



ORIENTIERUNG

Nr. 18 68. Jahrgang Zürich, 30. September 2004

WENN MAN SICH ALS TOURIST in einigermaßen friedlichen Zeiten von der irakischen Hauptstadt Bagdad aus mit dem Auto auf der Landstraße nach Süden auf den Weg macht, um z.B. die Ausgrabungsstätten des antiken Babylon zu besuchen, wird man von oft aberwitzig schnell fahrenden Limousinen älteren Baujahrs überholt, die auf ihren Dächern eine seltsame Fracht transportieren. Es handelt sich um einfache Holzsärgе, die manchmal in grüne Tücher eingehüllt und mit rauen Stricken auf dem Fahrzeug befestigt sind. Ziel dieser Fahrten sind die heiligsten Städte des schiitischen Islams: Kerbela und Najaf. Hier sind die bedeutendsten schiitischen Heiligen bestattet, in Najaf der Schwiegersohn und Cousin des Propheten Muhammad, Ali ibn Abi Talib und in Kerbela einer von dessen Söhnen, Hussein. Ali war 661 durch die Hand eines Attentäters, der einer heterodoxen muslimischen Gruppe angehörte, getötet worden. Hussein starb in der «Schlacht von Kerbela» im Jahre 680.

In den beiden Pilgerstädten werden die Särgе dann zu den jeweiligen Hauptmoscheen gebracht, in denen Ali bzw. Hussein bestattet sind. Verwandte oder Freunde tragen sie in ihnen siebenmal um die Gräber der Heiligen. Danach werden sie auf die weitläufigen Friedhofsanlagen der beiden Städte gebracht, wo die Toten dann, nur in ein Leichentuch gehüllt, nach der Rezitation der Sure al-Fatiha, der ersten Sure des Korans, der Erde übergeben werden. Nach der Auffüllung der Gräber mit Erde werden später mehr oder weniger aufwendige Grabbauten vom einfachen Grabstein mit den Lebensdaten der Bestatteten bis hin zu großen Grabbauten errichtet, je nach den finanziellen Möglichkeiten der Hinterbliebenen und dem gesellschaftlichen Anspruch der Familien.

Die Friedhöfe von Najaf

Diese für den fremden Beobachter etwas ungewöhnliche Beerdigungspraxis hat folgenden religiösen Hintergrund: Ali wird von den Schiiten als der wahre und legitime Nachfolger des Propheten Muhammad angesehen, dem die Position des Khalifen als Beherrscher der Gläubigen durch Intrigen und Betrug streitig gemacht worden war. Seine Partei, die sich als Schiat Ali (Partei Alis) bezeichnete, mußte bis 656 warten, ehe er an die Macht kam. Sein Tod wird von den Schiiten bis heute als Martyrium aufgefaßt. Als einer der großen Heiligen der Schia genießt er eine außergewöhnliche Verehrung. Über seinem Grab in Najaf ist eine große Moschee errichtet worden, die mit ihrer vergoldeten Kuppel weithin sichtbar ist. Das Bauwerk selbst, dessen Betreten Nicht-Muslimen verboten ist, ist ebenfalls reich an kostbarem Baumaterial wie Marmor, Alabaster und sogar Halbedelsteinen. Auch das Innere der Moschee ist prächtig ausgestattet. Das Grab seines Sohnes, Hussein, ist in Kerbela von einer ähnlichen, ebenso prächtigen Moschee überbaut. Seine Verehrung durch die Schiiten ist wegen seines als besonders tragisch empfundenen Todes im Vergleich zu Ali wenn nicht größer, so doch erheblich emotionaler. Schiiten glauben, daß die Pilgerfahrt zu den Gräbern von dreien der zwölf wichtigsten schiitischen Heiligen, der Imame, ihnen das Paradies sichert. Elf der Grabstätten finden sich im Irak.

Über die Anfänge der Verehrung der beiden großen schiitischen Heiligen ist nur wenig bekannt. Immerhin muß die Bedeutung der beiden Städte als Zentren schiitischen Lebens so groß gewesen sein, daß sich die bedeutendsten schiitischen Gelehrten und Theologen nach der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen im 13. Jahrhundert hier ansiedelten. Von dieser Zeit an entwickelten sich die beiden Städte zu den wichtigsten Orten schiitischer Gelehrsamkeit, in denen bis heute an zahlreichen Hochschulen und anderen Bildungseinrichtungen die bedeutendsten schiitischen Denker zumindest zeitweise gelernt und gelehrt haben. Hier fanden sich die größten Bibliotheken und die wichtigsten Verlagshäuser für schiitische theologische Literatur. Es hat vor allem in den beiden vergangenen Jahrhunderten einen gewissen Konkurrenzkampf um die geistige und intellektuelle Vorherrschaft zwischen den beiden Städten gegeben, in dem Najaf sich wohl schließlich durchsetzen konnte. Die für die gesamte schiitische Welt wichtigsten Rechtsgelehrten haben sich hier dauernd oder auch nur zeitweise niedergelassen, unter

IRAK

Die Friedhöfe von Najaf: Auf der Fahrt von Bagdad in den Süden – Die heiligen Städte Kerbela und Najaf – Das Grab von Ali ibn Abi Talib und seinem Sohn Hussein – Pilgerfahrt zu den Gräbern – Zur Geschichte der Wallfahrt – Hoffnung auf Auferstehung. *Peter Heine, Berlin*

POLEN/ZEITGESCHICHTE

15 Jahre III. Polnische Republik – eine Bilanz: Der verblichene Mythos der Solidarność-Bewegung – Statements von Politikern und von Repräsentanten der polnischen Kultur – Übergang und das Problem der Straflosigkeit – Außenpolitische Erfolge – Gleichgültigkeit gegenüber Europa und seiner demokratischen Kultur – Wirtschaftliche Störfelder – Die Situation des Arbeitsmarktes – Soziale Veränderungen und Gesellschaftsstruktur – Die katholische Kirche und der Zerfall der Hochkultur – Nostalgischer Rückgriff auf nationale Werte – Eine ausgehöhlte Demokratie – Politikmüdigkeit der Wähler – Die Tradition des Liberalismus – Kurs auf Europa. *Wolfgang Schlott, Bremen*

THEOLOGIE/KULTUR

Zwischen Matrix und Christus: Fundamentalthologie als kritische Religions- und Kulturtheorie (*Zweiter Teil*) – Das Phänomen der Virtualität – Der Vorgang der Digitalisierung – Antiquiertheit des Menschen? – Das Reflexivwerden der Virtualität im Medium des Spielfilms – Gegen eine Utopie der Perfektion – Endlichkeit und Verletzlichkeit des Menschen – Das Subjekt und seine Leiblichkeit – Massenmedien als *praeparatio evangelii* – Ein zeitdiagnostisches Instrument – Propädeutik fundamentaltheologischer Fragen. *Joachim Valentin, Freiburg/Brsg.*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

«Der unvorgreifbare Appell der Wirklichkeit»: Fundamentaltheologische Impulse aus dem Denken Jean-Luc Marions? (*Erster Teil*) – Christlicher Glaube und weltliche Vernunft – Theologische Denktraditionen in Frankreich – Zur Biographie von Jean-Luc Marion – Philosoph mit katholischem Bekenntnis – Studien zu Descartes und zur Neuzeit – Religionsphilosophische Publikationen – Kritik an der Phänomenologie von Husserl und Heidegger – Zu den Sachen selbst – Die «donation» als Grunddatum – Das Staunen als Grundlage. *Thomas Alferi, Freiburg/Brsg.-Paris*

MENSCHENRECHTE

Tschetschenien: Zu einem Bericht der *International Helsinki Federation for Human Rights* – Mangelnder Schutz von Menschenrechts-Aktivisten – Mord und gewaltsame Verschleppung – Eine systematische Politik – Niemand spricht für den Zeugen. *Nikolaus Klein*

ihnen auch der iranische Revolutionsführer, Ayatollah Khomeini. Die lebhaftesten Diskussionen zwischen modernistischen und traditionalistischen Gelehrten fanden hier statt. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts gründeten hier junge schiitische Geistliche wie Muhammad Bakr al-Hakim Organisationen, die sich vor allem an junge Menschen wandten, um sie gegen die westlichen Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus zu feien. Eine kritische Grundhaltung und Ablehnung westlicher Dominanz hatte sich in Najaf schon in den 20er Jahren realisiert. Der Aufstand gegen die britische Besatzungsmacht, der als die «Revolution von 1920» in die irakischen Geschichtsbücher einging, hatte von hier seinen Ausgang genommen und seine ideologische Grundlage gefunden.

Im 14. Jahrhundert berichten Reisende auch von Ritualen, die mit den schiitischen Heilserwartungen verbunden sind. Man glaubte, daß der in der großen Verborgenheit lebende Mahdi in Kerbela oder Najaf erscheinen werde. Auf diese Vorstellung ist möglicherweise die geschilderte Begräbnispraxis zurückzuführen. Schiiten sind nämlich davon überzeugt, daß alle Gläubigen, die in der Nähe der Gräber von Ali oder Hussein bestattet sind, am Jüngsten Tag vor Gottes Richterthron durch die Vermittlung der beiden Heiligen Gnade finden und ins Paradies gelangen werden.

Die Hoffnung auf die Auferstehung und ein seliges Leben nach dem Tod hat zu einer ganzen Anzahl von erstaunlichen, wenn auch nachvollziehbaren Praktiken geführt, die nur zum Teil von den großen religiösen Autoritäten der Schiiten gebilligt, aber dennoch von den Gläubigen durchgeführt werden. Dazu gehört die Tendenz unter älteren Schiiten, sich in einer der beiden heiligen Städte anzusiedeln, wenn es ihnen irgendwie möglich ist. Dann können sie sicher sein, daß sie dort bestattet werden, nachdem sie die letzte Phase ihres Lebens mit dem Studium der heiligen Schriften des Islams und in der möglichst vollkommenen Erfüllung ihrer religiösen Pflichten verbracht haben. Wem es nicht möglich ist, in Kerbela oder Najaf zu leben, der bemüht sich, seinen Leichnam dorthin überführen zu lassen. Daraus ist eine vielfältige Bestattungsindustrie erwachsen. Die Nachfrage nach Grabstellen ist gewaltig und die entsprechenden Kosten beträchtlich. Da eine Auflassung der Gräber nach einer bestimmten Zeitperiode nach einer großen Zahl islamischer Rechtsgelehrter nicht gestattet ist, nehmen die Flächen, die als Friedhöfe genutzt werden, immer weiter zu. Totengräber, Steinmetze und Personen, die mit den Begräbnisritualen zu tun haben, finden so ihr Auskommen. Ihre Tätigkeit wird zudem als religiös verdienstvoll angesehen. Die Limousinen mit den Särgen, die man auf ihrer

Fahrt nach Kerbela und Najaf sehen kann, gehören Leichentransportunternehmen. Ihre riskante Fahrweise hängt aber nicht nur mit finanziellen Überlegungen zusammen, sondern auch mit der rechtlichen Vorschrift, daß die Toten möglichst noch vor Sonnenuntergang des Sterbetages bestattet werden sollten.

Totenkarawanen auf dem Weg nach Kerbela und Najaf

Nicht nur die Leichen irakischer Schiiten werden nach Kerbela oder Najaf gebracht. Aus allen Regionen mit schiitischer Bevölkerung, vor allem aus dem benachbarten Iran gibt es die entsprechenden Transporte. In vielen Fällen kann dabei die Vorschrift der Bestattung der Toten bis Sonnenuntergang natürlich nicht beachtet werden. Die Bestattung auf den Friedhöfen der heiligen Städte wird in diesen Fällen als wichtiger angesehen. Immer wieder hat es auch schon in vergangenen Jahrhunderten Phasen gegeben, in denen es aus politischen Gründen und wegen militärischer Auseinandersetzungen den Schiiten außerhalb Mesopotamiens oder des Irak nicht möglich war, ihre Toten nach Kerbela oder Najaf zu bringen. Es konnte auch vorkommen, daß die Hinterbliebenen die Kosten für den Leichentransport nicht sofort aufbringen konnten und entsprechende Sparanstrengungen unternehmen mußten. In solchen Fällen wurden die Toten gewissermaßen provisorisch bestattet, um später exhumiert und in die heiligen Städte im Irak gebracht zu werden. Sogenannte Totenkarawanen machten sich dann aus Nordindien oder dem Südlibanon und aus vielen anderen Regionen nach Kerbela und Najaf auf. Aus seuchenhygienischen Gründen wurden diese Karawanen immer wieder einmal verboten. Inzwischen haben sich auch hier moderne Transporttechniken entwickelt. Lokalhistoriker in Kerbela und Najaf weisen gerne darauf hin, daß mit den Totenkarawanen stets auch Nachrichten über politische und wirtschaftliche Entwicklungen, theologische Dispute und schlichter Klatsch und Tratsch transportiert wurden und die Bewohner der beiden Städte als die am besten informierten Menschen der gesamten schiitischen Welt zu betrachten waren.

