



ORIENTIERUNG

Nr. 1 73. Jahrgang Zürich, 15. Januar 2009

VOR 20 JAHREN, IM APRIL 1989, ging nach anderthalbjähriger Arbeit die «Ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR» zu Ende. Viele Zeitgenossen interpretieren dieses Ereignis im Rückblick vor allem politisch: als eine Art Auftakt für die friedliche Revolution vom Herbst 1989, die das Ende der DDR einleitete. Tatsächlich lesen sich viele ihrer Beschlüsse heute wie ein Drehbuch für die Forderungen der sich formierenden DDR-Bürgerbewegung. Auch der Staatssicherheitsdienst sah in den Texten der Ökumenischen Versammlung den «aktuellsten komplexen Forderungskatalog hinsichtlich gesellschaftspolitischer Veränderungen» der DDR. Aber es gibt auch andere, bis heute uneingelöste Erbschaften dieses Ereignisses. Die Ökumenische Versammlung von 1988/89 war vor allem eine exemplarische, in ihrer Art einmalige ökumenische Erfahrung. Von ihr bleibt «ein ökumenisches Hoffnungssymbol und ein Auftragshorizont der Weltverantwortung» (Heino Falcke). Was heißt das? Die Einmaligkeit der Ökumenischen Versammlung bestand darin, daß sie in einem bestimmten geschichtlichen Moment («Kairos») 19 Kirchen und kirchliche Gemeinschaften in der DDR zu einem verbindlichen Gespräch über Fragen der christlichen Weltverantwortung an einen Tisch brachte. Die globalen Überlebenskrisen – ungerechte Weltwirtschaft, Bedrohung mit Massenvernichtungsmitteln, Zerstörung der Umwelt – und die unhaltbare lokale Situation der DDR-Gesellschaft mit ihren Partizipations- und Gerechtigkeitsdefiziten wurden zum Ausgangspunkt einer gemeinsamen Suche nach zukunftsfähigen Antworten. Mit ihrer Forderung nach «Umkehr in den Schalom» gelang der Versammlung eine konsensfähige *theologische* Deutung der damaligen Welt-situation. Ihre theologische Grundlegung «Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» ist angesichts der Krise der Globalisierung von ungebrochener Aktualität.¹

Was bleibt?

Zum «ökumenischen Hoffnungssymbol» wurde die Ökumenische Versammlung dadurch, daß sie sich mit ihrer Agenda konsequent an den bedrängenden Aufgaben christlicher Weltverantwortung orientiert hat. Gerade dadurch hat sie eine so nicht erwartete ökumenische Gemeinschaftserfahrung ermöglicht. Die Erforschung der «Zeichen der Zeit» und ihre Deutung «im Lichte des Evangeliums» (II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute», Nr. 4) hat die Versammlung zu einer «Handlungsgemeinschaft noch getrennter Kirchen» (Lothar Ullrich) werden lassen.² Einheit wurde «als konkret verbindende Verbindlichkeit» erfahren, «in der man mit Herzen, Mund und Händen einstimmt in den Bundeswillen Gottes».³ Was diese konkrete Gemeinschaftserfahrung theologisch für die Einheit der Kirche bedeutet, ist im ökumenischen Gespräch bisher weitgehend unbeachtet geblieben.

Christliche Weltverantwortung ist immer auf den konkreten politischen Kontext bezogen. Die Erfahrung der Ökumenischen Versammlung unterliegt dem geschichtlichen Wandel und muß, um heute weiterwirken zu können, neu kontextualisiert werden. Kontextualisierung bedeutet, die in der «Theologischen Grundlegung» von 1989 formulierten Einsichten und vorrangigen Optionen auf die veränderten globalen und gesellschaftlichen Herausforderungen am Beginn des 21. Jahrhunderts zu beziehen. Die Trias des konziliaren Prozesses der Achtzigerjahre: Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung ist nach wie vor aktuell. Aber die drei Elemente dieser Trias müssen deutlicher als bisher miteinander verschränkt werden, wenn sie ihre kritische Kraft in der Auseinandersetzung mit neoliberaler Globalisierung, «neuen Kriegen» und fortschreitendem Klimawandel entfalten sollen.

