiterführe, nicht versöhnbar. Für Pragmatisten sei der metaphysische Gedanke vollkommenen Wissens nicht gültig. «Brandonianer können kurzfristige Ziele, Ziele in Sichtweite verfolgen, aber keine «Endziele» (Dewey), das heißt metaphysische Pseudoziele.» Rorty bezeichnete den Theismus als einen unerbittlichen Feind des menschlichen Selbstvertrauens. Doch solange Bürger über ihre sozialen Praktiken Konsens erzielen könnten, sei es egal, ob sie diese augustinisch,

<sup>13</sup> Dieses und die folgenden Zitate wurden direkt während der Podiumsdiskussion von Edmund Arens aufgezeichnet.

sokratisch oder sonstwie beschreiben, solange sie ihre Religion nur freihalten von der «Anbetung des Gottes der Macht» (Dewey).

### Integration von Religion in den demokratischen Diskurs

Jeffrey Stout stellte sich in seiner Replik an die Seite von West, dessen gesellschaftskritischer, pragmatischer Gedanke der Hoffnung seinem eigenen recht ähnlich sei, wenngleich für ihn selbst Hoffnung keine zum «funk of life» gehörende Stimmung, sondern eine Tugend darstelle. In Hauerwas und Rorty machte Stout «Spezialisten in Sachen Provokation» aus und stellte rhetorisch die Frage, was denn deren Vision beinhalte. Seine umgehende Antwort: «daß ihre Widersacher verschwinden», was er selbst für weder hilfreich noch für demokratisch hielt. Weniger apokalyptisch als Hauerwas und weniger utopisch als Rorty setze er auf den sich selbst kontrollierenden demokratischen Diskurs. Er fragte Rorty, woher er seine Überzeugung nehme, daß Atheisten die besseren Bürger sind, und hielt ihm Illiberalität vor: «der Ausschluß religiöser Stimmen ist gerade nicht das, worum es in der demokratischen Kultur geht». Für Stout sind die schwarzen Kirchen fast alles, was von der politischen Linken in den USA übriggeblieben ist. Der schwarze Christ Cornel West verkörpere, was ein Christ nach Hauerwas gerade nicht sein soll. Diesen direkt anredend, forderte er ihn auf: «Schreiben Sie uns ein Buch über Dorothy Day und schicken Sie Alasdair MacIntyres Metaerzählung zur Ruhe.»

Gegenüber Rortys nietzscheanischem Narzißmus, zu dem sich dieser selbstbewußt bekannte und den er als Selbstvertrauen titulierte, machte sich Stout abschließend noch einmal für einen von der Priorität sozialer Praktiken ausgehenden, für Transzendenz offenen Pragmatismus stark. Dieser sei mit *William James* zwar antimetaphysisch, aber gegen John Dewey nicht antitheistisch. Der Princeton Ethiker unterstrich: «Der Priorität des Sozialen kann man durchaus einen theologischen Drall geben.» Aber Rorty ließ sich von Stouts «Willen zum Glauben» nicht überzeugen. Was man sich mit Religion wirklich einhandle, sei Fundamentalismus. «Mit einem *Gustavo Gutiérrez* und einem *Martin Luther King* bekommt man zehn *Joseph Ratzingers* und *Pat Robertsons*.» Methodologisch verfolgten Milbank und er selbst die gleiche Linie. «Wir wollen einander zugrunde erzählen.» An die Stelle des Stoutschen demokratischen Diskurses tritt bei Rorty – zumindest in Sachen Religion – de facto offensichtlich ein fortlebender Dualismus: «Hauerwas' Erzählung von der Kirche in der Welt und meine Erzählung von einer Welt ohne Kirche brauchen keine Aufhebung.» *Edmund Arens, Luzern*

## WAS GÄBE ES DENN DA ZU HOFFEN?

Zwischen «Utopie» und «Realpolitik» (Zweiter Teil)