Vor allem reformerische schiitische Gelehrte haben in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts versucht, der Praxis der Totenkarawanen entgegenzuwirken und der Bestattung am Sterbeort oder in dessen Nähe das Wort zu reden. Die Exhumierung der Verstorbenen sahen sie als eine Störung der Totenruhe an, die den Regeln des islamischen Rechts zuwiderläuft. Sie kritisierten ferner die mit den Transporten verbundenen Risiken der Verbreitung von Epidemien, hielten aber auch die Vorstellung von der durch den Begräbnisort garantierten Seligkeit für einen abzulehnenden Zug der schiitischen Volksreligion. Daraus ergab sich eine heftige Kontroverse, in die sich die großen Gelehrten allerdings nicht einmischten. Im Endeffekt konnten sich die reformerischen Kräfte nicht durchsetzen. Einer der Gründe für ihre Niederlage in dieser Sache war, daß ihre Gegner sie mit den Wahhabiten verglichen. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten diese von der Arabischen Halbinsel aus Kerbela und Najaf erfolgreich attackiert. Die wahhabitische Ideologie, die auch heute noch in Saudi-Arabien Staatsreligion ist, vertritt einen radikalen Monotheismus, der jede Form von Heiligenverehrung und Gräberkult als Polytheismus betrachtet und daher unerbittlich verfolgt. Bei ihren Angriffen hatten die Wahhabiten nicht nur die Grabmoscheen von Ali, Hussein und einigen anderen schiitischen Heiligen in Brand gesteckt, sondern auch die Friedhöfe von Kerbela und Najaf verwüstet. Die Erinnerung an diese Vorfälle weckt noch heute bei Schiiten in aller Welt Gefühle tiefer Erbitterung. Trotz mancher Veränderungen, die sich in den dogmatischen Vorstellungen der schiitischen Gelehrten und ihrer Anhänger in den letzten fünfzig Jahren ergeben haben, sind die Friedhöfe von Kerbela und Najaf für alle Schiiten weiterhin heilige Orte, deren Existenz durch Kritiker aus den eigenen Reihen nicht gefährdet werden darf. Schon das Betreten dieser Anlagen ist nur Schiiten gestattet. Geschieht dies, zumal durch Nicht-Muslime, wird dies von den Schiiten in ihrer Gesamtheit als ein schweres Sakrileg betrachtet.

Peter Heine, Berlin

Samstag 30. Oktober 2004, 9.30 Uhr – 17.30 Uhr

Être noir-e en Suisse Schwarz sein in der Schweiz

Zwischen Rassismus und Integration

Tagung an der Paulus-Akademie Zürich, organisiert von CRAN Carrefour de Réflexion et d'Action contre le racisme anti-Noir und der Paulus-Akademie Zürich unter Leitung von Carmel Fröhlicher-Stines (CRAN, WBH) und Brigit Keller (Paulus-Akademie)

Die Diskrepanz zwischen offiziellen Antirassismusbemühungen und der Situation auf der Straße ist erschreckend groß. Besonders Schwarze sind in zunehmendem Maß rassistischen Erfahrungen ausgesetzt. Was können wir unternehmen, und was wissen Weiße über die Befindlichkeit Schwarzer Menschen in der Schweiz?

Wir laden zur Tagung mit Referaten, Workshops und Podien schwarze und weiße Personen ein. Unsere Ziele sind: Informationsaustausch, Vernetzung und vor allem gemeinsame Arbeit gegen Rassismus. Konferenzsprachen: Deutsch und Französisch, Simultanübersetzung in beiden Sprachen.

Auskunft und Programm: Paulus-Akademie, Carl Spitteler-Straße 38, 8053 Zürich, Tel. 01 381 34 00, www.paulus-akademie.ch, E-Mail: paz.es@bluewin.ch
Anmeldung bis 25.10.04.

15 Jahre III. Polnische Republik – eine Bilanz

Der verblichene Mythos der Solidarność-Bewegung

Der Jahrestag hätte keinen würdigeren Rahmen finden können: Fünfzehn Jahre nach den Parlamentswahlen vom 4. Juni 1989, die der Solidarność-Fraktion einen überwältigenden Sieg über die bis dahin uneingeschränkt herrschende Vereinigte Sozialistische Arbeiterpartei Polens (PZPL) brachten und damit das Ende der kommunistischen Diktatur am 24. August 1989 mit der Wahl Tadeusz Mazowieckis einleiteten, äußerten sich sieben prominente Persönlichkeiten zu ihren Erfahrungen mit der III. Polnischen Republik. Es handelte sich um Lech Wałęsa, Tadeusz Mazowiecki, Bronisław Geremek, Leszek Balcerowicz, Karol Modzelewski, Tadeusz Pieronek und Andrzej Wajda. Die Warschauer Wochenzeitschrift «Polityka» veröffentlichte ihre Statements am 5. Juni 2004 in Verbindung mit den Abbildungen der einstigen Staatslenker und Minister wie auch bedeutender Repräsentanten der polnischen Kultur und Politik nach 1989.

In seinem Eingangsstatement beurteilt *Lech Wałęsa*, legendärer Gründer der unabhängigen Gewerkschaft Solidarność und erster Präsident der III. Republik Polen, seine politische Rolle als geistiger Lenker der nachkommunistischen Gesellschaft: «Was ist aus dem Mythos der Solidarność geworden? Sie hatte zehn Millionen Mitglieder, und jetzt hat sie nur noch eine Million oder sogar noch weniger, weil man nicht auf mich gehört hat. Wir haben die Solidarność als unser Monopol aufgebaut, das das kommunistische Monopol besiegen sollte.»

In seinen weiteren Ausführungen bedauert er, daß die polnische Gesellschaft ihm bei der Entfaltung des demokratischen Pluralismus nicht gefolgt sei. Das habe dazu geführt, daß sich weder die Linke noch die Rechte in der Parteienlandschaft profiliert hätten. Auch die Rolle der Solidarność als politische Kraft habe in den 90er Jahren darunter gelitten, daß Marian Krzaklewski, als Nachfolger von Wałęsa, seine Ratschläge nicht befolgt habe. Trotzdem setzt Wałęsa, wie nie zuvor auf die Fähigkeit seiner polnischen Landsleute. Er bescheinigt ihnen, daß sie in der Lage seien, «die Karre aus dem Dreck zu ziehen».

«Der Pole kann das. Wir sind ein sehr fähiges Volk, nur hatten wir nicht die Möglichkeit dazu, denn der Kommunismus als krankes System hat uns gehemmt. Jetzt haben wir diese Möglichkeiten zurückgewonnen. Ich bin überzeugt, daß wir sie nach einer solchen geschichtlichen Lektion nutzen werden. Mit unserem widerständigen Charakter wird das allerdings besonders am Anfang sehr schwierig sein. Ich fürchte, daß wir ins Schlingern geraten, uns bald ein Referendum, bald irgend so einen Lepper (populistischer Politiker, der gegen den Eintritt Polens in die EU ist, Anm. d. Verf.) oder andere Sachen ausdenken werden. Ich fürchte, daß uns das teuer zu stehen kommen wird. Aber je weiter wir kommen, desto besser wird es für uns laufen. Wir kommen langsam auf Touren.»

Bei der Frage, wie denn der polnische Motor auf Touren kommen soll, setzt Wałęsa, auf die Innovationskraft und die Investitionslust der ökonomisch denkenden jungen Unternehmer, die in Westeuropa und Amerika Erfahrungen und Kapital gesammelt haben und nach ihrer Rückkehr ihre Akzente setzen werden. Im Hinblick auf den nun einsetzenden ungebremsten Investitionsschub bleibt er allerdings in seinem Urteil zwiespältig. Einerseits spricht er von einem «Investitionssturm», andererseits befürchtet er, daß in dem so schnell umstrukturierten Polen die Lebensqualität sinkt, weil alles zubetoniert werde.

Im Gegensatz zu den eigenwillig-emotionalen Äußerungen von Wałęsa, konzentriert sich die Bilanz des ersten Ministerpräsidenten der III. Polnischen Republik und langjährigen Parteivorsitzenden der Freiheitsunion (Unia Wolności), *Tadeusz Mazowiecki*, auf eine konstruktive Darlegung der gegenwärtigen innen- und außenpolitischen Schwierigkeiten Polens. Schon die erste Äußerung läßt aufhorchen. Wenn er sich die gegenwärtige politische Situation seines Landes genauer anschau, würde er die Wut des

Marschalls Józef Piłsudski, Staatsgründer der II. Polnischen Republik von 1918, auf den Sejm sehr gut verstehen. Piłsudski habe nämlich die Zusammenarbeit mit den parlamentarischen Vertretern abgelehnt, weil diese unfähig gewesen wären, politisch zu handeln. Mazowiecki teilt die kritische Haltung des legendären Staatsgründers. Die Verwilderung der Debatten und der Mangel an Sorge um den Staat, die fehlende Verantwortung der politischen Klasse hätten dazu geführt, daß die Gesellschaft sich an das niedrige Niveau der politischen Kultur gewöhne. Gleichzeitig durchlaufe Polen mit seinem Beitritt zur NATO und zur Europäischen Union aber eine historisch unvergleichbar günstige Entwicklungsphase. Angesichts dieser Erfolge erfüllen ihn die innenpolitischen Vorgänge mit besonderer Bitterkeit. In diesem Zusammenhang wehrt er sich gegen die Vorwürfe, die Korruption und die Zerstrittenheit der politischen Parteien gingen auf das Konto einer mangelhaft durchgeführten Entkommunistierung in der ersten Regierungsperiode, in der Mazowiecki nach 1989 eine Politik des Schlußstrichs (*gruba kreska*) durchsetzte.

«Das Wesen der Veränderungen bestand in einem friedlichen Übergang, was keine Strafflosigkeit gegenüber den Schuldigen bedeutete. (...) Die Schwierigkeiten der Transformationszeit und die Enttäuschung über die mangelnde Qualität der politischen Kultur führten dazu, daß die Menschen diejenigen wählen, die goldene Berge versprechen, oder diejenigen, die sagen, daß sie Ordnung schaffen werden, sobald sie an der Macht seien. Gleichzeitig geben sie Anlaß zu der Vermutung, daß sie uns von der Demokratie in die Diktatur führen werden.»

Auch die Gleichgültigkeit der Mehrheit der Polen gegenüber der europäischen Demokratie, wie sie unter anderem in der immer geringeren Wahlbeteiligung (20,4 % bei den Europawahlen im Juni 2004) zum Ausdruck kommt, ärgert Mazowiecki. Er nennt als Ursachen dafür die hohe Arbeitslosigkeit (rund 19 %) und die wachsende Zahl der Deklassierten, die von dem gegenwärtigen wirtschaftlichen Aufschwung ausgeschlossen sind. Darum gelte es, das Vertrauen der Menschen in die Politik mit einem neuen Regierungsstil wiederzugewinnen. Anderenfalls sei die Welle des Populismus nicht mehr aufzuhalten. Einen wesentlichen Beitrag dazu leiste auch die Medialisierung der Politik. Die Medien sollten sich ihrer Verantwortung über die Meinungsbilder der polnischen Gesellschaft bewußt werden, ohne daß dabei die Selbstzensur wieder zur Wirkung komme. Auch sie müßten die Regeln politischer Kultur beachten. Denn wenn sich das «Gefühl der politischen Klugheit» nicht als ein Prinzip der freien Presse durchsetze, dann könnten Populisten wie Lepper aus der Partei der Selbstverteidigung, die mit der Unzufriedenheit der Bauern und der städtischen Unterschichten «Politik» machen, zum Tod der Demokratie in Polen beitragen.

Außenpolitische Erfolge und wirtschaftliche Störfelder

Die Zufriedenheit über die erreichten Ziele in der polnischen Außenpolitik, d.h. den Beitritt Polens zur EU gemeinsam mit den baltischen Staaten und die Mitgliedschaft der NATO, teilt Mazowiecki mit *Bronisław Geremek*, Außenminister von 1997 bis 2000 unter der Regierung von Jerzy Buzek. Polen sei deshalb so «gut verankert», so Geremek, weil seine Außenpolitik in den vergangenen fünfzehn Jahren eine Reihe von Erfolgen erzielt habe. Zum Beispiel die Befreiung von der sowjetischen Herrschaft und die Auflösung des Warschauer Paktes wie auch des Rates für Gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW). Der erste wesentliche Schritt in Richtung Westeuropa sei die Unterzeichnung des Grenzvertrages mit der Bundesrepublik Deutschland und des Vertrages über die Zusammenarbeit beider Staaten 1990 bzw. 1991 gewesen. Auf diese Weise, so Geremek, «öffnete sich der Weg zur polnisch-deutschen Aussöhnung, zur politischen Partnerschaft

mit Deutschland (...) und zur Europäischen Union. Unabhängig von den Störungen, die zuweilen in den Beziehungen zwischen Polen und Deutschland auftreten, kann man diesen Prozeß der Aussöhnung als eines der politischen Wunder am Ende des 20. Jahrhunderts bewerten.»