Die Ökumenische Versammlung 1988/89 bleibt vor allem deshalb ein Hoffnungszeichen für die christliche Ökumene, weil sie die problematische Trennung zwischen Dogmatik und Ethik, zwischen Glauben und Handeln, zwischen «Faith and Order» und «Life and Work» gewissermaßen am eigenen Leibe überwunden hat. Sie hat exemplarisch deutlich gemacht, daß die Frage nach dem Kirche-Sein der Kirche nicht von der Frage nach dem

KONZILIARER PROZESS

Was bleibt? Die «Ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR» – Tagungen von 1988 und 1989 – Ein verbindliches Gespräch über christliche Weltverantwortung – Die theologische Grundüberlegung – Ein ökumenisches Hoffnungssymbol.

Joachim Garstecki, Magdeburg

ZEITGESCHICHTE

Soziale Bewegung, politische Utopie oder ...: Das Schlüsseljahr 1968 prägte nicht nur die westliche Hemisphäre mit Umbruchsideen – Was bleibt von 1968 zu sagen? – Kulturkrise oder Anzeichen eines politischen Umbruchs? – Der Diskurs im damaligen Ostblock – Die polnischen Vorgänge von März 1968 in der tschechischen Wahrnehmung – Was bewegte die Akteure? – Ansätze für eine vergleichende Untersuchung – Zwischennationale Diffusion und transnationale Dynamiken – Halbirties Bewußtsein von 1968?

Wolfgang Schlott, Bremen

KIRCHE/GESELLSCHAFT

Theologie zwischen Einbezogenen und Ausgeschlossenen: Zu einem Sammelband von Joseph Wresinski, Gründer von ATD Vierte Welt – Formen sozialer Exklusion – «Abfall der Globalisierung» – Vermittlung einer Kenntnis von Gott – Ausgrenzung durch Religion – Eucharistie und der Hunger der Ärmsten – Theologie aus alltäglicher Erfahrung. *Corinna Schwarz, Treyvaux*

LITERATUR

Die Jahre, die ihr kennt: Uwe Tellkamps «Der Turm» in der literarischen Kritik – Gewartet wird auf den «großen Wenderoman» – Die Reaktionen der Literaturkritik – Die «Wende» als offenes Ende – Die Zeit als Gegenstand des Romans – Der Blick auf eine bildungsbürgerliche Enklave – Äußere Anpassung und innerer Protest – Dresden als Handlungsort – Unter permanentem Nostalgieverdacht – Realismus in den Details – Ratlose Beobachter des politischen Zerfalls – Das Auseinanderbrechen einer Familie – Das Bild vom biblischen Turmbau.

Michael Braun, St. Augustin

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Rückblick auf Paul Deussen: Zu Heiner Feldhoffs Biographie – Ein Studienkollege und Freund Friedrich Nietzsches – Eine Professur für Philosophie – Erforschung der indischen Religionsgeschichte – Deutung des Christentums.

Heinz Robert Schlette, Bonn

ZEITGESCHICHTE

Menschenrechte: Vor sechzig Jahren wurde die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» verabschiedet – Begründungsprobleme.

Nikolaus Klein

INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen-, Sach- und Schriftverzeichnis des 72. Jahrgangs.

Handeln der Kirche in der Welt zu trennen ist. Damit hat sie die schizophrene Trennung zwischen Ekklesiologie und Sozialethik tendenziell überwunden. Christen und Kirchen betreten das Feld der Ekklesiologie, wenn sie gemeinsam danach fragen, was für sie vor Gott verbindlich ist, wenn sie im Bereich der Weltverantwortung zu verbindlichen Einsichten kommen und sich vor Gott und voreinander zu verbindlichem Handeln verpflichten. Das ist in den Bundesschlüssen des konziliaren Prozesses der Achtzigerjahre wie auch in der Ökumenischen Versammlung beispielhaft geschehen. Die ekklesiologische Herausforderung dieser Erfahrung wird von den Kirchen nach wie vor verdrängt. Sie bleibt eine uneingelöste Hoffnung auf dem Weg der Ökumene.

Joachim Garstecki, Magdeburg

¹ Vgl. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Pax Christi, Hrsg., Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Eine Dokumentation. Berlin 1990, 20-51.

² Theologische Grundlegung «Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung», 3,2, Nr. 52 (in: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Pax Christi [vgl. Anm. 1]).

