



ORIENTIERUNG

Nr. 21 71. Jahrgang Zürich, 15. November 2007

IN DEN LETZTEN JAHRZEHNTE SIND in einer Vielzahl lateinamerikanischer Staaten indigene Bewegungen entstanden, die sich durch ihre Existenz und durch ihre nachhaltige Konsolidierung als eine wichtige politische und gesellschaftliche Kraft erwiesen haben. Seit ihrem ersten Auftreten ist ein knappes halbes Jahrhundert vergangen: Mitte der sechziger Jahre bildeten sich die ersten indigenen Organisationen bei den Jivaros im amazonischen Teil Ecuadors und in den letzten Jahren entstanden bei den Mapuche in Chile politische Organisationen. Seit ihrem Beginn haben sich diese Bewegungen in ihren Zielsetzungen und in ihrem Selbstverständnis von der «indigenen Politik» unterschieden, wie sie in den zwanziger Jahren im Rahmen einer populistischen Politik und im Rahmen des Kampfes um eine nationale Einheit von den staatlichen Behörden entwickelt worden war. Denn sie haben sich in einem intensiven Austausch mit den parallel verlaufenden zivilgesellschaftlichen Aufbrüchen in den lateinamerikanischen Staaten entwickelt.¹ Dabei spielten immer wieder Einzelpersonen oder einzelne Gruppierungen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft eine entscheidende Vermittlerrolle zwischen den ethnischen Minderheiten und der Mehrheit der Bevölkerung. Liest man die Nachrufe, die in den wichtigsten mexikanischen Zeitungen über den nach einem schweren Autounfall am 20. September 2007 verstorbenen Historiker André Aubry veröffentlicht worden sind, so begegnet man dem Leben eines Wissenschaftlers und politischen Aktivisten, der während mehr als dreißig Jahren eine solche Vermittlerrolle gespielt hat. Durch seine Feldforschungen und seine politische Publizistik leistete er einen entscheidenden Beitrag für den Aufbruch der indigenen Bevölkerung von Chiapas.²

Wissenschaftler und «Militant»

André Aubry wurde am 24. April 1927 in Maison-Laffitte geboren, studierte Ethnologie und Soziologie am «Institut Oriental» in Beirut und an der Sorbonne in Paris und schloß das Studium der Theologie am «Institut supérieur de liturgie» in Paris ab. Nach seiner Priesterweihe arbeitete er von 1961 bis 1969 als Vikar in Saint-Martin de Meudon. Während dieser Zeit veröffentlichte er mehrere Studien über die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese frühen Arbeiten zeichnen sich durch eine fruchtbare Verbindung von sozialwissenschaftlicher Analyse und theologischer Reflexion aus. A. Aubry bemühte sich vor allem um ein Verständnis jener gesellschaftlichen Prozesse, bei welchen kulturelle Symbolwelten entstehen, sich konsolidieren und wieder auflösen. Dabei betonte er, daß diese Vorgänge sich in zwei Dimensionen abspielen: Einmal zeigen sie sich als menschliche Handlungen und gleichzeitig stellen sie das Ergebnis des Handelns von Menschen dar. Indem er sich auf diese Doppelstruktur konzentrierte, gelang es ihm, liturgische Handlungen als «Ausdruckshandlungen» zu beschreiben, durch welche die Handelnden nicht nur kulturell-religiöse Werte vermitteln und dadurch eine Identität schaffen, sondern sie leiten gleichzeitig einen Wandel der vermittelten kulturell-religiösen Werte und der Identität in die Wege. Konsolidierung und veränderte Fortschreibung einer Symbolwelt fallen zusammen.³ A. Aubry betonte immer wieder, Liturgie sei ein «offenes Geschehen», das nicht nur von den Lebensbedingungen der Menschen geprägt werde, sondern gleichzeitig seien seine Auswirkungen auf die Lebenswelt der Menschen nicht voraussehbar.

Aus einem pastoralen Interesse heraus suchte A. Aubry auf diese intellektuell anspruchsvolle Fragestellung eine Antwort. So verfaßte er seine Analysen nie aus einer neutralen Distanz heraus, sondern er begriff seine Aufgabe als eine Form teilnehmender Beobachtung, in der es zu einer Interaktion zwischen dem Forscher und seinem Gegenstand kommt. Aus diesem Grunde waren A. Aubrys Texte immer Äußerungen eines «Militant», mit denen er in eine aktuelle Kontroverse eingreifen und bei seinen Lesern eine Wirkung erzielen wollte.

1969 wurde A. Aubry als Mitarbeiter an das Departement für Liturgie des CELAM in Medellín berufen. Er gehörte zur zweiten Generation jener kleinen Gruppe französischer, belgischer und spanischer Theologen, die vom damaligen Vorsitzenden des CELAM, Bi-

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Wissenschaftler und «Militant»: Zum Tode von André Aubry (1927-2007) – Liturgiereform und Gemeinde – Von Frankreich nach Lateinamerika – Die Entdeckung der verdrängten Geschichte Chiapas' – Der Indigene Kongreß von 1974 – Der Aufstand der Zapatisten – Kulturelle Rechte und die Verträge von San Andrés.

Nikolaus Klein

KUNST

Scheiden mit Blumen in den Händen und im Haar: Zum 100. Todestag der Malerin Paula Modersohn-Becker (1876-1907) – Ein Frauenleben um 1900 – Gescheiterter Versuch, als freischaffende Künstlerin zu leben – Ein früher Tod – Das Selbstbildnis als Selbstvergewisserung – Drang nach Expression – Kleine Kulturgeschichte der Kamelie – Symbol der Unsterblichkeit und der Großzügigkeit – Reminiszenzen an die Kindheit – «Das glücklichste und stillste Lächeln» – Kampf für die Kunst – Kein halbes Wollen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

LITERATUR

Bukarest – mein Alter ego: «Die Wissenden», ein Roman von Mircea Cărtărescu – Haßliebe zur Stadt Bukarest – Die Ambivalenz der Stadt in der europäischen Geschichte – Metropole und Sündenfall – Paris als Vorbild – Zwischen Anamnese und Initiation – Das Bukarest der Zwischenkriegszeit und die Person von Mircea Eliade – Suche nach dem Ursprung – Die rumänische Avantgarde – Suche nach der verlorenen Zeit – Fragmentarisches Schreiben in der Postmoderne.

Albert von Brunn, Zürich

ETHIK

Macht Tugend glücklich? Zu Otfried Höffes «Lebenskunst und Moral» – Auseinandersetzung mit aristotelischen und kantisch geprägten Denktraditionen – Das Prinzip Glück und das Prinzip Freiheit – Auseinandersetzung mit dem Determinismus – Anschlußstellen für die Theologie.

Dietmar Mieth, Tübingen

THEOLOGIE

«... das Gefühl empört sich dagegen»: Das Leid und die Frage nach Gott (Erster Teil) – Die Katastrophen und die «kleinen» Unglücke – Menschheitsgeschichte und Leidensgeschichten – Die aus dem Leid geborene Frage nach Gott – Karl Rahners Überlegungen – Gott als das unverfügbare Geheimnis – Keine Antwort auf die Warum-Frage – Die Exzentrizität des Subjekts – Der Abgrund der Fragen – Keine theoretische Theodizee – Leid als Bekehrung zu Diakonie – Der Gedankengang von Emmanuel Lévinas – Das Du als der ganz Andere – Hören als ethischer Akt – Das Übel und das Böse – Die Gottesrede am Schluß des Hiobbuches – Die Konversion und ihr Schmerz – Herausforderung für die traditionelle Theologie. (Zweiter Teil folgt)

Klaus P. Fischer, Heidelberg

schof Manuel Larraín, während der Aufbauphase der einzelnen Departemente des CELAM um Hilfe gebeten worden waren.⁴ 1968 hatte A. Aubry an der Zweiten Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín teilgenommen. Dort lernte er Bischof Samuel Ruíz von Chiapas kennen, der als Leiter des CELAM-Departementes für Mission mit dem Grundlagenreferat über «Die aktuelle Mission der Kirche in Lateinamerika» eine führende Rolle während der Beratungen in Medellín spielte. Diese Begegnung erwies sich für A. Aubry als schicksalhaft: Denn, nachdem es mit der Wahl von Weihbischof Alfonso López Trujillo zum Generalsekretär während der 19. Ordentlichen Generalversammlung des CELAM 1972 in Sucre (Bolivien) zu einem Kurswechsel des CELAM und in der Folge zu einer Reorganisation der Departemente kam, bot Bischof S. Ruíz ihm eine Stelle als Berater für indigene Fragen in der Diözese San Bartolomé de Las Casas (Chiapas) an.

Der mexikanische Teilstaat Chiapas war schon zu Beginn der siebziger Jahre eine von europäischen und nordamerikanischen Ethnologen und Anthropologen für ihre Feldforschung bevorzugte Region. Als A. Aubry 1973 in San Cristóbal de Las Casas seine Arbeit begann, stieß er auf die umfassende Forschungsbibliographie der Anthropologin Dolores Aramoni. Dabei habe er zur Kenntnis nehmen müssen, daß die von D. Aramoni erfaßten Forschungsarbeiten in den Universitätsbibliotheken von Austin und Tulane, in der Nationalbibliothek in Paris und in der Bibliothek des Britischen Museums, nicht aber in Chiapas selber zugänglich seien. «Ich begann eine Sache zu begreifen. Das Elend von Chiapas hatte seinen Grund darin, daß es seiner Erinnerung beraubt worden ist.»⁵

In der Folge sah A. Aubry seine Aufgabe als Berater für indigene Fragen in der Diözese von San Cristóbal de Las Casas darin, der indigenen Bevölkerung Chiapas' Instrumente zur Verfügung zu stellen, mit denen sich diese ihre Geschichte zu eigen zu machen vermochte. Er gründete das «Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.» (INAREMAC), das zwei Arbeitsschwerpunkte verfolgte: Einerseits ging es darum, eine umfassende Datenbank zu erstellen, und andererseits sollten die historischen Bestände des Diözesanarchivs in San Cristóbal de Las Casas erschlossen und zugänglich gemacht werden. A. Aubry stellte sehr rasch fest, daß ihn diese Aufgabe mit dem kulturellen Dilemma von Chiapas konfrontierte: Mit seinen Forschungen und Publikationen konnte er die unmittelbar davon betroffenen Menschen nicht erreichen, weil die Mehrheit diese nicht lesen konnte. Und die Minderheit, die zu lesen verstand, fand keinen Zugang zu den erschlossenen Quellen, weil sie zwar Texte in spanischer Sprache, nicht aber in ihrem eigenen indigenen Idiom zu lesen vermochten. A. Aubry hat mehrfach von zwei Ereignissen gesprochen, die ihm geholfen hätten, mit diesem Dilemma produktiv umzugehen. Einmal sei durch die 1973 erfolgte Gründung eines Diskussionsforums für archäologische Forschung (*Mesas Rodondas de Palenque*) das allgemeine Interesse für die kulturelle Herkunft der Bevölkerung von Chiapas gewachsen, und zweitens hätten ihn die Erfahrungen auf dem «Indigenen Kongreß Bartolomé de Las Casas» 1974 gezeigt, mit welcher Eigenständigkeit die indigene Bevölkerung in ihren verschiedenen Idiomen ihre

Lage zu debattieren und Lösungen zu finden imstande sei.⁶ Dieser Kongreß von 1974 stellte eine Weichenstellung in der Geschichte von Chiapas dar. Vom damaligen Gouverneur Manuel Velasco Suárez geplant, um den 500. Geburtstag von Bartolomé de Las Casas, dem ersten Bischof von Chiapas, zusammen mit der 150jährigen Eingliederung Chiapas' in «die Vereinigten Staaten Mexikos» und damit in einer nationalstaatlichen Perspektive zu feiern, schlug Bischof Samuel Ruíz vor, dieses Jubiläum als eine beratende Versammlung von Vertretern der indigenen Bevölkerung durchzuführen. Bischof Samuel Ruíz machte für seinen Vorschlag geltend, daß er als Nachfolger auf dem Bischofssitz von Bartolomé de Las Casas ein legitimes Mitspracherecht habe, und er erhielt für sein Projekt die Zustimmung des Gouverneurs. So berieten auf dem vom 13. bis 15. Oktober 1974 tagenden Kongreß 1500 Vertreter der Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal und Chol über Landfragen, wirtschaftliche Entwicklung, Erziehung und Gesundheit. Bei diesem Treffen waren nicht nur die behandelten Themen, sondern auch die Tatsache entscheidend, daß die einzelnen Vertreter in ihrer jeweiligen indigenen Sprache miteinander beraten konnten. A. Aubry war damals als Berater der Übersetzergruppe tätig. Daß es für diese Arbeit keine scheinbar neutrale Referenzsprache (z.B. die spanische Sprache) gab, sondern von einem indigenen Idiom in das andere übersetzt wurde, zwang die einzelnen Teilnehmer, sich gleichzeitig über Sachthemen und interkulturelle Kommunikationsprobleme zu verständigen.

Im Rückblick konnte A. Aubry die Auswirkungen, die die Erfahrung einer eigenständigen Sprachkompetenz bei den indigenen Teilnehmern des Kongresse von 1974 ausgelöst hat, als Beginn der «Teología India» bezeichnen.⁷ Er selber hat dafür eine Reihe von Bausteinen durch die Gründung einer «Sprachwerkstatt für Tzotzil» (*Taller Tzotzil*) geliefert. Diese Institution entwickelte eigene Alphabetisierungsprogramme und publizierte eine zweisprachige Publikationsreihe mit Texten indigener Autoren.⁸ A. Aubry hat die in dieser Arbeit gemachten Erfahrungen in einer Reihe von Veröffentlichungen der Forschung zugänglich gemacht. Immer wieder griff er durch Kommentare in der Zeitung «La Jornada» unmittelbar in politische Debatten ein.⁹ Während der Verhandlungen zwischen der Zapatistischen Befreiungsarmee (EZLN) und der mexikanischen Regierung vom April 1995 bis Februar 1996 leistete er als Berater des Verhandlungskordinators Bischof Samuel Ruíz mit seinen reichen Erfahrungen in den Bereichen indigene Sprachen und Kulturen bei der Formulierung der Abschnitte über kulturelle Autonomie einen entscheidenden Beitrag. Zwar wurden die von der Regierung wie der EZLN unterzeichneten Verträge von San Andrés vom mexikanischen Parlament nie ratifiziert, sie bilden aber bis heute den unverzichtbaren Ausgangspunkt für jede Debatte zwischen Zapatisten und Regierung wie auch für die Auseinandersetzung über die Rechte der Ethnien in Mexiko.¹⁰ Mit seinem Projekt, diese Verträge in die zehn indigenen Sprachen Chiapas' zu übersetzen und zu publizieren, hat A. Aubry ein für Chiapas unschätzbares Erbe hinterlassen.¹¹

Nikolaus Klein

¹ Vgl. Yvon Le Bot, *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*. Karthala, Paris 1994, 89-133; 239-260.