Aus der Sicht von *Leszek Balcerowicz*, Architekt der fundamentalen Wirtschaftsreform am Anfang der 90er Jahre und heutiger Präsident der Polnischen Nationalbank, zeichnet sich eine eigenwillige Bilanz der fünfzehn Jahre ab. Seine Analyse, die den Charakter von Politikberatung und nüchterner Bilanz hat, zählt die Schwächen und Stärken der polnischen Wirtschaft auf. «Schwacher Staat, stabile Preise», so müßte eigentlich der Titel seines Resümées lauten. Obwohl er einleitend auf die «optimale Situation bei der Stabilität der Preise (trotz gegenwärtiger Inflationsraten von bis 3,5 %) und der Konvertierbarkeit des Zlotys» verweist, sind seine zentralen Ausführungen der inneren Befindlichkeit von Staat und Gesellschaft gewidmet. Er lobt die Pluralität der Medien und die Effektivität der Verlage, die wichtige ausländische Publikationen blitzschnell übersetzen lassen, er kritisiert das Schulwesen, das zur Verfälschung der jüngsten Geschichte und zum Anwachsen des Populismus beitrage und fordert mehr politische Initiativen, um junge Leute mit Unternehmergeist im Lande zu halten. Seine Bilanz vermittelt den Eindruck einer allmählichen Aufwärtsbewegung, die im Schlußteil seiner Ausführungen, wo es um die exakte Wirtschaftsbilanz geht, wieder relativiert wird: «... wir registrieren gewaltige positive Veränderungen. Aber wir haben weiterhin entschieden zu hohe öffentliche Ausgaben, die 47 % des Bruttosozialeinkommens erreichen. Die Folge davon sind hohe Steuern und dazu ein gewaltiges Haushaltsdefizit. Die öffentlichen Finanzen sind marode, was eines der Krankheitssymptome des polnischen politischen Systems darstellt. (...) Ein weiteres Problem, mit dem wir kämpfen müssen, ist die übermäßige rechtliche Regulierung einiger Wirtschaftsbereiche. Das betrifft im hohen Maße den Arbeitsmarkt. Fast in jedem Produktionsbereich werden Arbeitsverträge abgeschlossen. In einer Situation, da es in diesem Bereich zu rigide und unklare Vorschriften gibt, kann sich das nur schlecht auf die Wirtschaft auswirken. Solche Deformationen des Arbeitsrechts sind eine der Ursachen für die hohe Arbeitslosigkeit und die niedrige offizielle Beschäftigungszahl.»

Wie sich die gegenwärtige Arbeitsmarktsituation unter anderem auch auf die soziale Zusammensetzung der polnischen Gesellschaft ausgewirkt hat, zeichnet der Historiker und Mit-Gründer der *Solidarność*, *Karol Modzelewski*, in seiner Bilanz nach. Er geht davon aus, daß die scharfe Trennung zwischen «wir», d.h. die Gesellschaft, und «sie», d.h. der Staat, weiterhin vorhanden ist. Der Grund dafür sei in dem Mangel an einem Gefühl für Partizipation zu suchen, in einer gesellschaftlichen Teilnahmslosigkeit, die in der massenhaften Abwesenheit bei den Wahlen zum Ausdruck käme.

«Die Menschen haben den Eindruck, daß die politischen Parteien sich ausschließlich mit sich selbst beschäftigen. Die gesellschaftliche Akzeptanz der politischen Klasse hat sich im Laufe der letzten 15 Jahre systematisch zu ihren Ungunsten verändert. Das wäre sicherlich anders, wenn wirtschaftliches Wachstum in breiten Kreisen der Gesellschaft spürbar wäre. Aber alles deutet daraufhin, daß das noch nicht eingesetzt hat.»

Die Katholische Kirche und der Zerfall der Hochkultur

Im Gegensatz zu diesen, eine eher düstere Situation schildernden Berichten erweist sich die Bilanz der Beziehungen zwischen dem polnischen Staat und der Katholischen Kirche aus der Sicht des Bischofs *Tadeusz Pieronek*, Vorsitzender der Kirchlichen Konkordatskommission und Professor für kanonisches Recht in Krakau, als überwiegend positiv. Die Kirche habe sich nach dem ersten Versuch der Einmischung in die Politik im Jahre 1991 zurückgehalten, sie habe eine kritische Haltung gegenüber dem ersten Präsidenten, *Lech Wałęsa*, eingenommen, und im Streit um die damalige polnische Verfassung habe sie mit der Akzeptanz der

Autonomie von Staat und Kirche eine «beruhigende Position» in der Gesellschaft erreicht. Nur im Falle der angestrebten Zivilgesellschaft habe sie viel zu wenig geleistet. Vielleicht liege es daran, daß die Kirche die Mechanismen der Demokratie in Staat und Gesellschaft nicht ausreichend verstehe, mehr noch: Die Bischöfe hätten ein moralisches Problem damit, daß die ehemaligen Kommunisten die Demokratie aufbauten. Außerdem gäbe es Bischöfe, die die Gesetzgebung nicht akzeptierten, weil diese «nicht der Wahrheit der Kirche entspricht», doch, so *Pieronek*, wenn man die Demokratie akzeptiere, müsse man Widerwillen oder Widerstand gegen alles, was passiere, überwinden.

Und wie äußert sich ein Prominenter über die Situation in der polnischen Kulturlandschaft? Der weltweit anerkannte Filmregisseur *Andrzej Wajda* beginnt seine Bilanz mit einem ernüchternden Blick auf eine transformierte Gesellschaft, die sich weitgehend von der Hochkultur abgewendet habe: «Polen ist ein kulturelles Land, aber sicherlich kein zivilisiertes. Wir befinden uns mitten im Prozeß der Transformation, aber er ist ohne Auswirkung im Kino, Theater und in der Literatur geblieben. Wir erweisen uns als ratlos gegenüber der Wirklichkeit. Wie kommt das?»

Die engagierten polnischen Kulturträger, die mit ihren Werken die Rückbesinnung auf nationale Werte und die Forderung nach Zivilcourage – trotz Zensur und Repressionen – eingeklagt hätten, seien am Ende der 80er Jahre einem Irrtum aufgesessen. Sie hätten ihre Gesellschaft idealisiert, doch diese habe sich verständlicherweise im Augenblick der Freiheit unter dem Druck der ökonomischen und gesellschaftlichen Transformation auf den täglichen Überlebenskampf konzentriert. Die Folge davon sei, daß die Hochkultur ihren privilegierten Platz verloren habe. Doch nicht das weitere Schicksal der einzelnen Kunst- und Literaturbereiche beunruhigt *Andrzej Wajda*, sondern das Verhalten der polnischen Wähler in den letzten zehn Jahren.

«Ich habe den Eindruck, daß die Wähler ihre Stimme den Schlitzohren und Gaunern in der Überzeugung geben, daß nur sie in der Lage sind, sie zu verteidigen. Kein Wunder, daß in der letzten Zeit turnusgemäße Regierungen – egal ob sie rechts oder links ausgerichtet sind – von der politischen Bühne mit dem Makel der Schande abtreten, aber wunderlicherweise kommen immer wieder Politiker auf die Bühne zurück, politisch neu eingefärbt, aber mit ungeklärten Korruptionsaffären und schwebenden Verfahren. In den Wahlen werden sie aber wieder gewählt. Diese Tatsache erscheint mir sehr merkwürdig und erfüllt mich mit Trauer. Ist das immer noch dieselbe Gesellschaft, an deren großem, von Solidarität erfülltem Erwachen ich beteiligt war?»

Eine ausgehöhlte Demokratie

Seit Ende der 1990er Jahre verstärkt sich in der Fachpresse die Kritik an dem derzeitigen Zustand der polnischen Demokratie. Wie dramatisch die Situation eingeschätzt wird, hatte *Marcin Król*, Politologe und Herausgeber der renommierten Zeitschrift «*Nowa Res Publica*», bereits in einem Artikel über die Lage Polens am Rande Europas aus dem Jahr 2000 skizziert. Mit dem Ruf: «Bürger ganz Polens, vereinigt euch! ... Vereinigt Euch auf der Grundlage Eurer persönlichen Freiheit und Eurer Vernunft, denn das sind die besten Grundlagen für eine Erneuerung des politischen Lebens.», warnte er seine Landsleute davor, ihre Probleme weiterhin den Berufspolitikern zu überlassen. Man müsse sie in Pension schicken, mit einer Rente, wie sie der Durchschnittsbürger erhält, denn mehr hätten sie nicht verdient. Welchen Ausweg sieht er aus dem Dilemma? Man solle Institutionen nach dem Vorbild der *Solidarność* oder der Bürgerkomitees gründen, auf jeden Fall könnte die Demokratie allein durch freie Bürger gestärkt werden. Doch dazu bedürfe es «einer neuen öffentlichen Debatte, neuer politischer Parteien und neuer Prinzipien der öffentlichen Moral.»

Daß solche Forderungen berechtigt sind, verdeutlichen auch die Einschätzungen des innenpolitischen Klimas in den neuesten Werken zur polnischen Zeitgeschichte nach 1989, wengleich diese zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen. Während *Antoni*

Dudek erstaunlicherweise zu dem Urteil kommt, daß das «in unserem Land herrschende System der liberalen Demokratie weiterhin von vielen Polen akzeptiert wird»¹. spricht *Wojciech Roszkowski* von tiefen Spuren einer Korruption, die die staatlichen Strukturen nach dem Korruptionsskandal um Lew Rywin schwer in Mitleidenschaft gezogen haben.²

Mit dem Blick auf solch unterschiedliche Positionen liegt es nahe, nach den historischen Ursachen für den derzeitigen Zustand der polnischen Demokratie zu suchen. Daß sie viel tiefer als angenommen liegen und etwas mit der Bedeutung und Legitimität der staatlichen Institutionen zu tun haben, verdeutlicht *Zdzisław Krasnodebski*. Er beklagt – unter Hinweis auf zahlreiche publizistische Berichte – den innenpolitischen Zustand der Republik Polen. Vor allem das polnische Parlament, der Sejm, sei ein Ort der Aggressivität, Intoleranz und allgemeinen Ignoranz geworden, wo Politiker nur an persönliche Bereicherung und an ihr privates Wohl denken. Während in sog. gesunden Demokratien solche Handlungsweisen strafbar seien, werde dies in Polen oft als eine Manifestation von Unternehmerteil und politischem Geschick betrachtet. Die Presse sei auf Grund von Manipulationen keine freie Stimme der Gesellschaft mehr, so wie auch das staatliche Fernsehen zu einem Sprachrohr der Regierung geworden sei. Auf der Suche nach den Ursachen für diesen allseitig beklagten Zustand kritisiert *Krasnodebski* die Auswirkungen eines in Polen verwässerten und dogmatisierten Liberalismus. Nach seiner Ansicht ist er «eher ein politisches Programm, ... eine politische Religion geworden, wo die politischen Entscheidungen und Programme sich von selbst in absolute moralische Gesetze verwandelten. Für diejenigen, die sich diesem Modell verschrieben, d. h. die Mehrheit der polnischen Intelligenz, ist jede Diskussion oder jegliche Infragestellung dieses Modells eine Ketzerei geworden.»³

Dieser Liberalismus, so *Krasnodebski*, sei stark von der Furcht vor einem Fundamentalismus beeinflusst, der die Polen daran hindere, eine für ihr Land passende Theorie eines demokratischen Liberalismus zu entwickeln. Außerdem gebe es eine Angst vor dem Nationalismus, der eine offene Diskussion über Traditionen, kommunale Identität und kollektives Gedächtnis verhindere. Mehr noch: Der «Wunsch, die ehemaligen Kommunisten in das politische Leben des Landes zu integrieren, ging Hand in Hand mit dem Verzicht, von ihnen eine Rechenschaft abzufordern und somit zwischen Wahrheit und Lüge zu differenzieren.»⁴ Der polnische Liberalismus habe auch der Herausbildung von nationaler Identität und dem kollektiven Gedächtnis keine Aufmerksamkeit gewidmet, er sei darüber hinaus, im Gegensatz zum westeuropäischen Liberalismus, der die Machthaber stets heftig kritisiere, von einem tiefen Mißtrauen gegenüber einer augenscheinlich unreifen Gesellschaft erfüllt.

Welche Rezepte zur Gesundung des liberal «verseuchten» politischen Denkens in Polen bietet *Krasnodebski* an? Es geht ihm um die Wiederherstellung des sich selbstorganisierenden Bürgers in einer *res publica*, die auf Traditionen des späten 18. Jahrhunderts zurückgreifen müsse, und um die Anknüpfung an den republikanischen Geist der *Solidarność*-Bewegung aus den frühen 1980er Jahren. Seine Abrechnung klingt wie ein Abgesang auf den polnischen Liberalismus: «Der polnische Liberalismus hat seine Argumente ausgeschöpft. Seine Symbolik reicht nicht mehr aus. Er ist nicht in der Lage, mit den neuen Herausforderungen zurechtzukommen ... Sicherlich verschwindet er nicht sofort, nicht nur deshalb, weil er sich gleichermaßen auf wichtige Prinzipien und authentische Werte beruft, sondern auch deshalb, weil er zu nützlich für die neuen Eliten ist. Trotzdem hört er auf, ein Paradigma des Nachdenkens über Polen zu sein. Sein Monopol ist

¹ Antoni Dudek, Die ersten Jahre der III. Polnischen Republik. Krakau 2004, S. 507.

² Vgl. *Wojciech Roszkowski*, Die allerneueste Geschichte Polens. Warschau 2003, S. 273.

³ Vgl. dazu *Zdzisław Krasnodebski*, Demokratie an der Peripherie. Danzig 2003.