³ Vgl. ebd., Nr. 53.

Hinweise: Heino Falcke, Sachbericht zum «konziliaren Prozeß», erstattet an der Kirchenbundsynode, Görlitz, 18.-22. September 1987, in: epd-Dokumentation 44/87, 36-43; ders., Vom Gebot Christi, daß die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und den Krieg verbietet. Zum konziliaren Weg zum Frieden. Ein Beitrag aus der DDR. Stuttgart 1986; ders., Die theologischen Leitworte im konziliaren Prozeß: Umkehr,

Schalom und Bund, in: Diakonia 20 (1989) 5, 297-305; Lothar Ullrich, «Eine Hoffnung lernt gehen.» Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR. Ein katholisches Zeugnis, in: Una Sancta 44 (1989) 4, 342-345; Antrag der Delegierten aus der DDR an die 6. Vollversammlung des ÖRK Vancouver/Kanada 1983, in: Theologische Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Hrsg., Konziliarer Prozeß. (Informationen und Texte, 4). Berlin/DDR 1985; Christoph Demke u.a., Hrsg., Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Zweite verb. Auflage, Leipzig 1995; Wilhelm Ernst, Hrsg., Theologisches Jahrbuch 1990. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Leipzig 1990; Ökumenisches Informationszentrum e.V. Dresden, Hrsg., Dokumentation: Ist die Hoffnung gegangen? Ökumenische Tagung zum 10. Jahrestag der Ökumenischen Versammlung in der DDR. Dresden 1999; Christian Sachse, Hrsg., «Mündig werden zum Gebrauch der Freiheit.» Politische Zuschriften an die Ökumenische Versammlung 1987-1989 in der DDR. Münster/Westf. 2004; Katharina Seifert, Durch Umkehr zur Wende. Zehn Jahre ökumenische Versammlung in der DDR – eine Bilanz. Leipzig 1999; dies., Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/1989. (Erfurter Theologische Studien, 78). Leipzig 2000; Matthias Sens, Roswitha Bodenstern, Hrsg., Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren. (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 62). Frankfurt/M. 1991; Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. München und Wien 1986; ders., Das Ende der Geduld. Carl Friedrich von Weizsäcker «Die Zeit drängt» in der Diskussion. München 1987. (N.K.)

Soziale Bewegung, politische Utopie oder ...

Das Schlüsseljahr 1968 prägte nicht nur die westliche Hemisphäre mit Umbruchsideen

Vierzig Jahre nach der Ereigniskette, die vom amerikanischen Kontinent bis in die west- und mitteleuropäischen Metropolen reichte, haben publizistische Bekenntnisse und wissenschaftliche Untersuchungen ein so komplexes Bild von dem Zeitraum 1967/68 entworfen, daß eine abschließende Bewertung des Schlüsseljahres 1968 immer noch nicht möglich ist. Gewiß ist die Publikationsliste mit hochreflektierten politologischen, kulturwissenschaftlichen und soziologischen Abhandlungen lang genug, um beinahe alle Aspekte der Kontinente transzendierenden Bewegung zu beleuchten. Allein es fehlt aus meiner Sicht eine verbindende Darstellung von sozialgeschichtlichen, politologischen, psychosozialen und kulturgeschichtlichen Strukturen, in denen die Subjekte sich selbst begreifen. Ist ein solcher Ansatz aus der Perspektive der heute sechzig- oder siebzehnjährigen ehemaligen Protagonisten der westlichen Hemisphäre und den Teilnehmern an den polnischen und tschechoslowakischen Revolten gegen die sozialistischen Diktaturen möglich? Welche Risiken birgt ein solcher vergleichender Ansatz für die Beleuchtung eines so vielschichtigen sozialpolitischen und kulturellen Phänomens? Können vergleichende Betrachtungen von Akteuren aus den damals existierenden, unterschiedlichen ideologischen Systemen die bislang vorliegenden Forschungsergebnisse korrigieren? Sind irgendwelche abweichenden Ergebnisse mit dem Blick auf bisherige wissenschaftliche Darlegungen zu erwarten?