² Zur Biographie: Jacques Lonchamp, *Mexique – André Aubry est mort*, in: *DIAL* 2962 (1. Oktober 2007), 1-3.

³ Vgl. André Aubry, *Ist die Zeit der Liturgie vorbei?* Mainz 1969; ders., *Liturgie, Fest und Phantasie*, in: *Concilium* 5 (1969), 674-680; ders., *Das Fest der Völker und die Aufspaltung der Gesellschaft: Volkstümliche und bürgerliche Gewohnheiten*, in: *Concilium* 17 (1981), 153-160.

⁴ Vgl. Silvia Scatena, *Uomini e strumenti dell'aggiornamento latino-americano: Il CELAM di Manuel Larraín*, in: Alberto Melloni, Silvia Scatena, Hrsg., *L'America latina fra Pio XII e Paolo VI*. Mulino, Bologna 2006, 29-148, 34f., 38, 65, 105ff.

⁵ Ansprache anlässlich der Verleihung des «Premio Chiapas» am 28. November 2001 in Tuxtla Gutiérrez, veröffentlicht unter dem Titel: *La experiencia de Chiapas y la democracia intelectual: Testimonio de una práctica alternativa de las ciencias sociales*, in: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* No. 4 (2005), 103-106.

⁶ Vgl. Jesús Morales Bermúdez, *El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio*, in: *América Indígena* 55 (1995)1-2, 305-340, 312-319.

⁷ Zitat von A. Aubry in: Samuel Ruíz, Carlos Torner, *Comment les Indiens m'ont converti*. Les Éditions Ouvrières, Paris 2002, 66f.

⁸ Vgl. A. Aubry, Hrsg., *Les Tzotzil par eux-mêmes. Récits et écrits de paysans indiens du Mexique*. L'Harmattan, Paris 1988. – Viele dieser Arbeiten veröffentlichte A. Aubry in Zusammenarbeit mit seiner Frau Angélica Inda.

⁹ Eine Sammlung der in «La Jornada» erschienenen Kommentare ist 2003 erschienen (A. Aubry, A. Inda, *Los Llamados de la memoria, 1995-2001. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, México* 2003). Außerdem veröffentlichte A. Aubry eine Studie zu Methodenproblemen der Geschichtsschreibung aus der Perspektive Chiapas' (A. Aubry, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. Centro Immanuel Wallerstein, México 2005).

¹⁰ Vgl. Stéphane Guimont Marceau, *Le Mouvement autochtone mexicain à l'heure du dixième anniversaire des Accords de San Andrés*. (La Chronique des Amériques, No. 10). Montréal und Québec 2006.

¹¹ Vgl. A. Aubry, *Los acuerdos de San Andrés y las lenguas nativas*, in: *La Jornada* vom 30. Juli 2003; ders., *Los acuerdos de San Andrés*. Edición bilingüe español-tsotsil. Gobierno del Estado de Chiapas, México 2003.

Scheiden mit Blumen in den Händen und im Haar

Zum 100. Todestag der Malerin Paula Modersohn-Becker (1876-1907)

Mit Bestürzung liest man noch immer die Eckdaten dieser Biographie. Im Alter von einunddreißig Jahren, am 20. November 1907, ist die Malerin Paula Modersohn-Becker in Worpswede bei Bremen gestorben – gut zwei Wochen nach der Geburt ihrer Tochter Mathilde am 2. November 1907. «Ich weiß, ich werde nicht sehr lange leben», schrieb sie am 26. Juli 1900 in ihr Tagebuch, «aber ist das denn traurig? Ist ein Fest schöner, weil es länger ist? Und mein Leben ist ein Fest, ein kurzes, intensives Fest. Meine Sinneswahrnehmungen werden feiner, als ob ich in den wenigen Jahren, die mir geboten sein werden, alles, alles noch aufnehmen sollte ..., und wenn ich drei gute Bilder gemalt habe, dann will ich gern scheiden mit Blumen in den Händen und im Haar ...». In den knapp vierzehn Jahren, in denen sie künstlerisch tätig war, schuf sie 750 Gemälde, etwa 1000 Zeichnungen und 13 Radierungen. Ihr Rang innerhalb der modernen Kunst ist heute unbestritten. Anders als etwa Angelika Kauffmann (1741-1807), deren 200. Todestag am 5. November dieses Jahres begangen wird, gilt sie nicht nur als «Ausnahmefrau», sondern als originäre Begabung. Doch zu Lebzeiten hat Paula Modersohn-Becker kaum mehr als fünf Bilder verkauft, konnte in keinem Moment aus dem Ertrag ihrer künstlerischen Tätigkeit leben.

Dieser Umstand, verstärkt durch ihre Unfähigkeit, einen ökonomischen Sinn zu entwickeln, führte sie in Abhängigkeit von ihrem Ehemann, dem Maler *Otto Modersohn* (1865-1943). Deshalb auch kehrte sie im September 1906 zu ihm zurück, nachdem sie im Februar dieses Jahres nach Paris ausgebrochen war, um dort eine Existenz als freischaffende Künstlerin zu versuchen. Sie hatte die Trennung von Otto Modersohn-Becker verlangt, ihren Entschluß dann aber zurückgenommen, da sie einsah, daß sie in materieller Hinsicht unmöglich auf eigenen Füßen stehen konnte.

Ohnehin zeichnete sich bei ihr gegenüber der Ehe früh eine Desillusionierung ab. Kaum ein Jahr nach ihrer Heirat, am 30. März 1902, notierte sie in ihr Tagebuch: «Es ist meine Erfahrung, daß die Ehe nicht glücklicher macht. Sie nimmt die Illusion, die vorher das ganze Wesen trug, daß es eine Schwesterseele gäbe.

Man fühlt in der Ehe doppelt das Unverstandensein, weil das ganze frühere Leben darauf hinausging, ein Wesen zu finden, das versteht. Und ist es vielleicht nicht doch besser ohne diese Illusion, Aug' in Auge einer großen einsamen Wahrheit?

Dies schreibe ich in mein Küchenhaushaltbuch am Ostersonntag 1902, sitze in meiner Küche und koche Kalbsbraten ...» So erfolgte die Rückkehr von Paris nach Worpswede in Klarheit, aber ohne die früheren Illusionen, in der Partnerschaft eine «Schwesterseele» zu finden. Die Schwangerschaft des Jahres 1907 wies Paula Modersohn-Becker danach den Weg an der Seite ihres Mannes.

Ein Frauenleben um 1900

Indessen spiegeln diese Lebensmuster nicht nur geradezu repräsentativ die Situation der Frau um 1900, sondern hier vor allem jene der Künstlerin. Paula Modersohn-Becker hatte auch nicht die Möglichkeit gehabt, an einer Kunstakademie zu studieren; diese waren noch Ende des 19. Jahrhunderts nur männlichen Studenten vorbehalten. Stattdessen belegte sie 1896/97 Kurse an der Zeichen- und Malschule des Vereins Berliner Künstlerinnen, einer Institution, die eigens Frauen für Frauen geschaffen hatten. Auf die frühen Todesahnungen aber antwortete Paula Modersohn-Becker auch mit einer unbändigen Lebensgier, einer vitalen Freude am Dasein und dem Wunsch, mit jedem Atemzug Wahrnehmungen einzusaugen. Sie lebte ganz vom Auge her. Freunde und Freundinnen suchte sie sehr bewußt aus, verhielt sich wählerisch, als ob sie keine Zeit mit unnötigen Kontakten vergeuden wollte. Dem Bedürfnis nach Rückzug gab sie in Worpswede und seiner Moorlandschaft nach, das pulsierende Leben dagegen bezauberte sie während ihrer Aufenthalte in der Metropole Paris.

Selbst ihr Ende wollte sie zum Fest gestalten. Ihren Todestag hat sie geradezu hellseherisch vorausgesehen: «... dann will ich gern scheiden mit Blumen in den Händen und im Haar ...». Was damals am 20. November 1907 geschah, hat die Bildhauerin und Frau des Dichters, *Clara Rilke-Westhoff*, die mit der Malerin befreundet war, dem mündlichen Bericht Otto Modersohns nacherzählt: «Paula hatte die Erlaubnis aufzustehen und bereitete sich glücklich darauf vor. An das Fußende ihres Bettes ließ sie sich einen großen Spiegel stellen und kämmt davor ihre schönen Haare, flocht sie zu Zöpfen und machte sich eine Krone daraus. Sie steckte sich Rosen an, die man ihr geschickt hatte, und ging dann, als Mann und Bruder sie stützen wollten, leicht vor ihnen her ins andere Zimmer, wo die Lichter angezündet waren, der Kronleuchter, ein Barockengel mit einem Lichterkranz um den Leib und viele andere Kerzen. Da bat sie, man möchte ihr das Kind bringen, und als es bei ihr war, sagte sie: «Nun ist es fast so schön wie Weihnachten.» Dann mußte sie plötzlich ihren Fuß hochlegen – und als man ihr zu Hilfe kam, sagte sie nur: «Schade.»»

Paula Modersohn-Becker starb an einer Embolie. Der Arzt hatte eine falsche Diagnose gestellt und von einer Nervenentzündung gesprochen, als die Beine wenige Tage nach der Geburt zu schmerzen begannen; er ordnete Bettruhe an. Aus heutiger Erkenntnis ist dieser medizinische Rat als geradezu schädlich zu bezeichnen. Otto Modersohn-Becker, dem bereits die erste Frau Helene im Sommer 1900 gestorben war, zog 1908 nach Fischerhude und heiratete in dritter Ehe Louise Brehling. Die Tochter Mathilde aus der Verbindung mit Paula Modersohn-Becker, die sich zusammen mit ihrem Vater sehr um den künstlerischen Nachlaß bemühte und u.a. 1978 die Paula Modersohn-Becker-Stiftung begründete, starb 1998.

Das Selbstbildnis als Selbstvergewisserung

Die Frau, die in Clara Rilke-Westhoffs Schilderung vor dem Spiegel steht, um sich zu schmücken: Dies ist eine Szene, die Paula Modersohn-Becker gerade in den beiden letzten Lebensjahren immer wieder durchgespielt hat – nicht aus weiblicher Eitelkeit heraus, sondern als Vorbereitung zu den zahlreichen Selbstbildnissen, die in den zwei letzten Lebensjahren entstanden sind. Aus jedem dieser 22 (!) Selbstbildnisse spricht ein kraftvoller, sicherer Gestaltungswille, ein unumstößliches Selbstwertgefühl nach Jahren wilder Selbstbehauptung. Eines der eindrücklichsten dieser Werkgruppe ist das «Selbstporträt mit Kamelienzweig», das im Frühjahr 1907 entstanden sein dürfte. Die Künstlerin stellt sich auf diesem Brustbild nahezu in Frontalsicht dar, das Haar straff nach hinten gekämmt, um den Hals eine Kette mit großen Kugeln, in der Hand, deren Finger gerade noch aus dem unteren Bildrand hineinreichen, aufrecht einen Kamelienzweig haltend. Die Figur erscheint dunkel getönt vor einem helleren, wenig strukturierten Hintergrund und weist in dieser Konzeption große Ähnlichkeit mit dem kurz zuvor entstandenen «Selbstbildnis mit Zitrone» auf. Von dunkler, fast negroider Färbung ist hier wie dort auch das Gesicht mit seinen auffallenden Augen – den schwarzen Pupillen auf weiß schimmernder Iris. Auf Grund des gesammelten Ausdrucks und des schmalen Hochformats hat man eine Nähe zu den koptischen Mumienporträts (u.a. «La Dame du Fayoum», 1.-4. Jh.n.Chr.) festgestellt. Die Fayoum-Bilder hat Paula Modersohn-Becker anlässlich ihres zweiten Parisaufenthalts, 1903, im Louvre kennengelernt.

Das Bild «Selbstporträt mit Kamelienzweig» hängt heute im Museum Folkwang, Essen. Der Gründer dieses Museums, der Kunsthistoriker und Sammler *Karl Ernst Osthaus* (1874-1921), hat es erworben und gegenüber der Mutter der Künstlerin geäußert, es sei das einzige Selbstporträt, das sich mit seiner Erinnerung an die Lebende decke. Dennoch darf man nicht Realitätsnähe erwarten – zu sehr drängt dieses Bild nach der Expression.

Gleichwohl muß es in Gestus, Haltung und Ausdruck den Käufer an die verstorbene Künstlerin erinnern haben. Die Nazis schlugen später das Bild zur «entarteten Kunst», haben aber dadurch der Künstlerin posthum unabsichtlich einen «Dienst» erwiesen. Denn durch diesen Schmähhakt wurden einzelne ihrer Bilder ins Ausland vertrieben, das zuvor kaum Kenntnis von ihrem Schaffen gehabt hatte und nun aufhorchte. Erst die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg verhalfen ihrem Œuvre zu breiterer Wirkung. Mit der systematischen Aufarbeitung ihres Gesamtwerks und den großen Retrospektiven zu den Gedenktagen wuchsen Staunen, Bewunderung und Einsicht. Immer vorsichtiger wurden auch die einstigen Urteile über Abhängigkeiten dieser Künstlerin (etwa von Gauguin, van Gogh und vor allem von Cézanne) formuliert. Die Nachahmerin wandelte sich nun zur Vorläuferin.

