



ORIENTIERUNG

Nr. 11 69. Jahrgang Zürich, 15. Juni 2005

WÄHREND DER LETZTEN ZWEI JAHRE, die ich im Irak verbracht hatte, wurde mir keine andere Frage so häufig gestellt wie die nach der Zahl der von den amerikanischen Truppen getöteten Zivilisten. Die amerikanische Öffentlichkeit hat ein Recht darauf zu wissen, wie viele Opfer in der irakischen Zivilbevölkerung die Kampfhandlungen während des Krieges und die militärischen Aktionen nach dem Ende des Krieges gefordert haben. Während einer Pressekonferenz auf dem Luftwaffenstützpunkt Bagram in Afghanistan hatte General Tommy Frank erklärt, daß die Zahl ziviler Opfer von den Truppen nicht festgehalten wurde. Seine Bemerkung rief in der arabischen Welt Empörung hervor.» Mit diesen Worten begann Marla Ruzicka ein Gutachten, das sie am 12. April 2005 aus Bagdad an den Washingtoner Sitz der von ihr gegründeten humanitären Organisation *Campaign for Innocent Victims in Conflict* (CIVIC) schickte. In diesem Gutachten erbrachte sie im Widerspruch zu der Behauptung des von ihr zitierten kommandierenden Generals den Nachweis, daß die amerikanischen Militärbehörden über die Zahl der zivilen Opfer im Irak genau informiert sind. Dafür konnte sie die Aussagen eines (von ihr nicht namentlich genannten) Brigadegenerals in Bagdad zitieren, der ihr gegenüber u.a. nicht nur die präzise Zahl ziviler Opfer für die Periode vom 28. Februar 2005 bis zum 5. April 2005 für die Stadt Bagdad nannte, sondern auch ausdrücklich bestätigte, amerikanische Truppen würden routinemäßig («standard operating procedure») die Zahl der von ihnen getöteten und verletzten zivilen Opfer festhalten. Auf der Basis dieser Informationen verlangte Marla Ruzicka von der amerikanischen Regierung die regelmässige Veröffentlichung der von ihren Militärangehörigen festgestellten Opferzahlen. Dies würde es Angehörigen wie Überlebenden von Militäraktionen erleichtern, gegenüber den amerikanischen Behörden Schadensersatzansprüche geltend zu machen.

Marla Ruzicka (1976 - 2005)

Marla Ruzicka hatte die Organisation CIVIC 2003 gegründet, um zivile Opfer von Kampfhandlungen zu identifizieren. In jedem Einzelfall sollten die Umstände festgehalten, unter denen Zivilpersonen getötet bzw. verletzt wurden, und die Folgen des Krieges auf das Leben der Überlebenden und Angehörigen dokumentiert werden.¹ Diese Arbeit leistete sie mit über Hundert freiwilligen Helfern, die sie im Irak für ihr Projekt gewinnen konnte. Die Informationen, die von CIVIC auf diese Weise gesammelt wurden, galten bei humanitären Organisationen als besonders zuverlässig. Marla Ruzicka wollte mit diesem Engagement den Opfern ein Gesicht geben. Außerdem machte sie es mit den von CIVIC gesammelten Dokumenten für viele Angehörige und Überlebende möglich, die für ihre Schadensansprüche geforderten Nachweise und Dokumente beizubringen. Im Dezember 2001 begann Marla Ruzicka in Afghanistan ihre Arbeit für zivile Opfer von Kriegshandlungen amerikanischer Truppen als Mitarbeiterin der Nichtregierungsorganisation *Global Exchange* aus San Francisco. Als erstes organisierte sie Begegnungen zwischen Amerikanerinnen, die Angehörige am 11. September 2001 in New York verloren hatten, mit Frauen aus Kabul, deren Familien Opfer amerikanischer Fliegerangriffe geworden waren. Marla Ruzickas Berichte über zivile Opfer in Afghanistan veranlaßten Senator Patrick Leahy einen Zusatz für das «Gesetz über Auslandshilfe» einzubringen, der eine finanzielle Hilfe bis zu 7,5 Millionen Dollar für zivile Opfer möglich machte. Auf der Basis der Erfahrungen, die Marla Ruzicka in Afghanistan machen konnte, gründete sie nach dem Beginn des Irakkrieges CIVIC. Wie schon in Kabul, so waren bald auch die von ihr organisierten Partys in Bagdad legendär: Für sie waren diese eine Möglichkeit, auf zwanglose Weise Vertreter von lokalen Behörden, humanitären Organisationen und Journalisten miteinander in Kontakt zu bringen und gleichzeitig eine Chance, für ihr Projekt Lobbyarbeit zu betreiben. Marla Ruzicka wurde zusammen mit ihrem engsten Mitarbeiter im Irak Faiz Ali Salim durch ein Selbstmordattentat auf der Strasse, die zum Flughafen von Bagdad führt, am 16. April 2005 getötet. In einem Nachruf schrieb *Human Rights Watch*, daß sie durch die Zuverlässigkeit ihrer Arbeit und den Respekt,

IRAK/ZEITGESCHICHTE

Marla Ruzicka (1976-2005): Die zivilen Opfer von Krieg und Nachkrieg - Gründerin der humanitären Organisation *Campaign for Innocent Victims in Conflict* (CIVIC) - Die Gesichter der Opfer sichtbar machen - Unterstützung für Entschädigungsansprüche - Lobbyarbeit in Washington - Getötet durch ein Attentat am 16. April 2005. *Nikolaus Klein*

PHILOSOPHIE/ZEITGESCHICHTE

Die riskante Freiheit und ihre Verantwortung: Eine persönliche Erinnerung an Jean-Paul Sartre (1905-1980) - Vor hundert Jahren geboren - Eine Philosophie der Freiheit des Menschen - Eine Beobachtung im besetzten Paris - Erinnerungen an die frühe Kindheit und die Jugend - Das Jahr 1964 und die Ablehnung des Nobelpreises für Literatur - Philosophie als Lebensform - Die Begegnung am 2. Februar 1979 - Die Verdammten der Erde und die Verantwortung der Intellektuellen - Das Problem revolutionärer Gewalt - Gibt es einen produktiven Haß? - Sartres Lehrjahre im Berlin der dreissiger Jahre - Die zweite Begegnung am 7. Juni 1979 - Einsatz für die «Boat-Peoples» - Zur Kritik der real existierenden Demokratie - Die Wahrheit ist immer konkret - Aufgewachsen auf dem «Humus der Katholizität» - Das Weihnachtsspiel «Bariona oder der Sohn des Donners» von 1940 - Ein eigensinniger Humanismus - Ansätze einer politischen Ethik. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

AUTOBIOGRAPHIE/THEOLOGIE

Pionierin unter katholischen Theologinnen: Zu den Memoiren von *Elisabeth Gössmann* - Ein Leben zwischen Deutschland und Japan - Kindheit und Jugend in der Nazizeit - Eine konfessionell gemischte Ehe - Unterschiedliche Positionen der Eltern zum Nationalsozialismus - Überleben in der Kriegszeit - Die schwierigen Jahre der Nachkriegszeit - Leidenschaft für die Theologie - Eine mühsame Berufslaufbahn. *Helen Schüngel-Straumann, Münstertal*

THEOLOGIE/GESELLSCHAFT

Die Zweideutigkeit des Gespenstischen: Ein modernes Phänomen und seine messianische De(kon)struktion (*Erster Teil*) - Pluralisierung der Rede vom Gespenst - Präsenz in Wissenschaft und Kultur - Verdrängte und verleugnete Realität - Ein gelähmter Lebenswille - Stimmung einer neuen Zeitenwende - Diagnostische Kraft der Figur des Gespenstes - Ambivalenz der Moderne - Pariser Passagen und der Warenfetisch - Walter Benjamins Passagen-Werk - Das Verhältnis von Technik und Natur - Zweideutigkeit des Dämonischen - Dämonie der Zweideutigkeit - Die Evokation von Marx' Gespenster - Zu Jacques Derridas Gespensterlehre - Das Gespenst des Kommunismus - Kritik an der instrumentellen Rationalität - Nähe zum Messianischen. (*Zweiter Teil folgt*) *Christoph Lienkamp, Bremen*

den sie den von ihr betreuten Opfern in Afghanistan und im Irak entgegengebrachte, einen Maßstab für humanitäre Arbeit gesetzt hat.

Nikolaus Klein

¹ Das Iraq Body Count Project (IBC) hat bisher - zum größten Teil auf der Basis der Nachforschungen von CIVIC - die Lebensdaten von 3029 zivi-

len irakischen Opfern dokumentiert und öffentlich zugänglich gemacht. IBC geht von einer Gesamtzahl zwischen 21 000 und 24 000 zivilen Opfern aus. Zur Lage allgemein: Human Rights Watch, Hrsg., Hearts and Minds. Post-war Civilian Deaths in Baghdad Caused by U.S. Forces. New York, Oktober 2003; Dies., Hrsg., Off Target. The Conduct of the war and Civilian Casualties in Iraq. New York Dezember 2003; Medact, Hrsg., Continuing Collateral Damage. London 2003; Dies., Hrsg., Enduring Effects of War. London 2004.

Die riskante Freiheit und ihre Verantwortung

Eine persönliche Erinnerung an Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Immer wollten Jean-Paul Sartres Philosophie und ihre Botschaft uns Menschen Freiheit geben. Einer der berühmtesten und am wenigsten verstandenen Sätze war: «Nie waren wir freier als unter der deutschen Besatzung.» Das schrieb er 1944 wie ein Bürgerschreck in «Les Lettres Françaises» ins Erinnerungsbuch der gerade befreiten Nation.¹ Eigentlich unverschämt. Was wird General Charles de Gaulle dazu gesagt haben!? Aber bis heute nagt an mir die Ahnung, daß er mit dieser literarischen Übertreibung doppelt Recht hatte. Die Herausforderung, seine eigene Freiheit wahrzumachen, ist in Zeiten brutaler faschistischer und nationalsozialistischer Unterdrückung größer. Die deutsche Studentin, Mitglied des Widerstandskreises «Die Weiße Rose», Sophie Scholl, die 1943 frei und mit erhobenem Kopf in den Tod ging, wußte, wovon J.-P. Sartre in seinem Aufsatz sprach.

J.-P. Sartre hatte Recht. Extreme Zeiten bringen uns im Scheitern und Gelingen das Bewußtsein unserer Freiheit zurück. Zeiten von Bequemlichkeit, gutbürgerlicher Ordnung und Wohlstand sind nicht die Hoch-Zeiten der Freiheit und des Mutes. Dennoch bleibt der Einwand gültig, daß man deshalb den Zeitgenossen und den eigenen Kindern nicht Zeiten der Verhaftungen und Deportationen wünschen darf. Mit dieser Aussage wollte J.-P. Sartre andeuten: Wir alle können nicht an der Freiheit vorbei. Auch wenn wir uns als Bürger einrichten, als Kind eines Chefs geboren werden, als Katholik oder Protestant, als Gaullist oder Kommunist: Immer sind wir aufgerufen, etwas aus dem zu machen, was aus uns gemacht worden ist. Wir müssen wählen. Wir können nicht nicht wählen.

Fangen wir mit der Geburt und der Kindheit von Jean-Paul Sartre an. Wir wissen über das Kind eine ganze Menge, weil er 1964 ein Buch veröffentlichte, in dem er, wie Martin Walser später sagen sollte, seine Kindheit rezensierte. «Les Mots», war der Titel, «Die Wörter», hatte Hans Mayer die Übersetzung betitelt.² Es sind zwei mächtige Teile, das eine ist mit «lire» («Lesen»), der zweite mit «écrire» («Schreiben») überschrieben.

J.-P. Sartre ist auch in diesem Buch sein eigener gehorsamer Schüler. Die Herkunft ist eben nur das, was aus mir gemacht worden ist. Entscheidend ist, was wir dann aus dieser nicht mehr änderbaren Herkunft und Vergangenheit machen. Deshalb beschreibt er die kleine Genealogie der Schweitzers aus dem Elsaß und der Sartres aus dem Perigord ganz knapp und kurz. «Im Galopp», so wie er auch im Galopp gezeugt wurde: das kleine Kind, Poulou Sartre, das vor hundert Jahren in die Welt geworfen war. «Im Jahre 1904 machte Jean-Baptiste Sartre in Cherbourg als Marineoffizier, den bereits das Fieber aus Hinterindien aushöhlte, die Bekanntschaft der Anne-Marie Schweitzer, packte sich das große und vereinsamte Mädchen, machte ihm im Galopp ein Kind, mich, und versuchte dann, sich in den Tod zu flüchten.» Die Geburt und die Herkunft als der Teil unserer selbst, der uns hat werden lassen, der aber nur – auch weil er im Galopp und dann naturwüchsig geschieht, uns die Plattform und das Sprungbrett gibt, das uns zu einem freien Leben verdammt sein läßt. Wobei dieses Verdammnisurteil nicht aus der Hölle kommt. Freiheit ist das, was der Mensch aus dem macht, was aus ihm gemacht worden ist.

¹Vgl. Jean-Paul Sartre, La république du silence, in: ders., Situations. Tome III. Lendemain de guerre. Gallimard Paris 1949, 11-14.

²Vgl. Jean-Paul Sartre, Die Wörter. Hamburg 1965, u.ö.