⁴ Ders., *The Sarmatian Review*, 2/2004, S. 1035.

Burg Rothenfels 2004

«Vor Gott keinen Doppelpunkt, nach ihm kein Ausrufezeichen». Elazar Benyoetz – die Sprache und der Glaube mit Prof. Dr. Michael Bongardt, Dr. Christoph Grubitz und Elazar Benyoetz vom 22. – 24.10.2004

Form und Präsenz in der Liturgie mit Dr. Bernward Konermann und Thomas Hirsch-Hüffel vom 1. – 4.11.2004

Das Opfer am Ende. Opferglaube und Opferkritik. Fundamentaltheologische Perspektiven mit Prof. Dr. Jürgen Werbick vom 5. – 7.11.2004

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

zerbrochen. Es ist offensichtlich, daß eine andere Philosophie des öffentlichen und politischen Lebens notwendig geworden ist.»⁵

Kurs auf Europa

Ob eine solche «Philosophie» aus den Denkfundamenten einer konservativen Kritik am Zustand der polnischen Republik überhaupt entstehen kann, ist angesichts der gewaltigen Dimensionen des Bestechungsskandals um Lew Rywin in den Jahren 2001-2003 in Polen zu bezweifeln. Bei diesem Korruptionsskandal ging es um eine Summe von 17,5 Millionen Dollar, die die postkommunistische Koalitionsregierung über eine Firma mit dem Agenten Rywin erhalten sollte, wenn sie ihren Beschluß, das Gesetz über die Konzentration der Medien zu stoppen, zurücknehmen würde. Der Korruptionsskandal war nach einem Interview, das Adam Michnik, Chefredakteur der renommierten Tageszeitung «Gazeta Wyborcza» mit Lew Rywin geführt hatte, aufgedeckt worden. Doch die politische Öffentlichkeit in Polen hatte die dreiste Korruption ihrer gewählten Volksvertreter fast ohne Reaktion hingenommen.

Reiht sich unser Nachbarland nunmehr auch in die Reihe der korrupten Demokratien ein, in denen die Bürger sich immer mehr von ihren «Volksvertretern» abwenden? Hilft in dieser Situation eine raschere «Verwestlichung» der Demokratie, wie es die liberalkatholische Wochenzeitschrift «Tygodnik Powszechny» (Krakau) im März 2003 vorschlug? Es ist ein Vorschlag, der mit dem Blick auf das Präsidialsystem der USA sicherlich ebenso wenig hilfreich erscheint wie die programmatischen Vorstellungen von der polnischen Staatsvernunft und der westlichen Zivilisation, wie sie der polnische Philosoph *Bogusław Wolniewicz* (Philosophie und Werte, Warschau 2003) entwickelt hat. Seine programmatischen Visionen enthalten neben einer Reihe von allgemeinen außen- und innenpolitischen Zielen (konsequenter Pro-Amerikanismus, kompromißlose Unterstützung der Bekämpfung des Terrorismus, gesundes Finanzsystem, politische Vernunft der Parteien, positive Parteienprogramme) auch spezifische europäische Vereinigungsthemen. Unter ihnen sind besonders die «zivilisatorische Perspektive» und der «Beitritt Polens zur Europäischen Union im Guten und im Bösen» zu erwähnen. Eine empfehlenswerte Perspektive, so *Wolniewicz*, sei das Bemühen darum, «wie man den gemeinsamen europäischen Groschen nicht vergeudet, und wie man im eigenen Land «europäische» Lebensbedingungen für die folgenden Generationen schaffen kann und alles das beseitigen kann, was die Hauptquelle unseres Elends ist: unsolide Wirtschaft, rechtsstaatliche Unordnung und Prozessierungssucht. Wenn wir uns diesen Herausforderungen nicht stellen, dann droht uns wahrhaftig die Position eines europäischen Aussätzigen: einer Kolonie des ausländischen Kapitals, eines Reservoirs «illegaler» billiger Arbeitskraft und eines Lagerplatzes fremder Industrieabfälle.» Welche Hilfestellung kann die Europäische Gemeinschaft ange-

⁵ Ders., Demokratie an der Peripherie. Danzig 2003, S. 302.

sichts solcher Bedrohungsängste leisten? Was bringt der Beitritt Polens zur EU «im Guten und im Bösen» mit dem Blick auf solche Visionen? Sicherlich wünscht sich die Mehrheit der Polen die Mitgliedschaft in der EU, weil sie, so Wolniewicz, in erster Linie in Übereinstimmung mit der «geistigen Verwandtschaft» Westeuropas stehe. In zweiter Linie allerdings bleibe das Gefühl der Einschränkung der nationalen Souveränität. Der Preis dafür sei die Möglichkeit, in den Genuß des technologischen Fortschritts und der größeren Sicherheit vor der Bedrohung von außen zu kommen. Was in einer solchen Argumentationskette aufgelistet wird, könnte sich als Projektionsfläche erweisen, auf der nach Ansicht von Jacques Rupnik die Europäische Union «wie eine Maschine wirkt, mit der die Souveränität und daher auch die Demokratien ausgehöhlt werden.»⁶ Ist in diesem Fall die Furcht berechtigt, daß sich zwei Kräfte, die Souveränisten und diejenigen, die Bedenken

haben, «der Integrationsprozeß in Europa könne von den technokratischen Eliten vereinnahmt werden», in einer gefährlichen Übergangssituation zusammenschließen, um die «alten» und «jungen» Europäer in eine noch tiefere Krise der Demokratieermüdung zu stürzen? Welche Art von Unsicherheit wird sich im Hinblick auf die Nachahmung des europäischen demokratischen Modells auch in der III. Polnischen Republik herausbilden? Noch scheint es so, als ob bei einer Risikoabwägung des Eintritts in die EU für unsere polnischen Nachbarn die positiven Effekte überwiegen. Ob sich allerdings die polnischen Bilanzen nach diesem Beitritt so schnell wie gewünscht verbessern werden, hängt vor allem von der Wirksamkeit der Zusammenarbeit zwischen den europäischen und den polnischen Institutionen ab.

Wolfgang Schlott, Bremen

⁶Jacques Rupnik, Europas Erweiterung, in: Lettre Internationale, 64/2004.

Zwischen Matrix und Christus

Fundamentaltheologie als kritische Religions- und Kulturtheorie (Zweiter Teil)

Wie stellt sich das Phänomen Virtualität unter Hinsicht der entwickelten Relation von Realität, Fiktion und Reflexion nun aus christlicher Perspektive dar? Ich will nach einem ersten phänomenologischen Zugang deutlich machen, wie sich eine christliche Kulturtheorie dazu verhalten könnte und schließlich kurz skizzieren, daß eine massenwirksame kritische Diskussion des Themas *virtual reality* im Medium Film bereits eingesetzt hat. Wer einen kurzen Moment nachdenkt und sich vielleicht auch seinen eigenen Umgang mit dem Computer vor Augen hält, dem wird klar, wie sehr die digitalen Medien Computer und Internet als *große Erzählung*, ja als *Mythos* unserer Tage, den urmenschlichen Wunsch nach selbstermächtigendem Zugriff auf den Andern und die Welt zu erfüllen scheinen. Kurz gefaßt heißt das Versprechen der *virtual reality*: Wer «online» ist, wird sein wie Gott²⁶ und ähnelt so auffällig dem Satz der Schlange in Gen 3,5 «Ihr werdet sein wie Gott»:

- *Allwissend* wie Gott, denn der mit dem Internet gesegnete Mensch hat nun Zugriff auf potentiell unendliche Datenbanken, in denen alles Wissen der Welt gespeichert und via Volltextsuche auch abrufbar ist.
- *Allgegenwärtig, weil körperlos* wie Gott, denn mit Hilfe der Internetkommunikation, ist in «Echtzeit» scheinbar jeder Ort der Welt erreichbar, ohne daß auch nur ein Fuß in Richtung Briefkasten, Telefon oder Flugzeug bewegt werden müßte.
- *Allmächtig* wie Gott scheint der Mensch ebenfalls zu werden, wenn wir Macht verstehen als die Möglichkeit, alle eigenen Bedürfnisse unmittelbar zu befriedigen durch Internetshopping und -banking aber auch durch Nutzung pornographischer und anderer verführerischer Angebote.
- Eine der Ewigkeit Gottes ähnliche *Unsterblichkeit* scheint die Kopierbarkeit der digitalisierten menschlichen Existenz ebenfalls zu versprechen. – Sie ist über den menschlichen Tod hinaus stabil.
- *Unsichtbar* wie Gott macht schließlich die *Anonymität* oder *gespielte Identität*, die in den Spielen und in Chatrooms genutzt wird, um neue Identitäten auszuprobieren.

²⁶In der folgenden knappen Skizze stütze ich mich vor allem auf die Arbeiten von Reinhold Esterbauer, Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien, in: Ders., A. Kolb, H.-W. Ruckebauer, Hrsg., Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt. Stuttgart u.a. 1998, S. 115-134; Stefan Münker, Was heißt eigentlich «Virtuelle Realität»? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch einer Verdopplung der Welt, in: Ders., A. Roesler, Hrsg., Mythos Internet. Frankfurt/M. 1997, S. 108-127; Dirk Vaihinger, Virtualität und Realität, in: H. Krapp, Th. Wägenbauer, Hrsg., Künstliche Paradiese. Virtuelle Realitäten. Künstliche Räume in Literatur-, Sozial- und Naturwissenschaften. München 1997, S. 19-43; sowie Sabine Bobert, Internet: Datenwüste, Sozialraum oder technischer Gott?, in: Materialdienst EZW 6/2004, S. 205-215 (Lit.).

Bei genauerem Hinsehen handelt es sich freilich um eine «schlechte Unendlichkeit» im Hegelschen Sinne. Es fällt zudem auf, daß andere Eigenschaften Gottes wie Personalität, Güte und Weisheit abgeschattet werden müssen. Am ausdrücklichsten scheinen diese Möglichkeiten der *virtual reality* in einer Vielzahl von Spieldomains im WWW, den sog. MUDs (*Multiple User Domains*) verwirklicht zu sein: Hier begegnen *Avatare* einander, virtuelle Stellvertreter der Spieler, mit dem immateriellen Status reiner Geister in nahezu allen denkbaren alltäglichen oder phantastischen Konstellationen. In einem der erfolgreichsten CD-ROM-Spiele, in Microsofts *Age of Empire*, aber auch in den beliebten Spielen *SIM-City*, *Civilisation* u.a. blickt der Spieler aus himmlischer Perspektive auf die Erde und kann nach Lust und Laune das Geschick seiner kleinen Welt lenken. Noch deutlicher wird der Wunsch nach Erfüllung von Allmachtsphantasien bei dem Spiel *Heaven and Hell*. Sicher eröffnet Virtualität in all diesen Bereichen auch Möglichkeiten der materiefreien experimentellen Arbeit an alternativen Gesellschaftsmodellen, schafft also im guten Sinne «himmlische» Bedingungen. Ohne die genannten Eigenschaften der *virtual reality* wäre weder der weltweite Protest gegen Globalisierungsfolgen noch die Organisation von Dissidentennetzwerken in Kuba, China und anderen Diktaturen möglich. Was es heißen kann, wenn ein neues Medium auf ganze Gesellschaften wie ein Fetisch wirkt, haben wir in den Boomjahren 1998 bis 2001 erlebt. Die Erfüllung nahezu aller Wünsche wurde vom Internet erwartet: Universelle Bildung und Emanzipation, volkswirtschaftlicher und individueller Reichtum, die Befriedigung fundamentaler Bedürfnisse, um nur die wichtigsten Visionen zu nennen. Nicht wenige dieser Wunschträume wurden inzwischen als übertrieben entlarvt. «Inzwischen», das heißt vor allem nach dem 11. September 2001, der in einem furchtbaren Angriff auf einen Fetisch der westlichen Welt eine Rückkehr der Sorgestruktur menschlicher Existenz in das allgemeine Bewußtsein bewirkt haben dürfte.

Technisch wird der Übergang von Realität zur Virtualität ermöglicht, indem materielle («analoge») Phänomene *digitalisiert*, also angeblich restlos in den binären Code, in mathematische Daten also, umgewandelt werden. Damit stellt sich allerdings die theologisch auch im Dialog mit den Neurowissenschaften brennende Frage nach Qualitäten der Wirklichkeit, die nicht *annäherungsweise* auf dem Wege des Infinitesimals «errechnet» werden können. Nicht auf jede Frage paßt die Antwort von Gottfried Wilhelm Leibniz: «lassen Sie uns rechnen, Monsieur!» Die Erfahrung radikaler Andersheit und Freiheit des anderen Menschen, auf die uns Emmanuel Levinas so eindringlich hingewiesen hat, kommt so jedenfalls nicht in den Blick. Der andere Mensch ist dem denkenden und rechnenden Ich nicht vorhersehbar.

Antiquiertheit des Menschen?