Kleine Kulturgeschichte der Kamelie

Warum aber gerade ein Kamelienzweig als Attribut dieser Frau mit dem versonnenen Leuchten im Gesicht? Paula Modersohn-Becker inszenierte ihre Bilder, die sich immer mehr auf wesentliche Inhalte reduzierten, sehr bewußt. So blieb kaum etwas dem Zufall überlassen. Auch die Wahl der Kamelie mochte einer tieferen Absicht entsprungen sein. Die Heimat dieser Blume ist Ostasien: nämlich Nepal, Vietnam, Südchina und der Süden Japans. Hier erfreute sie sich großer Beliebtheit, da man sie leicht kultivieren konnte. Den Japanern galt sie einerseits als Symbol der Unsterblichkeit; andererseits stand sie für Tod und Vergänglichkeit, da sie jeweils ihre roten Blütenblätter verlor, während noch der Schnee lag, was an vergossene Blutstropfen erinnerte. Diese komplexe Bedeutung von Sterblichkeit und Unsterblichkeit muß Paula Modersohn-Becker als Künstlerin angesprochen haben, denn wollte sie nicht mit ihrem Werk Spuren hinterlassen und sich damit über die physische Vergänglichkeit hinaus einen Anteil an der Unsterblichkeit sichern? Vor dem Hintergrund ihres Sterbens, so kurz nach der Geburt ihres Kindes, erreicht die Doppelsymbolik dieser Blume jedoch noch eine ganz eigene Tiefendimension.

Den Chinesen wiederum galt die Kamelie als Zeichen der Großzügigkeit. Diese Eigenschaft war dem Charakter und künstlerischen Naturell Paula Modersohn-Beckers eingeschrieben. Gestüm drängte sie nach dem Großen der Form und Farbe, wie sie immer wieder betont hat. Besonders seit 1906, nachdem der westfälische Bildhauer *Bernhard Hoetger* (1874-1949) als erster ein künstlerisch fundiertes positives Urteil ihrer Werke abgegeben, dadurch bei ihr einen Bann gebrochen und die Lähmung aufgehoben hatte, brach die Tendenz zur Monumentalisierung in ihren Bildern durch. Und noch im Sommer 1907 schrieb sie in einem Brief an Bernhard Hoetger: «Ich möchte das Rauschende, Volle, Erregende der Farbe geben, das Mächtige.» In diesem überschäumenden Drang aber unterschied sie sich künstlerisch wie menschlich von Otto Modersohn, der zur Beschaulichkeit und Kleinteiligkeit tendierte. Außerdem hat ihre mehrmals geäußerte Ahnung, daß sie nicht alt werden würde, ihrem Leben einen anderen Takt diktiert, als er ihrem Mann zustand.

Die Kamelie indessen hatte ihre Reise in die europäischen Gärten einem mährischen Jesuiten und Apotheker verdankt, *P. Georg Joseph Camel*, der sie 1700 auf seiner Chinareise entdeckt hatte. Als Hommage an den Finder nannte *Carl von Linné* diese Blume 1735 *Camelia*. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts breiteten sich Kamelien in den Schloßgärten von London, Uppsala, Neapel aus; zwischen 1770 und 1790 gelangten sie auch nach Deutschland. Von den Londoner Kew Gardens kam die Blume als fürstliches Geschenk nach Dresden und wurde im Park von Schloß Pillnitz 1801 ausgepflanzt. Dort steht die karminrot blühende Pflanze noch heute und hat mittlerweile eine Höhe von fast neun Metern erreicht. Während ihrer Blütezeit von Februar bis April erscheinen bis zu 35000 Blüten. Dresden entwickelte sich zu einem Zentrum der Kamelien-Kultur. Paula Modersohn-Becker, am 8. Februar 1876 in Dresden-Friedrichstadt geboren und mit der Familie erst 1888 nach Bremen übersiedelt, hat

zweifellos Schloß und Parkanlagen in Pillnitz besucht und die kostbare Pflanze dort kennengelernt.

«Das glücklichste und stillste Lächeln»

So kam die Wahl des Kamelienzweigs als Attribut auch einem Rückgriff auf Reminiszenzen der Kindheit gleich: ein Kreis schloß sich. Eine weitere Überlegung mochte mitgespielt haben. Bekanntlich wurde die Tochter Mathilde am 2. November 1907 geboren. Das erste Schwangerschaftsdrittel zu Beginn des Frühjahrs fiel demnach mit der Blütezeit dieser Blume zusammen. Wenn Paula Modersohn-Becker den Kamelienzweig als Attribut für ihr Selbstbildnis wählte, so wies sie – wieder an die Doppelsymbolik der Kamelie anknüpfend – in einer geheimen Bilderschrift auf das Geschehen hin, das sich in ihr vorbereitete und über ihr eigenes Leben und damit die eigene Sterblichkeit hinausweisen würde. Bemerkenswert bleibt dabei, daß sie einen Kamelienzweig ohne erschlossene Blüte gewählt hat. Es war die Verheißung, nicht die Vollendung.

Das stille Leuchten, das diesem «Selbstbildnis mit Kamelienzweig» innewohnt, erscheint heute auch wie ein Anzeichen innerer Aussöhnung. Es nimmt jenes «glücklichste und stillste Lächeln, das ich je an ihr gesehen habe», gleichsam vorweg, woran sich Clara Rilke-Westhoff in einer Aufzeichnung erinnert. Ein Kind zu bekommen, war der große Wunsch Paula Modersohn-Beckers in ihren ersten Ehejahren gewesen. Später, in der Zeit der ehelichen Krise, widerrief sie diesen Wunsch in einem Brief an Otto Modersohn. Vielleicht gründete dieser Widerruf nicht nur in der problematischen Beziehung der Eheleute, sondern auch im Zwiespalt, der in ihr selbst lag: dem Dilemma zwischen der Frau und der Künstlerin, die nicht mehr erkennen konnte, wie sie die divergierenden Ansprüche der beiden Rollen vereinigen konnte. Als Künstlerin spürte sie indessen, daß sie ihren eigenen Weg gehen mußte. Am 21. September 1899 hatte sie an die Schwester Milly geschrieben: «Ich verlebe jetzt eine seltsame Zeit. Vielleicht die ernsteste meines kurzen Lebens. Ich sehe, daß meine Ziele sich mehr und mehr von den Euren entfernen werden, daß Ihr sie weniger und weniger billigen werdet. Und trotz alledem muß ich ihnen folgen. Ich fühle, daß alle Menschen sich an mir erschrecken, und doch muß ich weiter. Ich darf nicht zurück. Ich strebe vorwärts, gerade so gut als Ihr, aber in meinem Geist und in meiner Haut und nach meinem Dafürhalten.»

Kein halbes Wollen

Klar und unmißverständlich, wie mit einem messerscharfen Strich gezogen, erscheint die Abgrenzung, welche die junge Künstlerin zwischen ihrer fordernden Kunst und der ebenso fordernden familiären Umwelt vornimmt. Sie kämpft für ihre Passion, die Kunst, wie eine Tigerin – muß doppelt vehement dafür kämpfen, weil sie eine Frau ist, der eine patriarchalische Gesellschaft andere Lebensmuster zudenkt. So warfen ihr die Eltern und ein Teil der Verwandten Egoismus vor, aber Paula Modersohn-Becker durfte sich nicht um diese Vorhaltungen kümmern, sondern mußte kompromißlos weitergehen auf dem eingeschlagenen Weg. Aus dem Jahr 1899 rühren einige besonders eindruckliche Briefzeugnisse, in denen sich diese schmerzliche Behauptung spiegelt. An die Eltern schreibt sie etwa am 10. September 1899: «... ich sehe eigentlich nichts von den Menschen. Versuche mich wieder tief in meine Arbeit hineinzugraben. Man muß eben den ganzen Menschen der einen, ureinzigen Sache widmen. Das ist der Weg, wie etwas werden kann und wird (...) Und doch ist es ein Kampf und ein Ringen mit aller Kraftanstrengung, was manchmal auch nicht so leicht ist, ein Kampf, in dem man in aller Stille kämpfen und siegen muß. Und wäre dieses Ringen nicht, wäre es dann so schön? (...) Diese Hingabe an die Kunst hat auch etwas Selbstloses. Die einen geben es den Menschen, die anderen einer Idee. Ist darüber dieser zu loben und jener zu tadeln? Ein jeder muß es halten, wie die Natur es von ihm heischt. Entschuldige diese Verteidigungsschrift. Sie fließt aus einer Art von Selbsterhaltungstrieb.»

Es konnte nicht anders sein, als daß sich eine gewisse Einsamkeit um Paula Modersohn-Becker zog, die sich so gegenläufig zu weiblichen Lebensmustern verhielt. Aus dieser Abgeschiedenheit aber wuchs das Werk, dem nur noch wenige Jahre gegönnt waren. Am 10. November 1899, diesem Lebensjahr, das ihre Entscheidungen vorantrieb, schrieb sie nochmals an die Mutter: «Ich habe so den festen Willen und Wunsch, etwas aus mir zu machen, was das Sonnenlicht nicht zu scheuen braucht und selbst ein wenig strahlen soll. Dieser Wille ist groß, und er wird es zu etwas bringen. Bitte, bitte, laßt ihn dahin streben, wohin es ihn zwingt, er kann nicht anders. Rüttelt nicht daran, das macht ihn traurig und gibt dem Herzen und der Zunge harte Töne, die sie selber schmerzen. Harret noch ein Kleines in Geduld. Muß ich nicht auch warten? Warten, warten und ringen? Es ist eben das Einzige, was so ein armes Menschlein kann: Leben wie es sein Gewissen für recht hält. Wir können nicht anders. Und dadurch, daß wir sehen, daß unsere nächsten liebsten Menschen unsere Handlungen mißbilligen, erwächst wohl große Traurigkeit. Aber wir *müssen* eben wir bleiben, *müssen*, um so viel Achtung vor uns selber zu haben, als man braucht, um dieses Leben mit Freude und Stolz zu leben ...»

Paula Modersohn-Becker erfuhr es immer und immer wieder: «Die Kunst ist schwer, sehr schwer!» Aber sie war auch bereit, vieles dafür hinzugeben. In ihrem «Album» notierte sie am 15. Januar 1899 als Ergebnis ihrer Nietzsche-Lektüre ein «Zarathustra»-Zitat, das ihrem inneren Streben entsprach und sie darin bestätigte: «Ach, daß Ihr alles halbe Wollen von Euch abtätet und entschlossen würdet zur Trägheit wie zur Tat! Ach, daß Ihr mein Wort verstündet: tut immerhin, was Ihr wollt – aber seid erst Solche, die wollen können ...». Gleichwohl trieben sie die Spannungen zwischen Innen- und Außenwelt um, ließen sie oft wie im Fieber dahinjagen. Mit den Selbstbildnissen der Jahre 1906/07 scheint eine Ruhe einzukehren, die aus der Selbstvergewisserung rührt. Auf der Oberfläche brodelte es zwar weiter. Das Hin und Her zwischen einem Leben als freischaffender Künstlerin in Paris und der Existenz als Gattin und Mutter im Bauerndorf Worpswede (Otto Modersohn hatte aus seiner ersten Ehe die Tochter Elsbeth, 1898-1984, mitgebracht) zehrte an ihren Kräften. Auch blieb die Anerkennung ihres Werks fast völlig aus, so daß sie um ihr Selbstwertgefühl kämpfen mußte.

Aber nun vereinigten sich das kreative Prinzip und das generative Prinzip im Ereignis der Geburt ihres Kindes. Das Mädchen wurde auf den Namen Mathilde getauft, den Namen der Großmutter mütterlicherseits. Diese schrieb nach einem Besuch bei Mutter und Kind am 18. November 1907: «Paula ist von einer himmlischen Heiterkeit.» Zwei Tage später ging «das kurze intensive Fest des Lebens» zu Ende. Jetzt glaubt man auch auf dem «Selbstbildnis mit Kamelienzweig» eine fast himmlische Heiterkeit zu erkennen. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

Literaturauswahl: Paula Modersohn-Becker in Briefen und Tagebüchern. Herausgegeben von Günter Busch und Liselotte von Reinken. S. Fischer, Frankfurt/M. 1979; Liselotte von Reinken, Paula Modersohn-Becker mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. rowohlt's monographien, Reinbek 1983; Christa Murken-Altrogge, Paula Modersohn-Becker. Leben und Werk. DuMont, Köln 1980; Paula Modersohn-Becker in Bremen. Die Gemälde aus den Sammlungen der Kunsthalle Bremen, der Paula Modersohn-Becker-Stiftung und der Kunstsammlungen Böttcherstraße. Hrsg. von der Paula Modersohn-Becker-Stiftung. Bremen 1996/97; Rainer Stamm, «Ein kurzes intensives Fest». Paula Modersohn-Becker, eine Biographie. Reclam, Stuttgart 2007.

Ausstellungen: Zum 100. Todestag von Paula Modersohn-Becker findet in Worpswede die Ausstellung «Leben!» an sechs verschiedenen Orten statt (1. Juli 2007 bis 24. Februar 2008) – Vom 13. Oktober 2007 bis 24. Februar 2008 schließen sich Sonderausstellungen in der Kunsthalle Bremen («Paula Modersohn-Becker und die Kunst in Paris um 1900 – Von Cézanne bis Picasso») und im Paula Modersohn-Becker Museum an der Böttcherstraße, Bremen, an («Paula Modersohn-Becker und die ägyptischen Mumienportraits») – Zeitgleich zeigt das Niedersächsische Landesmuseum Hannover die Ausstellung «Paula Modersohn-Becker und Otto Modersohn – Ein Künstlerpaar um 1900» – Ferner ist im Finanzentrum der Sparkasse Bremen am Brill folgende Schau zu sehen: «Inspiration Paris – Bernhard Hoetger, Paula Modersohn-Becker und die Pariser Skulptur um 1900» (21. November 2007 bis 1. Februar 2008).

Bukarest – mein Alter ego

Die Wissenden, ein Roman von Mircea Cărtărescu

«Eine komplexe Haßliebe verbindet mich mit der Stadt, in der ich mein ganzes Leben verbracht habe», schreibt der rumänische Schriftsteller Mircea Cărtărescu¹ und fährt fort: «Gelegentlich überkam mich ironisches Selbstmitleid bei dem Gedanken: Joyce hatte Dublin, Borges Buenos Aires, Durrell Alexandria, aber mir hat der ewige und gute Gott keine dieser mythischen Städte geschenkt (...). Wo sind die phantastischen Sonnenuntergänge von St. Petersburg, mit dem verträumten Studenten, der von einer Brücke auf die Wasser der Neva blickt? (...). Durrell mochte sein Alexandria behalten, Cortázar sein Buenos Aires und Joyce sein Dublin. Ich hatte mein Bukarest, eine facettenreiche Stadt, die meine Phantasie ganz nach Belieben gestaltet.»