J.-P. Sartre hat uns Zeit seines Lebens unterrichtet, aber er gab sich nicht als Lehrer. Er ließ uns frei, machte uns aber auch verantwortlich für jeden Schritt und jede Geldausgabe, die wir bewerkstelligen, verantwortlich auch für das, was wir unterlassen. Denn zur Freiheit sind wir verurteilt, zur Verantwortung verdammt. Jeder Mensch hat die Verantwortung für das zu übernehmen, was der Realität fehlt. Er warf Gustave Flaubert vor, für die Niederlage der «Pariser Commune» mitverantwortlich zu sein, da er kein einziges Mal die Stimme gegen sie erhoben habe. Der Mensch ist zur Wahl verurteilt, und das reicht bis zur Verantwortung, der wir unter gar keinen Umständen entgehen oder entsagen können.

In einem jüngst erschienenen Buch, das eine Aktualisierung des Denkens von Jean-Paul Sartre für die Zeit der beginnenden Globalisierung, der Kommunikationsrevolution und Internet-Ver-netzung darstellt, heißt es aktuell: «Wenn ich sage: ich konnte nichts tun!, dann stellt sich mir sofort die Frage, ob das wirklich stimmt. Ob ich nicht doch verantwortlich bin. Warum haben so viele Deutsche die Nazi-Befehle zur Verfolgung und Ermordung ihrer jüdischen Mitbürger so penibel und gründlich durchgeführt – gerade dann, wenn sie sich nicht an deren Eigentum vergriffen? Wenn ich sage, ich wollte nichts tun!, dann übernehme ich die Welt in ihrem Zustand und muß mir dann eben auch vorhalten lassen, daß ich für ihren Zustand Verantwortung trage.»³

Das Buch bestätigt erneut das Faszinosum von Jean-Paul Sartre für seine Zeitgenossen und für die heutigen Nachgeborenen: ein authentisches, nicht zu verbiegenes Leben, mit vielen Irrtümern und Fehlern, aber immer mit dem Format und der Form, daß der Autor des Lebens, des Werkes und der Biographie eingestehen konnte, was alles nicht gut gelaufen war in seinem Leben.

Die Begegnung am 2. Februar 1979

Ich habe ihn selbst erst spät, im Jahre 1979, ein Jahr vor seinem Tode, besucht und gesprochen. Ich hatte zweimal das Glück, ihn besuchen zu dürfen. Er war damals schon altersschwach. Die einsame Größe seiner nicht übertroffenen Kunst und Wirkung war schon vorbei. Er wurde bemäkelt und kritisiert. Es gab neue Sterne am Himmel des intellektuellen Frankreich. In der Literatur der «nouveau roman», in der Philosophie eine neue Richtung junger Heißsporne, die sich unter dem einfalllosen Titel «La Nouvelle Philosophie» als Anti-Humanisten gaben, aber im Grund untereinander sehr unterschiedlich waren: Bernard-Henri Levy, André Glucksmann, Michel Foucault.

Das erste Mal hatte ich einen Termin bei J.-P. Sartre in seiner Wohnung am Boulevard Edgar Quinet Nr. 29 am 2. Februar 1979 – und dieses Datum ist für mich verbunden mit der heimlichen Anstiftung zu einem Rettungsunternehmen, bei dem uns das gelang, was das Evangelium als Menschenfischer bezeichnet: Wir wurden Menschenretter und Menschenfischer. Ich war am 1. Februar 1979 nach Paris gekommen und hatte Quartier in meiner kleinen Lieblingspension an der Porte d'Auteuil genommen. Ich hatte mit André Glucksmann, der J.-P. Sartre gut kannte, ein

³Vgl. Hans-Martin Schönherr-Mann, Sartre. Philosophie als Lebensform. München 2005, 107.

Gespräch im «Café Boule d'Or» zur Vorbereitung des Interviews vereinbart. Wir wollten die Grundlinien des Gespräches für den kommenden Tag ausarbeiten. Wir trafen uns und sprachen zwei oder drei Stunden nicht über Jean-Paul Sartre, sondern über das Schicksal der «Verdammten der Meere». Glucksmann war gerade aus dem Südchinesischen Meer zurückgekommen und hatte auf der Ratteninsel Pulau Bidong das Los der dort gestrandeten über 40.000 vietnamesischen Bootsflüchtlinge erlebt.

Am nächsten Tag ging ich dann mutig, gut präpariert und zitternd vor Respekt zum Interview. Aber es wurde mir leicht gemacht: André Glucksmann hatte mir erzählt, daß Jean-Paul Sartre neben seinem Erzfeind Raymond Aron, dem Sänger Yves Montant, der Schauspielerin Simone Signoret (und «tout Paris», wie man in Frankreich sagt) in ein Unterstützerkomitee für das Unternehmen «Un Bateau pour le Vietnam» eingetreten war. Das machte mir ihn auf sympathische Art nahbar.

Bis heute kann ich dieses erste Treffen nicht vergessen. Ich hatte geschellt, und er kam an die Tür, mit einer schlichten Joppe bekleidet, schlicht das Handgeben, schlicht die Freundlichkeit, mit der er mich gleich hereinbat, keine Restriktion, keine Anweisung. Im gleichen Moment kam ein Briefträger, der ein Päckchen mit einem Buch brachte. Sartre machte den Umschlag auf und bat mich, den Titel des Buches vorzulesen: Er war mittlerweile doch fast vollständig blind geworden. Er erzählte, daß er am Abend das Fernsehen anmachen und die Nachrichtensendungen und anderes verfolgen könne. Aber selbst der in Großbuchstaben auf dem Cover des Buches geschriebene Titel war für ihn nicht mehr lesbar. Einfach, nahbar, so zeigte er sich im halbstündigen Gespräch. So hatte ich bisher nur Heinrich Böll kennengelernt.

So habe ich mir als Student einen Intellektuellen vorgestellt, der sich in totaler Unabhängigkeit der Menschheit und den menschlichen Fragen zugehörig fühlt, aber niemandes Knecht sein will. Unabhängigkeit, Bescheidenheit, Nahbarkeit. Das Bild des Pakete verbotener Zeitungen vom Kleinlastwagen auf die Straße zum Verkauf herausschleppenden Intellektuellen J.-P. Sartre ist mir immer im Gedächtnis geblieben. «Non coerceri maximo...», diese Zeile des Grabspruches von Ignatius kam mir immer wieder ins Bewußtsein, wenn ich J.-P. Sartre erleben durfte. Er fiel niemandem zur Last. Er hatte Widerstand gelernt: Lange Jahre der Lehrzeit, die Lehrjahre an der Universität, die Zeit unter der deutschen Besatzung hatten ihn ahnen lassen, was das sein würde, was ihn absolut verpflichtete. Aber er kam erst nach dem Kriege dazu, Widerstand zu praktizieren.

Unvergessen das Erlebnis des Jahres 1964. Es ist das Jahr, in dem nach langen Jahren des Wartens J.-P. Sartre ein literarischer Wurf gelang: «Les Mots» («Die Wörter»), das wahrscheinlich sensibelste und literarisch gelungenste Werk des großen Multitalents. In diesem Jahr beriet das Nobelpreis Komitee über den Nobelpreis für Literatur und kam dabei gar nicht auf die Idee, daß jemand den Preis ablehnen könnte. Doch dann kam der große, weltweit beachtete Moment. Im kleinen Restaurant «L'Oriental» im 14. Arrondissement erfuhr Sartre am 21. Oktober 1964, begleitet von Simone de Beauvoir von diesem «coup de sort», diesem Schicksalsschlag. Sartre schrieb sofort eine Erklärung, die nach Stockholm übermittelt wurde. Diese Erklärung wurde am 24. Oktober 1964 von «Le Monde» unter der Überschrift «Ein Schriftsteller soll sich weigern, in eine Institution umgewandelt zu werden»: «Ich bedaure zutiefst, daß diese Affäre den Schein des Skandals annimmt. Ein Preis wurde vergeben, und ich lehne ihn ab.» Sartre erklärt die Gründe, weshalb er auf den Preis verzichten wird. Die Gründe hätten wenig mit der Schwedischen Akademie und gar nichts mit dem Nobelpreis zu tun. «Meine Weigerung ist nicht eine improvisierte Aktion, ich habe immer offizielle Ehrungen abgelehnt. Als man mir direkt nach dem Kriege das Kreuz der Ehrenlegion verleihen wollte, habe ich das abgelehnt, auch wenn ich damals Freunde in der Regierung hatte. Ich wollte auch nie in das Collège de France eintreten. Diese Haltung hat mit meiner Konzeption der Arbeit eines Schriftstellers zu tun. Ein Schriftsteller, der politische, soziale oder literarische Positionen bezieht, soll nur mit den Mitteln arbeiten, die seine eigenen sind:

Das heißt mit dem geschriebenen Wort. Alle Auszeichnungen, die er annehmen würde, würden die Leser einer Pression aussetzen, die ich nicht erfreulich finde. Es ist eben nicht dasselbe, ob ich einen Artikel unterschreibe mit Jean-Paul Sartre oder mit Jean-Paul Sartre, Nobelpreis. Meine Sympathien für den Widerstand im Untergrund von Venezuela», so schrieb er weiter «engagieren ausschließlich mich, während wenn der Nobelpreisträger Jean-Paul Sartre Partei ergreift für den Maquis in Venezuela, dann würde er auch den Nobelpreis als Institution mitbemühen.» J.-P. Sartre hatte als «l'homme politique engagé» gegen den Nobelpreis auch noch einen politischen Einwand. An sich und in sich selbst, so erklärte er, sei der Nobelpreis kein Preis des westlichen Lagers. Aber in der aktuellen Situation («la situation concrète») werden die Nobelpreise an Schriftsteller des (kapitalistischen) Westens und an Dissidenten im (kommunistischen) Osten gegeben. Habe man zum Beispiel schon Pablo Neruda ausgezeichnet, der einer der größten Poeten Südamerikas sei? Und warum nicht? Ganz einfach, weil er links war. Man habe aus denselben Gründen niemals an Louis Aragon noch an Solochov gedacht. Es gäbe nur die Wahrheit in der konkreten Situation, «la vérité dans la situation concrète.» Nie war jemand als unabhängiger und der Gesellschaft den Wegweisender Intellektueller größer als in diesem Moment. Für J.-P. Sartre gab es nicht eine Sekunde des Zögerns, kein Überlegen, nur eine kurze Beratung mit Simone de Beauvoir, den Freunden von «Temps Modernes». Nein, den Preis konnte er nicht annehmen.

Die Verdammten der Erde und die Intellektuellen

Der Intellektuelle J.-P. Sartre konnte so frei sein, weil er sich ganz gegen und von seiner Herkunft frei gemacht hatte, für die Solidarität mit den «damnés de la terre», später auch mit den «damnés de la mer», den Boat-People, den Bootsflüchtlingen aus Vietnam. Alles war daraufhin gedacht, geplant, organisiert und geschrieben. Manchmal im Galopp, immer in der Sorge, der Gegner, dem es nicht um die Beseitigung dieses Armut- und Apartheidskandals geht, könnte ihn benutzen, mißbrauchen.

Das Buch von Frantz Fanon «Die Verdammten der Erde» hatte J.-P. Sartre gleich fasziniert.⁴ Sein Beitrag dazu war ein kurzer Text, aber der loderte und brannte so hell, daß die von der Studentenrevolte vibrierende westliche und subkutan auch affizierte östliche Welt angesteckt wurden. Für J.-P. Sartre war es kein Zufall: Gleich nach der Herausgabe des Textes von F. Fanon kam es im April 1961 zur gescheiterten Landung der US-Geheimdienste in der Schweinebucht in Kuba. Das brachte J.-P. Sartre sehr eng an die Seite von Fidel Castro, der ihn später eigenhändig drei ganze Tage durch Kuba chauffierte. Welche Ehre für einen Intellektuellen und Schriftsteller!

Gewalt war das tägliche Brot der Kolonisierten gewesen, zum großen Teil leiden diese Kolonisierten noch heute unter ihr. Diese Gewalt hat die Afrikaner – aber auch die Tschetschenen und die Palästinenser, die Aceher und die Kaschmiris immer wieder zu jener Wut getrieben, die in Haß umschlagen kann. Diesen Haß nannte J.-P. Sartre damals das «einzige Gut der Unterdrückten». Die Wut der Unterdrückten sei das letzte «Residuum der Menschlichkeit». Diese Mordlust, so J.-P. Sartre, habe sich noch dadurch verschärft, daß sie sich zunächst nicht gegen den wirklichen Gegner, also den Kolonialherrn richten könne, sondern nur gegen Nachbarstämme oder gegnerische Parteien. Tschetschenen und Palästina sind heute die letzten großen Beispielfälle. Diese Wut wurde oft zur Besessenheit: «Man tanzt die ganze Nacht, und in der Morgendämmerung drängt man sich in die Kirchen, um die Messe zu hören ... Der Eingeborenenstatus ist eine Neurose, die vom Kolonialherrn bei den Kolonisierten mit ihrer Zustimmung eingeführt und aufrechterhalten wird.»⁵ Damals wehrte Sartre jeden Gedanken an Gewaltlosigkeit als «liberale Heuchelei» ab. Später im Alter hat er sich gewandelt.

⁴Vgl. Frantz Fanon, Die Verdammten der Erde. Reinbek 1985.

⁵Jean-Paul Sartre, Vorwort, in: Frantz Fanon, Die Verdammten der Erde, (vgl. Anm. 4), 17.