Aus der Perspektive der Maschinenwelten offenbarte sich in der *virtual reality* allerdings endgültig die von Günter Anders schon 1956 bedachte *Antiquiertheit des Menschen*. Ich zitiere Norbert Bolz: «Jeder Vergleich von Individuen mit elektronischen Netzen erweist den Menschen als schlampig produziertes, dummes Netz mit defekten Schaltkreisen des Denkens und instabilen Rückkopplungen.»²⁷ Vor diesem Hintergrund dürften wir also in Zukunft einen «Computerabsturz» weniger als unliebsame Unterbrechung perfektionierter Arbeitsabläufe deuten, denn als hoffnungsvolles Zeichen des Scheiterns einer posthumanen Hybris erhoffen.

Neben den genannten, eher *solipsistischen* Versuchungen des Mediums hat der Münsteraner Philosoph und Theologe Klaus Müller mit heftiger Kritik auch auf die *gnostisch-doketistische* Herabwürdigung menschlicher Leiblichkeit in der Cyber-Philosophie²⁸ reagiert. Der menschliche Körper gilt etwa dem Cyberphilosophen Hans Moravec²⁹ hier nur noch als störende *Wetware*, lästige kontingente Materialität, die den Nutzer von seiner endgültigen Entmaterialisierung abhält. Es sei heute die Aufgabe von Christen – so Müller – gegen solche leibfeindlichen Ansätze das Realitätsprinzip zu stärken. Er warnt vor der Gefährlichkeit des Nietzscheanischen Übermenschen, der in der Cyber-Szene wieder fröhlich herbeizitiert werde. Wen wundert es da, daß die Cyborgpropheten auch Nietzsches Verachtung für die jüdisch-christliche Tradition teilen: Religion sei eine entropische, also dem Chaos allzu nah verwandte Kraft, die der angestrebten posthumanen Gesellschaft entgegenstehe. Die Digitalisierung dagegen leistet die längst fällige rückgängigmachung der Inkarnation: Das Fleisch wird wieder, was es war und sein sollte: digitales entmaterialisiertes Wort bzw. Information. Es entbehrt nicht der Ironie, daß gerade die christliche Religion, der über Jahrhunderte Leibfeindlichkeit vorgeworfen wurde, genau diese Leiblichkeit gegen säkulare Denker zu verteidigen hat. Man muß sicher nicht jede optimistische Reflexion auf die Neuen Medien kulturpessimistisch verurteilen. Und doch scheint mir Müllers Fazit, «dass die digitale Spiritualität Topfthema jeder zukünftigen Theologie zu sein hat»³⁰ eine neue Dimension theologischer Reflexion zu eröffnen. Auch Papst Johannes Paul II. hat im vergangenen Jahr – wenn auch in starker Zuspitzung auf eine Verwendung des Internets zu Zwecken der *propaganda fidei* – die «Erarbeitung einer Anthropologie und einer Theologie der Kommunikation» [...] mit besonderem Bezug zum Internet» gefordert.³¹

Ich fasse in diesem Sinne zusammen: Eine Theorie der Virtualität, die es verdient, christlich genannt zu werden, müßte die geschilderte Ambivalenz zwischen emanzipatorischen und selbstermächtigenden Tendenzen in der Nutzung von Computer und Internet nicht nur zu Gunsten von Leiblichkeit, Unvertretbarkeit und Endlichkeit menschlicher Existenz entscheiden. Sie müßte auch die Dimension rückhaltloser Hingabe als höchste Möglichkeit menschlicher Freiheit immer neu ins Spiel bringen.

Es scheint als sei im Zeitalter der Virtualität – oder wie Jean Baudrillard schreibt der Simulation – das Fingieren halbrealer Parallelwelten, das zu den anthropologischen Konstanten gehört, stillschweigend abgelöst worden durch eine Hyperrealität der Simulacren, die das Reale absorbiert und die Fragen nach wahr und falsch, Wirklichkeit und Schein gegenstandslos macht.³² Die

²⁷Norbert Bolz, Eine kurze Geschichte des Scheins. München 1991, S. 127.

²⁸«Unser Geist ist draußen im Universum und greift nach den Sternen und nach der Unsterblichkeit, und diese armseligen schlampigen Körper – fesseln uns hier unten an den Dschungel.» (Futurist FM 2030, zitiert von G. Freyermuth, Cyberland. Berlin 1996, S. 12).

²⁹Vgl. Hans Moravec, Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1988.

³⁰Klaus Müller, Computer machen Leute. Philosophie, Neue Medien und Cyberreligion, in: Renovatio 54 (1998) 4, S. 149-160, 160.

³¹Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel: Kirche und Internet, in: L'Osservatore Romano deutsch Nr. 11 (15. März 2002), S. 9-11, 10.

³²Jean Baudrillard, Simulacres et simulation. Galilée, Paris 1981. Der Band wird zu Beginn von MATRIX I im Film gezeigt.

Perfektionierung der Bilder und der so erzeugte Sog scheint Reflexion überflüssig, ja schier unmöglich gemacht zu haben. Die eigentlichen Fragen sind nun solche der Form, der Public-Relations, des Layout.

Die düstere Prognose Baudrillards vom Beginn der neunziger Jahre ist allerdings bis heute nur bedingt in Erfüllung gegangen. Daß der Eintritt in virtuelle Räume die alte Frage nach der Wirklichkeit der Wirklichkeit stellt, ist offensichtlich. Wir finden sie in einer ersten idealistischen Ausarbeitung bereits in Platons Höhlengleichnis – einer cinematographischen Vision *avant la lettre* –, aber ebenso bei Descartes, der sich nach Zusammenbruch des mittelalterlichen Weltbildes nicht mehr sicher sein konnte, daß nicht ein *genius malignus*, ein allmächtiger Lügegeist seine gesamte Wirklichkeitswahrnehmung bestimmte. Ein vorläufiges Ende dieser Debatte erreichte Immanuel Kant zu Beginn der Moderne, indem er formulierte, daß der Mensch nicht in der Lage sei, Dinge *an sich* zu erkennen, sondern immer nur *für sich*, also seine je individuelle Erscheinung wahrnehme. Daß nicht schon damals die Welt als Ganze für konstruiert gehalten werden mußte, garantierten für Kant «Vernunftwahrheiten a priori», die den Menschen in die Lage versetzen sollten, die Übereinstimmung zwischen erlebter (sinnlicher) und tatsächlicher Wirklichkeit zu kontrollieren und so zwischen Traum, Wahn, Vision einerseits und Wirklichkeit andererseits zu unterscheiden. Inzwischen ist der sogenannte radikale Konstruktivismus, also die Vorstellung, daß zwischen Illusion und Wirklichkeit in keinem Fall sauber unterschieden und die reale Existenz eines Gegenstandes oder des Menschen selbst tatsächlich bewiesen werden könne, eine vor allem unter Vertretern der aktuellen Leitwissenschaft – der Neurobiologie – weit verbreitete Ansicht.

Wenn das Wort *virtualiter*, das wir dem Englischen entnommen haben, auch der mittelalterlichen Theologie, genauer dem Universalienstreit, entstammt, so liegt hier heute doch ein völlig anderer Wortgebrauch vor. Zur Übersetzung des Aristotelischen *entelecheia*-Gedankens in *De Anima* entwickelt, meinte *virtualis* im Mittelalter «die Kraft betreffend, die einem Seienden innewohnt». Es fand seine Anwendung v.a. in der Seelenlehre, in der Theologie der Eucharistie, aber auch in der Engellehre. Der Begriff *tactus virtualis* bezeichnet das bis heute heikle theologische Problem, wie denn der Kontakt zwischen der Welt der Engel und der materiellen Welt vorgestellt werden sollte – durch den *tactus virtualis* eben. Auch wenn sich der Theologie durchaus bekannte Fragen um Verhältnis von Leib und Seele, Geist und Materie im Kontext neuerer Cyber-Philosophien neu stellen, ist der Wortgebrauch heute doch ein völlig anderer, ja geradezu entgegengesetzter.

Denn im Mittelalter bezog sich der Begriff *virtualis* auf eine *causa*, eine der Möglichkeit nach, vielleicht in der Zukunft verwirklichtbare Eigenschaft der Seele oder der nicht gewandelten Hostie. Heute bezeichnen wir mit dem Begriff Virtualität eher einen *effectus*, also einen fiktional generierten Raum, der zunächst definitiv nicht alltagsreal werden kann (und soll) und uns doch in hyperrealer Perfektion entgegentritt, so daß die Grenzen zwischen Realität und Fiktion zu verschwimmen drohen.

Das Reflexivwerden der Virtualität im Medium des Spielfilms

Eine solche Ortsbestimmung muß jedoch angesichts einer medienbegeisterten Gesellschaft nicht in ein simulationsabstinentes Ghetto führen. Im Gegenteil. Die kritische Reflexion auf die Chancen und Risiken der *virtual reality* hat bereits begonnen, wo man sie nicht erwartet hat: im Kino nämlich. Das «Internet» selbst ist für eine solche breitenwirksame Debatte zu unübersichtlich und die Geisteswissenschaften, erst recht die Theologie, in ihrer aktuellen Verfassung klein und häßlich (W. Benjamin), werden immer weniger wahrgenommen und scheinen «zur Arbeit in den Archiven verdammt» zu sein, wie Michel Foucault und Jacques Derrida in den letzten Jahren bemerkt haben.³³

³³Vgl. u.a. Michel Foucault, Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. 1981; Jacques Derrida, Dem Archiv verschrieben. Eine Freudische Impression. Berlin 1997.

Es wirkt vielleicht etwas ungewohnt, doch der Versuch, aktuelle Spielfilme als Orte nicht nur der Unterhaltung, sondern der intermediären Selbstreflexion und Kritik ernstzunehmen hat sich immer wieder als ertragreich erwiesen. Hier läßt sich zeigen, wie die skizzierte Methodik, das Zueinander von narrativen und reflexiven Elementen, auch außerhalb geisteswissenschaftlicher Diskurse vollzogen wird. Unterstützung für dieses Vorhaben finde ich in der «Enzyklika über die Lichtspiele» Vigilanti Cura von Papst Pius XI. Er schreibt 1936: «[Es] gibt [...] heute kein stärkeres Mittel als das Kino, um die Massen zu beeinflussen, sei es wegen der Natur des Bildes selbst, das auf die Leinwand geworfen wird, sei es wegen der Popularität des Schauspiels oder wegen der Umstände, die es begleiten. [...] Es gehört also zu den dringlichsten Aufgaben unserer Zeit, zu wachen und zu wirken, dass der Film nicht ferner eine Schule der Verführung sei, sondern dass er sich umgestalte in ein wertvolles Mittel der Erziehung und der Erhebung der Menschheit.» Eine Aufforderung, die mir in der Theologie bis heute weitgehend uneingelöst zu sein scheint.

Ich schaue also nun auf die beiden ersten Teile der MATRIX-Trilogie der Brüder Wachowski. Daß in diesen deutungs-offenen Reflexionsprozeß christliche Standpunkte eingetragen werden können, wird sozusagen *en passant* deutlich werden. MATRIX steht nicht allein. Spielfilme wie EXISTENZ, THE 13TH FLOOR, STRANGE DAYS, TRUMAN SHOW und andere haben sich dem Problem der Ununterscheidbarkeit zwischen Realität und Virtualität gewidmet und dabei auch die ethischen Fragen, die Fragen nach der Unterscheidung der Geister, die sich hier im Sinne einer Unterscheidung zwischen Täuschung und Fiktion stellen, nicht ausgeklammert. Keiner von diesen Filmen hat aber derart viele Menschen weltweit begeistert und zum Nachdenken angeregt wie MATRIX. Im überwältigenden Medienecho, das bis in die Feuilletons und geisteswissenschaftlichen Fakultäten reichte, wurde er diskutiert als Fortschreibung des platonischen Höhlengleichnisses, als Kritik des Descartschen Lügengeistes und der Kantischen Unerkennbarkeit des Dings an sich sowie des Radikalen Konstruktivismus sowie Baudrillards Reflexionen zu Simulation und zum Simulacrum. Ein Werk, das im Film sogar ausdrücklich zitiert wird.

Ein entscheidender Grund für die breite Anerkennung, die der Film auch jenseits der Elfenbeintürme gefunden hat, könnte darin liegen, daß hier keine moralinsaure Kritik virtueller Welten geübt wird. Vielmehr findet sich im Rahmen der für das Genre des *Actionkinos* typischen antagonistischen und spannenden Spielhandlung ein Netz von signifikanten Hinweisen und Denkanstößen. Hinweise, die man eklektizistisch nennen kann, die aufgrund ihrer unterschweligen Bezüge zu philosophischen Denkmodellen und religiösen Ikonographien aber dem Betrachter je nach eigenem Standpunkt auch zu denken geben. So werden mit den experimentellen Möglichkeiten des Spielfilms unter anderem George Orwells und Hannah Arendts Totalitarismuskritik, neobuddhistische Erleuchtungshoffnungen und jüdisch-christlicher Messianismus auf ihre Brauchbarkeit getestet. Sind sie in der Lage, die Konstellationen zwischen Absurdität und Sinn, Alltagsrealität und Virtualität, Mensch und Maschine, Triebbefriedigung und Triebabfuhr, Liebe und Verrat adäquat zu beschreiben und zu reflektieren? Schauen wir genauer hin.