Was hat das nun alles mit dem Problem der Hoffnung zu tun? Sehr viel, genau genommen alles überhaupt, «Sie wissen das nicht, aber sie tun es» ist die Marxsche Fassung des Unbewußten, des gesellschaftlichen, lange vor der Freudschen des individuellen (welches freilich durch die Gebote und Verbote dessen, was der späte Freud als Überich versteht, sehr wohl und unbewußt (!) vermittelt ist mit den gesellschaftlichen Zwängen). Aber was heißt das? Oder anders gefragt: was kann das heute noch für uns bedeuten? Ich meine etwas grundsätzlich Methodisches. K. Marx hat zu seiner Zeit durchaus verstanden, daß die Bourgeoisie, wie er das nannte, oder eben das Kapital, geschichtlich gesehen, eine Art «Fortschritt» darstellte, behaftet sogar mit einer nahezu logischen Unvermeidbarkeit der Entwicklung. Marx ist alles andere als ein rückwärtsgewandter Träumer, gerade weil er mehr als die meisten, mindestens ebensoviel wie Hegel, vom Vergangenen wußte. Wenn er nun ausgerechnet im Beginn seiner Analyse des Kapitals «die theologischen Mucken» nicht übersieht, zerstört er, mit Jacques Derrida würde man heute sagen, dekonstruiert er,

den Fortschritt als bürgerlichen Glauben als die falsche Utopie. Bloch wird es mit seiner Kategorie der *Ungleichzeitigkeit*, die es zu beachten gilt, wenn man richtig hoffen lernen will, auf den Punkt bringen. Einfach gesagt: Wir alle wissen bis heute immer wieder nicht, was die Waren mit uns treiben, aber wir meinen zu tun – «keine Ahnung wo i hinfahr dafür bin i gschwinder durt». Anders gesagt: Alle «Utopien» der Waren-Gesellschaft werden stündlich falscher, und gleichzeitig wird uns immer von neuem und immer eindringlicher gesagt, wir sollten ja keine anderen Utopien haben. Manchmal kommt mir vor, auch Sozialdemokraten hätten im Rahmen einer Realpolitik diese Lektion etwas schnell begriffen. Um «gschwinder» eigentlich wo zu sein? Marx hatte scheintns eine andere Utopie, die Revolution, und wie falsch die gewesen sei, wüßten wir ja in der Zwischenzeit, wird uns gesagt, basta, finito, vorbei, post.

Interessant wäre darzustellen, wie absolut parallel die Erledigung der Psychoanalyse Freuds heute betrieben wird; und auf Nietzsche greifen hauptsächlich die zurück, die starke

Sprüche für ihren C'est-ça-Zynismus brauchen: «da kammer nix machen.»

### Notwendige Re-Lektüren von Karl Marx

Ich bleibe noch auf der von Marx gelegten Schiene. Da ist einiges noch *unabgegolten*, wie Bloch das nannte, und *unabgegolten* ist immer auch das exakte Gegenteil von dem, was einfach gilt. Dabei ist es immer wichtig, methodisch fürs Hoffen bedeutsam, die Situationen mit zu erinnern, in denen das Text-Gewordene gedacht worden war.

Walter Benjamin hatte in seinem Koffer auf der Flucht vor den Nazis hergen die sogenannten *Geschichtsphilosophischen Thesen*. In den Vorarbeiten zu diesem seinem letzten Wort, verfaßt schon im Exil in Paris, stoße ich auf folgenden Eintrag: «Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.» Nicht nur Benjamin versuchte viel weniger Fahrpläne für eine rasende Zukunft zu kreieren als Möglichkeiten zu denken, wie Halt gemacht werden könnte, auch um hoffen zu können. Dabei wird die Marxsche Art der Kritik auch zu einer Kritik an Marx. «Bei Marx stellt sich die Struktur des Grundgedankens folgendermaßen dar: durch eine Reihe von Klassenkämpfen gelangt die Menschheit im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung zur klassenlosen Gesellschaft. – Aber die klassenlose Gesellschaft ist nicht als Endpunkt einer historischen Entwicklung zu konzipieren. – Aus dieser irrigen Konzeption ist unter andrem, bei den Epigonen, die Vorstellung von der «revolutionären Situation» hervorgegangen, die bekanntlich nie kommen wollte. – Dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft muß ein echt *messianisches* Gesicht wiedergegeben werden, und zwar im Interesse der revolutionären Politik des Proletariats selbst [Hervorhebung von M. Z.]»

Was versteht Benjamin unter *messianisch*? Das exakte Gegenteil einer *theologischen Mücke!* Er braucht ein eindrückliches Bild: «Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen. Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrigbleiben.» In der «ersten geschichtsphilosophischen These» heißt es dann: «Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzug erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Mund, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhete. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‚historischen Materialismus‘ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.»