Wie, so frage ich mich, würde er die Entwicklung der Weltregierung, des Sicherheitsrates beurteilen, der ja mit gebremster Gewalt, mit gebändigter nichtkolonialer Gewalt und den Truppen von Ex-Kolonien versucht, menschenwürdige Situationen und Gesellschaften wiederherzustellen, wie 1961, und heute wieder im Kongo, wie künftig vielleicht in Darfur? Wie würde Jean-Paul Sartre heute seine allzu leichtfertigen Aufforderungen zur Gewalt einschätzen, wenn er erleben könnte, daß die Söhne und Töchter von Frantz Fanon angefangen von Algerien bis zu Angola, Eritrea u.a. sich zu ziemlich korrupten Kleptokraten entwickelt haben?

J.-P. Sartres Wut, die bis heute ihre Legitimation behalten hat, sah den «Striptease unseres Humanismus» überall auf der globalisierten Weltbühne aufgeführt. Der europäische Humanismus reduziere sich auf einen «Rassismus, weil der Europäer sich nur dadurch zum Menschen hat machen können, daß er Sklaven und Monster hervorbrachte». Das tun wir in der Regel so nicht mehr, aber wir meinen, andere Völkern aus der Position der permissiven Gesellschaften immer noch «mores» lehren zu sollen. Der Text hatte seine große Faszination für die neue Generation von «Peace Corps» und Entwicklungshelfern. Er erwies sich als Verführer, weil er zu sehr Waffen zum Fetisch von Veränderung machen wollte. Aber, wahr ist bis heute geblieben, was der Kern dieser Selbstanklage des Europäers J.-P. Sartre war: Wir Europäer werden «dekolonisiert». Das heißt, durch eine blutige Operation wird der Kolonialherr ausgerottet, der in jedem von uns steckt. Schauen wir uns selbst an, wenn wir den Mut dazu haben, und sehen wir, was mit uns geschieht.»

Gibt es eine Nabelschnur von diesem Text bis zu den Attentätern vom 11. September 2001? Keiner der Attentäter, weder einer vom 11. September 2001 in New York noch einer vom 11. März 2004 in Madrid hat je gesagt, daß ihn dieser Text inspiriert habe. Dafür wollte der Text aber auch nicht die Vernichtung, er wollte die Befreiung aller Menschen, der Kolonisierten wie der kolonialen Ausbeutungsgesellschaften.

Die Wahrheit ist immer konkret

J.-P. Sartre war ein schwieriger «compagnon de route» der Kommunisten. Er behielt strikte seine Unabhängigkeit. Er war niemals, weder institutionell, finanziell oder ideologisch von irgendeinem Politbüro abhängig. Aber er trat mit Vehemenz für das Lager der Unterdrückten ein, für das er noch weit über den Ungarn Aufstand hinaus die Staaten des Warschauer Paktes hielt. 1952 ließ er sich nicht darauf ein, daß sein Theaterstück «Les Mains Sales» in Wien aufgeführt wird. 1952 war Wien der Ort der kommunistisch orientierten und organisierten Weltjugendfestspiele. Dieses Stück könnte gegen die Kommunistische Partei benutzt werden, was er vermeiden wollte. Aber zugleich hatte er es aus Überzeugung geschrieben und wollte es nicht zurücknehmen. In der Sorge, der politische Gegner könnte es benutzen, lag der entscheidende Bruch mit Albert Camus. Die beiden bildeten wirklich ein einzigartiges komplementäres Paar: der eine – Albert Camus – streng, in Stil und Inhalt luzide, nie im Galopp, sondern meditierend schreibend und mit Gewissensängsten sich quälend, daß Politik noch auf ganz andere Weise den Intellektuellen mißbrauchen könnte, der andere – Jean-Paul Sartre – schnell, spontan, unbedacht, wenn es denn um die einzig gute Sache ging, immer sofort losmarschierend und losschreibend. Schutzlos gab er sich immer hin und preis. Am 2. Februar 1979 hat er mir gesagt, daß er sich in Stuttgart 1974 nicht wohl gefühlt hatte, als er in Begleitung von Anwalt Andreas Croissant und Daniel Cohn-Bendit Andreas Baader im Gefängnis von Stuttgart-Stammheim besuchte, weil dort der Faschismus tobte. Er konnte natürlich mit eigenen Augen sehen, wie er betrogen worden war. Und daß sich der Einsatz für den Andreas Baader nicht gelohnt hatte. Aber: «je ne regrette rien!»

Seine Begabung machte ihn zu dem Intellektuellen des zwanzigsten Jahrhunderts. Er war groß geworden als jemand, der nicht ein Stipendium verzehrte oder eine Professur auf einem vom

Staat ausgeschriebenen und bezahlten Lehrstuhl an der Sorbonne oder in Nanterre innehatte. Nein, er war von 1937 bis 1945 Studienrat und entdeckte als sein Schicksal das Schreiben («écrire») verbunden mit dem Lesen («lire»). Er wurde einer der raffiniertesten und originellsten Denker, die wir in unserer Zeit je lesen konnten: ein begnadeter Theaterautor und Dramaturg, ein Essayist von Güte, ein veritabler Philosoph, ein Autor von Traktaten und Streitschriften, ein wirklich guter Romancier, ein Autor von Kurzgeschichten und Novellen. Wer sich einmal der Lektüre von «L'Être et le Néant» aussetzt, wird wissen, was ich meine. Man wird ganz eingeschlossen in diese Bewegungen eines Denkens, die dem Leser Abläufe der normalen und alltäglichen Art bewußt und durchsichtig machen, die uns diese Vorgänge und Aktivitäten noch einmal neu aufschließen. Die wenigen Seiten über das Rauchen, was in uns und mit uns geschieht, wenn wir immer und immer wieder rauchen, Zigaretten oder Zigarren oder Pfeife, das war mir damals so meisterlich, daß ich errötete und mit dem Pfeifenrauchen aufhörte. Ich erinnere mich, daß ich in Münster während meines Studiums nach jeweils fünfzig Seiten Lektüre einen langen Spaziergang machen mußte, so tief war ich von diesem Buch bewegt: Es enthüllte mir mehr über mich als mir je bekannt geworden war.

J.-P. Sartre bot sich und anderen die Begründung einer tragischen modernen Existenz ohne Transzendenz, ohne den Gedanken oder die Ahnung eines Versprechens des Lebens nach dem Tod, der Tragik, daß wir nichts Besonderes sind und mit unserem Tod einfach schlicht zu Ende sind. J.-P. Sartre machte die Erfahrung einer grundlosen Existenz. Sein Vater war ein Jahr nach seiner Geburt gestorben. Zeit seines Lebens gab es nur die Mutter. Er war vaterlos, heimatlos, nirgendwo zu Hause, in das Nichts hineingehalten. Das Leben, so die Schlußfolgerung des großen Entwurfes von Sartre, sei eine «passion inutile», eine nutzlose Leidenschaft, «denn: Wir richten uns umsonst zugrunde. Das Leben ist eine nutzlose Leidenschaft.»

Aufgewachsen auf dem «Humus der Katholizität»

Unglaubliche Sätze, die nicht einfach aufzulösen sind. Denn eine Leidenschaft, eine Passion ist das Leben, wenn auch eine, die für ihn, den großen Lehrer und Meister, nicht mehr in eine religiöse Transzendenz führt. Seine Worte über die Herkunft, was aus ihm gemacht worden war, habe ich nie als Angriff empfunden, der ich ja zeit meines Lebens auch auf dem «Humus der Katholizität» aufgewachsen war, als «Unkraut», als was denn sonst? Immer habe ich geahnt, er könne der behutsamste Kritiker der Äußerungsformen von christlicher Existenz sein, wenn man ihn nur gläubig würde lesen können. Die Zeiten, da einiges auf dem Index stand, sind so lange vorbei. «Ich glaubte mich der Literatur zu weihen, während ich in Wahrheit in einen Orden eingetreten war. Die Gewißheit des demütigsten unter den gläubigsten Menschen wurde in mir zur stolzen Evidenz meiner Prädestination. Prädestination, warum nicht? Ist nicht jeder Christ ein Erwählter. So wuchs ich als Unkraut auf dem Humus der Katholizität.» Immer wieder hat er an verschiedenen Stellen seiner vielen Werke geschrieben, es sei wichtig, daß man auf einem bestimmten Humus aufwächst, um etwas aus dem zu machen, was aus einem gemacht worden ist. Das frei Flottierende einer Pädagogik, dem kleinen Kind schon alles freizustellen, mit dem es auch als Erwachsener nicht fertig werden wird, ist auch für das Leben, das in die Freiheit hinausgehen will, verderblich. Man muß sich als Kind und später als Jugendlicher ja von etwas abstoßen können. Wenn man aber nichts mehr hat, wovon man sich abstoßen kann?

Die Sehnsucht nach dem ganz anderen ist überall in diesem Werk präsent, verbunden mit einer ungeheuer fordernden Ethik. Die Illusion der Rückschau sei zerbröckelt, heißt es am Ende der Kindheitsbiographie «Die Wörter». Die Rückschau mache nicht frei. Märtyrertum, Unsterblichkeit, alles falle in sich zusammen. Das Gebäude sinke in sich zusammen, «ich habe den Heiligen Geist im Keller geschnappt und ausgetrieben». An der Stelle, wo für den Leser Satire angesagt zu sein scheint, wird es todernt:

«Der Atheismus ist ein grausames und langwieriges Unterfangen, ich glaube, ihn bis zum Ende betrieben zu haben.»

Nie Bourgeois, nie Besitzer seiner Konten und Werke

Sartre ging mit vielem nicht archivarisch um, weder mit seinen Werken noch mit seinen Konten. Das war auch das Erbteil der Anarcho-Syndikalisten, wie sie unter den französischen linken Autoren sehr verbreitet waren. Er wurde ein steinreicher Mann, er konnte es nicht verhindern, die Bücher wurden von ihm alle «im Galopp» geschrieben, er hetzte die Leidenschaft des Schreibens sich selbst ab, achtete nie auf etwas so Bürgerliches wie seine Gesundheit, er nahm in den großen Schüben seiner Inspiration hemmungslos und unbedacht Aufputschmittel, rauchte wie ein Schlot. Die Leidenschaft war das Arbeiten, aber jeden Tag abgelöst von der Freude und dem Genuß am Gespräch mit den Freunden und der lebenslangen Freundin Simone de Beauvoir, abgelöst von der Lust, am Zeitgespräch teilzunehmen.

J.-P. Sartre war der Antityp der Fernseh-Gesprächsrunden. Er würde sich nie gefragt haben, soll ich oder soll ich nicht? Damit setzte er sich natürlich unbedachten Risiken und dem Scheitern aus. Er war sich seiner Rolle und seiner authentischen Position immer ganz sicher. Er war noch unbedingter als Heinrich Böll. Dieser hatte sich nie gefragt, ob man den Literatur-Nobelpreis auch ablehnen kann. Dafür war er als ein deutscher Schriftsteller der Nachkriegszeit in einer unendlich schwierigeren Position, um den Preis abzulehnen. Wer schon vom Äußeren so aussieht, daß er nicht fürs Fernsehen gemacht ist, wer so schielt und sich nicht schminken lassen würde, der konnte kein Zeitgenosse der Erregungsöffentlichkeit sein. Die spannende, für mich unauflösbare Frage: Wie würde Jean-Paul Sartre in den Jahren des beginnenden 21. Jahrhunderts, nach dem weltweiten Sieg des Konsum- und Wegwerfkapitalismus jetzt leben, existieren, schreiben, lesen? Das ist die Frage, der Hans-Martin Schönherr-Mann, Professor für Politische Philosophie am Geschwister Scholl Institut in München in seinem kleinen, lesenswerten Band nachgeht: «Sartre. Philosophie als Lebensform».⁶ J.-P. Sartre ist am 15. April 1980 gestorben – da begann eigentlich erst der Siegeszug der Institution Fernsehen, die dazu führte, daß die Parlamente und die Straße als Trottoir der Anti-Parlamentarischen Opposition sich erweiterten. Würde man sich J.-P. Sartre bei konzentriertem Schreiben im Café mit einem Mobiltelefon am Ohr vorstellen können? Würde man ihn sich als Gesprächsteilnehmer in einer Talkshow vorstellen können? Natürlich würde man dies fragen können, aber man zögert, zuckt, stottert, kann es nicht einholen, damals und heute.