In der westlichen Kulturtradition ist die Stadt stets ein problematisches Gebilde geblieben, das zwiespältige Gefühle auslöst: Hochmut von Babel, Korruption von Babylon, Perversion von Sodom. In der christlichen Tradition steht die Stadt zwischen Himmel und Hölle, zwischen dem Mythos der Stadt als Perfektion (Jerusalem) und dem Mythos der Stadt als Korruption (Babylon). Letztlich verkörpert sie einen Traum über die inneren Konflikte unserer Zivilisation und die Unfähigkeit, diese zu lösen.² Was macht der Schriftsteller aus einer solchen, innerlich zerrissenen Stadt? Wie wird aus Tinte und Papier London, Paris oder Rom? Die Autoren großer Stadtromane legen besonderen Wert auf den Unterschied zwischen realer und fiktiver Stadt. Um dies zu betonen, müssen sie eine zeitliche Distanz in ihre fiktiven Städte einbauen. Das Paris von Émile Zola und das London von Charles Dickens entsprechen nicht der gelebten Gegenwart. Während sie vorgeben, ihre Städte zu beschreiben, vermitteln sie uns in Tat und Wahrheit ein Bild aus der Vergangenheit. Das Ergebnis ist ein Palimpsest aus Vergangenheit und Gegenwart. Im Bukarest von Mircea Cărtărescu³ überlagern sich drei zeitliche Ebenen: die Gegenwart der achtziger Jahre mit ihren Stadtzerstörungen, die Jugendzeit des Erzählers in den sechziger Jahren und dahinter die von einer Aura des Mythos umhüllte Zeit der Mutter, die *Belle Époque* zwischen den Weltkriegen.

Bucarest-sur-Seine und der Sündenfall

«So weit das Auge reichte – ein blutdurchpulstes gläsernes Modell-Bukarest mit fantastischer Dachlandschaft: riesige Eier, Donjons, die Kirchtürme der Metropole, der Kristallbauch der Sparkasse, die Kugeln am First des Negoiu-Hotels (...) die gedrechselten Pilzhüte der Russischen Kirche, (...) der phallische Wasserturm; und dazwischen alles dicht bevölkert mit einem Heer von Statuen, Gorgonen-, Atlas- und Cherubingestalten, Bildnisse der Agrikultur und der Industrie und sämtlicher Tugenden.»⁴ Der Blick des Ich-Erzählers schweift über die Dächer der Stadt. Er stürzt sich auf das weiße Papier, um den magischen Moment der Synthese festzuhalten: «Sobald ich aber vom verschmierten Blatt aufblickte, das bereits im gelblichen Licht des Oktoberabends zu vergilben schien, sah ich hinter meinem dreifachen Flügelfenster

¹ Mircea Cărtărescu, *Bucureştiul meu*, in: *Pururi tînăr, înfăşurat în pixeli* (din periodice). Humanitas, Bukarest 2003, 14-25.

² Burton Pike, *The image of the city in modern literature*. Princeton University Press, Princeton/N.J. 1981, IX-XII, 6-8.

³ Mircea Cărtărescu, 1956 in Bukarest geboren, studierte rumänische Literatur an der Universität Bukarest, arbeitet für den Schriftstellerverband und dozierte rumänische Literatur in Amsterdam. Hier entstand der Roman *Orbitor* (1996), der in diesem Jahr, übersetzt von Gerhardt Csejka, unter dem Titel *Die Wissenden* im Paul Zsolnay Verlag, Wien, erschienen ist. Dieser ist der erste Teil einer Trilogie. Der zweite Band ist 2002 unter dem Titel *Corpul* und der dritte 2007 unter dem Titel *Aripa dreapt* in Bukarest erschienen. Außerdem liegen auf Deutsch vor oder erscheinen: *Selbstportrait in einer Streichholzflamme. Gedichte*. (Deutscher Akademischer Austauschdienst, Berlin 2001); *Europa hat die Form meines Gehirns*. (Akademie Schloss Solitude, Stuttgart 2007); *Warum wir die Frauen lieben. Geschichten*. (Suhrkamp, Frankfurt/M. März 2008).

⁴ Ebd., 33.

an der Ștefan-cel-Mare-Chaussee ein anderes Bukarest, das partout nicht in meinen Text hineinpassen wollte: häßlich, provinziell, bestückt mit den Kaminen ihrer Wärmekraftwerke war die reale Stadt eine Beleidigung und spuckte mir ihr graues Phlegma ins Gesicht.»⁵

Obwohl nur zweieinhalb Flugstunden von Mitteleuropa entfernt, blieb Bukarest in der Literatur und Kunst ein weißer Fleck. Während eines kurzen Zeitraums rund um den europäischen Umbruch änderte sich dies schlagartig, denn die politischen Ereignisse in Rumänien weckten das Interesse einer breiten Öffentlichkeit. Inzwischen ist dieser Elan weitgehend erlahmt. Rumänien weckt allenfalls durch Negativschlagzeilen Interesse: Waisenhäuser, Zigeuner, Straßenkinder, Müllberge.⁶ Während sich die Boulevards und monumentalen Gebäude der Jahrhundertwende harmonisch in das Stadtbild einfügten und Bukarest den Ruf eines *Paris des Balkans* (Claudio Magris) eintrugen, zerstörte die Ära Nicolae Ceaușescu das einheitliche Gesamtbild der Stadt und hinterließ an zahlreichen Stellen offene Wunden und Schutthalden, wie im geteilten Berlin.

2003 besuchte der argentinische Literaturkritiker Blas Matamoro die rumänische Hauptstadt. Zu seiner Verblüffung fühlte er sich sofort zuhause, zurück in Buenos Aires. Bukarest erschien ihm als städtebaulicher Gallizismus, vergleichbar mit dem Rio de la Plata. Das Schlüsselwort zum Verständnis beider Städte: Imitation.⁷ Die Ausrichtung auf das Abendland *à la parisienne* veränderte das tägliche Leben in Rumänien von Grund auf. Bukarest wechselte wie ein Chamäleon seine Namen und Vorbilder (*Viertes Rom*, *Klein-Paris*, *Paris des Balkans*) und verwandelte sich in eine Metropole europäischen Zuschnitts. Ungeheure Summen wurden von der walachischen Oberschicht ausgegeben, um mit Hilfe eines Heeres von Bediensteten eine Art Paris am Ufer des Fließchens Dâmbovița zu schaffen. Snobismus und Prunksucht waren die Merkmale des täglichen Lebens einer *Haute Volée*, die zwar in europäischen Kleidern aus Paris und Wien herumspazierte, dabei jedoch minimale Standards persönlicher Hygiene außer acht ließ. Die ersten öffentlichen Toiletten entstanden erst nach 1880, und die ganze Stadt blieb im Kern die türkische Provinzstadt, die sie zweihundert Jahre lang gewesen war.⁸

Die sowjetische Besatzung vom 23. August 1944 beendete abrupt jeden Versuch der Modernisierung nach westlichem Vorbild. Wolkenkratzer im Stil des Stalinismus überzogen das Stadtzentrum. Daneben schossen billige Mietskasernen aus dem Boden, in denen das Regime Massen von Landbewohnern unterbrachte, aus denen eine städtische Arbeiterklasse werden sollte. In den Jahren 1977-1987 wurde ein Fünftel der Stadt dem Erdboden gleichgemacht, um den megalomanen Stadtprojekten des Nicolae Ceaușescu Platz zu machen: historische Bauten, Marktplätze und alte Kirchen wurden abgerissen. An ihrer Stelle entstanden die *Casa Poporului*, ein Koloß nach dem Vorbild des Mailänder Bahnhofs, und ein Verwaltungszentrum, dessen Hauptstraße breiter sein sollte als die *Champs Élysées*. Wiederum war das Vorbild Paris. Doch diesmal galt es, das Vorbild zu übertreffen.⁹ Dieser in der europäischen Geschichte einmalige Akt bewußter Stadtzerstörung findet sich im Roman von Mircea Cărtărescu als Sündenfall. Aus dem zerstörten Bukarest der achtziger Jahre geht der Erzähler Mircea auf die Suche nach seiner verlorenen Kindheit.

Zwischen Anamnese, Initiation und Inzest

«Ich hatte immer gehofft, mein Leben werde radikal anders als jenes der anderen verlaufen, werde ein Leben mit Sinn sein, einem

Sinn, der mir selbst vielleicht verborgen blieb, doch von irgendwo hoch oben deutlich zu sehen war, gleichsam als Zeichnung auf einem immensen Rasen», bekennt Mircea.¹⁰ «Alles ließ spüren, dass da eine verschlüsselte Botschaft drinsteckte (...). Doch mir fehlte der Schlüssel und ohne ihn fand ich nicht heraus aus Chaos und Verzweigung.»

Mircea, die Hauptfigur im Roman *Die Wissenden*, ist verloren in einer Art Zwischenwelt, ebenso gespalten wie die Stadt, in der er lebt. Die Handlung des Romans greift zurück auf Episoden aus der Kindheit, Erinnerungen, die als ebenso vergänglich erscheinen wie der Schmetterling, dessen Flügel im rumänischen Original¹¹ den Untertitel liefert. Der Roman ist eine Art Autobiographie. Aber Mircea erzählt nicht nur, was ihm während seiner Kinderzeit widerfahren ist, als er mit seinen Eltern an der Ștefan-cel-Mare-Chaussee wohnte. Er durchläuft einen Prozeß der Anamnese, bei der er in die frühesten Phasen seiner Biographie hinabtaucht, sich sogar daran erinnert, was er in der Gebärmutter gehört hat. *Die Wissenden* beginnt als eine epische Suche nach der Vergangenheit des Erzählers, die zugleich ironisch in Frage gestellt wird. Die Hauptfigur zweifelt an ihrer Identität, und die Skyline von Bukarest liefert einen faszinierenden Hintergrund für diese Suche nach dem Heiligen Gral.¹²

Bei der Suche nach dem Ursprung greift Mircea Cărtărescu auf literarische Vorbilder der Zwischenkriegszeit zurück, den Stadtroman der *Belle Époque*, und insbesondere auf den rumänischen Schriftsteller mit dem ambivalentesten Verhältnis zu Bukarest: Mircea Eliade. Neben der Alltagswelt gibt es in Eliades Romanen ein geheimes Bukarest, archaisch und zeitlos, ein heiliger Ort hinter der Maske des Profanen. Die Stadt bewahrt sich idyllische Grünflächen am Stadtrand, vergleichbar mit den *Orillas* bei Jorge Luis Borges. An diesen Stadtrand fliehen Eliades Personen, um zu sich selbst zurückzufinden. Hierher flieht auch Mircea auf der Suche nach seiner Identität. Doch die Suche mißlingt.

Die Göttin Mnemosyne, so Mircea Eliade¹³, Verkörperung des Gedächtnisses in der griechischen Mythologie, ist die Schwester von Kronos und Okeanos und die Mutter der Musen. Sie ist allwissend. Die Musen beginnen ihren Gesang vom Ursprung aller Dinge, vom Anfang der Welt, der Entstehung der Götter und der Geburt des Menschen. Das Privileg, das Mnemosyne dem Sänger verleiht, ist die Gabe, in eine andere Welt einzudringen und unbeschadet von dort wieder zurückzukommen. Wer sich an seine früheren Existenzen erinnern kann, ist vor allem mit sich selbst und seiner eigenen Geschichte beschäftigt. Der also Begabte versucht, das Puzzle seiner Inkarnationen zusammenzubringen, um den Sinn seines Schicksals zu enträtseln. Das Zusammenfügen dieser isolierten Fragmente ist die Anamnese, die den Anfang mit dem Ende verbindet.

Im modernen Roman bleibt von dieser Suche nach dem Ursprung eine Reihe von Elementen, die, getarnt hinter der Maske des Banalen, den Weg zum Ziel weisen. Ein wichtiges Element ist die Schwelle, in *Die Wissenden* der Stadtrand an einem heißen Sommerabend. Der Protagonist verläßt die Jetzt-Zeit in dem Moment, da er einen Turm erblickt, Überrest einer Fabrik aus der Vorkriegszeit. Eine Wendeltreppe führt ihn in die Dachstube. Dort begegnet er Anca, auf deren Schädel seine ganze Geschichte eintätowiert wurde: «Am Eingang zum Labyrinth hielt Anca in ihrem einsamen Donjon Wacht, ihr tätowierter Schädel war von Haar überdeckt, wie die Mayatempel voller Klapperschlangen im Dschungel verborgen liegen.»¹⁴ Mit einem Rasiermesser schert Mircea Anca den Kopf und versucht, die Botschaft zu entschlüsseln. Doch es gelingt ihm nicht. Stattdessen findet er auf dem

⁵ Mircea Cărtărescu, *Bucureștiul meu* (Anm. 1), 14-25.

⁶ Axel Barner, «Nachwort» in: Bukarest. Ein literarisches Porträt. dipa-Verlag, Frankfurt/M. 1997, 143-164.

⁷ Blas Matamoro, *De la porteña Bucarest interbélica*, in: *Cuadernos hispanoamericanos* Nr. 642 (2003), 77-93.

⁸ Adrian Majuru, *Bucharest: between European modernity and the Ottoman East*, in: *Exhinox* Nr. 5 (2003), 92-103.

⁹ Roxana Verona, *Bucharest at the Crossroads*, in: *PMLA. Publications of the Modern Language Association of America* 122 (2007), Nr. 1, 275-280.

¹⁰ Mircea Cărtărescu, *Die Wissenden* (Anm. 3), 118, 124.

¹¹ Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă*. Humanitas, Bukarest 2007. Wörtlich übersetzt bedeutet der Titel: Blendendes Licht. Linker Flügel.

¹² Monica Spiridon, *On the Borders of Mighty Empires: Bucharest, City of Merging Paradigms*, in: *History of the Literary Cultures of East-Central Europe*. Hrsg. v. John Neubauer u. Marcel Cornis-Pope. Vol. II. Benjamins, Amsterdam 2006, 93-105.

¹³ Mircea Eliade, *Mythologies of memory and forgetting*, in: *History of Religions* 2 (1963), Nr. 2, 329-344.

¹⁴ Mircea Cărtărescu, *Die Wissenden* (Anm. 3), 118.