Die Rahmenhandlung des Filmes bildet die Vorstellung einer komplett computergenerierten Welt in nicht allzu ferner Zukunft, der *Matrix* eben, die allen Menschen vorgegaukelt wird, um sie auf einer eigentlich komplett zerstörten düsteren Erde als Energielieferanten für herrschende Maschinen mißbrauchen zu können. Wir haben also nicht den Traum der Cyberphilosophen vor uns, sondern den Alptraum vom allmächtigen Lügengeist im Gewand künstlicher Intelligenz. Nur durch ein entschiedenes *cogito ergo sum* scheinen seine Helden daraus erwachen zu können. Wenn in dieser öden Welt eine kleine Gruppe erleuchteter Partisanen auf den Erlöser wartet, so wartet sie also gerade auf die *Rückeroberung* der Definitionsmacht über die Unterscheidung zwischen «real» und «virtuell» und damit implizit auch zwischen «wahr» und «falsch». Sie kämpfen zugleich um eine Entthronung

der Maschinengötter und eine Befreiung aller Menschen aus ihrem Sklavendasein. Ziel ihrer Wünsche ist nicht das Schlaraffenland umfassender Bedürfnisbefriedigung (in dem leben sie aktuell), sondern Zugang zur Einsicht für alle Menschen in die wahre Beschaffenheit ihres Körpers und dessen Umwelt, durchaus im Sinne einer Bejahung tatsächlicher Leiblichkeit und des Realitätsprinzips.

Gegen eine Utopie der Perfektion

Konsequent heißt *Erleuchtung* in diesem Film – gut buddhistisch aber wenig modern –, Einsicht zu gewinnen in den illusorischen Charakter der Matrix, die Großstadtwelten der späten neunziger Jahre abbildet, obwohl wir bereits das Jahr 2199 schreiben. Der als «Erlöser» eingeführte Neo wird stückweise zu Gunsten eines Bewußtseins ursprünglicher Freiheit seinen deterministischen Glauben an die «Bestimmung» aufgeben müssen – kaum ein Wort führen die Geschöpfe der Matrix häufiger im Mund als das Wort «Bestimmung». Andererseits aber ist Neos Weg auch eine Anleitung zur Akzeptanz von Absurdität und Wüstenhaftigkeit irdischer Existenz. «*Welcome to the desert of the real*» begrüßt sein geistlicher Führer Morpheus ihn denn auch, nachdem Neo aus freier Entscheidung von der gigantischen Illusions- und Ausbeutungsmaschinerie entkoppelt wurde. Und er hat recht, denn auf den Adepten wartet ein Leben unter asketischen Bedingungen: Kampftraining, Haferschleimsuppe und die ständige Bedrohung durch die Wächter und Agenten der Matrix. Ein Leben, das Cypher, ein anderer der Partisanen, nicht länger zu führen bereit ist. Deshalb verrät er seine Mitstreiter für eine virtuelle Karriere als Filmstar und den damit verbundenen Reichtum – ein den Silberlingen verfallener Judas also, wie er im Buche steht. Nur knapp und unter Einsatz des eigenen Lebens kann das Projekt der Partisanen in letzter Sekunde gerettet werden.

Die komplexe Unterscheidung zwischen digitaler und vergänglich-menschlicher Existenz wird im Film mehrfach thematisiert: Am Ende des ersten Teils berichtet Mr. Smith, ein Agent des herrschenden Systems, Neo, dem Erlöser, die erste Matrix sei als perfekte Welt entworfen worden, in der niemand zu leiden hatte und alle glücklich waren – ein digitaler Himmel also. Doch dieser Entwurf sei von den Menschen nicht akzeptiert worden und habe im Desaster geendet. Eine Aussage, die im Kontext der Theodizee vielleicht als Plädoyer für die Erde als «beste aller möglichen Welten» hätte interpretiert werden können. Aus der Perspektive der Maschinen bestätigt sie aber lediglich die Primitivität menschlicher Intelligenz. Der Film plädiert hier erneut ausdrücklich *gegen* eine Utopie der Perfektion als Verlängerung menschlicher Sünde und *für* ein Aushalten der Unvollkommenheiten: Tod, Unrecht und Leid.

Zunehmend scheint es, als könne nur ein *Gott* diese Welt retten vor dem Versinken in Trugbilder und die Gewaltexzesse zwischen Mensch und Maschine aufhalten. In Teil zwei der Trilogie, MATRIX RELOADED, tritt konsequent der gottähnliche Programmierer der Matrix auf. Ihm alleine gelingt es noch, eine Metaperspektive einzunehmen, die reale und virtuelle Welt wieder vereint, und zwar indem er die Rolle Neos stark relativiert und ihn zur internen Kontrollgröße schrumpfen läßt: Seine Aufgabe sei nicht etwa, *die Erlösung der Welt* gewesen, sondern ein umfassender *Test* des beinahe perfekten Metaprogramms Matrix auf seine Schwachstellen. Neo wird nun unerwartet vor die Wahl gestellt zwischen einer abstrakten Errettung eines heiligen Restes und der Stabilisierung der Matrix und ihrer Logik einerseits und der Rettung seiner Liebsten, Trinity, andererseits. Eine trotz ihres irreführenden Namens ausgesprochen interessante Figur übrigens, deren ausführliche Analyse unter Vorzeichen dessen, was in jüngerer Zeit als Cyberfeminismus firmierte, hier aus Zeitgründen unterbleiben muß.³⁴ Zur Überraschung aller – auch des Zuschauers – wählt Neo die Liebe zu diesem realen Menschen und gibt damit seinen

³⁴Vgl. als erfolgreichste deutschsprachige Publikation: Astrid Deubermankowski, Lara Croft. Frankfurt/M. 2001.

Erlöserstatus scheinbar auf. Überraschend ist dies auch deshalb, weil Neo sich im zweiten Film in für den Zuschauer penetranten Superman-Gesten gefällt, um seine perfekte Beherrschung der Matrix zu demonstrieren.

Auf den ersten Blick bedient MATRIX also die Faszination unserer virtualitätsverliebten Zeitgenossen für andere Welten, Passwörter, kontrollierte Ein- und Ausgänge, entmaterialisierte Existenzen etc. Bei genauerem Hinsehen aber führt uns der Film nicht nur das Primat der materiellen, von Leid, Tod und Absurdität und damit von echter Verantwortung gezeichneten Welt vor, er wirft auch einen nachdenklich-ironischen Blick auf herkömmliche Formen des pseudoreligiösen Personenkultes. Ob in der Gestalt Neos tatsächlich ernstzunehmende Anklänge an eine transfigurative Christusfigur aufscheinen, wie viele bereits nach dem ersten Film vorschnell behaupteten, halte ich dagegen für zweifelhaft, nicht obwohl, sondern weil Neo ausdrücklich als «my personal Jesus Christ» angesprochen wird und am Ende des mißlungenen dritten Teils in einer monumentalen Kreuzigungspose die schon verloren geglaubte Menschenwelt «rettet». Sein wachsendes Bewußtsein für die Leere selbstverliebter Welterlösergesten und die brennende Ernsthaftigkeit der unbedingten Verantwortung gegenüber dem konkreten anderen Menschen hatte im ersten und vor allem im zweiten Teil der Trilogie dagegen eine andere Fahrte gelegt.

Massenmedien als *praeparatio evangelii*

Mit diesem knappen methodischen Aufriß und der kleinen medienreflexiven Durchführung sollte deutlich geworden sein, was christliche Fundamentaltheologie als Kultur- und Religionstheorie leisten könnte: eine kundige Sichtung und kritische Beleuchtung der zeitgenössischen Kulturträger Internet, Literatur und Film auch in ihrer Intermedialität. Dabei könnten diese nicht nur

als Instrumente einer Zeitdiagnose oder als Propädeutika tiefergehender theologischer Fragen erschlossen werden, sondern auch als ernsthafte und inspirierende Gesprächspartner der Theologie. Dabei ist freilich kulturhermeneutisches Bewußtsein vonnöten für biblische und christliche Themen, Traditionen und Ikonographien, die nach wie vor in unserer Gesellschaft lebendig sind, oft aber nicht als solche erkannt werden. Mir scheint heute in der Pastoral- und Religionspädagogik nichts notwendiger zu sein, als der nicht nur kognitive, sondern narrativ-lebensweltliche Erweis der Relevanz christlicher Tradition und Heilsbotschaft. Die damit geforderte Vermittlung zwischen Biographie und christlicher Lehre sollte den Medieneinsatz im Sinne einer bloßen Illustration eher vermeiden, sondern sich neben bewährten Methoden wie dem Bibliodrama auch der sogenannten Massenmedien bedienen dürfen, ohne deren je spezifische Medialität zu übersehen. Denn diese bieten schon formal Möglichkeiten der «kleinen Transzendenz» der Alltagsrealität (Thomas Luckmann), stellen darüber hinaus aber eine Sprache zur Verfügung, die inhaltlich zum Nacherzählen und Reflektieren aber auch zum Experimentieren mit alternativen Existenzformen einlädt. Im besten Fall erschließen sie sich als Orte der kreativen Rekombination religiöser, ja christlicher Symbole und Typen, als Ort der transfigurativen Umsetzung biblischer Inhalte und der Thematisierung allgemein religiöser und speziell christlicher Fragen.

Bei der Begegnung mit den Themenfeldern, die heute in medialen Zusammenhängen reflektiert werden, ist in Prozessen der Aneignung und kreativen Fortschreibung die christliche Botschaft von der todbezwingenden Liebe Gottes zu den Menschen und durch Menschen immer neu zu rekonstruieren. Diesen Vollzug auch jenseits der Kirchengrenzen aufzufinden und fruchtbar zu machen, könnte eine Aufgabe der Fundamentaltheologie als christlicher Religions- und Kulturtheorie sein.

Joachim Valentin, Freiburg/Brsg.

«Der unvorgreifbare Appell der Wirklichkeit»

Fundamentaltheologische Impulse aus dem Denken Jean-Luc Marions? (Erster Teil)

Vielleicht erscheint das Fach «Fundamentaltheologie» oder gar «katholische Fundamentaltheologie» suspekt. Spontan könnte man damit ja den Ausdruck «Fundamentalismus» assoziieren, der heute häufig im Munde herumgeführt wird, wo man über Religion befindet. Infolgedessen bemüht sich zunächst jeder Vertreter der Fundamentaltheologie darum, klarzustellen, daß seine Arbeit mit Fundamentalismus nicht das Geringste zu schaffen hat. Vielmehr steht Fundamentaltheologie in einem dezidierten Gegensatz dazu. Es gehört nämlich zu den Aufgaben dieses theologischen Faches, sich mit einer bemerkenswerten Konsequenz dem (bekenntnisneutralen) Denken der Welt zu öffnen, das im Fachjargon «autonome Rationalität» genannt wird. Der Fundamentalismus läßt sich dagegen als eine Haltung bestimmen, die auf ein nur gruppeninternes, abgeschottetes Bekenntnis pocht. In dem Maße, wie sich eine fundamentalistische Überzeugung von der allgemeinen Vernunft der Welt distanziert, verstärkt sich ihr verblindetes Bewußtsein, der verfehlten Welt entronnen zu sein, auf der auserwählten Seite zu stehen und sich im Extremfall gegen die Welt und ihre Vernunft mit Gewalt durchsetzen zu dürfen. Einem fundamentalistischen Bekenntnis könnte demnach die weltliche Vernunft nur zustimmen, indem sie sich selbst und ihre Würde preisgibt. Im Unterschied zum Fundamentalismus weiß sich die christliche Botschaft nicht nur an die Welt verwiesen, als läge diese «draußen vor der Tür». Der Christ ist mit ihr hautnah verbunden: Gott erschien ihm ja im Fleische dieser Welt und gab sich an einem skandalös weltlichen Kreuz hin. Mehr noch: Dieser Gott ruft den Christen dazu auf, seinem Nächsten in der Welt mit einer Liebe zu begegnen, die ihr unübertroffenes Urbild in der kenotischen Selbsthingabe seines Sohnes an die Welt hat. Es

mag kapriziös erscheinen; dennoch führt diese Überlegung direkt zum Fach «Fundamentaltheologie» hin. Denn dieses Fach antwortet systematisch jenem Liebesgebot, indem es sich die Rationalitätswürfe der Welt ganz zu eigen macht, und mit deren genuinen Mitteln Rechenschaft über jenes Ereignis ablegen will, das die Liebe des Christen trägt: die totale Selbsthingabe Gottes aus Liebe zur Welt.