Das legt fast die Vermutung frei, daß es heute den großen Typen des Intellektuellen, wie er es war, gar nicht mehr geben kann! Das könnte schon sein, vielleicht wartet die Gesellschaft auf andere Gurus und Magier, die ihr so etwas wie die Wahrheit sagen. J.-P. Sartre hätte diese Welt der Medien, in der nicht mehr die Wahrheit gesagt oder um sie gerungen wird, sondern alle Statements und Meinungen taktisch und kalkuliert gesprochen werden, durchschaut und ihr einen Traktat gewidmet, nach dessen Lektüre jeder vor Scham errötet wäre, der da noch mitmachen würde. J.-P. Sartre war uns eine Instanz, obwohl er irren und dies auch klar eingestehen konnte. Er hatte mir während meines ersten Besuches am 2. Februar 1979 in seiner Wohnung am Boulevard Edgar Quinet Nr. 29 gesagt, als jemand, der nicht lange taktiere und Ausflüchte suche, habe er Weggefährten wie Klaus Croissant und Daniel Cohn-Bendit vertraut und sei damals nach Stuttgart-Stammheim gegangen und habe danach gewußt, er sei mißbraucht worden. J.-P. Sartre hat immer alles erst selbst erlebt, um es dann zu entlarven. Die Nationalsozialisten hatte er verschlafen. Wir sprachen miteinander darüber während jenes Gesprächs vom 2. Februar 1979. J.-P. Sartre hatte nach Raymond Aron ein Stipendium zum Studium der neuen deutschen Philosophie bekommen, die damals unter dem Titel «Zurück zu den Sachen»

⁶Vgl. Anm. 3.

und dem Epochenamen «Phänomenologie» die Philosophen von Freiburg bis Paris und Warschau faszinierte. Also kam er in den Schicksalsjahren Deutschlands und Europas 1933 und 1934 nach Berlin. Er wurde Stipendiat des «Institut Français». «Ja, die Nazis waren damals gerade an die Macht gekommen. Man sah sie in den Straßen, die SS und die SA. Sie machten dauernd Aufmärsche. Ich habe an Veranstaltungen der Nazis teilgenommen, auf denen über die Mitgliedschaft im Völkerbund «abgestimmt» wurde. Es war der Augenblick, da die Nazis sich aus dem Völkerbund zurückzogen. Es gab nur die Frage, ob die Leute damit einverstanden waren – und die Leute waren meist einverstanden. Ich habe oft in einem Café, damals ein großer internationaler Treffpunkt auf dem Kurfürstendamm gesessen, ich weiß den Namen nicht mehr ...» Ich warf den Namen «Romanisches Cafe» ein. Sartre nahm seinen Kopf in die Hand und sagte mir: «Ich weiß es nicht mehr». Er hatte sein Leben bis zum Schluß ohne Unterlaß schreibend verbracht, aber nie archivarisch-registrierend. Sartre war nicht nur lax gegenüber Fragen des geistigen Eigentums, er war es auch in Fragen der eigenen Lebens- und Werkgeschichte. Die längste Zeit seines Lebens wohnte er in Hotels, wo man als Gast gar nicht so etwas wie ein Archiv der eigenen Lebensgeschichte einrichten konnte. Als 1970 die französischen Schriftsteller und Publizisten Michel Contat und Michel Rybalka auf die Idee kamen, seine Bio-Bibliographie herauszubringen⁷, da konnte er dem Unternehmen nur mit einer Mischung aus Be- und Verwunderung seinen Segen geben: «Das alles sollte ich geschrieben und geäußert haben?» In einem kurzen Vorwort schrieb Sartre, das sei eine wahnsinnige und bemerkenswerte Arbeit. Nicht nur hätten die beiden Autoren alles an Arbeiten, Büchern, Artikeln herausgekratzt, die in seinem Gedächtnis kaum noch gespeichert waren, sie hätten auch noch ganz vieles mit herausgeklaut, was er selbst völlig vergessen hätte. Aber jetzt nach der Durchsicht dieses unanständig dicken Buches käme er sich selbst entgegen als ein Fremder. Es sei wohl unbestreitbar, daß er dies alles geschrieben hätte. Es gäbe nichts zurückzunehmen oder zu bedauern. «Es ist, wie wenn sich der Autor hier hinter all diesen Ausdrücken selbst malt. Und wenn ich dieses Gemälde nur zur Hälfte liebe, dann hat das damit zu tun, daß es wahr ist!»

Man kann J.-P. Sartres Werk nicht ausschreiten, es ist zu groß. Aber eines darf ich sagen: Als ich in der Schlußarbeit zu meiner Dissertation «Die Politische Ethik von Jean-Paul Sartre und Albert Camus» war⁸, da kam noch mal sein vierbändiges Werk über Gustave Flaubert unter dem Titel: «L'Idiot de la Famille» heraus. Damals hatte ich den Verdacht, daß man so viel über einen anderen Menschen gar nicht schreiben könne und daß man Sartre bei Gallimard nicht zu redigieren oder zu lektorieren wage. Doch nach der Lektüre, der langen, anstrengenden, aber erregend erkenntnisreichen, mußte ich sagen: Nichts da, da sind alle Bücher, Teile, Kapitel und Absätze voller inhaltsreicher Überlegungen. Ich habe nicht zwei gleiche Sätze gelesen.

Zweite Begegnung am 7. Juni 1979

Am 7. Juni 1979 war ich das zweite Mal zu Gast in der Wohnung am Boulevard Edgar Quinet Nr. 29. Ich hatte einen Freund vom Fernsehen mitgenommen. In der Logik der Verwertungsgesellschaft dachte ich, ich müßte das Interview im Bild festhalten. Aber bei dem Mini-Fernsehteam klappte nichts, so daß mein kleines Tonband dann ausreichen mußte.

Noch einmal, neugierig geworden durch das erste Gespräch und durch die Tatsache, daß Sartre 1933/1934 in Berlin am Institut Français studiert hatte, fragte ich, wie er mit den Nationalsozialisten in Berührung gekommen sei, die ja am 30. Januar 1933 an die Macht gekommen waren? Er habe, so seine Antwort, die «Ideen» von Edmund Husserl gelesen. Er habe damals genug deutsch

⁷Vgl. Michel Contat, Michel Rybalka, Les Écrits de Sartre. Chronologie et bibliographie commentée. Gallimard, Paris 1970.

⁸Vgl. Rupert Neudeck, Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus. (Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. Vincent Bernung und Heinz Robert Schlette, 4). Bonn 1975.

gesprochen, um das Buch lesen zu können. «Aber ich hatte große Schwierigkeiten. Ich hatte deutsch gelernt, auch durch meinen Großvater, aber ich war nie ein guter «Germanist». Ich konnte damals wirklich deutsch sprechen. Merkwürdigerweise habe ich diese Fähigkeit ganz verloren.» – «Ich eroberte mir damals auch Berlin. Ich arbeitete an den Vormittagen bis gegen 13 Uhr. Am Nachmittag ging ich aus dem Haus, promenierte durch die Stadt, ging irgendwohin zum Essen, sei es auf dem Kurfürstendamm, sei es auf der Friedrichstraße. Um 17 Uhr kam ich ins Institut zurück, wo ich dann noch bis um 20 Uhr abends arbeitete. Dann haben wir im Institut Français zu Abend gegessen.» Sartre sprach die deutschen Straßennamen korrekt aus. Er war, wie er mir weiterhin sagte, dann nach dem Kriege 1948 zum ersten Mal wieder in Berlin. «Ich habe damals französisch gesprochen, und man fragte mich deutsch. Das war 1948 – was mir ganz merkwürdig erscheint, weil ich heute keine deutschen Fragen mehr beantworten könnte.» Auf dem halb zerstörten Kurfürstendamm habe er nach dem Haus gesucht und es gefunden, in dem er damals gewohnt habe. Dieses Haus war sehr beschädigt.

Ich bewahre nach den zwei Gesprächen vom 2. Februar und 7. Juni 1979 und der Begegnung im Hotel «Lutetia» vom 21. Juni 1979 mit J.-P. Sartre das Bild von einem Menschen, der jeden Menschen als gleichrangig wahrnahm. Sartre war zeit seines Lebens ein Radikaldemokrat. Darin war er dem von ihm zeitweilig befehdeten Albert Camus seelenverwandt, nicht den Anarchisten à la Bakunin, sondern er war ein radikaler Demokrat. Auf meine Frage, ob er den Staat verneinen würde, ihn als schädlich in bezug auf die Entwicklung der Menschen halten würde, sagte er mir am 7. Juni 1979, es war die Zeit, da wir uns in Europa aufmachten, auf der Basis einer nichtstaatlichen Initiative vietnamesische Bootsflüchtlinge aufzufischen: «Der Mensch, so wie er ist, als freier Mensch, soll überhaupt in keiner Weise von einer Macht regiert werden, die noch von ihm kommt. Das war es, worauf man sich geeinigt hatte, als man die Demokratie begründete. Aber die Demokratie, so wie wir sie heute kennen, bedeutet, daß die Macht von einer sehr kleinen Gruppe über die überwältigende Mehrheit der Menschen ausgeübt wird. Diese Demokratie ist also eine Form, die Menschen zu brechen, wie schon das Königtum und die Aristokratie. Den Menschen wird eine bestimmte Lebensweise aufgezwungen, und das unter Strafandrohung. Man ist verpflichtet das zu tun, was die Institutionen fordern. Die Institutionen sind aber die Erfindung einer bestimmten kleinen Gruppe von Spezialisten, von einer oder von zwei parlamentarischen Kammern usw. Sie befestigen die Institutionen durch Gesetze. Unter diesen Bedingungen sind es Unterdrückungsapparate, Zwangseinrichtungen für die Menschen, die sich unterordnen müssen, wenn sie die Gesellschaft bestehen wollen.»⁹

J.-P. Sartre war ein Schriftsteller, ja ein Sänger der Freiheit, nie ist mir jemand stärker und überzeugender als ein Philosoph der Freiheit erschienen wie er. «Der Mensch ist das, was er aus dem macht, was aus ihm gemacht worden ist», das war seine, zu immer neuen Anstrengungen auffordernde zuversichtliche Formel. Nie sind wir durch die Vergangenheit ganz determiniert. Immer sind wir aufgerufen, das zu transzendieren, was in der gelebten und nicht mehr rückholbaren Geschichte aus uns gemacht worden ist. Das gilt für einzelne, das gilt für ganze Völker. Die Formel hatte Blaise Pascal schon im Vorgriff auf Sartre gemünzt: «L'homme passe infiniment l'homme!» Ständig transzendiert der Mensch, der freie Mensch, seine Geworfenheit, seine Bedingungen, seine Vergangenheit, seine Herkunft.

Das «Comité français: Un Bateau pour le Vietnam»

Als ich J.-P. Sartre 1979 traf, wurde in Frankreich gerade eine Aktion geboren, die zu einer Mobilisierung von Menschen guten Willens aller Richtungen führen sollte. J.-P. Sartre war mit

⁹Auszüge aus den beiden Interviews sind veröffentlicht unter dem Titel: Jean-Paul Sartre – Man muß für sich selbst und für die anderen leben, in: Merkur 33 (1979), 1208-1222. Alle Interview-Zitate stammen aus dieser Veröffentlichung.

Raymond Aron, dem «antikommunistischen Hund», den er eigentlich verachtete und nie wieder sehen wollte, in das «Comité français: Un Bateau pour le Vietnam» eingetreten. Zwei Wochen nach unserem Gespräch vom 7. Juni 1979 gab es im Hotel Lutetia mitten in Paris eine rauschhafte Pressekonferenz, mit der wir alle Europäer für unsere Aktion mobilisieren und das Auslaufen des Schiffes «Ile de Lumière» erreichen wollten. Es ging auch darum, die französische Regierung für eine Garantieerklärung für Aufnahmeplätze der geretteten Menschen zu gewinnen. J.-P. Sartre hatten sich sofort bereit erklärt, mit dem früheren «compagnon de route» Raymond Aron auf dem Podium zu sitzen.

Als der unscheinbare, halbblinde Jean-Paul Sartre auf der Bühne im großen Saal des Hotels erschien, ging ein Blitzlichtgewitter auf das Podium nieder. Raymond Aron wurde zugeflüstert, Sartre sei im Anmarsch. Da stand der großgewachsene Raymond Aron auf, verneigte sich vor Sartre, gab ihm die Hand und sagte für die Umgebung hörbar: «Bonjour mon petit camarade». André Glucksmann führte Sartre auf seinen Platz auf das Podium. Hätte ich doch bei Heinrich Böll stärker insistiert um ihn zu bewegen, mit mir zu dieser ersten großen europäischen humanitären Aktion und ihrer Ankündigung zu gehen? Schade, ich hatte diese Pressekonferenz nicht richtig eingeschätzt. Ich wußte nicht, wie ernsthaft die französischen Freunde bei dieser Vorbereitung waren. Sie hatten mir gesagt, alle würden da sein, A. Glucksmann, J.-P. Sartre, Y. Montand, Simone Signoret, die schon ein vietnamesisches Kind in die Familie aufgenommen hatte, Michel Foucault, Eigel Nansen, der Enkel des ersten Flüchtlingskommissars des Völkerbundes, der dabei war, ein eigenes Schiff, die «Lysekil» (französisch «Baie de Lumière») mit Geldern der schwedischen Bevölkerung zu chartern. H. Böll fehlte. Ulrich Wickert, damals TV-Korrespondent in Paris, war da, hatte aber nicht den Auftrag, über diese Pressekonferenz zu berichten.

Die Aktion startete Anfang August 1979. Das deutsche Schiff hatte von seiten seiner Regierung weniger Probleme als das französische. An einem Tag im Juli gingen J.-P. Sartre, A. Glucksmann, M. Foucault, B. Levy und viele andere in den Elysée-Palast, um beim französischen Staatspräsidenten Giscard d'Estaing um Aufnahmeplätze zu ersuchen.

Am frühen Morgen des 15. April 1980 rief mich André Glucksmann an: «Sartre ist gestorben.» Ich weiß nicht, ob ich viel gesagt habe. Ich habe damals nur gedacht: «La mort est toujours un meurtre.» So hatte es Simone de Beauvoir beim Tode ihrer Mutter geschrieben. Wir haben seine Stimme seither vielfach vermißt, angesichts der dringenden Fragen um die Einwanderung nach Europa, der Präsenz der Muslime, des Kopftuchstreits, der europäischen Einigung, der Aufnahme des Staates Türkei in die Europäische Union, der hegemonialen Supermacht USA, der Instrumentalisierung von Religionen für die Politik. Es hätte so vieler Traktate und Artikel bedurft, um uns Europäern Weisung zu geben. Wie klar und eindeutig hatte er 1946 mit «Réflexions sur la question juive» die Richtung angegeben. Das würde er jetzt wieder tun nach dem Mord am Tschetschenenführer Maschadow. Er würde eine Abhandlung im Galopp schreiben «Réflexions sur la question Tchetchène» mit dem Untertitel «L'Être et la question des peuples caucasiennes».