Die Situation, in der Benjamin das gedacht hat, würde man landläufig wohl als hoffnungslos bezeichnen, und sie war aussichtslos, wie Benjamin genau wußte, führte in den Tod, den er möglicherweise an der spanischen Grenze selbst gewählt hat. Dabei ist wichtig und wird selbst aus dem wenigen, das ich hier zitiere, klar, daß Benjamin am Begriff der Revolution mit *und* gegen Marx festhält. Und Benjamin ist sehr differenziert, scheint zu zweifeln, ob das, was die *Epigonen* aus Marx gemacht haben, auf Marx selbst so schon zutrifft, nämlich daß – ungedacht – die bürgerliche Fortschrittsvorstellung einfach in den historischen Materialismus als Erklärung der Geschichte hineingeriet. Ich bin überzeugt, daß sich Benjamins Skepsis mit der wachsenden Skepsis des späten

Marx in vielem trifft. Da wären, bevor man ihn auch sozialdemokratisch wieder mal zum alten Eisen wirft, ein paar Re-Lektüren von Marx auch heutigen Linken dienlich. Ich meine, schon Marx wußte, daß «Revolution» immer auch mehr und anderes ist, als selbst das *Kommunistische Manifest* 1848 zu suggerieren schien. Schließlich wählten Marx und Engels dort schon ein interessantes Wort: *Gespens*. An Gespenster glaubt heute anscheinend niemand mehr. Ich glaube, je älter ich werde um so mehr, daß es bei Gelegenheit, bei dem, was Benjamin einen *dialektischen Augenblick* nennt, darauf ankäme, Augenblick ob aller Realpolitik nicht zu verpassen, das alte Gespenst in neuer Art erscheinen zu lassen. Umgang mit Gespenst braucht allerdings Courage. Etwas bleibt störend, für viele vielleicht verstörend, das *Messianische*, obwohl Benjamin sagt, das Löschblatt möchte die ganze Tinte auf dem alten Blatt aufgesaugt haben. Die Tinte ist allerdings noch feucht. Was ist das? Ein jüdisches Residuum? Und wenn ja, warum denn nicht? Bloch hat mit seinem Riesenœuvre gelehrt, daß es alles zu beerben gilt für eine wirklich belehrte Hoffnung, eine *docta spes* – und hat dabei gerade mal das ganze Christentum mit geschluckt. Benjamin ist vorsichtiger. Mit dem entsetzten Blick auf die aufgehäuften Katastrophen der Weltgeschichte (in der berühmten «neunten geschichtsphilosophischen These» vom *Engel der Geschichte*) rät er, *als* die Revolution die Notbremse im Schnellzug zu ziehen. Wer sie zieht, erhält keinen Lohn, sondern von der Bahngesellschaft mindestens eine Buße. Aber die durchgeschüttelten Passagiere merkten vielleicht, wenn sie denn aussteigen, daß die Brücke über den nächsten Abgrund schon eingebrochen ist. Vielleicht zogen und ziehen von Seattle bis Cancún ein paar in der dritten Klasse die Bremse, im wahrsten Sinn realpolitisch, würde ich sagen. Und was Messias betrifft, habe ich den still gehegten Verdacht, daß er gut jüdisch und gut menschlich darauf beharrt, den Augenblick, der ja nie nur immer vergangen ist, sondern immer auch bevorsteht, nicht grundsätzlich, prinzipiell verpassen zu wollen.

### Die «Denkspur» von Rosa Luxemburg

Ich bin Schriftsteller. Das sind Leute, deren Job es ist, mindestens auch ist, an *Spuren* zu erinnern, wie Bloch das nennt. Eine große Denk-Spur hinterließe für Linke nach wie vor Rosa Luxemburg; und sie war Realpolitikerin in der radikalsten denkbaren Form. Mit einer knappen Erinnerung an sie möchte ich den Versuch abschließen, dem alten *Begriff* der Hoffnung ein paar Möglichkeiten abzugewinnen.