Ruinengelände vor dem Turm im Unkraut ein Messingblech mit dem Namen der Straße, an der er das Licht der Welt erblickt hat: *Pançota (ehemals Siliștra)*. Er findet das zerfallene Elternhaus hinter einem blühenden Oleanderbusch und auf dem Bett die nackte Mutter. Die im Laufe des Romans immer wieder hinausgeschobene Liebeszene spielt sich schließlich zwischen Mutter und Sohn ab. Die Reise ins Unterbewußte führt zum Inzest, die Initiation ins Erwachsenenleben mißlingt.¹⁵

Die rumänische Avantgarde: eine postmoderne Erinnerung

«Am gestrigen Morgen hatte sich an der Kreuzung Moșilor-Boulevard bei blendendem Licht eine Menge aus nach oben starrenden Bukarestern gebildet, um die warzenbestückten Kuppeln des Gebäudes zu betrachten, das mir schon lange aufgefallen war, ein gelbes Gebäude mit konkaver Fassade, gekrönt von zwei Kuppeln gleich riesigen Brüsten (...) Jetzt hatten die Arbeiter mit Schutzhelmen das Dach erstiegen, die Gerüste waren kreisförmig um die Kupferzitzen mit ihren Warzen herumgebaut (...). Was mochte das rosarote, flauschige Zeug sein, womit sie den üppigen Busen, der am Gebäude hing, Stück für Stück zudeckten?» fragt sich Mircea im Roman. «Schließlich klärte sich alles auf: Sie legten dem Bau einen Büstenhalter an.»¹⁶

Die rumänische Kultur entsteht aus einem dreifachen Bruch: die romanische Sprache verbindet sie mit dem Westen, die orthodoxe Religion mit Byzanz. Weder gibt es in der rumänischen Kulturgeschichte eine Renaissance noch einen Barock, wohl aber Humanisten und Barockschriftsteller. Die Kultur der Gebildeten hat wenig gemeinsam mit der Kultur des Volkes.¹⁷ Die Abwendung vom slawischen Umfeld führte schließlich zur Selbstverleugnung, was nur durch die Grotteske und die Literatur des Absurden überbrückt werden konnte, eine Errungenschaft der rumänischen Avantgarde und ihrer Ästhetik, die bis heute nachwirkt.

Die rumänische Avantgarde machte ihren Auftritt auf der europäischen Bühne nach einer langen Latenzzeit und aus einem verzweifelten Versuch heraus, die verlorene Zeit aufzuholen. Die erste Generation rumänischer Avantgardisten (Tristan Tzara, Marcel Iancu, Ilarie Voronca) lösten die Dada-Revolution in Zürich aus. 1928 lancierten die Surrealisten ihr Manifest und forderten eine «schöpferische Entrüstung», eine Dichtung, die Partei ergreifen sollte für Millionen von Menschen. Der große Skandal platzte 1929 mit dem *Jurnal de sex* von Geo Bogza (1908-1993), in dem der Autor die bürgerliche Sexualmoral auf den Kopf stellte, die Gefängnisse besuchte, Triebtäter und Homosexuelle zu Wort kommen ließ. Seine teilweise pornographischen Reportagen waren eine unerhörte Provokation und trugen Geo Bogza zwei Prozesse ein. In den dreißiger Jahren wurden die Surrealisten in den Untergrund gezwungen, aus dem sie nach dem Krieg noch einmal auftauchten, bevor ihnen der sozialistische Realismus den Garaus machte.¹⁸

Mircea Cărtărescu, der Vorkämpfer der *Blue-Jeans-Generation* der achtziger Jahre, ist der Erbe der rumänischen Surrealisten mit ihrer unbändigen Lust auf Provokation. In seinem Roman *Die Wissenden* stoßen wir auf eine doppelte Erzählstrategie: Mirceas steiniger Weg ins Erwachsenenleben auf dem Asphalt der Straße wird durchbrochen durch eine ironische Dekonstruktion, durch sarkastische Einschübe, die die gesamte Romanhandlung in Frage stellen. So ist beispielsweise das wichtigste Attribut der Mutter eine Zahnprothese, die im Licht des Winterabends wie ein Juwel funkelt. Der Weg in die Unterwelt von Bukarest führt über eine geheime Treppe unter der Puschkin-Statue im Ghica-Tei-Park. Puschkin, Held und Dichter der Romantik, wird zur Seite gekippt, stürzt auf seinen Schnauzbart und gibt eine Treppe

¹⁵ Cosana Nicolae, Bodies of the (M)Otherland in Thomas Pynchon's Gravity's Rainbow and Mircea Cărtărescu's Orbitor, in: British and American Studies/Timișoara 4 (1999), Nr. 1, 59-66.

¹⁶ Mircea Cărtărescu, Die Wissenden (Anm. 3), 131-132.

¹⁷ Sorin Alexandrescu, Le paradoxe roumain, in: International Journal of Rumanian Studies 1 (1976), 9-20.

¹⁸ Eva Behring, Nachwort, in: Texte der rumänischen Avantgarde 1907-1947. Reclam, Leipzig 1988, 307-328.

frei, die in die Kanalisation führt. Bukarest erscheint als eine Stadt voller Monster und Landstreicher, als «bestünde die ganze Bevölkerung aus Versehrten».¹⁹ Der Büstenhalter auf dem *Art-Déco*-Gebäude der Innenstadt markiert den Weg zu den Quellen des Ich. Diese an Nikolai Gogol gemahnende Erzählstrategie der Grotteske läuft parallel zum Bildungsroman des Protagonisten und nimmt dessen Mißerfolg vorweg.

Die Romane des Mittelalters schilderten die Zerstörung der soliden Kriegerbastion Theben und der raffinierten Metropole Troja. Diese Städte galten als Vollendung technischer Perfektion und gleichzeitig als Hintergrund für den literarischen Diskurs der *Ekphrasis*, der Kunst der Beschreibung in der antiken Rhetorik. Der Baumeister erscheint als Magier, dem es gelingt, die Zeit festzuhalten und mit Gott um die Ewigkeit zu wetteifern. Sein Gegenüber ist der Dichter, der diese Städte beschreibt und die Schöpfung des Architekten besingt. Zentrales Motiv ist dabei der Turm, Symbol des menschlichen Hochmuts wie der biblische Turm von Babel. Dichter und Baumeister rivalisieren um die Gunst des Lesers beim Entwerfen perfekter Bauten, auch wenn diese nur in der Phantasie existieren.²⁰

Heute ist die Symbiose zwischen Dichtkunst und Baukunst einem radikalen Bruch gewichen: die Dichter der Postmoderne errichten keine Türme mehr; ihre Welt besteht aus Fragmenten, Spiegelbilder eines zerbrechlichen, narzißtischen Ich, das seine Stadt nicht mehr erfassen und in ihr keine Identität mehr finden kann: Mircea Cărtărescu ist es gelungen, aus diesen Elementen einen der faszinierendsten Stadtrömer über Bukarest zu schreiben.

Albert von Brunn, Zürich

¹⁹ Mircea Cărtărescu, Die Wissenden (Anm. 3), 138.

²⁰ Marie-Madeleine Castellani, Introduction, in: Architecture et discours. Université Charles de Gaulle, Villeneuve-d'Ascq 2007, 9-15.

Macht Tugend glücklich?

Otfried Höffes flüssig und trotz aller akademischen Meriten verständlich geschriebenes Buch* setzt sich mit einer klassischen Grundfrage der philosophischen Ethik auseinander. Höffes lange Jahre einer intensiven Auseinandersetzung mit den Traditionsströmen und Varianten des aristotelischen und des kantischen Denkens bringen hier ihre Frucht. Souveränität und Leichtigkeit der Darstellung beruhen also auf einer Feinarbeit und auf der Fähigkeit, das breite Material auf klare Linien zu reduzieren. Das zeigt sich schon in der Dreiteilung des Buches: Zunächst, im ersten Teil, geht es um einen Ethikbegriff, der das «moralisch Gute», seine Erkundungsfehler, seine Unausweichlichkeit und seine Verknüpfung mit der Handlungsfreiheit verdeutlicht. Am Ende steht die grundlegende Frage: Orientierung am Glück (der Eudämonismus) oder Orientierung an der Freiheit (die Autonomie)? Diese Alternative bestimmt die beiden folgenden Hauptteile über das «Prinzip Glück» und über das «Prinzip Freiheit». Dabei werden sowohl die Gegensätze zwischen Streben- und Willensethik als auch deren Zuordnungen herausgearbeitet. Die übliche Fixierung aristotelischer Ethik auf ein prudentielles Tugendverständnis wird hier überwunden und die moralische Vernunft als Bedingung der Glückserwartung rehabilitiert.

Einerseits gilt im aristotelischen Horizont: «mag auch die Tugend der Gerechtigkeit letztlich zum subjektiv, besser: persönlich Guten eines ganzen Lebens verhelfen – ihre objektiven Anforderungen, das Gerechte, ergeben sich unabhängig davon und sind ohne einen unmittelbaren Blick auf die Eudämonie zu erfüllen ... Der Vorrang des Rechten vor dem Guten gilt für die anderen Tugenden ebenso.» (S. 189)

Andererseits erschließt sich im kantschen Horizont der Ethik folgende «Bilanz»: «Auch wenn die moralische Vernunft ohne Einstimmung des Schicksals kein gelungen-erfülltes Leben, kein

* Otfried Höffe, Lebenskunst und Moral. Oder macht Tugend glücklich? Verlag C.H. Beck, München 2007.

rundes Glück, beschert, setzt sie dieses Glück nicht aufs Spiel. Ohne die moralische Vernunft ist dieses Glück nicht einmal zu erwarten. Unabhängig von dieser Sachlage aber schuldet der Mensch die Aufgabe, wahrhaft moralisch zu sein, nicht und niemandem als sich selbst.» (S. 361)

Als fachkundiger Leser hat man sein Vergnügen daran, wie die aktuelle Diskussion mit den Anforderungen historisch überprüfbarer Interpretationen vermittelt wird. Otfried Höffe sorgt immer wieder dafür, daß zwar Komplexität gesichtet, zugleich aber die Lage immer wieder «entwirrt» wird. Die Fähigkeit des knappen Ausdrucks und des entschiedenen Duktus verbündet sich hier mit der Fähigkeit, Positionen klar zu konturieren. Dazu werden immer wieder sowohl Alltagsbeispiele als auch politische Grundkonflikte aufgegriffen. Ein Aristotelismus, wie ihn das nostalgische Denken über Tradition, Erfahrung und Gemeinschaft reproduziert, wird ebenso vermieden wie ein strikter Kantianismus, der für abwägende Urteile nicht offen ist. Besondere Kabinettstückchen sind die Ausführungen zur moralischen Freiheit im dritten Teil, welche die beiden Einwände des Determinismus und der Hirnsteuerung aufarbeiten (S. 228-261). Wichtig ist auch die Auseinandersetzung mit der «Folgenethik» (der alte Streit zwischen Deontologie und Teleologie) sowie mit der «Diskursethik» (der Vorbehalt des Personalien gegenüber einem reinen Interpersonalismus). Zudem kann man lernen, wie man «metaphysikfrei metaphysisch» (S. 324-326) sein könnte: indem man den nichtempirischen Charakter der Ethik ebenso wahrt wie ihre Eigenständigkeit als «genuin praktische Fundamentalphilosophie».

Der Leser, der über dieses Buch mit der Philosophie und mit der philosophischen Ethik erstmals vertraut gemacht wird, hat ebenfalls große Chancen, seine Kenntnis zu erweitern und darüber hinaus auch seine moralische Identität zu orten. So ist das Buch

ein echter Führer der moralisch Unschlüssigen in eine Welt hoher gedanklicher Plausibilität und eine echte Anregung, in einer moralisch angeleiteten Praxis mit dem eigenen Glücksstreben ins Reine zu kommen.

Der theologische oder auch der religiös interessierte Leser wird leicht die vielen Anschlußstellen finden, die zu spiritueller Vertiefung anregen (etwa die Ausführungen über «Besonnenheit, Gelassenheit, Selbstvergessenheit», S. 139-152, oder zum «Begriff des Bösen», S. 327-339). Er wird vielleicht bedauern, daß der aristotelische Ansatz des Glückstrebens in den «vier Lebenszielen» (S. 104-125) die Ziele einer geglückten Liebesbeziehung und einer Erfüllung des Sinnbedürfnisses vernachlässigt. Freilich zieht es Otfried Höffe vor, wie ein Beispiel zeigt, auch theologisch motivierte Probleme «theologiefrei» zu «erörtern» (S. 235). Das ist das gute Recht des Philosophen, der seine Schwelle kennt, auch wenn er deutlich erkennen läßt, daß er weiß, welches Gelände hinter dieser Schwelle liegt. Andererseits werden dadurch im Glückverständnis Motive der über die moralische Vernunft hinausdrängenden Sehnsucht nur angedeutet (ist das «Sehnsuchts-glück ... ein schwärmerisches Glück»? S. 85). Ebenso nur angedeutet wird ein Menschenbild, das nicht nur «aus Selbstinteresse selbstvergessen» (S. 149-152) ist, sondern auf eine ungeschuldete Gabe mit rückhaltloser Hingabe antwortet. Beim Stichwort «Liebe», das einen nicht nur aus theologischen, sondern auch aus existentiellen Gründen am zentralen Thema «Lebenskunst» interessiert, wird man nicht so recht fündig.

Das Buch «Lebenskunst und Moral» ist in der Tat ein einzigartiges «Grundwerk», dem man eine gute fachliche Auseinandersetzung ebenso wünscht wie eine breite Leserschaft, die sich von der Farbigkeit seines Denkens und der Praxisnähe seiner Argumentation verführen läßt.