Er hätte uns eine Abhandlung geschrieben über die Religion, die wie seine politische Moral in der «Critique de la raison dialectique» versteckt in vielen Abhandlungen zu entdecken wäre. Er hätte die Kraft gehabt, ein klares und gerechtes Urteil über die Politik der US-amerikanischen Regierung unter Präsident George W. Bush zu formulieren, ein Urteil, an dem wir uns gleichzeitig würden reiben und ausrichten können. Ich schreibe das, weil er uns zum Konflikt Israel-Palästina damals schon das gesagt hat, was heute zu beachten wäre, aber im opportunistischen Orkus der Großmächtsinteressen unterzugehen droht. Er sagte mir im Gespräch in seiner Wohnung am Boulevard Edgard Quinet Nr. 29: «Ich war immer Partisan der beiden Positionen, also der Juden und der Palästinenser. In dem Maße, in dem die Araber terroristische Akte begingen, war ich gegen ihre Politik, weil mir schien, daß der Terrorismus nicht das Mittel war, das sie verwenden

dürften. Ich bin nicht sehr hoffnungsvoll, was jetzt den Friedensvertrag zwischen Israel und Ägypten angeht, ich wäre ruhiger, wenn auch andere arabische Staaten sich diesem Friedenspakt anschließen könnten.» Wie sehr brauchen wir Sartre, damit wir die Kakophonie des Zeitgesprächs aushalten. Er hätte uns mit Frantz Fanon den Weg zu den Habenichtsen und Schmutzkindern gewiesen.

«Ein eigensinniger Humanismus»

Warum bin ich so sicher, daß J.-P. Sartre der Welt und uns Europäern, zumal uns Deutschen und Franzosen, ein erhellendes Wort sagen könnte zu der Kraft und der Macht der Religion, die sich in islamischen Ländern mit einer für uns ungewohnten Kraft und Stärke wieder weltgeschichtlich bemerkbar macht? J.-P. Sartre war ja nicht nur auf dem «Humus der Katholizität», wie er es in «Les Mots» formuliert hatte, aufgewachsen, sondern konnte sich auch in religiöse Mythen und Gleichnisse hineinversetzen. Bekannt ist, daß er im Stalag XII., im Kriegsgefangenenlager in der Nähe von Trier, 1940 das Weihnachtsstück «Bariona oder Der Sohn des Donners» schrieb.¹⁰ Und da gibt es eine Stelle, die ich zum Beleg meiner Behauptung zitieren möchte. Es gibt in diesem Stück einen «Bilderzeiger», eine Art Teichoskopien, der zwischen den Akten auftaucht und die Weihnachts- und Krippengeschichte den Gefangenen im Stalag XII. erklärt. «Ich will diese Pause benutzen, um ihnen Christus im Stall zu zeigen. Denn sonst würden sie ihn nicht sehen. Weder er noch Josef noch die Jungfrau Maria treten im Stück auf. Aber da heute Weihnachten ist, haben Sie das Recht, die Krippe zu sehen. Also: Da ist die Jungfrau Maria, hier Josef und dort das Jesuskind. ... Die Jungfrau ist ganz bleich; sie schaut auf das Kind. Was man auf ihrem Gesicht entdeckt, ist ein ängstliches Verwundern, wie es nur ein einziges Mal in einem Menschenangesicht aufgeschienen ist. Denn Christus ist ihr Kind. Das Fleisch ihres Fleisches und die Frucht ihres Leibes. Neun Monate hat sie ihn unter ihrem Herzen getragen, und sie wird ihm die Brust geben, und ihre Milch wird sich in Gottes Blut verwandeln. Bald aber wird die Versuchung für Maria groß, zu vergessen, daß er Gott ist. Sie drückt ihn an ihre Brust und sagt zu ihm: Mein Kindchen. Dann aber ist sie wieder ganz bestürzt und denkt: Gott ist hier! Und sie fühlt sich von einem frommen Schauer ergriffen vor diesem stummen Gott, vor diesem erschreckenden Kind. Zwar erstaunten alle Mütter einmal vor dem Fleisch ihres Fleisches. Sie fühlten sich verbannt aus dem neuen Leben, das durch sie wurde und das nun fremde Gedanken bewohnen. Aber kein Kind wurde grausamer und schneller seiner Mutter entrissen als das Kind Marias, denn es ist Gott, und übersteigt alles, was immer sie von ihm denken kann. Es ist eine harte Probe für eine Mutter, sich ihrer selbst, ihres Menschseins vor dem Sohn schämen zu müssen.»

Ja, solche Sätze wurden von den Schauspielern, darunter dem späteren Arbeiterpriester Marius Perrin, zu Weihnachten 1940 während der Aufführung im Kriegsgefangenenlager gesprochen: «Und Josef? Er betet an, er freut sich, daß er anbeten darf, und er fühlt sich ein wenig verlassen. Ich glaube, er leidet, weil er sieht, wie sein geliebtes Weib Gott ähnlich ist, wie es schon so nahe bei Gott ist. Wie eine Bombe hat Gott die Vertrautheit dieser Familie zersprengt. Josef und Maria sind durch diesen feurigen Schnitt für immer getrennt. Und das ganze Leben Josefs wird ein einziges Sich Ergeben sein.»¹¹

Das Schönste, was als Nachruf über einen Zeitgenossen geschrieben werden konnte, hat J.-P. Sartre selbst über Albert Camus geäußert. Als Albert Camus durch einen absurden Autounfall viel zu früh, im Januar 1960, starb, hat J.-P. Sartre keine der vielen politischen Fehden ausgegraben, die er mit Camus hatte. Vielmehr können wir das ehrende Monument, das er in seinem Nachruf

¹⁰Vgl. Jean-Paul Sartre, Bariona oder Der Sohn des Donners. Ein Weihnachtsspiel – Die Fliegen. (Gesammelte Werke in Einzelausgabe. Theaterstücke, 1/2). Reinbek 1991.

¹¹Vgl. Marius Perrin, Mit Sartre im deutschen Kriegsgefangenenlager. Deutsch von Andrea Spingler. Reinbek, Hamburg 1983.

Burg Rothenfels 2005

Vorschule des Betens. Offene Guardini-Tagung mit Adolf Holl, Prof. Dr. Jürgen Werbick, Prof. Dr. Martha Zechmeister u.a.
3.6.-5.6.2005

Der Scholastiker und die Psycholeichen. Der Autor Thomas Hürlmann. Rothenfelser Literarische Gespräche mit Thomas Hürlmann, Prof. Dr. Erich Garhammer, Prof. Dr. Hans-Rüdiger Schwab
10.6.-12.6.2005

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

dem Weggefährten zgedacht hatte, im Jahre 2005 mit ähnlichen guten Gründen, wenn es denn Gründe geben müßte, auf J.-P. Sartre anwenden. «Er stellte in unserem Jahrhundert, und zwar gegen die Geschichte, den wahren Erben jener langen Ahnenreihe von Moralisten dar, deren Werke vielleicht das Echteste und Ursprünglichste an der ganzen französischen Literatur sind. Sein eigensinniger Humanismus, in seiner Enge ebenso nüchtern wie sinnlich, stand in einem schmerzlichen Kampf gegen die wichtigen und gestaltlosen Ereignisse der Gegenwart. Umgekehrt aber bekräftigte er durch die Hartnäckigkeit seiner Weigerung von neuem das Vorhandensein des Moralischen (*le fait moral*), mitten in unserer Epoche, entgegen allen Macchiavellismen und dem goldenen Kalb des Realismus zum Trotz.»

Einfühlsam hat er mir am 7. Juni 1979 in seinem Appartement mit Blick auf die Hochhäuser von Montparnasse geantwortet. Wir waren ans Fenster gegangen, ich hatte ihn gefragt, ob Paris für ihn immer noch die schönste Stadt der Welt sei – wie sie das für mich weiterhin ist. Er zeigte mit der Hand auf die seelenlosen Geschäftswolkenkratzer in Montparnasse. Die schönste Stadt der Welt sei Paris schon lange nicht mehr, meinte er: «Wir müssen uns erneut die Macht nehmen, wir müssen einen wirklichen Schritt auf die Demokratie hin tun. Wir leben noch nicht in einer Demokratie, vor allem nicht in Frankreich, wo uns viele Freiheiten abhanden gekommen sind. Wir müssen die politischen Mächte und die Institutionen zurückweisen, wie sie sich uns gegenwärtig darstellen. Wir sind alle entfremdet, entfremdet von den Institutionen, entfremdet vom Staat, entfremdet von Menschen, die wiederum sich selbst entfremdet sind. Diese Entfremdungsverhältnisse muß man brechen. Man muß versuchen, für sich selbst und für die anderen zu leben. Man muß sich selbst verwirklichen, in dem man sich den anderen gibt. Das ist das Wesentliche: Eine Aktivität wiederfinden, die zugleich eine Aktivität für die anderen und für uns selbst ist. Dazwischen gibt es keinen wirklichen Unterschied: Man verwirklicht sich selbst am besten, indem man für die anderen arbeitet.

Und ich sage, daß man die Institutionen zerstören muß, die gegen die wahre Demokratie sind.

Und man muß versuchen, für die zu handeln, die in der gegenwärtigen Situation am meisten bedroht und an den Rand gedrängt sind. Man muß eine permanente Anstrengung machen, damit die wahre Demokratie existiert. Ich meine die wahre Demokratie und nicht all die Lügen, mit denen man Demokratie simuliert. Ein Staat, in dem einige Menschen höhergestellt sind als andere, in dem eine Minderheit der Mehrheit sagen kann: Tut dies und tut jenes – ist keine Demokratie. Wir müssen eine Gesellschaft wiederfinden, in der man für die anderen und für sich selbst leben kann. Aber man kann innerhalb der Institutionen nicht zu dieser wertvollen, menschlichen Gesellschaft kommen, nur in der Aktion übrigens, in der Aktion eines jeden, einer moralischen Aktion übrigens, denn die Aktivität für den anderen ist immer eine moralische Tat.»

Ich war wirklich wie vom Blitz getroffen. Jean-Paul Sartre war im Jahre 1979 zu einer politischen Moral gekommen, die alles zusammenfaßte, was die Ethik des Evangeliums und die Moral Immanuel Kants in eins faßte und zusammenband. Es war über

Montparnasse schon dunkel geworden. Wir machten eine Pause. Simone de Beauvoir war hereingekommen und gab mir das Gefühl, ich wäre schon zu lange geblieben und würde ihn, Sartre, zu stark beanspruchen und anstrengen. Dennoch schaltete ich das Tonband noch nicht aus. Ich hatte noch eine Frage: Kann man denn optimistisch sein – heute würde ich sagen: zuversichtlich, was dieses Ziel angeht? Zumal da wir wissen, daß die gegenwärtigen Strukturen übermächtig und kaum zu überwinden sind? Sartre lehnte sich noch mal vor, er hatte sich wegen der beginnenden Kühle die Joppe wieder angezogen: «Ja, man muß es versuchen. Man muß versuchen zu lernen, daß man sein Sein, sein Leben nur suchen kann, indem man für die anderen tätig ist. Darin liegt die Wahrheit. Es gibt keine andere.»

Ich schaltete mein Tonband aus. Und ich wußte, ich hatte drei Stunden eines unwiederbringlichen Gesprächs erlebt. Unver-

dient. Es hat mir oft sehr geholfen, mich an Jean-Paul Sartre zu erinnern. Auf dem Rückweg schaute ich noch mal in die Schlußsätze seiner Kindheitserinnerungen «Die Wörter», in denen diese literarisch zum Zerbersten eindringliche Geschichte über die Rechtfertigung steht. Wie bekomme ich einen gerechten Gott, wie eine gnädige Menschheit: «Wieder bin ich, wie damals mit sieben Jahren, der Reisende ohne Fahrkarte: Der Schaffner ist in mein Abteil gekommen und schaut mich an, weniger streng als einst. Er möchte am liebsten wieder hinausgehen, damit ich meine Reise in Frieden beenden kann; ich soll ihm nur eine annehmbare Entschuldigung sagen, ganz gleich welche, dann ist er zufrieden. Unglücklicherweise finde ich keine und habe auch übrigens keine Lust, eine zu suchen. So bleiben wir miteinander im Abteil, voller Unbehagen, bis zur Station Dijon, wo mich, wie ich genau weiß, niemand erwartet.» *Rupert Neudeck, Troisdorf*

Pionierin unter katholischen Theologinnen

Zu den Memoiren von Elisabeth Gössmann

Schon 2003 sind die Lebenserinnerungen einer der ältesten katholischen Theologinnen im deutschsprachigen Raum erschienen.* Sie hat fast die Hälfte ihres Lebens in Japan verbracht (diesen ganzen Bereich muß ich hier leider weglassen), denn in ihrer deutschen Heimat erhielt sie trotz zahlreicher Bewerbungen keinen Lehrstuhl an einer Universität. Und dies, obwohl bekannteste Theologen und Kardinäle ihre Studienkollegen waren. Eine theologische Würdigung aus der Sicht eines Kollegen hat Otto Hermann Pesch kürzlich in den «Stimmen der Zeit» vorgelegt (Mai 2004).