«Bleibt vom Mai '68 noch etwas zu sagen? Vielleicht ist ja alles gesagt worden – bis auf eines, daß ich dabei war im Mai 1968.»¹ Die einleitenden Worte von Sergio Benvenuto, einem italienischen Studenten, der die Mai-Revolution in Paris hautnah erlebte, verweisen auf die Unsicherheit bei der Bewertung eines markanten, in seiner Wirkung noch nicht ausgeloteten Jahrhundert-Ereignisses. Seine Wahrnehmung entspreche einer ähnlich begrenzten Sicht, «wie sie der junge Fabrizio del Dongo in Stendhals *Die Kartause von Parma*

auf die Schlacht von Waterloo hatte.»² Sein Blick, der nur Partikel erfaßt habe, sei der eines outsiders gewesen, der als Italiener sechs Monate lang revolutionsähnliche Abläufe beobachtet habe. Können er denn vierzig Jahre nach dem historischen Geschehen auf dessen gelehrte Rekonstruktion zurückgreifen? Welcher der beiden «Lösungsansätze» sei für ihn wesentlich gewesen? Ein Dilemma sei es: «Ich werde es lösen, indem ich es nicht löse.»³

Kulturkrise oder Anzeichen eines politischen Umbruchs?

Auffällig in Sergio Benvenutos Reflexionen ist die kompakte, konstruktive Mischung aus emotional aufgeladenen Beobachtungen und synthetischen Setzungen. In beiden Aussagekomplexen treffen verdichtete Erinnerungsfetzen auf kühl abwägende Ergebnisse zahlreicher wissenschaftlicher Studien. Auf welche Weise fügen sie sich zu einem «Bild» zusammen, in dem atmosphärische Gefühlsstörungen in historischen Schichten abgelagert sind? Was verbirgt sich hinter der Aussage: «Man hatte den Eindruck, daß sich endlich etwas bewegte. Che Guevara war zwar im Oktober 1967 in Bolivien ermordet worden, aber die Tet-Offensive des Vietkong im Januar 1968 demonstrierte, dass die Amerikaner an ihrem vietnamesischen Abenteuer zu scheitern drohten.»⁴ Was dann folgt, ist der Verweis auf eine Protestbewegung von Jugendlichen und Studenten, die in den USA und in Westeuropa gegen eine Großmacht Widerstand leisteten, und auf die chinesische Kulturrevolution, die einen Teil der jungen Intellektuellen verführte: «Man sah in ihr eine Art dadaistisches Verwerfen von Autorität, an erster Stelle die der Kommunistischen Partei (und tat so, als sähe man nicht die wahnhaft totalitäre Seite dieser Revolution, den erniedrigenden und verblödenden Personenkult um Mao, die Verfolgung der Intellektuellen, die Unterdrückung des Genusses und der Sexualität).»⁵

² Ebd., 40.

³ Ebd., 40.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

¹ Sergio Benvenuto, Es war einmal im Mai in Paris. Mai 1968 – Von Brüderlichkeit und Libertinage, Politik und Dadaismus, in: Lettre International Nr. 82 (Herbst 2008), 40-50, hier 40.