Mir fällt auf, wie häufig in der letzten Zeit ein Satz von Rosa Luxemburg zitiert wird, nicht mal von Linken, häufig mit einem gewissen polemischen Ton gegen sie. Der Satz heißt: «Freiheit ist immer nur Freiheit des anders Denkenden.» Die Formel ist natürlich unabgegolten und sie gilt, aber der konkrete Kontext, in dem Luxemburg das formulieren konnte, ist nicht gleichgültig. Er steht so in der Schrift *Die russische Revolution*, die 1922, drei Jahre nach dem gewaltsamen Tod Rosa Luxemburgs nach den Handschriften veröffentlicht worden ist. Rosa Luxemburg fährt nach dem Satz folgendermaßen weiter: «Nicht wegen des Fanatismus der ‚Gerechtigkeit‘, sondern weil all das Belehrende, Heilsame und Reinigende der politischen Freiheit an diesem Wesen hängt und seine Wirkung versagt, wenn die ‚Freiheit‘ zum Privilegium wird.» Damit äußert Luxemburg ihre Kritik gegen einen verhängnisvollen Verlauf der Revolution und ist gerichtet gegen Lenin und Trotzki: «... je demokratischer die Institution, je lebendiger und kräftiger der Pulsschlag des politischen Lebens der Masse ist, um so unmittelbarer und genauer ist die Wirkung – trotz starrer Parteischilder, veralteter Wahllisten etc. Gewiß, jede demokratische Institution hat ihre Schranken und Mängel, was sie wohl mit sämtlichen menschlichen Institutionen teilt. Nur ist das Heilmittel, das Trotzki und Lenin gefunden: die Beseitigung der Demokratie überhaupt, noch schlimmer als das Übel, dem es steuern soll: es verschüttet nämlich den lebendigen Quell selbst, aus dem heraus alle angeborenen Unzulänglichkeiten der sozialen Institutionen allein korrigiert werden können. Das ak-

tive, ungehemmte, energische politische Leben der breitesten Volksmassen.» So und ähnlich lesen wir es immer von neuem in dem wohl wichtigsten politischen Text von R. Luxemburg. «Freiheit nur für die Anhänger der Regierung, nur für Mitglieder einer Partei – mögen sie noch so zahlreich sein – ist keine Freiheit», sagt sie unmittelbar vor der berühmten Formel. Gleichzeitig weiß sie, ohne damit etwas zu entschuldigen oder gar zurückzunehmen, was sie bezüglich der Freiheit postuliert, wie in der hoch konkreten Blödsinnigkeit und Bösartigkeit der Zeitläufte einiges, nicht wenig vor die Hunde geht: «Alles, was in Rußland vorgeht, ist begreiflich und eine unvermeidliche Kette von Ursachen und Wirkungen, deren Ausgangspunkte und Schlüsselsteine: das Versagen des deutschen Proletariats und die Okkupation Rußlands durch den deutschen Imperialismus. Es hieße, von Lenin und Genossen übermenschliches verlangen, wollte man ihnen auch noch zumuten, unter solchen Umständen die schönste Demokratie, die vorbildlichste Diktatur des Proletariats und eine blühende sozialistische Wirtschaft hervorzuzaubern.» Lenin und Trotzki nahmen die radikale Denkerin durchaus wahr, und man kann sich fragen, ob sie noch hätten um- und weiterdenken können, wenn die Kritik der Luxemburg noch zwei drei Jahre über den 1. Januar 1919, als sie ermordet wurde, hätte auf sie einwirken können. Das ist nostalgische Spekulation und sicher in keiner Weise im Sinne der Luxemburg. Sie wagte in den politischen Kämpfen der Zeit präzise zu hoffen über die auch schlechte revolutionäre Realität hinaus: «Die stillschweigende Voraussetzung der Diktaturtheorie im Lenin-Trotzkischen Sinn ist, daß die sozialistische Umwälzung eine Sache sei, für die ein fertiges Rezept in der Tasche der Revolutionspartei liege, dies dann nur mit Energie verwicklicht zu werden brauche. Dem ist leider – oder je nachdem: zum Glück – nicht so. Weit entfernt, eine Summe fertiger Vorschriften zu sein, die man nur anzuwenden hätte, ist die praktische Verwirklichung des Sozialismus als eines wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Systems eine Sache, die völlig im Nebel der Zukunft liegt. Was wir in unserem Programm besitzen, sind nur wenige große Wegweiser, die die Richtung anzeigen, in der die Maßnahmen gesucht werden müssen, dazu vorwiegend negativen Charakters. Wir wissen so ungefähr, was wir zu allererst zu beseitigen haben, um der sozialistischen Wirtschaft die Bahn frei zu machen, welcher Art hingegen die tausend konkreten, praktischen, großen und kleinen Maßnahmen sind, um die sozialistischen Grundzüge in die Wirtschaft, in das Recht,

in alle gesellschaftlichen Beziehungen einzuführen, darüber gibt kein sozialistisches Parteiprogramm und kein sozialistisches Lehrbuch Aufschluß.»