Es soll also hier nicht darum gehen, das reichhaltige Leben von Elisabeth Gössmann in seiner Gesamtheit zu würdigen, vielmehr möchte ich zwei große Komplexe herausgreifen, die für viele ZeitgenossInnen vielleicht heute von besonderem Interesse sind: einmal ihre Kindheit und Jugend in der Nazizeit, einer Epoche, für die direkte ZeitzugInnen immer seltener werden, und zum anderen ihre Leidenschaft für die Theologie, später die Feministische Theologie. Wie kommt eine junge Frau dazu, sich für ein Fach zu entscheiden, in dem sie so gut wie keine Berufsmöglichkeit hat? Für die heutige junge Generation ist es schon beinahe unverständlich, wie mühsam sich die ersten Theologinnen ihre Position erkämpfen mußten, daß es z.B. in den fünfziger Jahren äußerst ungewöhnlich, an einigen Universitäten sogar noch unmöglich für eine Frau war, ein volles Theologiestudium zu absolvieren oder gar zu promovieren. Daß es einmal sogar Professorinnen auf Lehrstühlen geben würde, war auch noch zu meiner Studienzeit anfangs der sechziger Jahre nicht einmal eine Denkmöglichkeit.

Kindheit und Jugend in der Nazizeit

Bekanntlich wird sehr vieles in der frühen Kindheit und Jugend grundgelegt. Vielleicht hat auch darum Elisabeth Gössmann dieser Zeit so viele Seiten gewidmet. Es ist erstaunlich, wie genau und gut sie sich noch an so viele Einzelheiten erinnert. Ihre Präzision, die auch ihr ganzes Arbeiten auszeichnet, war ihr offenbar schon als kleines Kind eigen: Sie wollte es immer ganz genau wissen und fragte u.U. hartnäckig nach, wenn sie glaubte, man würde ihr etwas verschweigen.

Geprägt war ihre frühe Kindheit stark durch die Mischehe ihrer Eltern. Der evangelische Vater, schon Soldat im Erster Weltkrieg und Beamter beim Zoll, hatte sich zwar zur katholischen Erziehung seiner Kinder verpflichtet, aber eine Mischehe war vor dem Zweiten Vatikanum immer etwas Problematisches. Es gab deswegen auch Zerwürfnisse mit der Familie der Mutter. So stand das

Kind zwischen der katholischen Mutter und dem evangelischen Vater, den es 1935 erstmals in einer SA-Uniform sah. Seit diesem Jahr hing an ihrem Haus auch eine Hakenkreuzfahne. Gespräche der Mutter mit einem Pastor Schniers (gest. 1942 in Dachau), an die sich Elisabeth Gössmann noch genau erinnert, zeigen, daß die Mutter offensichtlich schon früh mit dem Weg ihres Mannes nicht einverstanden war (vgl. S. 58f.). Das Kind hat dies registriert, aber nicht verstanden. Aufgefallen ist ihm in dieser Zeit auch erstmals das Reden über «Juden»; zwei Töchter einer jüdischen Familie wurden des Lyzeums verwiesen. Auch den Synagogenbrand von 1938 hat Elisabeth Gössmann registriert, es wurde aber damals kaum darüber gesprochen. Es waren eben nicht nur konfessionelle Probleme, sondern vor allem die unterschiedliche Wahrnehmung dessen, was 1933 in Deutschland begann, was die Eheleute belastete. Auf der andern Seite war das Katholischsein der Familie für den Vater seit 1937 ein Problem für die Karriere. Trotz allem aber blieben die Eltern zusammen, ja, Elisabeth Gössmann bekam mit fast neun Jahren noch ein Brüderchen. Mit zehn Jahren mußte sie in die Hitlerjugend, wobei sie der Ideologie gegenüber eine eher reservierte Haltung zeigt, die musikalischen und gemeinschaftlichen Erlebnisse jedoch positiv schildert.

Das Erleben solcher Zerrissenheit sowohl in religiöser Hinsicht wie auch auf der gesellschaftlich-politischen Ebene hat das nachdenkliche Kind stark geprägt und wirkte sich sicher auch später aus in der Zurückhaltung gegenüber Ideologien, seien sie aus dem Vatikan oder von seiten eines extremen, antikirchlichen Feminismus. Ihre Toleranz und auch die Wanderung zwischen zwei Welten, Japan und Deutschland, zwischen denen sie wie ein Brückenkopf vermitteln kann, dürfte auch in dieser schwierigen Kindheit – wenn sie nach außen auch unspektakulär verlief – grundgelegt sein.

Während der Kriegszeit befand sich Elisabeth Gössmann bereits im jugendlichen Alter, war sie doch kurz vorher ins Gymnasium gekommen. Der Religionsunterricht war ihr auf weite Strecken wenig hilfreich, über die wirklichen Probleme wurde kaum gesprochen, und es gab vieles, was ihrem Gerechtigkeitsempfinden widersprach. Solches verschob sie auf «später». Schon früher hatte sie den Ausschluß aus dem Meßdiener-Status als Geschlechterungerechtigkeit registriert (vgl. S. 86f.).

Während der Vater vom Sieg über Polen begeistert war, verhalf die Schwester ihrer Mutter einem jüdischen Arzt zur Flucht nach Holland. Diese Tante Agnes hat sich auch wiederholt um die religiöse Erziehung ihrer Nichte besorgt gezeigt.

Die Kriegszeit mit ihren Luftangriffen und zeitweiligen Aufenthalt auf dem Land überstand Elisabeth Gössmann mit zahlreichen «Verdrängungstechniken», einmal mit ihrer Wißbegier durch gutes Lernen in der Schule, dann auch durch Musik. Ein geordneter Schulbetrieb war in den Städten aber nur bis 1943

* Elisabeth Gössmann, Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin. München 2003, 488 Seiten.

möglich, die meisten Männer waren im Krieg, so wurde Elisabeth Gössmann mit ihrer Schule aufs Land geschickt (sechs Monate nach Oberammergau). Bereits mit 15 Jahren wußte sie etwas von «Gas», denn als die Mädchen gemeinsam duschen mußten, fürchtete sie, es könnte aus den Duschen Gas kommen (S. 129f.). Woher hat sie das gewußt? Und wie sollte sich ein Kind mit so vielen Versatzstücken ein Bild von dem machen, was in der Kriegszeit geschah? Später macht sich Elisabeth Gössmann über diese eher unbeschwerte Zeit sogar ein Gewissen, daß sie auf Bergwiesen, bei Musik und Theaterspielen träumte und sich Gedanken über ein Biologie- oder Musikstudium machte, während Gleichaltrige in KZs hungerten und schwer arbeiten mußten. Den Rest der Kriegszeit überlebte sie im Norden (Rhede), praktisch an der Front, wo sie zumeist bei Bauern eher glimpflich davorkam, aber «alles Politische war uns ... verleidet» (S. 155). Dies und die Ängste aus den Luftschutzkellern geht ihr immer noch nach, indem ihr eine große Platzangst, aber auch eine totale Zurückhaltung in politischen Dingen erhalten geblieben ist.

Schwieriger als die Kriegszeit war dann die Nachkriegszeit mit ihrem vielen Frieren und Hungern, was sich bis heute in dem asketischen Leben und der Bescheidenheit Elisabeth Gössmanns ausdrückt. Sie begann sofort mit dem Lernen von Fremdsprachen, denn sie wollte 1947 ihr Abitur machen. Während sie selbst unter die Jugendamnestie fiel, verlor ihr Vater als Nazi seine Beamtenstelle. Seine Entnazifizierung nach 1945 empfand Elisabeth Gössmann als «Heuchelei» (vgl. S. 175), doch bereits 1946 konnte er wieder in seinem Beruf arbeiten.

Leidenschaft für die Theologie

Elisabeth Gössmann entschloß sich zum Theologiestudium. Was hat sie bewogen, dieses ungewöhnliche Fach zu wählen, nachdem sie wenige Jahre davor noch von einem Biologie- bzw. Musikstudium geträumt hatte? Es muß schon ein besonderer Impuls gewesen sein, der sie dazu bewegte. Denn es geht ja nicht nur um einen Anfang, sondern der Eifer hält über fünfzig Jahre an. Die Sinnfrage stellt sich natürlich besonders dringlich nach dem Krieg, und ihre ungeheure Wißbegierde, das Verlangen, den Dingen auf den Grund zu gehen, haben eine große Rolle gespielt, können aber allein die Leidenschaft für gerade dieses Fach nicht erklären. Theologie als Lebensaufgabe, ja als Berufung, ist zwar für viele Männer selbstverständlich, einer Frau wird solches aber nur schwer zugestanden. Für Elisabeth Gössmann galt als Wahlspruch, nachdem so vieles zerfallen war, daß nur das Ewige Bestand hat, und sie lebte fortan «sub specie aeternitatis» (vgl. S. 187). Nur der höchste Anspruch sollte von jetzt an genügen. So begann sie ihr Studium in Münster, wechselte dann nach München, wo sie über «Die Verkündigung an Maria» promovieren wollte (abgegeben 1954). Hat die Wahl dieses Themas zu tun mit ihrer frühen Begeisterung schon im Vorschulalter für das Schmük-

ken von Marienaltären und die Mariendarstellungen im Osnabrücker Dom? 1950 konnte sie eine Reise nach Italien machen, wo sie besonders beeindruckt von den Mariendarstellungen aus den apokryphen Evangelien in Padua war und in Florenz von Verkündigungsdarstellungen. Gibt es hier einen roten Faden, daß sie mit schlafwandlerischer Sicherheit ein Frauenthema aufgriff, bei dem sie besonders die mittelalterliche Auslegungsgeschichte von Lk 1,26-38 berücksichtigte? So entdeckte sie zahlreiche, auch von Frauen verfaßte Texte einer anderen, positiveren Tradition (als die gängige androzentrische), und die Beschäftigung damit wird sie ihr ganzes Leben lang nicht mehr loslassen.

Im Studium hatte sie die besten theologischen Lehrer und besonders in München sehr viel Unterstützung durch ihren Doktorvater *Michael Schmaus*. Diese positiven Erfahrungen hörten dann auf, als sie sich habilitieren wollte. Denn sie hatte nicht vor, ihr Studium mit einem theologischen Dokortitel zu «krönen», sondern wollte weiter in der theologischen Wissenschaft arbeiten. Dies wurde ihr durch die Verweigerung der Habilitation, die für Frauen (Laien) noch nicht erlaubt war, verwehrt. Über diese Ungerechtigkeit ist sie wohl nie ganz hinweggekommen, sie hat sie aber an der kontinuierlichen theologischen Weiterarbeit nicht gehindert. Ihre Arbeiten über die Stellung von Mann und Frau, über Geschlechtergerechtigkeit, waren schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil beachtenswert. Schon bevor der Begriff Feministische Theologie aufkam, hat sie der Sache nach feministisch gearbeitet und bereits 1962 die Unableitbarkeit des Frau-seins vom Mannsein behauptet (vgl. S. 281). Am Konzil konnte sie einen Tag lang als Visitatorin zuhören; hier gab es auch die ersten Ansätze und Eingaben für eine Zulassung der Frauen zum Priesteramt (*Gertrud Heinzelmann!*). Allerdings gingen diese Impulse dann nicht weiter. Auch Frauen als Theologinnen galten noch lange als seltene Ausnahmen, und an der Androzentrik von Theologie und Kirche (vor allem der katholischen) hat sich noch nicht viel geändert, obwohl es inzwischen Dutzende von Theologinnen, auch auf Lehrstühlen, gibt. Aber eine Veränderung zu mehr «Geschlechtergerechtigkeit» wird wohl noch viel Zeit brauchen. Wie viele Frauen müssen der Kirche noch den Rücken kehren oder in die innere Emigration gehen, bis hier eine wirkliche Besinnung und Umkehr einsetzt? *Helen Schüngel-Straumann, Münster*

Hinweis: Zum 65. Geburtstag von Elisabeth Gössmann veröffentlichten Theodor Schneider und Helen Schüngel-Straumann 1993 eine Festschrift (Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Freiburg u.a.) mit einer Biographie für die Jahre 1957 bis 1992. Einen Einblick in das Lebenswerk von Helen Schüngel-Straumann, Gründerin der Helen Straumann-Stiftung für Feministische Theologie (Luzern) gibt der Sammelband: Anfänge feministischer Exegese. Gesammelte Beiträge, mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbibliographie. Münster/Westf. 2002. (N.K.)

Die Zweideutigkeit des Gespenstischen

Ein modernes Phänomen und seine messianische De(kon)struktion (*Erster Teil*)

Feuilletonredakteure, Literaten, Literatur- und Filmkritiker und neuerdings auch Theologen sind sich einig: «Ein Gespenst geht um in Europa.» Dieses Gespenst scheint aber, anders als *Karl Marx* es zu seiner Zeit in der Redeweise der Gegner des Kommunismus diagnostizierte, in vielen verschiedenen Gestalten aufzutreten. Ja, viele Anzeichen weisen darauf hin, daß sich die Rede von dem Gespenst schon pluralisiert hat und man in den Gazetten und politischen Kommentaren, aber auch in ausgearbeiteten Beiträgen eher viele verschiedene Gespenster am Werk sieht. Unübersehbar ist: Im gegenwärtigen Zeitgeist ist das Gespenstische und die Rede vom Gespenst bzw. von den Gespenstern fast schon inflationär. Dabei kann die Rede vom Gespenstischen aufklärerisch-produktiven, aber auch verschleiern den Charakter

haben. Nicht ausgemacht scheint mir allerdings, ob diese Rede im allgemeinen eher verharmlosend ist oder ob man sich auch der grauerregenden Dimension des Gespenstischen bewußt ist.