Dietmar Mieth, Tübingen

«... das Gefühl empört sich dagegen»

Das Leid und die Frage nach Gott (Erster Teil)

Als ausgerechnet an Weihnachten 2004 eine auf ein Erdbeben folgende Flutkatastrophe (Tsunami) den pazifischen Raum heimsuchte und bis zu 300 000 Tote und Vermißte kostete (darunter viele Feriengäste aus Europa), waren wochenlang in verschiedenen Fernsehkanälen sogenannte Experten-Runden (Politiker, Psychologen, Philosophen, Theologen, Vertreter anderer Religionen) mit der Frage befaßt, wie Gott – noch dazu an Weihnachten – etwas so Grauensvolles zulassen oder mit seiner «Menschenfreundlichkeit» vereinbaren könne. Diese Runden waren denkwürdig: sie endeten einmütig in unverhohlener Ratlosigkeit. Natürlich läßt sich einwenden, daß in jenen Wochen nicht philosophische Erörterungen, sondern rasche, tatkräftige Hilfsmaßnahmen vor Ort gefragt waren. Diese fanden auch statt (ob hinreichenden Umfangs, steht dahin). Doch ist es auch nur natürlich, daß Menschen verstehen wollen, was ihnen Schlimmes zustößt – und warum es ihnen zustößt. Betroffene fragen so. Bis heute begegnet man in Zeitungen gelegentlich Gedenkanzeigen, worin Hinterbliebene an einen Menschen, einen Freund, ein Paar, gar eine Familie erinnern, die (z.T. unauffindbar) der Tsunami verschlungen hat. Die Trauer über das Furchtbare war noch im Gang, als 2005 der Hurrikan «Katrina» den Golf von Mexiko verheerte, die Stadt New Orleans zertrümmerte und hier mehr als 1800 Menschen tötete. Katastrophen dieser Größenordnung werden folgen, wie sie die Menschheit auch in der Vergangenheit kannte. In unseren Breiten noch im Gedächtnis ist das Erdbeben mit folgendem Vulkanausbruch, das 79 n. Chr. Städte wie Pompei, Herculaneum, Stabiae und andere Ortschaften überfiel und deren Einwohner tödlich überraschte. Daß 1755 die Weltstadt Lissabon von einem Erdbeben, gefolgt von einem Tsunami «ungewarnt» verwüstet wird, erschreckt auch den sechsjährigen *Johann Wolfgang Goethe*, der an Gottes Väterlichkeit zweifelt. Schon früher lösten Katastrophen offenbar eine riesige Enttäuschung an der

Welt und ihrer Lenkung durch Gott/Götter aus, und nur zu gut ist das Epikur zugeschriebene Dilemma verständlich: Entweder kann Gott die Übel der Welt nicht abschaffen, obwohl er es will – dann ist er *nicht allmächtig* –, oder er *will* die Übel *nicht* beseitigen, obwohl er es könnte – dann ist er *weder gerecht noch gütig*. Die Folgerung daraus ist heute wieder hochaktuell: Gott, Vorsehung, Fügung, Gericht, ewiges Leben seien leere Worte, die Welt nichts als ein Spiel sich zusammenballender und wieder voneinander lösender Atome.

Es sind aber gar nicht nur die großen, sondern auch die «kleinen» Katastrophen (Unglücksfälle, Krankheiten, früher Tod), welche Menschen zu allen Zeiten bewegen, sie zornig, rebellisch oder ratlos machen, in tiefe Depressionen stürzen. Ein im Endstadium krebserkrankter, zeitlebens frommer Mann gesteht: «Das ist eine Krankheit *gegen* den Glauben!» Leid und Kummer gehen auch dem angehenden Arzt und Dichter *Georg Büchner* ans Herz: Er identifiziert sich mit dem kranken Dichter «Lenz»: der hört von einem eben verstorbenen Mädchen, begibt sich in die Totenkammer und will die Tote «mit der Geste des Heilands» vom Tod erwecken. Als der Leichnam kalt bleibt, erfaßt ihn ohnmächtiger, «atheistischer» Zorn auf Gott. Zusammenbrechend stöhnt er: «Aber ich, wär' ich allmächtig ... und könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten ...»¹ Auch *Karl Jaspers*, Psychiater und Philosoph, ist im Gespräch mit dem evangelischen Theologen *Heinz Zahrnt* erschüttert über Patientenschicksale: «entsetzliche Angst des Überfallen-werdens», Erfahrung, seiner selbst beraubt

¹ Der Titel des Beitrages ist ein Zitat aus dem dritten Akt von *Georg Büchners* «Dantons Tod. Ein Drama», wo Thomas Payne sich mit der klassischen Theodizee auseinandersetzt: «Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren: Spinoza hat es versucht. Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen.»

zu sein, «Abbruch der Kommunikation». Wer dies als Arzt oder Angehöriger erlebe, stelle unweigerlich die Frage: «Will das Gott? Ist Gott ein Wesen, das dies zuläßt?» Hat Gott diese Welt erschaffen, wo so etwas «alle Tage in immer neuen Formen des Grauens geschieht? ... All das Unheil, das unverschuldet ist – wer wagt es zu deuten aus dem Willen der Gottheit?» Man verstehe gut, daß die Gnostiker im Altertum an einen bösen Welterschöpfer dachten. Allerdings fragt Jaspers sich auch, warum er trotz allem Furchtbaren Vertrauen haben, sogar Dankbarkeit empfinden könne.

Menschheitsgeschichte als Leidensgeschichte

Dem grenzenlosen Leid in der Welt, dem der Mensch unverschuldet ausgeliefert ist, gegen das er auch unaufhörlich anzukämpfen hat, setzt Jaspers' Zeitgenosse *Albert Camus* in der «Pest» ein Denkmal. Der Arzt Rieux, erschöpft, der Verzweiflung nahe, gerät ständig mit einem Priester aneinander, der die Seuche als Gottesgericht deutet: Wie könne der strafende Gott das qualvolle Sterben unschuldiger Kinder wollen? Für so einen Gott sei es besser, wenn man nicht an ihn glaubt. Nicht Gott, der Tod habe die Macht; gegen ihn müsse der Mensch mit aller Kraft kämpfen, ohne zum schweigenden Himmel zu blicken.

Auch einen anderen Zeitgenossen, den Dichter *Reinhold Schneider*, quält das «Leid der Kreatur». Der von Ahnungen des nahen Todes Erfasste, Zeuge der Pein eines todkranken jungen Priesters, gesteht: «Die grausigen ... unergründlichen Möglichkeiten der Quälerei, die in unserer Physis angelegt sind, überfordern nachgerade meinen erbärmlichen Glauben.» Hier wie in der Natur zeige sich «eine Kathedrale der Sinnlosigkeit, des Lebenswillens, der nicht leben kann» – «das Antlitz des Vaters ... ganz verdunkelt»; stattdessen sehe er «die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertrreters; ich kann eigentlich nicht «Vater» sagen». Im «Winter in Wien» (von 1958) betitelten Vermächtnis kommt gar das Gefühl zum Ausdruck, die christlich-kirchliche Botschaft wende sich «an eine ganz bestimmte seelische Gegebenheit», einen bestimmten seelischen Zustand; gibt es aber «angesichts des Unvermögens, über das Leben hinaus zu reichen, hinaus zu glauben und zu wollen (denn nur der Wille glaubt)», nicht eine christliche Existenzform, «die Gott liebt, aber das Leben nicht sucht; die den Nächsten liebt, aber vielleicht nicht Gott und nicht das Leben»? Ein Eingeständnis, ein nach der Zeitdiagnose *Eugen Bisers* epidemisches Existenzdefizit, die Seelenlage zahlreicher Menschen von heute spiegelnd.

Die aus Leid geborene Glaubensfrage stellt *J.H. Newman* ähnlich wie *F. Dostojewskij*: «Das wirkliche Geheimnis ist nicht, daß das Übel nie ein Ende haben soll, sondern daß es jemals einen Anfang gehabt haben soll. Sogar eine universelle Wieder-Herstellung könnte nicht ungeschehen machen, was gewesen ist, oder das Übel als notwendige Bedingung des Guten gelten lassen.» («Grammar of assent»)

Im Blick auf die Menschheitsgeschichte als Leidensgeschichte solle man, statt vom *Homo sapiens*, besser vom *Homo patiens* sprechen (H. Zahrnt). Auch der am Lebensende schmerzgeplagte *Romano Guardini* verriet einem Besucher, er wolle bei Gottes Gericht auch selber fragen: «Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?»

Man wird annehmen, die so zahlreichen Zeugnisse von aus unsagbarem Leid geborenen Fragen nach Gott, seinem Verhalten, seiner Macht, ja seinem Mit-Leid müßten Theologen anspornen, das Evangelium zu erklären als Frohe Botschaft gerade auch für die Leidenden – eingedenk der eindrucklichen Zuwendung Jesu zu Kranken und Leidenden aller Art. Doch der «Apathie-Gehalt», die Unsensibilität traditioneller Theologie vor dem allgegenwärtigen Leiden der Menschen ist für *Johann Baptist Metz* enttäuschend. Das vielfältige, unbewältigte Leiden ist für ihn die Krise der Theologie überhaupt, Krise «der uns vertrauten Rede von Gott». Wir wollen im Folgenden drei führende Denker des 20. Jahrhunderts daraufhin prüfen, ob ihr Denken sich zum Leiden eher apathisch oder empathisch verhält: zwei Theologen, *Karl Rahner* und *Joseph Ratzinger*, sowie den Philosophen *Emmanuel Lévinas*.

Warum läßt uns Gott leiden?

Die Fragen des kranken *Romano Guardini* regen *Karl Rahner* zu eigenen Überlegungen an. Sein Beitrag «Warum läßt uns Gott leiden?» geht davon aus, Gott sei – jenseits der Unterscheidung von *zulassen* und *bewirken*, jenseits auch der Differenz unverschuldeten Leids von menschlich verschuldetem – «schlechthin von aller Wirklichkeit Grund und Ursache». ² Das vielfältig-qualvolle Leid könne keinem rational einsichtigen Grund, Sinn oder Zweck zugeordnet werden: weder den Bedingungen der Evolution noch kreatürlicher Schuld, noch Prüfung und Reifung, noch der Kompensation durch ewiges Leben. ³ Der todkranke *Romano Guardini* habe darin Recht gehabt, daß er in Theologie und Kirchendoktrin keine Antwort auf die Frage «Warum das Leid?» gefunden und auf Gottes Engel gehofft habe. Zwar gebe es einige begrenzte Hinweise, doch keiner enthalte eine letzte, gültige Antwort. Leid oder «Übel» gehöre zu den Erfahrungen in Leben und Welt, wo der Mensch an das *Unverfügbare* stoße. Er könne solche Erfahrungen «absurd» (sinnlos) nennen und aus ihnen die Absurdität der Welt folgern («die einzige Form des Atheismus ... , die man ernst nehmen muß»). Oder er könne das *Leid – als Begegnung mit dem Unverfügbaren* – als eine von vielen Stationen verstehen, wo er vor den «unbegreiflichen Gott in seiner Freiheit» gerät, vor Gottes «unverfügbares Geheimnis». In diesem Sinne würde gelten: «Die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes.» ⁴

Mit dieser Formulierung hat *Karl Rahner* viele enttäuscht, die – gelockt von der Frage des sterbenden *Romano Guardini* – bei ihm Antwort auf die Warum-Frage suchten. Eine solche will *Karl Rahner* aber nicht geben. Sein Ansatz ist anders. *Wenn* das Leid eine «wirkliche Erscheinung der Unbegreiflichkeit Gottes in seinem Wesen und in seiner Freiheit» ist, wie er betont (ebd.), so kann es auf das Warum des Leides keine von irgendeinem *erfaßbaren* Grund, der *als solcher* endlich ist, abgeleitete Antwort, also einen Begriff oder ein Konzept, geben. An diesem Punkt kann man – nicht wenige tun es – die Suche abbrechen und folgern: Wenn es so steht, wenn Leid keine vernünftige Erklärung hat und haben kann, ist es sinnlos und ist die Welt, in der Leid grassiert, ebenso sinnlos (eine Folgerung, die mit *Albert Camus* bis heute viele ziehen). *Karl Rahners* Alternative liegt in der Anregung, das Leid als Teil oder Aspekt der Gottes-Begegnung aufzufassen und als Aspekt der Gottes-Beziehung zu behandeln. Wie soll das gehen? Der Mensch, der fragt und urteilt, tut dies als *Subjekt*, und ein *Subjekt* führt die Neigung zur Ego-Zentrik mit sich, tendiert dazu, «auf sich selbst zentriert zu sein». *Beziehung* aber, *Beziehung* zu mitmenschlichem Du oder zu Gott, erfordert und beinhaltet, statt in sich zu stehen, ein *Aus-sich-heraus-Stehen*, die *Ek-stase* hin zu einem anderen als man selbst, ja zu einem anderen *Grund* als dem eigenen Grund, in dem *ich* gründe. Leid ist nun erfahrungsgemäß von der Art, daß es die *ego-zentripetale* Ur-Neigung aufbricht und mich gleichsam aus mir heraus schleudert. Wider meine Neigung, wider meine Selbst-Bezogenheit nötigt Leid mich in die Form der *Ek-stase*. Dieses Heraus-gezogen-Werden aus *sich selbst* ist in sich schmerzhaft und schmerzvoll. Von diesem Schmerz des Sich-entzogen-seins könnte das physische und psychische Leid, auf das wir meist unser Augenmerk richten, eine bloße Analogie «auf einer niedrigeren Seins-Stufe» sein. Die Glaubens-Beziehung zu Gott – eine *Trauens-Beziehung* – ist nun, oder *will* sein, wesenhaft *ek-statisch*. *Karl Rahner* regt an, das mir widerfahrende Leid – erlebt als *Ek-stase* aus dem Ego – in die *Ek-stase* des Glaubens, in meine Beziehung zu Gott zu integrieren, es gleichsam als *Kairos* und Chance meiner Gottes-Beziehung zu realisieren. Das geht freilich nur, wenn ich in meiner *Trauens-*

² K. Rahner, Warum läßt uns Gott leiden, in: ders., Schriften zur Theologie XIV. Zürich u.a. 1980, 450-466, 450f., 458f. Vgl. die frühe, eindringliche, allgemein-verständliche Fassung dieser Gedanken in *Rahners Fastenpredigten* «Von der Not und dem Segen des Gebetes» (Freiburg ²1959), 76-92.

³ Vgl. ebd., 454-462.