Es zeichnet die vergleichende Betrachtung Sergio Benvenuto aus, daß er den Prager Frühling in seine Überlegungen einbezieht, indem er von einem Gegenpol zur chinesischen Kulturrevolution und von Impulsen spricht, die dem blutigen Sowjetsystem gewisse Erneuerungen gebracht hätten. Der an dieser Stelle allerdings ausbleibende Verweis auf die März-Streiks der Warschauer Studenten, in denen eine Reihe von ideellen Verbindungslinien zu den Studentenstreiks in Nanterre (März 1968) zu entdecken sind⁶, verdeutlicht die immer noch vorherrschende westliche Sichtweise einer Krise, die globale Dimensionen aufwies.⁷ Mikołaj Lewicki bemühte sich in seinen historischen und politologischen Betrachtungen nicht um eine komparative Analyse der weltweiten Protestbewegung, denn ein solcher systematischer Vergleich der studentischen oder auch jugendlichen Opposition in einzelnen Ländern wäre seiner Ansicht nach genauso paradox wie ein Vergleich der Aktivitäten der USA in Vietnam mit dem stalinistischen Terror. Ihm ging es vielmehr um die Suche nach der Präsenz von Erfahrungen der einen Protestbewegung in der anderen, das heißt: er wollte Beweise über die Art der Präsenz des polnischen März⁸ in der Erfahrung der protestierenden Studenten in Frankreich liefern. Es betraf das Problem, «inwieweit der studentische Protest die Mauern der Universität de facto überspringen konnte und bis in das Bewußtsein der «schweigenden Mehrheit» vordrang».⁹ Tatsächlich gab es im ersten Manifest der *Bewegung 22. März*, einer in Nanterre 1968 gegründeten Organisation, den Verweis auf eine Kommission, die sich des Themas «Die Länder Osteuropas und der Kampf der Arbeiter und Studenten in diesen Ländern» annahm. Im Verlauf ihrer Diskussionen um den Stellenwert des Staates in diesen Ländern bildeten sich zwei Positionen heraus: die eine behauptete, man habe es mit wahrhaft sozialistischen Ländern zu tun, die zweite war der Ansicht, es seien Staaten, die von einer Bürokratie gelenkt würden, die an eine Kaste oder an eine gesellschaftliche Klasse erinnerte. Die daraus folgenden Zweifel und Vorbehalte gegenüber der Effektivität von Protestbewegungen beruhten auf den Argumenten, die Bewegung im Osten könne sich nicht auf eine eigene Partei oder Organisation stützen, es gebe keine – wie in Frankreich mit Daniel Cohn-Bendit – Anführer des Protests oder der Protest sei «dezentralisiert». Immerhin zeichnete sich aufgrund der distanzierten Berichterstattung der KPF über die Mai-Revoluten ein entscheidender Bruch mit den französischen Stalinisten ab. Und es gab nach Mikołaj Lewicki noch ein zweites Dokument, das kurz vor dem Ausbruch der französischen Studenten-Revolte den Mythos einer allgemeinen Revolution beschwor, die «keinerlei kulturelle, politische oder gesellschaftliche Grenzen hat. Die ganze Welt ist von eben diesem Feuer der Revolution erfaßt. Sie soll zur Schaffung einer neuen Gesellschaft, zur endgültigen Befreiung von der Macht des Staates führen. Mao, Che Guevara, Herbert Marcuse, Rudi Dutschke, Jacek Kuroń und Karol Modzelewski [...] das sind Gestalten, die dem Wesen nach eben diesen Kampf symbolisieren.»¹⁰ Die Einbeziehung der beiden polnischen Marxismus-Kritiker¹¹ und Gegner des bürokratisch-sozialistischen Staatengebildes in eine Reihe mit den Idolen der Studentenbewegung in Westeuropa und den USA verdeutlicht die Absicht der

⁶ Vgl. aus polnischer Perspektive: Mikołaj Lewicki, *Nieobecność państwa. Maj w Nanterre – zjawisko podobne, czy odmienne od studenckiego Marca?* (Der abwesende Staat. Mai in Nanterre – ein ähnliches oder von dem studentischen März abweichendes Phänomen?, in: *Marzec. Trzydzieści lat później*. T. I., Referaty, Hrsg. von Marcin Kula, P. Oseka, M. Zaremba. Warschau 1998, 236-252.

⁷ Vgl. dazu Ingrid Gilcher-Holtey, 1968. Vom Ereignis zum Mythos. Frankfurt/M. 2008, dort vor allem den Prolog der Herausgeberin. – Vgl. dazu die vergleichende Darstellung aus jüngster Sicht von Norbert Frei, 1968. Jugendrevolte und globaler Protest. München 2008.

⁸ Es handelte sich dabei um die Massenstreiks vor allem der Warschauer Studenten zwischen dem 8. und dem 20. März 1968, in deren Verlauf es auch zur Forderung nach der Realisierung der Bürger- und Menschenrechte in Polen kam.

⁹ Mikołaj Lewicki (vgl. Anm. 6), 237.

¹⁰ Ebd., 238.