Präsenz in Wissenschaft und Kultur

Bezeichnenderweise taucht diese grauerregende Seite des Gespenstischen vor allem da auf, wo es um philosophische Vergewärtigungen der grauenhaften Geschehnisse des letzten Jahrhunderts geht. So beginnt die kürzlich veröffentlichte monumentale Studie des französischen Philosophen *Pierre Bouretz* über Philosophie und Messianismus mit folgenden Worten: «Le XXe siècle fut hanté par le spectre (Singular!) de morts innombrables,

couvert d'une ombre d'autant plus épaisse qu'elle s'étendait sur un monde promis à la lumière, rempli de rêves brisés par l'histoire: un cimetière du futur.»¹ Unter diesen unzähligen Toten und Geschundenen des 20. Jahrhunderts ist es insbesondere eine Figur, die gegenwärtig wohl aufgrund ihres grauerregend-gespenstischen Charakters besondere Aufmerksamkeit heischt: der sogenannte Muselmann, wie die Nicht-mehr-Lebenden und Noch-nicht-Toten in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern genannt und vor allem in den Romanen von *Primo Levi* beschrieben wurden. In der Deutung des in Verona lehrenden italienischen Philosophen *Giorgio Agamben* wird nun dieser Muselmann, dem in den Lagern die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch abgesprochen wurde und dessen Tod nicht mehr Tod genannt werden kann, als paradigmatische Figur auf die gesamte Moderne ausgeweitet.² Ob sich in einigen Erzählungen und Romanen Kafkas eine literarische Antizipation dieser Realität findet, ist umstritten, handeln seine Texte von Zwischenwesen, Gespenstern, von Figuren, die die Grenze des Menschlichen zeigen. In diesem Sinne wählt *Sonja Dierks* für ihre Betrachtungen zu Kafkas Erzählung den Titel: Es gibt Gespenster.³

Auch im gegenwärtigen politischen und ökonomischen Diskurs ist die Rede vom Gespenst präsent. Dabei wird u.a. vertreten, daß das Gespenstische des Neoliberalismus in seiner hoffnungslosen Politisierung und in der Entfremdung von seiner ursprünglichen Bedeutung liege⁴ oder daß es als Wiedergänger des Willens zur Gesellschaftsveränderung fungiere.⁵

Auch für den Bereich des gegenwärtigen dramaturgischen, filmischen und literarischen Schaffens wird auf die starke Präsenz des Gespenstischen hingewiesen. So waren in den letzten Monaten auf europäischen Bühnen mehrere Inszenierungen von Henrik Ibsens Gespenster-Drama zu sehen. Dabei konfrontierte Stéphane Braunschweig in seiner fulminanten Straßburger Inszenierung die Gespenster der alten Welt mit den kriegerisch-aggressiven Überlebensmonstern einer neuen. In Peter Konwitschnys Hannoveraner Inszenierung von Luigi Nonos Oper *Unter der großen Sonne von Liebe* beladen träumt eine schneeweiße Märchenfee von den Idolen der Revolution (Che Guevara) und outet sich in der fünften Szene des zweiten Teils als Gespenst des Kommunismus, von dem Karl Marx im Kommunistischen Manifest gesprochen hatte.⁶ Das Feuilleton der gleichen Zeitung sieht einige Monate später die Mainzer Inszenierung von Carl Maria von Webers Oper *Der Freischütz* durch Peer Boysen in ein gespenstisches Ambiente versetzt.⁷

Das Gespenst der nicht angenommenen Realität

Auch in den Filmproduktionen der letzten Jahre spielt das Gespenstische eine wichtige Rolle. Dies erläutert *Slavoj Zizek* in seinem neuesten Buch, das das Benjaminsche Motiv vom Zwerg und der Puppe aus der ersten These über den Begriff der Geschichte zum Ausgangspunkt nimmt, am Beispiel von *Alejandro Amenabars* Film *The Others*, in dem eine Mutter, die mit ihren beiden Kindern in einem verwunschenen Haus in Jersey Islands lebt, gegen Ende des Films realisiert, daß sie alle Gespenster sind. Einige Jahre zuvor hatte sie zunächst ihre Kinder erdrosselt und dann sich selbst erschossen. *Zizek* sieht den Grund, warum die Mutter als Gespenst zurückkehrt, darin, daß sie ihre Tat nicht annehmen kann. Daß sie als Gespenst weiter existiere, dies aber

¹ Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et Messianisme*. Paris 2003, 10. Eine Studie, die eine eigene Auseinandersetzung verdient und die der Verfasser in Kürze vorzulegen hofft.

² Vgl. *Giorgio Agamben*, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Frankfurt a. M. 2003, 36-75.

³ Vgl. *Sonja Dierks*, Es gibt Gespenster. Betrachtungen zu Kafkas Erzählung. Würzburg 2004.

⁴ Vgl. Uwe Jean Heuser, Neoliberalismus. Ein Gespenst geht um in Deutschland, in: *Merkur*, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 57 (2003), Heft 9/10, 800-806.

⁵ Joseph Hanimann, Die zwei Gesichter einer Reform, in: *FAZ* Nr. 137, 16. Juni 2004, 42.

⁶ Vgl. *Frankfurter Rundschau* Nr. 110, 12.5.2004.

⁷ Vgl. ebd. Nr. 293, 16.12.2003, 20.

nicht wahrhaben wolle, könne Ausdruck ihrer mangelnden Bereitschaft sein, sich ihrem entsetzlichen Akt zu stellen. Im Film selbst allerdings interpretiert die streng religiöse Mutter diese Möglichkeit der gespenstischen Existenz auch als eine Chance, die ihr Gott gewährt habe. *Zizek* sieht die Handlung als Anfrage, ob wir Gegenwärtigen in unserem wirklichen Leben lebendig sind und ob uns nicht das Versprechen des wirklichen Lebens in einer gespenstischen Form verfolgt.⁸ Obwohl ich einige seiner Schlußfolgerungen angesichts der Handlung dieses Films für höchst problematisch halte, sollte die grundsätzliche Anfrage *Zizeks*, ob kennzeichnend für die Gegenwart eine lebendige oder nicht eher eine gespenstische Existenz ist, ernstgenommen werden. Denn diese Frage wird sowohl in der gegenwärtigen Literatur als auch in der Literatur- und Medienkritik mit thematisiert.

So widmete sich eine eigene Tagung unter dem Titel *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*, die im Oktober 2001 im Alexander von Humboldt-Haus der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster stattfand, dem Gespenstischen.⁹ Die Ergebnisse dieser Tagung werden in einem umfangreichen Sammelband mit Beiträgen aus den verschiedensten Kulturwissenschaften zu den Erscheinungen, Medien und Theorien der Gespenster publiziert.¹⁰ Medientheoretiker, die auch in diesem Band präsent sind, haben nicht nur auf die geisterhafte Virtualitäten etwa bezüglich des Cyberspace aufmerksam gemacht¹¹, sondern gehen der Frage nach, inwiefern Gespenster sich in den unterschiedlichen Medien – Literatur, Fotografie, Film, Internet – nicht nur verschieden darstellen, sondern selbst «Reflexionsfiguren der Medialität» sind, d.h. daß «das Medium immer schon zu einem nicht eindeutig zu bemessenden Teil das ist, was es anscheinend nur vermittelt».¹² Wenn Gespenster häufig auftreten, wenn ein neues Medium sich seiner selbst bewußt wird, dann ist das Gespenst immer auch Figur medialer Selbstreferenz. Wenn sich gerade im Bereich der Medien die Frage stellt, wie wirklich etwas ist – und hier liegt vielleicht der tiefste Grund für die Inflation des Gespenstischen –, dann fragt sich, ob das Gespenst als Mittler zwischen zwei Welten und als immer schon de-realisierte Gestalt dessen, der oder das es einmal war, nicht generell im Bereich der Medialität zu Hause ist.

Ausdruck eines gelähmten Lebenswillens

Auch in diesem Sinne gespenstisch sind – und hiermit komme ich als ein letztes Beispiel im Rahmen meiner Gespensterkunde auf den im letzten Jahr erschienenen Erzählband *Nichts als Gespenster* von *Judith Herrmann* zu sprechen – nicht nur die Figuren der Titelgeschichte, sondern alle Protagonisten in den sieben Erzählungen. Sie agieren wie Gespenster, die keinen Alltag, keine Arbeit und keine Geldsorgen haben. Sie stehen wie verlorene Kinder in ihrer kaum möblierten Wohnung herum, sind meist auf der Durchreise und stets unschlüssig, ob sie bleiben oder nicht doch besser gehen sollten. Sie wirken rätselhaft unnahbar, liegen stumm in ihren Betten, unerreichbar, unberührbar wie unter einer Glasglocke, ja man hat den Eindruck, daß sie gar nicht existieren würden, wenn sie sich nichts zu erzählen hätten. Die Personen in diesen Erzählungen vollführen nur noch Gesten der Sehnsucht, die sich selbst nicht mehr glaubt. Doch gerade darin spiegelt sich die Stimmung einer neuen Zeitenwende: Gefühle

⁸ Vgl. *Slavoj Zizek*, Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversio. Frankfurt a. M. 2003, 100f.

⁹ Vgl. den Tagungsbericht von Hendrik Blumentrath und Katharina Grabbe, *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*. 7.-10. Oktober 2002 in Münster, in: *Komparatistik. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft* 2002/2003, 145-149.

¹⁰ Vgl. *Moritz Baßler*, *Bettina Gruber*, *Martina Wagner-Egelhaaf*, Hrsg., *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*. Würzburg 2005 (i.E.). Ich danke an dieser Stelle *Moritz Baßler* (Rostock) und *Lily Tonger-Erk* (Münster), daß ich vor der Publikation Einsicht in einzelne Manuskripte dieses Bandes nehmen konnte.

¹¹ Vgl. insbesondere auch die von *David F. Noble*, *Eric Davies*, *Margaret Wertheim* und *John Durham Peters* geführte Debatte in den USA.

¹² So eine Formulierung aus der Einleitung zu dem oben erwähnten Sammelband.

der Kraftlosigkeit der eigenen Existenz, Erstarrung. Judith Hermanns Helden sind aber auch – und darin liegt vielleicht auch die produktiv-utopische Seite ihrer Zweideutigkeit – Gespenster des Erwerbslebens: Künstler, Kranke, Sterbende und Jugendliche, der personifizierte Widerspruch gegen die Logik des Kapitals und darin vielleicht auch Ausdruck der schwachen «Hoffnung auf Erlösung», wie die Autorin sich in einem Zeitungsinterview vom Januar letzten Jahres äußerte.¹³

Angesichts dieser Zweideutigkeit und der Virulenz der Figur des Gespensts im literarisch-künstlerisch-medialen wie im philosophisch-politischen Schaffen und Denken der Gegenwart möchte ich im Folgenden der Frage nachgehen, ob und inwiefern sich diese Figur eignet, um über die unmittelbare Gegenwart hinaus etwas von der Zweideutigkeit der Moderne als solcher zu verstehen.¹⁴ Der Topos von der Zweideutigkeit der Moderne ist jedoch nicht erst eine Erkenntnis der modernen Soziologie (Zygmunt Bauman, Wolfgang Knöbl), sondern begleitet die Theorien der Moderne von Anfang an. Ich greife daher, weil er den Topos der Zweideutigkeit (in) der Moderne sehr intensiv bearbeitet hat, zunächst auf Überlegungen zurück, die *Walter Benjamin* ins Zentrum seines Passagen-Werks und einiger anderer Arbeiten der zwanziger und dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts gestellt hat. Weil Benjamin es außerdem nicht bei theoretischen Überlegungen beläßt, sondern diese Zweideutigkeit an zentralen Phänomenen und Figuren, zunächst der Ware und den Passagen selbst, dann aber auch dem Gespenstlichen und dem Dämonischen erläutert, eignet sich sein Werk für diese Aufgabe in besonderer Weise. Dabei geht es ihm darum, so meine im Folgenden zu entfaltende These, die Moderne selbst gegen jegliche einseitigen Interpretationen in ihrer zweideutigen (schlecht-regressiven und utopisch-produktiven) Erscheinungsweise wahrzunehmen.¹⁵ Damit kommt natürlich auch Benjamins messianische Perspektive ins Spiel. Doch ist die theologisch notwendige Unterscheidung zwischen Messianismus und Gespenstlichem gegenwärtig noch ohne weiteres möglich, ist vielleicht der Messias nur noch als Gespenst denkbar?¹⁶ Ist gar der theologische Diskurs selbst zu einem gespenstischen geworden?

Zweideutigkeit als zentrales Interpretament der Moderne

Im deutschen Exposé (diese Textpassage fehlt im frz. Exposé) zum Passagen-Werk bestimmt *Walter Benjamin* *Charles Baudelaire*s Schreiben als spezifisch *moderne* Dichtung: «Aber immer zitiert gerade die Moderne Urgeschichte. Hier geschieht das durch die Zweideutigkeit, die den gesellschaftlichen Verhältnissen und Erzeugnissen dieser Epoche eignet. Zweideutigkeit ist die bildliche Erscheinung einer Dialektik, das Gesetz der Dialektik im Stillstand. Dieser Stillstand ist Utopie und das dialektische Bild also Traumbild.»¹⁷ Die «unerhörte Verkürzung, in dem was hier zusammen gedacht ist»¹⁸ wurde vielfach als anstößig empfunden. Kaum jemand hat sich allerdings einmal der Mühe unterzogen das hier und in vielen anderen Texten Benjamins zentrale Interpretament der Zweideutigkeit im Ganzen auszuloten.¹⁹

¹³ Vgl. die tageszeitung 31.1.2003, 15.

¹⁴ Ich beschränke mich in diesem Beitrag auf den Typus des Gespensts. Möglicherweise wäre dies einzubetten in eine umfassende (post-)moderne Typenlehre, die sowohl Figuren wie den Märtyrer und den Pilger, aber auch den Touristen und den Flüchtling u.a. umfassen müßte. Allerdings gehen die vorliegenden Typologien z.B. von Zygmunt Baumann vielfach nicht über erste Hinweise hinaus.