Aber Rosa Luxemburg war sich wie wenige ihrer Zeitgenossen trotz (oder vielleicht gerade wegen) ihrem revolutionären Feuer hoch bewußt, was alles einem falschen Utopismus, wie sie ihn eben geißelte, entgegensteht. Es war Karl Marx, der in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* allerdings mit sichtlichem Widerwillen erkennen mußte, daß gleichsam unter den klaren Klassenkämpfen noch anderes weste; er nannte dieses Phänomen *Lumpenproletariat*. Luxemburg geht das Phänomen hochanalytisch an. Ich zitiere bewußt ziemlich ausführlich, weil die leider wohl bleibende Aktualität des von Luxemburg Beschriebenen unübersehbar ist: «Ein Problem für sich von hoher Wichtigkeit in jeder Revolution bildet der Kampf mit dem Lumpenproletariat. Auch wir in Deutschland und allerorts werden damit zu tun haben. Das lumpenproletarische Element haftet tief der bürgerlichen Gesellschaft an, nicht nur als besondere Schicht, als sozialer Abfall, der namentlich in Zeiten riesig anwächst, wo die Mauern der Gesellschaftsordnung zusammenstürzen, sondern als integrierendes Element der gesamten Gesellschaft. Die Vorgänge in Deutschland – und mehr oder minder in allen andern Staaten – haben gezeigt, wie leicht alle Schichten der bürgerlichen Gesellschaft der Ver lumpung anheimfallen. Abstufungen zwischen kaufmännischem Preiswucher, ... Schiebungen, fiktiven Gelegenheitsgeschäften, Lebensmittelfälschung, Prellerei, Beamtenunterschlagung, Diebstahl, Einbruch und Raub flossen so ineinander, daß die Grenze zwischen dem ehrbaren Bürgertum und dem Zuchthaus verschwand. Hier wiederholt sich dieselbe Erscheinung wie die regelmäßige rasche Ver lumpung bürgerlicher Zierden, wenn sie in überseeische koloniale Verhältnisse auf fremden sozialen Boden verpflanzt werden.» Das scheint mir etwas Prophetisches mit entsetzlich langer Halbwertszeit zu sein. Ernst Bloch bestätigt Rosa Luxemburgs konkrete Ahnung in seinem wohl realistischsten Buch, *Erbschaft dieser Zeit* post festum, im Rückblick auf die Zeit auf ziemlich erstaunliche Weise und fügt zum «Lumpigen» noch das gefährlich nostalgische einer rückwärts gewandten Sehnsucht hinzu: «Eine verelendete *Mittelschicht* will zurück in den Vorkrieg, wo es ihr besser ging. Sie ist verelendet, also revolutionär anfällig, doch ihre Arbeit ist fern vom Schuß und ihre Erinnerungen machen sie vollends zeitfremd. Die Unsicherheit, welche bloß Heimweh nach Gewesenem als revolutionären Antrieb erzeugt, setzt mitten in der Großstadt Gestalten, wie man sie seit Jahrhunderten nicht mehr sah. Doch auch hier erfindet das Elend nichts oder nicht alles, sondern plaudert nur aus, nämlich Ungleichzeitigkeit, die lange latent oder höchstens eine von gestern schien, nun aber über das Gestern hinaus in fast rätselhaftem Veitstanz sich erfrischt. Ältere Seinsarten kehren derart gerade städtisch wieder, ältere Denkart und Haßbilder dazu, so das vom jüdischen Wucher als der Ausbeutung schlechthin.»

## 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

www.orientierung.ch

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2004:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 47.- / Studierende Euro 35.-

Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernummer: 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: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (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.

## Das Hoffen muß immer wieder belehrt werden

Ich bin vor kurzem auf einer der zahlreichen Websides zu Rosa Luxemburg auf eine Bemerkung eines englischen Publizisten gestoßen. Er ist überzeugt, daß wenn der Mob, den sie so präzise voraus beschrieben hatte, sie nicht ermordet hätte, eine deutsche Linke mit Rosa Luxemburg die Stärke bekommen hätte, die Machtergreifung Adolf Hitlers zu verhindern; und er fügt an, die Geschichte des 20. Jahrhunderts wäre dann anders verlaufen. So etwas denkt man manchmal selber auch. Es ist Spekulation von der gleichen Sorte wie die, Lenin und Trotzki hätten sich vielleicht belehren lassen, wenn. «Wenn gewesen wäre, dann» scheint mir allerdings nicht zu den Kategorien des Hoffens zu gehören. Blochs Rückblick auf das Entsetzliche hat andere Fähigkeit, die zu trauern. Ohne Trauer geht's wohl nicht, wenn das Hoffen immer wieder belehrt sein möchte. Die *docta spes* des alten Bloch ist keine traurige, sondern eine, die Trauer nicht verdrängt.

Manfred Züfle, Zürich