¹¹ Vgl. Jacek Kuroń und Karol Modzelewski, *Offener Brief an die Vereinigte Polnische Arbeiterpartei aus dem Jahre 1968*. Kiel 1968.

französischen Verfasser, die unter den Bedingungen der ostmitteleuropäischen poststalinistischen Regime agierenden Theoretiker in einen globalen Diskurs einzubeziehen. Aus diesem Grund stellt Mikołaj Lewicki die These auf, daß «wir es sowohl im Falle von Frankreich als auch von Polen 1968 mit der Geburt neuer Diskurse zu tun haben, die sehr wichtig zumindest für eine gesellschaftliche Gruppe beider Länder sind – für die Intellektuellen.»¹²

Der Diskurs im damaligen Ostblock

Wie solche Diskursideen im Polen der späten 1970er Jahre umgesetzt wurden und in welcher Weise sie innerhalb des damaligen Ostblocks gewirkt haben, belegt ein Beitrag von Maciej Górný.¹³ Er untersucht die polnischen Reaktionen auf den in der ČSSR sich abzeichnenden Reformkurs und bewertet die Sympathiebekundungen einer sich formierenden tschechoslowakischen Öffentlichkeit gegenüber den März-Streiks der Warschauer und Krakauer Studenten. Im Hinblick auf die Berichterstattung des Zentralorgans der KPC «Rude Právo» über die polnische kulturpolitische Krisensituation im März und April 1968 zeichnete sich eine Tendenz zu einer Tatsachenfindung ab, in der ideologische Bewertungen weitgehend ausgespart waren. Dieser faktenorientierte Informationsprozeß, der auf die sich abzeichnende Milde- rung der Pressezensur in der ČSSR verwies, löste auch größere Sympathiebekundungen für die polnischen Streikenden unter tschechischen Studenten und Hochschulangehörigen aus. Protestbriefe des Verbandes der tschechoslowakischen Schriftsteller, in denen die drakonischen Maßnahmen von Miliz und Behörden wie auch die antisemitische Propaganda in der polnischen Presse, in Radio und Fernsehen scharf verurteilt wurden, gehörten ebenso dazu wie Briefe an die Polnische Botschaft in Prag. In ihnen häuften sich nach Maciej Górný die Verweise auf Analogien zwischen den Demonstrationen polnischer Studenten und der sog. Straňov-Manifestation, einer Protestbrief-Aktion von 80 slowakischen Intellektuellen, die die Entlassung der polnischen Professoren Hirsowicz, Bauman, Brus, Kołakowski, Morawski und Baczo aus ihren Ämtern verurteilten. In der ostmährischen Universitätsstadt Ostrava demonstrierten mehrere hundert Studenten und Schüler am 28. März 1968 mit Losungen wie «Solidaritätsbekundung für die polnischen Studenten und Professoren!», «Wir wünschen euch einen Dubček!»

Eine noch deutlichere Analyse der polnischen Krisensituation lieferte die Prager Wochenzeitschrift «Reporter». In der Ausgabe vom 20.-27. März 1968 war zu lesen: «Verschärfung der Zensur. Proteste der Schriftsteller. Aufruhr der Gesellschaft. Studentendemonstrationen. Intervention der Staatssicherheit. Presseartikel, die sich gegen Hooligans und Feinde der sozialistischen Ordnung richteten. Anspielungen auf ideologische Diversion aus dem Westen ... Erinnert uns das an etwas? Passiert das in der Tschechoslowakei, im Sommer und Herbst des vergangenen Jahres? Nein, das passiert im Februar und März 1968 in Warschau und in Krakau ...»¹⁴ Und Jiří Lederer, ein renommiertes Journalist und Redakteur von «Reporter»¹⁵, verurteilte in derselben Ausgabe die rassistische Verunglimpfung polnischer Bürger jüdischer Herkunft von Seiten der polnischen Parteipresse. Noch schärfer fiel das Urteil von Peter Hermann in der slowakischen Zeitung «Echo» vom 6. April 1968 unter Verweis auf den «hartnäckigen Antisemiten» Moczar¹⁶ aus: «Jedes totalitäre Regime

¹² Mikołaj Lewicki (vgl. Anm. 6), 251.

¹³ Vgl. Maciej Górný, *Wdarzenia marcowe w opinii czechoslowackiej. (März-Ereignisse in der tschechoslowakischen Beurteilung)*, in: *Marzec 1968* (vgl. Anm. 6), 206-218.

¹⁴ Radoslav Selucký, *Unruhe in Warschau und der Polnische Weg: vom Oktober bis ...*, *Reporter* 20.-27. März 1968, zit. nach Maciej Górný, (vgl. Anm. 13), 213.