¹⁵ Vgl. Winfried Menninghaus, Schwellenkunde. *Walter Benjamins* Passage des Mythos. Frankfurt a.M. 1986, 19.

¹⁶ Diese Anfragen verdanke ich Joachim Valentin (Freiburg i.Br.), der eine erste Version dieses Aufsatzes kritisch gelesen hat.

¹⁷ *Walter Benjamin*, Gesammelte Schriften (im Folgenden: GS) Bd. V/1. Frankfurt 1982, 55.

¹⁸ Ansgar Hillach, *Dialektisches Bild*, in: Michael Opitz, Erdmut Wizisla, Hrsg., *Benjamins Begriffe*. Frankfurt a. M. 2000, Erster Band, 186-229, hier 205.

¹⁹ Neben den schon zitierten Arbeiten von Menninghaus und Hillach hat sich der italienische Religionsphilosoph Ugo Perone diesem Thema gewidmet: ders., *Die Zweideutigkeit des Alltags*, in: Bernhard Casper, Walter Sparr, Hrsg., *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung*

Die Moderne zitiert die Urgeschichte, sagt Benjamin an der zitierten Stelle, und er verweist auf die chthonischen Elemente der Stadt Paris bei Baudelaire. In der Evokation zeigen sich «die gesellschaftlichen Verhältnisse und Erzeugnisse dieser Epoche» als zweideutige, d.h. in ihrem schlecht-regressiven und utopisch-produktiven Charakter. Mit dieser Bestimmung der Zweideutigkeit ist aber nicht Benjamins «Übersetzung der Dialektik ins Bild» angezeigt, wie Adorno meint.²⁰ «Zweideutigkeit (die Sediment einer Dialektik sein mag) ist vielmehr Nährboden für Dialektik, in dem ihre Indifferenzgestalt die Aufgabe enthält», wie Ansgar Hillach formuliert, «die Gleichgewichtung des Zweideutigen nach einer Richtung aufzulösen.»²¹

Eine bildliche Erscheinung der oben skizzierten Dialektik, so fährt Benjamin zunächst fort, stellt z. B. der Warenfetisch dar. In der Ware entdeckt «die kollektive Wahrnehmungsweise, aber auch der <Straßenrausch> (Kracauer) des Einzelnen die Magie als urgeschichtliches Moment, womit der Widerstreit zwischen Totenstarre und phantasmagorischer Lebendigkeit, der in der verdinglichten Subjekt-Objekt-Perspektive des Bürgers gelegnet ist, produktiv werden kann. Die Erstarrung im erscheinenden Ding, das als solches in all seiner <Zweideutigkeit> *wahrgenommene* dialektische Bild kommt als Traumbild in Bewegung. ... Die Überlagerung der Bildschichten, die im dinglichen Substrat als <Zweideutigkeit> erscheint, ist Fundus für das dialektische Bild, nicht schon seine Konstitution.»²²

Und um diesen Fundus, dieses Sediment der Zweideutigkeit geht es Benjamin auch bei den Passagen selbst. So heißt es schon in den ersten Notizen: «Vollendete Zweideutigkeit der Passagen: Straße und Haus.»²³ Je näher er sich jedoch dem Phänomen der Passagen zuwendet, desto bedeutsamer wird Benjamins Zweideutigkeit der Passagen zur Repräsentation der Zweideutigkeit des Raumes selbst. Der äußerlichste Aspekt dieser Zweideutigkeit, so Benjamin, ist dabei zunächst ihr «Reichtum an Spiegeln, der die Räume märchenhaft erweitert und die Orientierung erschwert. Vielleicht sagt das nur wenig. Dennoch: mag sie auch mehrdeutig, ja unendlich vieldeutig sein, zweideutig bleibt sie – im Sinne der Spiegelwelt – doch. Sie blinzelt, ist immer das Eine und nie Nichts, aus dem ein anderes sogleich heraussteigt.»²⁴

Nur vermeintlich von der Aufklärung überwunden

Über den Warenfetisch und die Passagen hinaus lassen sich die ganze Passagenarbeit, ja große Teile von Benjamins Werk als Versuch begreifen, Sedimente von Zweideutigkeit aufzuspüren.²⁵ Dazu gehören auch so eigentümliche Phänomene wie das Gespenstische, Geisterhafte oder Dämonische, die das aufgeklärte Bewußtsein überwunden zu haben glaubt. Ein genauer Blick zeigt aber, daß diese Phänomene der Moderne nicht so fremd sind, wie man annehmen mag. Dies zeigen u.a. die Arbeiten einiger Geschichtswissenschaftler. So geht *Ulrich Linse* in seinen Analysen zur Heilssuche im Industriezeitalter davon aus, daß die Industrialisierung «Hand in Hand (ging) mit den untereinander nahe verwandten Bewegungen des Okkultismus (etwa in der Form von Spiritismus und Theosophie), Millenarismus, Apokalyptik, Prophetismus, religiöser Erweckung und Geistheilung».²⁶ Diese Phänomene haben im 19. Jahrhundert besonders nach den Revolutionen von 1848 ihren Platz in einer kräftigen spiritistischen Welle.²⁷ Doch, wie der kürzlich verstorbene *Jacques*

in der gegenwärtigen Gesellschaft. Freiburg i.Br. 1992, 241-264; ders., *Trotzdem-Subjekt*. Deutsche Version von Marion Eiselt unter Mitwirkung des Autors. Leuven 1998, 119ff.

²⁰ GS V, 1135.

²¹ A. Hillach (Anm. 18), 205.

²² Ebd., 204.

²³ GS V, 1030.

²⁴ Ebd., 1050; V, 672.

²⁵ Vgl. Ch. Lienkamp, *Messianische Ursprungs-dialektik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie*. Frankfurt a.M. 1998, u.a. 124ff., 150, 222f.

²⁶ *Ulrich Linse*, *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*. Frankfurt a.M. 1996, 9.

²⁷ Ebd., 55ff.

Derrida in bezug auf das Phänomen des Gespenstischen ausgeführt hat, jede Epoche habe ihre eigenen Gespenster und ihre eigenen Erfahrungen auf dem Gebiet der Gespensterlehre (frz. hantologie), und deshalb sei bezüglich einer solchen historischen Untersuchung des Gespenstischen Vorsicht geboten.²⁸ Trotzdem lassen sich gesellschaftliche, literarische und philosophische Zeichen ausmachen. Dabei erinnert Derrida an Max Stirners Interesse für «Die Geheimnisse von Paris» von Eugène Sue und an die «spiritistischen» Neigungen Victor Hugos, die auch in Benjamins Passagenwerk Erwähnung finden.²⁹ So sieht Benjamin am Ende des Konvoluts d [Literaturgeschichte, Hugo] eine Konvergenz zwischen dem Auftauchen des Dämonischen an der Pariser Kirche Notre Dame und bei Victor Hugo und dem Spiritismus des 19. Jahrhunderts: «Die Chimären von Notre-Dame müssen mit Victor Hugos Roman (über Notre-Dame, Verf.) gleichzeitig sein. «Hier hat Viollet-le-Duc, ... dessen Werk so scharf kritisiert wird, eine merkwürdige Leistung vollbracht. Diese Teufel und Ungeheuer sind tatsächlich nachgeborene Geschwister der Fratzen, die im Mittelalter die besessene, überall Dämonen sehende, Phantasie geschaffen hat.» (Fritz Stahl, Paris Berlin. 1929, 72) Man stößt bei Hugo wohl auf das analoge Phänomen. Es handelt sich hier vielleicht um eine Frage, die mit (der) übereinkommt: warum das neunzehnte Jahrhundert das Jahrhundert des Spiritismus sei.»³⁰

Benjamins Passagen-Werk

Bereits von seinen frühen Diskussionen mit Gershom Scholem an, in denen er «die Gesetze des Gespenstischen»³¹ zu formulieren suchte, ließen sich, so Gerhard Richter in der Einleitung zu seinem Buch über *Benjamins Ghosts*, unzählige Figuren und Motive des Gespenstischen in vielen Texten Benjamins finden. So könne man Benjamins Werk als eine Reihe von Reflexionen über das gespenstische Dazwischen-Sein, als Schwellenkunde lesen. So wird auch bezüglich des Pariser Passagen-Projekts vertreten, daß Benjamins unbeendetes Hauptwerk in vieler Hinsicht ein «Gespensterbuch» ist. Und tatsächlich knüpft Benjamin mit diesem Projekt an eine literarische Tradition an, die Paris als eine von Gespenstern oder Geistern bevölkerte Stadt betrachtete. Dabei tauchen bei ihm Gespenster in Träumen als Begleiter auf, ja die Passagen der Hauptstadt des 19. Jahrhunderts, werden

selbst zu Gespensterwegen: «Den Schrecken nicht-schließender Türen kennt jeder aus Träumen. Genau gesagt: es sind Türen, die verschlossen scheinen ohne es zu sein. Gesteigert lernte ich dieses Phänomen in einem Traume kennen, in dem mir, der ich in der Begleitung eines Freundes war, im Fenster des Erdgeschosses eines Hauses, das wir zur Rechten hatten, ein Gespenst erschien. Und wie wir weitergingen begleitete es uns im Innern aller Häuser. Es ging durch alle Mauern und blieb immer auf gleicher Höhe mit uns. Ich sah das, trotzdem ich blind war. Der Wandel, den wir durch die Passagen machen, auch der ist im Grunde so ein Gespensterweg, auf dem die Türen nachgeben und die Wände weichen.»³²

Neben dem Phänomen, daß hier Gespenster den Schrecken bannen und überlisten, deutet dieser Abschnitt eine wichtige Dimension des gesamten Passagen-Projektes an, denn die Türen, die schließen und doch nicht schließen, stellen Übergangsräume dar, durch die die Bilder der Vergangenheit die Gegenwart heimsuchen. Diese Räume des Übergangs, diese Schwellenräume, das möchte ich für die weiteren Überlegungen festhalten, können als der privilegierte Ort des Gespenstischen betrachtet werden. Benjamin verdeutlicht diese Beziehung der Vergangenheit zur Gegenwart und umgekehrt an den Anfängen der Technik:

«Wie die Technik immer wieder die Natur von einer neuen Seite zeigt, so variiert sie auch, indem sie an den Menschen herantritt, immer wieder von neuem seine ursprünglichsten Affekte, Ängste und Sehnsuchtsbilder. Ich will in dieser Arbeit der Urgeschichte ein Stück des 19. Jahrhunderts erobern. Uns wird das urgeschichtlich lockende und drohende Antlitz in den Anfängen der Technik, im Wohnstil des XIX. Jahrhunderts deutlich; indem, was uns zeitlich näher liegt, hat es für uns sich noch nicht enthüllt. Es ist aber auch in der Technik, ihrer Naturursache halber intensiver da als in anderen Bezirken. Daher wirken alte Photographien gespenstisch: nicht alte Graphik.»³³ Für Benjamin zeigt sich das Gespenstische – und für ihn ist dies auch in anderen technologischen Innovationen wie dem Telefon, der Straßenbeleuchtung oder dem Eisenbahnverkehr präsent – unter anderem in dem Verhältnis (dieser Anfänge) der Technik zur Natur und analog dazu in ihrem Verhältnis zum Menschen. Das Gespenstische erscheint in dem gleichzeitig lockenden und bedrohenden Antlitz der Technik: Es trägt Sehnsuchtsbilder und Ängste an den Menschen heran. Das Gespenstische läßt sich also nicht eindeutig nur dem drohenden Antlitz zuordnen, es bleibt zweideutig, denn es trägt eben auch Sehnsuchtsbilder an den Menschen heran.

Benjamins Lektion ist damit nicht nur eine historische Belehrung im Sinne einer pseudoaufklärerischen Entlarvung der Gespenster. Seine theoretische Betonung des Gespenstischen in Texten und Wirklichkeiten der Moderne ist eine auch die Gegenwart betreffende Analyse. Die Aufgabe des Lesers, der diese Geisterhaftigkeit ernst nimmt, ist es nicht, die Geister auszutreiben, sondern zu lernen, was sie uns zu denken geben, selbst wenn diese Aufgabe zu keinem universalen Grund, keinen stabilen politischen Programmen oder zu keiner faktischen Gewißheit führen wird. Dafür ist ihm eine «schwache messianische Kraft» mitgegeben. Bevor ich mich dem Zusammenhang von Spiritismus und Gespensterlehre in der Perspektive Derridas zuwendende, möchte ich allerdings noch einige weitere Überlegungen zur Zweideutigkeit in Benjamins Dämonologie anstellen, die der grauenerregenden Dimension des Gespenstischen nahesteht.³⁴

Christoph Lienkamp, Bremen

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

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

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 Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

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.

²⁸Vgl. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a.M. 1995, 242 (Anm. 47) (frz.: *Spectres de Marx*. Paris 1993).

²⁹U.a. GS V, 907ff.

³⁰Ebd., 937f. (d 18 a, 2).

³¹Zitiert nach Gerhard Richter, Introduction, in: ders., *Benjamin's Ghosts. Interventions in Contemporary Literary and Cultural Theory*. Stanford 2002, 4.

³²GS V, 516.

³³Ebd., 496.

³⁴Es gibt ausgefeilte Dämonologien, die das Gespenstische als eine Manifestation des Dämonischen verstehen: vgl. Erwin Reisner, *Der Dämon und sein Bild*. Frankfurt a. M. 1989.