Fundamentaltheologische Studien bewegen sich jenseits von perspektivlosen Grabenkämpfen zwischen einem in sich kreisenden Glauben und einer weltlich autonomen Vernunft, die sich gegenüber religiösen Fragestellungen nachdrücklich abschirmt. In einem gewissen Sinne läßt sich die areligiöse Verfahrensweise der weltlichen Vernunft dadurch verstehen, daß diese aufgrund der universalen Ausrichtung ihres Wahrheitsinteresses in den Religionen nur partikuläre Wirklichkeitskonzepte wahrnimmt. Jedoch gerät die Theologie in die Sackgasse, wenn sie sich gegenüber dem weltlichen Denken verschließt. Denn diese weiß sich ja unter dem entschiedenen Anruf, ihre Botschaft der Liebe in die Welt hinauszutragen. Würde sie aber die selbständigen Wahrheitswege der Welt mißachten, fände sie erst gar keine Sprache, in der sie sich an die Welt richten könnte. Das Evangelium ginge ungehört im Fluß philosophischer Diskurse unter. Aber neben vordergründigen Kommunikationsschwierigkeiten würde eine Theologie, die gegenüber der säkularen Vernunft indifferent bliebe, mit sich selbst im Streit liegen. Bei genauer Durchsicht ihrer Lage müßte ihr aufgehen, daß sie mit der Welt mehr verbunden ist, als ihr zuweilen recht ist. Der unbedingte Ruf der Offenbarung erging ja an die Welt und nicht einfach an die «Theologie». Von einem geschichtlichen Geschehen, sprich: der sich im Kreuz

ganz hingebende Jesus von Nazareth, behauptet der christliche Glaube, daß darin ein unbedingter und universal gültiger Sinn für die Welt erging.¹

Christlicher Glaube und weltliche Vernunft

Diese Aussage gerät nun aber in einen notwendigen Konflikt zur Vernunft der Welt, wenn diese den Erweis dafür zu liefern meint, daß ein solches sinngebendes Ereignis theoretisch gar nicht möglich sei. Somit ist zur Sprache zu bringen, warum die Fundamentaltheologie als Disziplin unabdingbar ist und worin ihre spezifische Problemstellung besteht: Diese müßte den Nachweis dafür liefern können, daß die säkulare Vernunft für Gottes Wort am Kreuz empfänglich ist oder, anders gesagt, daß eine letztgültige Offenbarung, wie sie die christliche Botschaft behauptet, theoretisch-philosophisch möglich sei. Durch diese Aufgabenbeschreibung der Fundamentaltheologie kommt das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie erst richtig in Gang. Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist zu betonen, daß der Glaube nicht in der Vernunft gründet, sondern in einer sinngebenden Erfahrungsganzheit, die Paulus präzise «Wort vom Kreuz»² nennt. Dazu verhält sich die Vernunft nur wie die Tangente zu einem Kreis. In dieser tangentialen Stellung ist die autonome Vernunft aber positiv zu halten. Denn nur dann kann ein Ereignis die ganze Person ansprechen, wenn auch die freie Vernunft, die der Glaubende mit der Welt ja gemeinsam hat, in den Glaubensakt einwilligen kann. Es soll nicht der Eindruck erweckt werden, als könne jemals die Vernunft über das ursprüngliche Sinnereignis verfügen. Dieses wurde unableitbar und frei von Außen gegeben. Ermittelt die Fundamentaltheologie begriffliche Möglichkeiten für den Glauben, so erfolgt dies stets im Anschluß an das grundstürzende Ereignis in Jesus Christus. Fundamentaltheologie positioniert sich somit als eine vom Glauben selbst geforderte Anschlußreflexion. Begriffliche Möglichkeiten einer letztgültigen Offenbarung bilden deshalb auch lediglich eine dem Glaubensakt *notwendige* Voraussetzung. In der Tat bringt ein philosophisches Konzept, auch wenn ihm allgemein zugestimmt würde, keinen Menschen dazu, sein Leben in die Hände Gottes zu legen. Dies könnte nur die *hinreichende* Voraussetzung des Glaubensaktes leisten: ein völlig unverschuldet gegebenes Sinnereignis, der sich am Kreuz ganz gebende Christus, dessen Selbstweggabe den Weltaufbau autonomen Denkens umbricht. Jenen Umbruch aber als Möglichkeit der autonomen Rationalität zu denken, unternimmt die Fundamentaltheologie und, so will ich meine These formulieren, das Denken Jean-Luc Marions.

Bei diesem Vorhaben ist zu beachten, daß der französische Denker Marion sich nicht als Fundamentaltheologe, sondern als «Philosoph mit katholischem Bekenntnis» versteht.³ Dies hat zur Folge, daß Marion die christlichen Glaubensgehalte phänomenologisch reflektieren will. Auf rein philosophischer Ebene kann er seinen Ansatz dadurch legitimieren, daß phänomenologische Forschung von einer möglichst breiten Phänomenpalette auszugehen habe. Die Problematisierung von Erscheinungsformen aus der christlichen Offenbarung müßten darin einen selbstverständlichen Platz haben. Im entgegengesetzten Falle würde sich der phänomenologische Zugang auf Welt limitieren, da Themen der Religion unausgewiesenerweise aus seinem Gegenstandsbereich eliminiert würden. Damit würden in der Phänomenologie neue Ausschließungsmechanismen greifen, die, so Marion, bereits für das herkömmliche «metaphysische Denken» charakteristisch waren.

Jean-Luc Marion – Überblick über Leben und Werk

Jean-Luc Marion, Jahrgang 1946, erhielt früh schon durch seine Studien zu Descartes⁴ vielfältige akademische Auszeichnungen

¹ Von dort her wird man hinter jede eilfertige Trennung zwischen Kirche und Welt ein fundamentaltheologisches Fragezeichen setzen müssen.

² Vgl. 1Kor 1,18.

und Beförderungen, beginnend mit seiner Assistententätigkeit an der Sorbonne. Daraufhin folgten Berufungen nach Poitiers, Nanterre und schließlich kam er, nun als Nachfolger von Emmanuel Lévinas, wieder zurück an die Sorbonne. Seine philosophiegeschichtlichen Untersuchungen zur frühen Neuzeit, dann aber auch zu christlichen Denkern wie Pseudo-Dionysios den Areopagiten u.a., verarbeiten einmal die ontologische Interpretation der Metaphysikgeschichte durch Heidegger. Darüber hinaus bildet sich schon verhältnismäßig früh das Profil einer eigenständigen Religionsphilosophie heraus, die die christliche Offenbarung in einer an Heidegger und den Poststrukturalismus anschließenden Theorie zu denken sucht. Daß dieser Ansatz im laizistischen Klima französischer Intelligenz provozierend wirkt, liegt auf der Hand und verstärkt sich noch durch weitere Aspekte der Laufbahn Marions: Direktor des «Centre des Etudes Cartésiennes» an der Sorbonne, Mitherausgeber der französischen Ausgabe der «Communio»-Zeitschrift, später der leitende Betreuer der «Collection Epiméthée», die immer noch eine der wichtigsten Plattformen französischer Gegenwartsphilosophie auf dem Buchmarkt darstellt. Man könnte diesen Reigen problemlos fortsetzen. Daran könnte man mit einer gewissen Verblüffung ablesen, welche Wege ein bekennend katholischer Denker in einer entschlossen säkularen Gesellschaft, wie der Frankreichs, immerhin gehen kann. Im ganzen charakterisiert sich Marions Ruf noch einmal dadurch, daß er nun zum Nachfolger Paul Ricoeurs an die Universität Chicago bestellt wurde, und Kardinal Jean-Marie Lustiger ihn zugleich als persönlichen Berater schätzt.

Seit seinem religionsphilosophischen Erstlingswerk «L'idole et la distance»⁵ von 1977 werden Marions Einwürfe gegen die phänomenologische Dominanz des Seins nach Heidegger diskutiert. Denn die Kritik, die Lévinas und Derrida bereits an Heidegger gerichtet hatten, kehrt bei ihm mit einem neuen, nun christlich-religionsphilosophischen Akzent zurück.⁶ Schließlich entwickelte er in den 90er Jahren eine Neubestimmung phänomenologischer Philosophie unter der Kategorie «donation» (Gebung), die eine Theorie der Offenbarung, als Gebungen aller Gebungen, enthält.⁷ Folgt man mißtrauischen Kommentaren, so müßte nun von einem phänomenologiegeschichtlichen Dreischritt auszugehen sein: Husserl, Heidegger, Marion.⁸ Genauer: von der Gegenstandsphänomenologie Husserls zur Seinsphänomenologie Heideggers und von dort zu einer Phänomenologie, die auf der Selbständigkeit des Phänomens abhebt, sich ohne jeden kategorialen Vorgriff selbst geben zu können – von dort also zur Gebungs-

³ Aus kulturgeschichtlichen Gründen hat in Frankreich die «théologie fondamentale» eine andere Gestalt als in Deutschland. Unter dem Eindruck einer laizistischen Gesellschaftsauffassung konnte sich die «harte Form von Apologetik» nicht wie hierzulande als wissenschaftliche Institution durchsetzen.

⁴ Vgl. die Monographien: Jean-Luc Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les «Regulae». Vrin, Paris 1975; Ders., Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement. PUF, Paris 1981; Ders., Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne. PUF, Paris 1986; Ders., Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique. PUF, Paris 1991; Ders., Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu. PUF, Paris 1996.

⁵ Jean-Luc Marion, L'idole et la distance. Cinq études. Grasset, Paris 1977. Die Grundgedanken dieses Werkes werden weiterentwickelt in: Ders., Dieu sans l'être. Hors-texte. La Différence, Paris 1982; Ders., Prolégomènes à la charité. La Différence, Paris 1986; Ders., La croisée du visible. La Différence. Paris 1991. Aus systematischen Gründen bietet es sich an, hier vom «Frühwerk Marions» zu sprechen.

⁶ Heideggers Sein ist für Lévinas und im Gefolge von Derrida für den Poststrukturalismus insgesamt bereits eine phänomenologisch fragwürdige Kategorie. Denn die Primatstellung von Sein schränkt nicht nur die Phänomenwelt ein, sondern könnte vermittels seiner Leere auch zweifelhafte Absichten transportieren. Symptomatisch ist z.B. das hartnäckige Ausbleiben der Ethik, die nur über ontologische Akrobatiken zurückzuerobern ist.

⁷ Drei Werke stehen hier im Zentrum: Jean-Luc Marion, Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. PUF, Paris 1989; Ders., Etant donné. essai d'une phénoménologie de la donation. PUF, Paris 1997; Ders., De surcroît. PUF, Paris 2001.

⁸ Vgl. v.a. Dominique Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française. Édition de l'éclat, Combas 1990.

phänomenologie Marions. Unüberhörbar ist die Kritik an Marion, weil dessen ungenierte Zitierung aus der Bibel und aus dem Corpus der Kirchenväter für viele ein Tabubruch bedeutet. Oft genug ist die religiöse Stoßrichtung seiner phänomenologischen Arbeiten auf Anhieb sichtbar. Häufig stellt sich daher die Befürchtung ein, die phänomenologische Schule münde mit ihm in eine theozentrische Metaphysik. Marion bestreitet dies natürlich und «gibt den Schwarzen Peter zurück»: Nicht er, sondern seine Gegner seien die Metaphysiker, er betreibe konsequent Phänomenologie, dies erfordere aber auch eine phänomenologische Würdigung der Offenbarung.⁹ Dennoch ist diese Behauptung Marions insofern zu korrigieren, als seine Analysen faktisch nie deskriptiv-neutral vorgehen, was ja phänomenologische Analysen anderer Religionen und Weltanschauungen implizieren müßte. Vielmehr beansprucht er die phänomenologisch etablierten Denkkonstruktionen ungezwungen für seine christliche Glaubensüberzeugung. Am Ein-für-allemal der christlichen Offenbarung hält er fest, auch dann noch, wenn er sich ganz auf die Autonomie der phänomenologischen Vernunft einläßt. Allerdings, in dieser Konfiguration von Glaube und phänomenologischer Vernunft läßt sich das Denken Marions spätestens seit «Réduction et donation» von 1989¹⁰ als ein fundamentaltheologisches qualifizieren. Das philosophische Forum, vor dem Marion Rechenschaft für seinen Glauben ablegt, bildet dabei die poststrukturalistische Phänomenologie.

Husserl und Heidegger angesichts der «donation».

Ob und wie das jüngere Denken Marions mit dem Anliegen der Fundamentaltheologie, das oben skizziert wurde, vereinbar ist, müßte an seinen phänomenologischen Versuchen zu zeigen sein, in denen er der Phänomenologie ein neues theoretisches Fundament zu geben sucht. Als Ausgangspunkt fundamentaltheologischer Reflexion wurde ja festgelegt, daß das vom Glauben kommende Denken völlig in und mit der weltlichen Vernunft zu verfahren hat. Entsprechend der Forderung, die autonome Rationalität als autonome zu wahren, thematisiert Marion in «Réduction et donation» ein rein phänomenologisches Problem: Worauf arbeitet die Intentionalität des Bewußtseins eigentlich hin? Oder wohin stößt das Bewußtsein durch, wenn es konsequent die phänomenologische Methode der Reduktion verfolgt?