¹⁵ Jiří Lederer (1922-1983) erhielt 1970 Publikationsverbot und mußte in die BR Deutschland emigrieren. Wichtige Publikationen: «Mein Polen lebt. Zwei Jahrhunderte Kampf gegen Fremdherrschaft» (Köln 1981); «Jan Palach. Ein biographischer Bericht» (Zürich 1982).

¹⁶ Moczar, Innenminister unter Gomulka, erwies sich als der Hauptdrahtzieher in der Kampagne gegen polnische Intellektuelle jüdischer Abstammung.

manifestiert seine Aggressivität gegen rassistische, religiöse und sexuelle Gruppen.»¹⁷

Die Symptome einer sich auch in einigen ostmitteleuropäischen kommunistischen Staaten abzeichnenden kulturellen und politischen Krise äußerten sich, wie an den Beispielen Polen und Tschechoslowakei aufgezeigt, im Umfeld von Universitäten, Presse und Medien. Daß sie – im Gegensatz zu Frankreich und Italien – nicht breite Schichten der Bevölkerung erreichte, lag an der systematischen Überwachung und einsetzenden Repressionen in Polen zum einen, und der militärischen Unterdrückung der Reformbewegung in der ČSSR zum anderen. Zweifellos wäre eine stärkere Solidarisierung mit der westlichen Reformbewegung möglich gewesen, wenn es einen uneingeschränkten Austausch von Personen und Ideen gegeben hätte.¹⁸ Der Charakter der Ereignisse im Frühjahr und Sommer 1968 verwies auf einen Generationenkonflikt, der sich in allen Industriestaaten abzeichnete. Die hypothetische Frage allerdings nach der Stärke einer solchen Solidaritätsbewegung, vorausgesetzt, in Ostmitteleuropa hätte eine Liberalisierung in den posttotalitären Regimen eingesetzt, bleibt unbeantwortet.

Was bewegte die Akteure?

«Die Länder mit heftigen Achtundsechzigerbewegungen befanden sich alle in einem ökonomischen Aufschwung – ungefähr wie das heutige China. [...] Italien erfreute sich eines «Booms», auch das gaullistische Frankreich prosperierte, und Deutschland war längst die Wirtschaftslokomotive des Kontinents.» Sergio Benvenutos Suche nach den Ursachen für die Mai-Revoluten erfaßt verschiedene Merkmale, die den potentiellen Umbruchprozeß differenziert beschreiben, ohne freilich zu einem abschließenden Urteil zu kommen. Seine intendierte – erklärlicher Weise aus westlicher Sichtweise – globale Darstellung des zweitwichtigsten – nach 1989 – Ereignisses nach 1945 berücksichtigt umfassende Statistiken, die etwas verdeutlichten, was der damals zwanzigjährige Benvenuto nicht wahrnehmen konnte: «Kurzum, unser radikaler, totaler und bedingungsloser Protest war nicht das Resultat einer Krise, von Not und Elend oder einer düsteren Zukunftsperspektive, im Gegenteil: Er war der Widerhall einer euphorischen – ökonomischen, kulturellen und politischen – Prosperität eines Teils von Europa.»¹⁹

Sergio Benvenutos Einschränkung auf die Länder Frankreich und Italien, in denen die studentischen Anführer der Revolte Familien entstammten, «in denen das Studium selbstverständlich war», ist sicherlich berechtigt. Im Hinblick auf Länder wie Mexiko, Deutschland und wenn wir Polen und die ČSSR in die vergleichende kultur-ökonomische Betrachtung einbeziehen, kommen jedoch bestimmte Zweifel auf. Weder in Lateinamerika noch in der Bundesrepublik Deutschland, auch in den beiden ostmitteleuropäischen Ländern nicht, kamen die wesentlichen Sprecher der Streiks und Revolten ausschließlich aus wohlhabenden sozialen Kreisen. Vielmehr waren es andere Faktoren, die den globalen Protest ausgelöst hatten. Sie sind im Rahmen einer vergleichenden Darstellung auszuloten. Nach Donatella Della Porta erwiesen sich neben der «Globalen Dimension» vor allem die Kategorien «zwischenationale Diffusion» und «Transnationalität» als brauchbar für eine vergleichende Untersuchung.²⁰ Bezogen auf die zwischenationale Diffusion des Protests sieht sie die Interaktion zwischen den Bewegungen als eine zwingende Möglichkeit des Ideenaustauschs, der ebenso wie wissenschaftliche und technologische Neuerungen einen Prozeß der Diffusion auslöse. Eine besonders hohe Intensität des Austauschs von Ideen erreichte nach Ansicht von Donatella Della Porta die Studentenbewegung. «Die italienischen Studenten blickten so auf die