⁴ Ebd., 463

(Glaubens-)Beziehung mich schon über das Theoretisieren, Bereifen-Wollen hinausgewagt habe: mich von mir selbst (als Letzt-Grund) abstoßend, mich in Gott als selig bergendes Geheimnis hineinfallen lasse. Dann ist Leid kein theoretisches Problem von Theodizee mehr, sondern, schlicht gesagt, eine Sache «zwischen Dir und mir», Aspekt, Moment, Fügung *innerhalb* meiner Gottes-Beziehung. Ich eigne mir keine theoretische Problemlösung an, «wie sonst das Erkannte angeeignet wird», sondern «übereigene» mich, «verliere» mich «liebend» in Gottes Unbegreiflichkeit, weil ich weiß – oder mir sagen lasse –, daß «in der Praxis unserer Existenz» die Annahme unerklärlichen Leids und die Annahme des unverfügbaren Gott-Geheimnisses ein und derselbe Vorgang sind.⁵ Für Karl Rahner besagt das: eine Erkenntnis, die etwas Endlich-Begrenztes wie seelisches und/oder körperliches Leid ohne die Liebe, das heißt, ohne die «lichte Helle» trauend-liebender Selbst-Übereignung an Gottes Geheimnis, fassen, lösen will, «verwandelt sich in Finsternis», die das Ich, kapitulierend, als Absurdität, «absolute Unbegreiflichkeit», stehen läßt.⁶

In der vertrauensliebenden Selbst-Übergabe in das Gott-Geheimnis hinein aber «erscheint die Liebe als die Leuchte der Erkenntnis des Endlichen» (a.a.O.). Ein Weg, den Karl Rahner aus dessen ursprünglicher Heimat in den Exerzitien adoptiert, aus der dort gelehrt «aktiven Indifferenz» bei Gebrauch und Lassen der Dinge, wo stets der eigene Tod mit ins Blickfeld rückt: «Da gilt es den Unbegreiflichen so über sich verfügen zu lassen, daß man glaubt, dieses Verfügen sei das Wirken einer unendlichen Liebe und bewahre unser geistiges Dasein vor letzter Sinnlosigkeit.»⁷

Integration widerfahrenen Leids in die von Christus eröffnete Gottes-Beziehung im Schritt aus sich heraus auf den füngenden Gott zu kann, in der Bildsprache der Evangelien, das Verlassen des Bootes sein, Gang über die Wogen von Leid und Angst hin zu dem, der, erst als Gespenst gefürchtet, dem in Untergangsnöten nach Hilfe Schreienden rettende Hand gewährt. In Karl Rahners eigener Bildsprache: «Wir wollen nicht den Strick untersuchen, an dem wir über dem Abgrund des Nichts hängen, sondern ihn umklammern, damit wir nicht in den Abgrund der Verzweiflung fallen. Wir wollen nur so viel Licht und Kraft, daß wir weiter beten, damit das Herz nicht verzweifelt und der Mund nicht zu fluchen beginne, weiter beten bis ..., ja, bis Gott reden wird und sein Wort das Wort des Erbarmens sein wird und des ewigen Trostes.»⁸

Der Abgrund der Fragen

Auf dem Sterbebett rückt Karl Rahner noch näher an Romano Guardini; Leid formt Fragen und Einsichten zu Leid: Zu allen Zeiten müsse die Theologie die Frage nach dem Leid neu stellen. Sie könne sie nie so beantworten, «daß der Mensch, wenn er in den Abgrund des Schmerzes und des Todes ohnmächtig fällt, durch die Beantwortungen ... wirklich getröstet wäre». «Warum mußte Christus leiden?» Alle sinnvollen und ernstzunehmenden Antworten «füllen für uns jetzt in diesem Leben den Abgrund dieser Frage nicht aus». Dann weiter: «Der endliche Geist muß notwendig Gott als den Unbegreiflichen annehmen in dem hoffenden Glauben ..., daß diese Unbegreiflichkeit die wahre und einzige Erfüllung und Vollendung unserer Existenz ist. Aber dieses Verhältnis zu Gott bliebe eine theoretische Harmlosigkeit ..., wenn diese Unbegreiflichkeit Gottes nicht konkret würde in der Unbegreiflichkeit seiner Verfügung über uns, die erst im

Leid und dessen Unbegreiflichkeit erfahren wird.»⁹ Bedauerlicherweise wird der Zusammenhang mit Grundintentionen seines Denkens, in dem Karl Rahners Überlegungen zum Verhältnis Gott-Leid stehen, von etlichen Kritikern nicht wahrgenommen, was deren Kritik an Karl Rahner selbst problematisch macht. Die Aussage, die Unbegreiflichkeit des Leides sei ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes, wird der Position «reductio in mysterium» zugeordnet, wird, mit anderen Worten, jenem (deutschsprachigen) theologischen Lager zugerechnet, welches das Theodizee-Problem für unlösbar erachtet.¹⁰ Der Begriff «Geheimnis» gilt dafür als Beleg. Typisch für dieses Lager – nach Armin Kreiners Urteil – ist Hans Küng, der eine «theoretische Antwort auf das Theodizee-Problem» als unmöglich ansieht, da alle «großen Geister der Menschheit» es nicht zu lösen vermocht hätten, und es für vermessen hält, wenn Theologie die Inkommensurabilität des Menschengestes mit Gott nicht wahrhaben wolle.¹¹ Für Armin Kreiner ist diese Position inkonsistent, insofern sie sich «auf die Geheimnistätigkeit und Unerklärbarkeit des Leids zurückzieht»(!), ohne aber die vom Atheismus geforderten Konsequenzen ziehen zu wollen.¹² Tatsächlich aber spiele sie «dem Atheismus in die Hände». Armin Kreiner möchte trotz unaufhebbarer Differenz zwischen Mensch und Gott die Intelligibilität in Glaube und Gottes-Rede gewahrt wissen. Im Bekenntnis zum «allmächtigen» Gott sei die Folgerung angelegt, Gott habe Macht, Leid und Übel zu verhindern, was, wenn er es nicht oder nur begrenzt tue, die Frage aufwerfe, welche Gründe Gott davon abhielten (66ff.). Als «absurd» verwirft er die These, der Glaube könne noch verstehen, «wenn die natürliche Vernunft bereits an ihre Grenze gestoßen ist». Nicht selten in seiner voluminösen Studie positioniert er aber andere Autoren (z.B. K. Berger, H. Küng, K. Rahner) mit ein oder zwei kurzen Zitaten, ohne deren Hintergrund darzustellen. So weckt auch die Anmerkung zu K. Rahner, dessen Terminologie sei «in gleichem Maße erhellend wie verschleiern», nicht gerade Vertrauen.

Kardinal J. Ratzinger berichtet, bei einer universitären Debatte sei ein Theologe dafür eingetreten, Menschen zu helfen, leiden zu lernen und das Positive am Leiden wahrzunehmen, worauf ein Physiker – vielleicht ein Motiv seiner Forschung verrätend – erklärt habe, Leiden sei zu «schlagen», nicht zu lernen!, eine für Joseph Ratzinger «hochmütige» Intervention.¹³ Was er hochmütig nennt, erscheint einer anderen Weltanschauung plausibel. Der Unterschied könnte durchaus darin gründen, daß Joseph Ratzinger hier aus Glaubens-Perspektive urteilt. Schon nach biblischer Einsicht hat der Glaube ja sein eigenes Licht. In Auseinandersetzung mit Atheisten wird immer wieder deutlich, daß die Behauptung, Glaube könne «auch dann noch verstehen, nachdem die natürliche Vernunft bereits an ihre Grenzen gestoßen ist», keineswegs «absurd» ist (wie Armin Kreiner meint)¹⁴, vielmehr ist zu sagen, daß Menschen alles, was sie bezüglich Gottes Verhältnis zu ihnen verstehen, nur in Seinem, das Licht der natürlichen Vernunft aufhellenden Licht erfassen, also Gott in Gott verstehen. Diese Einsicht, leitend auch für das Postulat des «übernatürlichen Existentials», gehört zu den wichtigsten (in Auseinandersetzung u.a. mit Karl Barth gewonnenen) Erträgen in Karl Rahners Theologie.

Man darf bei Karl Rahners Überlegungen zu Gott und Leid nicht übersehen, daß er ausdrücklich «von einem ganz anderen Ausgangspunkt» aus denkt: Nicht nur auf Erden, auch im Himmel werde «der schreckliche Glanz der unbegreiflichen Gottheit bleiben»; dieser werde nur sozusagen «erträglich» werden, «wenn wir Gott lieben ...»¹⁵ Man beachte, daß Karl Rahner in den Leid-

⁵ K. Rahner, Warum läßt uns Gott leiden? (vgl. Anm. 2), 462-466. Rahner nimmt für das Thema Leid die These auf, die er in frühen Kirchenväter- und Bonaventura-Studien, seiner Exerzitien-Interpretation sowie zentral in seiner Studie «Hörer des Wortes» erarbeitet hat: Der Mensch kann sich letztlich nur vollenden, indem er sich hineinschwingt in den vertrauensliebenden Nach-Vollzug der frei liebenden Setzung seiner selbst durch das unverfügbare Geheimnis: K.P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Freiburg-Basel-Wien 1975, 162-166; ders., Gotteserfahrung – Mystagogie. Mainz 1986, 41-66.

⁶ K. Rahner, Hörer des Wortes. München 1963, 124.

⁷ K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München 1965, 28.

⁸ K. Rahner, Von der Not (vgl. Anm. 2), 82.

⁹ Zitate aus Sonderdruck; Text publiziert in «The Universe» (England – Karwoche 1984).

¹⁰ «Muss man sich begnügen mit dem Satz Karl Rahners: «Die Unbegreiflichkeit des Leids ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes?»»: K. Berger, Jesus. München 2006, 280; A. Kreiner, Gott im Leid – Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Freiburg-Basel-Wien 2005, 49.

¹¹ H. Küng, Credo. München 1992, 121ff.

¹² Vgl. A. Kreiner, Gott im Leid (vgl. Anm. 10), 49-52.

¹³ T.R. Peters, C. Urban, Hrsg., Ende der Zeit? Mainz 1999, 90.

¹⁴ A. Kreiner, Gott im Leid (vgl. Anm. 10), 70.

Erfahrungen ein Stück eben dieses «schrecklichen Glanzes» Gottes sieht, und nehme auf, was zu Karl Rahners Grundüberzeugungen gehört, daß die *Liebe* die Leuchte der Erkenntnis sei. Dann wird klar, daß Karl Rahner eine schwere Menschheitsfrage nicht vorschnell unter Verweis auf Gottes Unbegreiflichkeit erledigen will, sondern daß er, hier – wie auch sonst – die *transzendente* Fragestellung anwendend, fragt, welcher Art denn – wenn man bei Leiderfahrung mit diesem «schrecklichen Glanz der Gottheit» zu tun bekommt – die *Bedingungen der Möglichkeit* seien, hier von Gott etwas zu erkennen, von ihm eine «Antwort» zu erhalten. Leid wird für Karl Rahner also immer wieder zum Begegnungspunkt mit dem *mysterium tremendum* als Anstoß – wie für die Bibel – zu Umkehr (*metánoia*) und Einkehr in Gott. Der in Gott verwurzelte Mensch kann dann für eigenes oder fremdes Leid sehr wohl Hinweise zu Verstehen finden. Doch bedürfen diese Anmerkungen noch einer Ergänzung. Ein Vergleich mit Emmanuel Lévinas, wenn man den vollen Überblick über Rahners Denken in dieser Frage erreichen will.

Leid als Bekehrung zu Diakonie

Auch von einem anderen Ansatz aus läßt sich ein beachtliches Ergebnis gewinnen. Emmanuel Lévinas geht, indem er *Martin Bubers* Dialogisches Prinzip kritisch weiterführt, von der Analyse der Ich-Du-Relation aus. In ihr läßt sich eine wirkliche *Transzendenz* (im *Dia* des Dialogs) erkennen: die Transzendenz des Ich zum absolut Anderen des Du, dessen Andersheit jeder Synthese und Aufhebung in das Ich oder in ein Drittes widersteht. Dialog zwischen zwei je Anderen öffnet die Einheit des Ich-Bewußtseins (in die das abendländische Erkennen stets einmünden möchte) und eröffnet mehr und Reicherer, als das Ich (als Subjekt oder «denkende Substanz» gefaßt) je vorstellen und wollen kann.¹⁶ Das abendländische Ich kehrt, dem *Odysseus* gleich, in seiner erkennenden Ausfahrt stets zu sich zurück, verläßt oder transzendiert die Welt, *seine* Welt, nicht, wohin es sich auch bewegt; das Ich aber, das – wie *Abraham* – aus sich heraus zum Du geht, transzendiert den Welthorizont und gelangt *durch* das Du *jenseits* der (seiner) Welt. Die ursprüngliche, die Welt übersteigende (transzendierende) Bewegung des Menschen-Geistes ist mithin die Beziehung zum *Du* – und *durch* das nachbarliche Du hin zu Gott. Formal wegen der Alterität des Du ist die Beziehung des Ich zum Du vorab passiv, nämlich *hörend*, und die aktiv-sprechende Bewegung des Ich zum Du Ant-Wort auf das Wort des Du. Ebenbild Gottes ist, so gesehen, der Mensch *insofern, als er auf ein Du hört* und ihm *antwortet*: das Hören auf das göttliche Du bildet sich ab im Hören auf das Du des Nächsten.¹⁷

Dieses Hören ist freilich ethischer Art. Das Antlitz des anderen Du enthält eine Art dringliche Bitte, ein Ersuchen an das Ich, sich dem Du zur Verfügung zu stellen, ihm zugute zu sein, ihm zu geben, zu dienen: «Dia-Konie vor jedem Dialog». Darauf kann die erste *Antwort* nur sein: «Hier bin ich» («me voici!»), «Ich bin dir zu Diensten!» Also keine beliebige Antwort, sondern Antwort, die *Verantwortung* (*responsabilité*) übernimmt, sich *verantwortlich* weiß. Darin vollendet sich das Subjekt-sein des Ich (*sub-ic-tum* = unterworfen). Genuiner Sinn von «Subjektivität» ist somit gerade nicht sich von anderen absetzendes Für-sich-sein, sondern Für-den-Anderen-sein. Seine eigentliche Identität gewinnt Ich folglich in dem Maß, als es Verantwortung übernimmt.¹⁸ Den *letzst-gültigen* Horizont der Verantwortung reißt die Bibel auf, indem sie von der «Gottes-Furcht» spricht gerade da, wo es um rechtes Verhalten zum Du des Nächsten geht (z.B. wahres Fasten, wahre Gerechtigkeit nach Lev 25,17. 35ff.; Jes 58; Mt 25,31-46), so «als wäre die <Gottesfurcht> diese Furcht für den anderen».¹⁹ So meint das Hören, gesteigert, das Horchen, das Gehorchen, meint

¹⁵ K. Rahner, Warum läßt uns Gott leiden? (vgl. Anm. 2), 462.