Deshalb bietet es sich an, in den Grundgedanken der «Phénoménologie de la donation» einzuführen. Seine Neubestimmung der Phänomenologie entwickelt Marion aus dem Kontrast zu Husserl und Heidegger. Aus der kritischen Lektüre von Husserl kristallisiert sich heraus, wie der Gründungsvater der Phänomenologie mit Begriffen wie «Gegebenheit» oder «Selbstgebung» des Phänomens operiert, um das Worumwillen der phänomenologischen Reduktion zu fassen.¹¹ In einem ersten Anlauf scheint Husserls Phänomenologie, genauer seine reduktive Methode,

die leibhaftige Selbstgebung des Phänomens anzustreben. Husserls Gegebenheit des Phänomens, die Marion eigenwillig mit «donation», also Schenkung und Gebung, übersetzt, fungiert in der eidetischen Phänomenologie als Rechtsquelle jeder originären Erkenntnis. Dennoch kommt es bei Husserl zu keiner umfassenden Orientierung der Phänomene auf die Gebung hin, eine Unzulänglichkeit, welche Marion korrigieren will. «Husserl n'a pas déterminé par concept la donation, qui pourtant détermine la réduction et le phénomène; il pense à partir de la donation, tout en la laissant pour une large part impensée.»¹² Schien es zunächst noch so, als würde die Gebung die reduktive Methode der Phänomenologie motivieren, so wertet der Vater der Phänomenologie ihre Bedeutung fast simultan dadurch ab, daß er für das sich ultimativ gebende Phänomen den Letzthorizont «Ur-Gegenständlichkeit» vorsieht.¹³ Nur insofern das Phänomen seine Ur-Gegenständlichkeit anschaulich macht, gibt es sich nach Husserl ganz. Durch diese Selbstbeschränkung kommt die Phänomenwelt aber nur verkürzt in den Blick. Bestimmte Phänomene oder phänomenale Aspekte fallen von vornherein aus diesem Rahmen heraus. Unter anderem ist dabei an die zu denken, die in der jüngeren Phänomenologie Frankreichs bedacht wurden: Der Andere von Lévinas, die Schrift Derridas, das auto-affektive Leben Henrys, das geschichtliche Ereignis Ricoeurs etc. stehen zu diesem Gegenständlichkeitsprinzip völlig quer. Es scheint deshalb absolut konsequent, daß sich diese Phänomenologietypen oft als Negation der Phänomenologie selbst darstellen.¹⁴ Nur teilt Marion diese Schlußfolgerung nicht, denn der eigentliche Anlaß zur so zu verstehenden Negation der Phänomenologie liegt für ihn bei Husserl selber, der unter dem Eindruck des Gegenständlichkeitspostulates seine eigene Methode vernachlässigte: die Reduktion. Würde diese stringent verfolgt, dann würde das phänomenologische Bewußtsein, die Intentionalität, wirklich zum Staunen vor der Gebung aller Phänomene durchbrechen und die oben aufgeführten Phänomene ließen sich positiv denken.

M. Heidegger hat in ähnlichem Maße wie Husserl die Bedeutung der Gebung zunächst betont: «Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität und Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im «es gibt».»¹⁵ Hätte dieses Plädoyer zugunsten des Primats der Gebung Heideggers Denken nicht in eine andere Richtung lenken können? Auch seine grundsätzliche Bestimmung des Phänomens als «das Sich-an-ihm-selbst-zeigende»¹⁶ weist auf eine vorläufige Verwandtschaft mit der von Marion intendierten Selbstgebung der Phänomene hin. Es sollte aber nicht so kommen, daß Heidegger den ganzen phänomenalen Umfang der Gebung ausschöpft. Denn: «Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie.»¹⁷ Es gilt, daß die Phänomene für Heidegger auf das Sein weisen. Mit diesem Sein umklammert aber erneut ein ehrfürchtiger Horizont die Phänomenwelt, der durch die nachhaltige Verfolgung der reduktiven Methode zu übersteigen wäre.

⁹ Vgl. «...wenn es [...] der Phänomenologie gelänge, zu den Sachen selbst zurückzukehren, käme sie dann nicht *par excellence* darauf, den Gedanken der Offenbarung ganz allgemein frei zu legen? Die einzig angemessene Philosophie der in ihrem Wesen verankerten Religion – nämlich der Religion als Offenbarung – wäre dann die Phänomenologie.» (Jean-Luc Marion, Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung, in: Alois Halder, u.a., Hrsg., Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Düsseldorf 1988, S. 84-102, 87).

¹⁰ Von *Fundamentaltheologie* könnte bei Marion erst ab 1988 gesprochen werden, denn seit «Réduction et donation» hat er sich von der früher vertretenen Scheidelinie zwischen Theologie und Philosophie gelöst. Seiner *Religionsphilosophie* schickte er früher z.B. voraus, sie sei nur für Gläubige wie Pseudo-Dionysios nachzuvollziehen: «Aussi écrivons-nous pour Denys, et ses semblables.» (Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance* [vgl. Anm. 5], S. 42). Seit 1988 wendet sich Marion aber gezielt der autonomen Phänomenologie zu und fragt: «Kann man nach (unbedingten) Bedingungen forschen, die die phänomenologische Methode unterschreiben müßte, um zu einem Denken der Offenbarung zu gelangen?» (J.-L. Marion, Aspekte der Religionsphänomenologie [vgl. Anm. 9], S. 98.) Die hier vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie lehnt sich an Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Regensburg 2002, S. 117, Anm. 25 an.

¹¹ «Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute *Gegebenheit*.» (Edmund Husserl, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. (Husserliana, Band II). Den Haag 1950, S. 31, (Hervorh. durch d. Verf.). «Demnach bedeutet phänomenologische Reduktion [...] die Beschränkung auf die Sphäre der *reinen Selbstgegebenheiten*.» (Ebd., S. 60.) Als verschiedenste Äußerung Husserls dazu kann man vielleicht folgendes Zitat sehen: «*Absolute Gegebenheit* ist ein letztes.» (Ebd., S. 61. Hervorh. durch d. Verf.).

¹² Vgl. Jean-Luc Marion, *Étant donné* (vgl. Anm. 7), S. 42.

¹³ Vgl. «[...] Es wird [...] darauf ankommen *die verschiedenen Modi der eigentlichen Gegebenheit bzw. die Konstitution der verschiedenen Modi der Gegenständlichkeit* [...] herauszustellen.» (E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie [vgl. Anm. 11], S. 74. Hervorh. durch d. Verf.).

¹⁴ Deutlich wird dies vor allem daran, daß Husserls Gegenständlichkeitsbegriff mit einem Ichbewußtsein koizidiert, welches intentional auf die Dinge zugeht. (Jean-Luc Marion, *Étant donné* [vgl. Anm. 7], S. 50.) Über jene Phänomene erfährt sich das Ich aber entweder von außen konstituiert, oder jeder Ichkonstitutionsversuch ist auf Anhieb phänomenologisch ungültig.

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1927 u. ö., S. 7.

¹⁶ Ebd., S. 28.

¹⁷ Ebd., S. 37.

Der Grundsatz von Marions «Phénoménologie de la donation» lautet entsprechend: «D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation.»¹⁸ Dies meint, daß die von Husserl zunächst angelegte Reduktionsmethode das Bewußtsein so leer zu reduzieren habe, daß die Phänomene sich selbstgebend entfalten können. Die Rasterung der Phänomenalität unter den Kategorien «Sein» und «Urgegenständlichkeit» ist nicht nur sekundär, sondern ist der Phänomenwerdung qua Reduktion selbst nicht zuträglich. Für die Phänomenologie ist allein entscheidend, daß sich etwas gibt, was ankommen will. Dafür hat sich das Bewußtsein wirklich zu öffnen, wenn es am Sinn des Wirklichen interessiert ist. Stattdessen immunisieren jene bei Husserl und Heidegger noch virulenten Vorgriffe das Bewußtsein gegenüber dem Anspruch («l'appel»), den das Phänomen selbst verlauten läßt. Marions phänomenologische Methodenlehre führt zwar die Intentionen Husserls und Heideggers weiter, will der phänomenologischen Schule aber insgesamt einen Erneuerungsschub verleihen, indem sie nun gehalten wird, wirklich alle kategorialen und ontologischen Horizonte «in Klammern zu setzen» und allein dem zu folgen, was sich gibt. Die von Marion angezielte Haltung des phänomenologischen Bewußtseins vor dem einfach Gegebenen kann noch einmal über den Begriff des Staunens präzisiert werden.

Das Staunen scheint ziemlich genau das gnoseologische Korrelat von Marions Gebung zu sein.¹⁹ Selbst dem Sein Heideggers geht in diesem Sinne die basale Offenheit für das Wunderbare voraus. Das Sein gehört ursprünglich ins Territorium des transzendentalen Staunens: «L'appel et l'étonnement remplissent un même et unique office – accorder le Dasein à ce qui se destine à lui et qui, sans étonnement, ne pourrait se manifester, le «phénomène d'être».»²⁰ (Zweiter Teil folgt.)

Thomas Alferi, Freiburg/Brsg.-Paris

¹⁸ Jean-Luc Marion, Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, vgl. Anm. 7, S. 303.

¹⁹ Dies gilt um so mehr als «donation» keinen neuen Horizont der Phänomenalität benennen will, sondern das kategorial Uneinholbare des wirklich Gegebenen meint.

²⁰ Ebd., S. 291.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.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

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

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

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.

Tschetschenien

Am 15. September 2004 veröffentlichte in Paris die International Helsinki Federation for Human Rights im Rahmen ihres Programmes für Menschenrechte in Tschetschenien einen Bericht über schwere Vergehen gegen Einzelpersonen und gegen Mitglieder von Organisationen, die sich für die Einhaltung der Menschenrechte in Tschetschenien und Inguschetien engagieren.¹ Der Report beschreibt 141 schwere Vorfälle für den Zeitraum von Herbst 1999 (Beginn des zweiten Tschetschenien-Krieges) bis Juli 2004. Knapp die Hälfte davon stammt aus den letzten fünfzehn Monaten. In 108 Fällen kommen Angehörige staatlicher Organe als Täter für die Vergehen in Frage. Von diesen stammt die überwiegende Mehrzahl, nämlich drei Viertel, aus den russischen Streitkräften und Behörden der Russischen Föderation, während in 28 Fällen Funktionäre der Teilrepublik Tschetschenien als Täter identifiziert werden konnten. Sechs Menschen wurden zu Opfern bewaffneter Gruppen aus Tschetschenien. In den restlichen 26 Fällen konnten die Täter nicht ermittelt werden.

Was für die Gesamtzahl der Vorfälle gilt, daß sie sich nämlich in den letzten eineinhalb Jahren verdoppelt haben, gilt auch für die Schwere der Vergehen: Die Anzahl der ermordeten Opfer und der gewaltsam Verschleppten (enforced disappearances) stieg von sechs um sieben auf dreizehn bzw. von zwei um vier auf sechs. Der Bericht nennt auch 19 willkürliche Festnahmen, 19 Folteropfer und 69 Fälle von schweren Belästigungen. Betroffene sind jene, die sich für Menschenrechte in Tschetschenien engagieren, seien es Opfer, die bei staatlichen Behörden oder dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg um ihr Recht kämpfen, seien es Mitglieder von Menschenrechtsorganisationen oder Journalisten, die Verbrechen untersuchen und öffentlich machen. Da der Gerichtshof in Straßburg den Klägern keinen Schutz bieten kann, und da eine Reihe von europäischen Staaten Flüchtlingen aus Tschetschenien kein Asyl gewährt, haben einige unter den Drohungen russischer und tschetschenischer Behörden ihre Klagen zurückgezogen. In Einzelfällen wurden Flüchtlinge auf dem Territorium der Länder, die ihnen Asyl gewährt haben, bedroht.

Der Bericht zeigt ein zweifaches: Die Menschenrechts-Situation hat sich in den letzten eineinhalb Jahren in Tschetschenien massiv verschlechtert. Gleichzeitig haben die verantwortlichen Behörden ihre Anstrengungen verstärkt, Zeugen einzuschüchtern oder zum Schweigen zu bringen. Dazu kommt noch, was vielfach die «Tschetschenisierung» des benachbarten Inguschetien genannt wird: Die relative Sicherheit, in der Flüchtlinge aus Tschetschenien leben und Menschenrechts-Aktivistinnen arbeiten konnten, ist schrittweise vermindert worden.

Wenn gilt, daß niemand für den Zeugen spricht als der Zeuge selber, so bedarf dieser des besonderen Schutzes jener, die auf sein Zeugnis angewiesen sind. Aus diesem Grunde hat die UN-Generalversammlung am 19. Dezember 1998 eine Erklärung zum Schutz von Menschenrechts-Aktivistinnen (*Declaration on Human Rights Defenders*) angenommen. Dieser ist nach Artikel 12 der Erklärung den einzelnen Staaten anvertraut. Zusätzlich wurde im August 2000 mit Hina Jilani eine Sonderbeauftragte des UN-Generalsekretärs für den Schutz von Menschenrechts-Aktivistinnen ernannt. Diese Vereinbarungen verpflichten nicht nur die russische Regierung, sondern jede Regierung, den Menschen, die sich für die Einhaltung der Menschenrechte in Tschetschenien einsetzen, ihre besondere Fürsorge zu gewähren.

Nikolaus Klein

¹ International Helsinki Federation for Human Rights, Hrsg., *The Silencing of Human Rights Defenders in Chechnya and Ingushetia*. Paris, 15. September 2004, 32 Seiten (Adresse: Wickenburggasse 14/7, A-1080 Wien, office@ihf-hr.org); zum Tschetschenienkrieg u.a.: Carlotta Gall, Thomas de Waal, *Chechnya. Calamity in the Caucasus*. New York University Press, New York 1998; Florian Hassel, Hrsg., *Der Krieg im Schatten*. Russland und Tschetschenien. Frankfurt/M. 2003; Rupert Neudeck, ... das Geschehene genau festhalten, in: *Orientierung* 67 (31. Oktober 2003), S. 213f.