¹⁶ E. Lévinas, Dialog, in: F. Böckle, K. Rahner u. a., Hrsg., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft I. Freiburg-Basel-Wien 1981, 61-85, 75f.

¹⁷ Ebd., 79f.

¹⁸ E. Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philipp Nemo. Wien 1996, 72-79.

¹⁹ E. Lévinas, Dialog (vgl. Anm. 16), 80.

den dem Anderen und *durch ihn* Gott erbrachten Gehorsam.²⁰ Das «Wunder, daß das Ich von Gott im Antlitz des Nächsten in Anspruch genommen wird», konkretisiert sich zur elementarstrengen «Verpflichtung, den anderen Menschen angesichts des Todes nicht allein zu lassen».²¹

Das Übel und das Böse

Emmanuel Lévinas' dialogisches Denken enthält eine phänomenologische Annäherung nicht nur an das Böse, sondern auch an das Übel. Dieses ist, insofern es die geordnete Welt zerbricht, «excessiv», führt sowohl ein «Ende» (*ex*) der Welt herbei wie auch über sie hinaus (*ex-cedit*). Im Leid, gerade auch im physischen Leid, erscheint es konkret als Störendes, Fremdes, Nicht-Integrierbares, «Nicht-zu-Rechtfertigendes» (*non-justifiable*). Darin und in diesem Sinne *transzendiert* es die Welt. Ein zweiter Aspekt des Übels erscheint (wie bei Hiob) so, als ob es *mich* suchte, als wäre eine «Absicht» dahinter, als würde jemand *mir übel wollen*. Alle Menschen erleben Schmerzliches so: als *ihnen* zugefügt. Auch wenn, zum Beispiel, Sigmund Freud nach dem Tod seines Enkels seine Trauer bekennt und zugleich erklärt, als Ungläubiger habe er niemanden zu beschuldigen, läßt diese reflektierte Äußerung erkennen, daß spontane Reaktion eben das will, was der Verstand verwehrt. Dem analytischen Blick zeigt sich ein *DU*, das Gott-Du, das die Seele des Leidenden *anspricht*, das Paradox des «lieben Gottes», der «böse» ist. Durch das Übel erwacht in der Seele ihre Beziehung zu Gott unter dem Profil des «Bösen». Und durch das Übel, durch den *Ausnahme*-Charakter des Übels, werde ich aus der Welt, aus *meiner* Welt, herausgezogen, die ich bis dahin für die ausnahmslos einzige und einzig wahre gehalten hatte. Herausgezogen von *Gott*, der damit sein Ganz-anders-sein bekundet. Herausgezogen – wozu? Ein Hinweis findet sich in der Gottesrede am Schluß des Hiob-Buches, wo Gott Hiob mit der Frage konfrontiert: «Wo warst du, als Ich die Erde gründete?» (38,4) Statt hier (wie es meist geschieht) einen Tadel Gottes an Hiob und dessen begrenztem Blickwinkel zu sehen (suggerierend, das konkrete Übel sei keines im Gesamtwerk der Schöpfung), könnte die Frage einen Mangel auf seiten Hiobs anzeigen, nämlich auf mangelnde solidarische Verantwortung für alle und alles – die ganze Schöpfung, auch und gerade insofern sie *nicht* Menschenwerk ist –, die zu praktizieren nur möglich ist, wenn der Mensch sie sich auch unter Schmerzen angehen läßt. Das Leid eines anderen Menschen, das ich mit-ansehe, das mich berührt, mir «nachgeht», stört die Ruhe, erschüttert meine Selbstzufriedenheit, mein egozentrisches Trachten – und wird mir darin zur Offenbarung, zur Theophanie. Anders gewendet, wird mir das Leid so zu einem Guten, zu einer Wohltat, die sich freilich nicht angenehm anfühlt, sondern mich oder dich gebieterisch aufschreckt.²² Es kommt auf die Pointe hinaus, die – um Gottes Transzendenz über das vertrauliche Du hinaus hervorzuheben – so lautet: Gott ist «*Er* im Grunde des Du. Er ist Gut in einem hervorragend-genauen Sinn: Er füllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich hin zur Güte, die besser ist als die Güter, die zu empfangen wären.»²³ Hier wartet meiner eine neue Identität, die jedoch schmerzlich

²⁰ E. Lévinas sieht die Ich-Du-Beziehung nicht als Symmetrie und Wechselseitigkeit (so versteht er Buber), sondern als Asymmetrie und Ungleichheit mit Vorrang des Du: Dialog (vgl. Anm. 16), 82; ders., De Dieu qui vient à l'idée. Paris 1998, 230. Hier ist auch ein Kontaktpunkt zwischen E. Lévinas und J.B. Metz: dieser lehrt die «unhintergehbare Autorität des Leidenden, in der sich die Autorität des apokalyptischen Gottes für alle Menschen manifestiert»: T.R. Peters, C. Urban, Ende der Zeit? (vgl. Anm. 13), 49. Metz hält die Anerkennung der Autorität der Leidenden gar als mögliche ethische Basis im interkulturellen Diskurs: Religion im Neuen Europa, in: J. Bruhin u. a., Hrsg., Misere und Rettung. FS N. Klein. Luzern 2007, 204-207, 206 – E. Lévinas' Buber-Kritik wird von diesem selbst zurückgewiesen: M. Friedman, M. Buber und E. Lévinas, in: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 9 (2001) 2, 94-102.

²¹ «la merveille du moi revendiqué par Dieu dans le visage du prochain» – «l'obligation de ne pas laisser l'autre homme seul en face de la mort»: E. Lévinas, De Dieu (vgl. Anm. 20), 263ff.

²² E. Lévinas, Transcendance et Mal, in: De Dieu (vgl. Anm. 20), 189-207.

²³ E. Lévinas, De Dieu (vgl. Anm. 20), 114.

ist. Denn der Andere, der mich braucht, der Nächste, der mich in seinen Dienst nimmt, überrascht mich *passiv*, nimmt, besetzt mich *wider Willen* – das ist schmerzhaft. Konversion ist schmerzhaft. Mein Ich und seine (meine) Welt, mein Wohlsein neugierend, nimmt er mich in Besitz und weckt in mir den Schmerz, ausgebeutet zu werden, gefühlt in Müdigkeit, Erschöpfung und Zeit-Verlust (Altern). Schmerz, verzehrt zu werden im Geben-müssen bis hin zu Brot und Mantel. Dies geben-müssende Ausgeliefert-sein an den Nächsten schmerzt bis tief hinein in das «Für-mich». Das widerwillige Sein-für-den-Anderen entblößt mich dessen, was mir mehr zueigen ist als mein Eigentum: meines Für-mich-seins. In dem aufgenötigten Identitäts-Wechsel vom Für-mich-sein zum Für-den-Anderen-sein liegt der tiefste Schmerz.²⁴

Herausforderung für die traditionelle Theologie

Diese Deutung Emmanuel Lévinas' läßt vermuten, daß zumindest ein Teil der Abwehr und Entrüstung, die wir als *Zeugen* des Leidens anderer, zumal von «Unschuldigen», empfinden, aus dem Horror stammt, den wir vor dem eigenen Entäußert-werden für andere fühlen, das uns hier und jetzt abgefordert wird. Der Widerwille dagegen verkehrt sich in Protest gegen diese Welt und ihren Urheber, die einen nicht «in Ruhe lassen», sondern fremden Menschen, so wie *eigentlich* mir, Selbst-Besitz, Güter, Zeit, Kraft, ja das Leben rauben.

Eine Sicht wie die von Emmanuel Lévinas ist offensichtlich eine Herausforderung für traditionelle Theologie, Stachel in ihrem Fleisch. Dia-Konie vor Dia-Log impliziert ja auch: Dia-Konie vor Theo-Logie.²⁵ Lévinas' Phänomenologie der Erfahrung des Übels (*le mal*) wäre ergänzbar durch Einsichten J.H. Newmans: Übel als Erfahrung von Abwesenheit Gottes in der Welt, gepaart mit Entfremdung der Welt von Gott; Leiden Unschuldiger als Stellvertretung für die Schuldigen ...

Ein kurzer Vergleich Karl Rahner – Emmanuel Lévinas legt sich nahe. Man könnte meinen, Emmanuel Lévinas' Ansatz, der ja die fundamentale Abweisung jeder Subjekt-Philosophie bedeutet, die in solipsistischer Tendenz versucht, den Anderen, nicht zuletzt Gott in das totalisierende System des menschlichen Subjektes zu

²⁴ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag 1978, 90-94.

²⁵ Im griechischen Wort Diakonia, Dienst, schwingt etymologisch-szenisch mit *Durch-den-Staub-Müssen!*

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, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-

Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn),

Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:

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

Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

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.

integrieren, stehe in Dissonanz zu Karl Rahners Transzendental-Theologie und deren Bezug zur «anthropozentrischen Wende».²⁶ Man wird aber bemerken, daß beide, Karl Rahner wie Emmanuel Lévinas, Leid, Übel als «ekstatische» bzw. «excessive» Erfahrung auffassen, d.h. als Erfahrung, die das Ich aus seinem In-sich-stehen und Für-sich-sein herauszieht oder -schleudert. Und so wie Emmanuel Lévinas verneint, daß Gottes Vorsehung das Subjekt mit Gütern füllen wolle, er dieses vielmehr zur Güte anderen gegenüber dränge, so betont Karl Rahner den inkarnatorischen und *kenotischen* Charakter der Geist-Transzendenz: zwar langt der endliche Geist naturhaft (philosophisch) nach Gott aus, dieser aber (biblisch verstanden) lenkt und kehrt, sich offenbarend, die sich selbst überschreitende Bewegung des Geistes pneumatisch um in eine Selbst-Transzendenz zu den Nächsten: Eine «Entwertung im Menschen ... in dem realen Geschehen, das Demut, Dienst, Nächstenliebe, Kreuz und Tod heißt und den Abstieg Christi mit vollzieht, der seine Seele verliert nicht direkt an den Gott über allen Namen, sondern an seine armen Brüder, denen er dient».²⁷ Gottes-Erfahrung ist bei Karl Rahner (in Anwendung ignatianischer Dienst-Mystik) immer wieder, direkt oder indirekt, gebunden an den Dienst für und an andere(n) Menschen: In Beispiel-Texten ist die Rede von unbelohntem Verzeihen; sich selbst verleugnender Pflichterfüllung; von Güte ohne dankbares Echo; von schweigend ertragener Ungerechtigkeit; von einsamster, nur Unverständnis erregender Gewissens-Treue; von Verzicht, der keine Anerkennung erntet; von Mut zu persönlicher, nutzlos, erfolglos erscheinender Verantwortung; von heiterer, Verbitterung widerstehender Gelassenheit in tagtäglichen Enttäuschungen; vom stillen, Fragen und Zweifeln trotztenden, ins Dunkel hinein betenden Vertrauen; von der alltäglichen Einübung des Todes ... Karl Rahner gibt keine Trainingsvorschläge, sondern spricht *Erfahrungen* an, die jeder mache oder machen könne, und nennt sie «Transzendenz-Erfahrungen», «Erfahrungen des Geistes» oder «anonyme Gottes-Erfahrungen».²⁸ Wie man sieht, handelt es sich um «soziale» Gottes-Erfahrungen in dem Sinne, daß dem sich in den Dienst an seinen Nächsten fügenden Menschen aufgeht oder aufgehen kann, daß er durch diesen Dienst hindurch auf das bildlose Gott-Geheimnis verwiesen ist.

Natürlich ist Emmanuel Lévinas' Blick primär auf das menschliche Du gerichtet, erst sekundär auf Gott (der bildlos stets hinter dem Horizont des anderen Du entschwindet), indes Karl Rahner das ek-statische Geist-Subjekt im Blick hat, dessen Ekstase von Gott in den Dienst am Nächsten berufen wird: An Christus kann ein jeder lernen, «daß der Mensch – ist, indem er sich weggibt».²⁹ (Zweiter Teil folgt.)

Klaus P. Fischer, Heidelberg

²⁶ So (mit Bezug auf P. Lönning, G. Neuhaus) J. Wohlmuth: Rahners «transzendentaler Ansatz» würde von E. Lévinas radikal kritisiert, wäre sein Total-Streben nicht «gesprengt» durch Gottes «Selbstmitteilung»: L. Wenzler, Hrsg., *Die Stimme in den Stimmen*. Düsseldorf 1992, 51-73. Hier liegt eine schiefe Sicht vor – wie immer, wenn man von Karl Rahners philosophischem Vokabular aus ein Urteil über sein Denken erstellen will. «Bewältigungs-Denken» (Hans Urs von Balthasar) war K. Rahner fremd. Schlüssel zu seinem Denken sind die – den anderen Arbeiten von ihm selbst als gleichrangig befundenen – Geistlichen Schriften (die kaum ein Kritiker liest). K. Rahner hat keinen transzendentalen «Ansatz», sondern bedient sich einer (J. Maréchal mit M. Heidegger kombinierenden) transzendentalen Hermeneutik zur Vermittlung und Übersetzung der Offenbarungs-Botschaft, ausgehend von den Ignatianischen Exerzitien und deren Anleitung zur Findung Gottes in allen Dingen. Die Lektüre der großen Mystiker sowie der Werke von E. Przywara (den K. Rahner hochschätzt) wirft neues Licht auf K. Rahners Theologie.

²⁷ K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*. Freiburg 1958, 16; K. Rahner betont, menschlicher Geist komme «nur zu sich selber», wo er «beim anderen ankommt, das letztlich immer ein personal anderes sein muß»: K. Rahner, *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung*, in: ders., *Schriften zur Theologie XII*. Zürich 1975, 41-53.46.

²⁸ Beispiele dieser Art (vgl. 2Kor 6,9) gibt K. Rahner: Über die Erfahrung der Gnade, in: ders., *Schriften III*. Zürich u.a. 1956, 105-111, 105-109; Gotteserfahrung heute, in: ders., *Schriften IX*. Zürich u.a. 1970, 161-176; Erfahrung des Heiligen Geistes, in: ders., *Schriften XIII*. Zürich u.a. 1978, 226-252, 234-239; Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive, in: ders., *Schriften XV*. Zürich u.a. 1983, 267-279. 273-276.

²⁹ K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: ders., *Schriften IV*. Zürich u.a. 1960, 137-155, 142.