französischen, wie später die französischen Vertreter der Neuen Linken auf das, was in den italienischen Fabriken passierte. Die Strategien der amerikanischen Studentenbewegung erreichten die Bundesrepublik Deutschland zusammen mit den deutschen Studenten, die von Studienaufenthalten in den USA zurückkehrten.²¹

Transnationale Dynamiken?

In welchem Ausmaß waren die Bewegungsabläufe in der Lage, sich über Staatsgrenzen hinweg zu beeinflussen? In welche Richtung entwickelten sich transnationale Einflüsse? Welche Diffusionsdynamiken kamen zum Zuge? Mit solchen methodischen Fragen konfrontiert, kam Donatella Della Porta unter Verweis auf die Analyse von Kommunikationsprozessen zu dem Ergebnis, daß «weder ... alle Bewegungen durch zwischenationale Diffusionsprozesse geprägt, noch ... der Austausch immer symmetrisch (erfolgt ist).»²² Deshalb sei es auch wahrscheinlich gewesen, daß Diffusion zwischen Ländern stattgefunden habe, die eine geographische Nähe aufweisen und über gemeinsame, tradierte Interaktion verfügen. Nicht zuletzt aus diesem Grund scheint sich nach Ansicht von Donatella Della Porta die Dynamik der zwischenationalen Kommunikation während der Studentenbewegung verändert zu haben: «Im allgemeinen wurden die Beziehungen formeller, nachdem persönliche Kontakte einen ersten Meinungsaustausch ermöglicht hatten und die Bewegungen zunehmend struktureller wurden. Die Diffusion von Ideen erfolgte in dieser Phase durch die Übersetzung von Dokumenten der Bewegung sowie die Organisation internationaler Konferenzen.»²³ Ein weiterer wichtiger Kommunikationsfaktor seien die Medien gewesen, die einen erheblichen Einfluß auf die Interaktionen zwischen der sozialen Bewegung und den staatlichen Institutionen ausgeübt hätten. So zum Beispiel hätten sie auf die Polizeistrukturen und -taktiken eingewirkt, als es darum ging, auf die konzentrierte Welle von Protesten im Mai 1968 in Paris und in Berlin zu reagieren. Der Grad der Heftigkeit beim Aufeinandertreffen von Studenten und Polizei hätte dabei zur Schaffung einer gemeinsamen Identität beigetragen. Solche hypothetischen Behauptungen schränkt Donatella Della Porta allerdings mit dem Verweis auf die komplexe Struktur der kommunikativen Abläufe ein. Es habe keine klaren Sender und keine klaren Empfänger gegeben. Die nationalen Bewegungen traten nämlich in unterschiedlichen Zeitphasen hervor und «wurden mittels ihrer spezifischen Strategien und Identitäten zu Referenzmodellen für andere Bewegungen.»²⁴ Was im Klartext heißt: mutmaßliche Sender (bestimmte linke Gruppen) konnten keine klaren Ziele aufzeigen und potentielle Empfänger revolutionärer Botschaften, wie z.B. das maoistische China, kümmerten sich wenig um die Sympathiebekundungen irgendwelcher Mao-Gruppen in Westeuropa.

Auch der Grad des Bewußtseins im Prozeß der Übernahme «revolutionärer» Ideen erwies sich im Hinblick auf die Erklärung der Realität als ein sehr fragwürdiges Meßinstrument. Zu oft habe die Übermittlung von Informationen bestanden, die aus dem Kontext gerissen und außerdem lückenhaft waren. So zum Beispiel sei die Gruppe «Potere operaio» (Arbeitermacht) aus Italien ins Tessin ohne irgendwelche Erfolgsaussichten exportiert worden, weil es in dieser Region keine Arbeiterklasse gab.²⁵ Auch das Konzept des Guerillakriegs, aus Lateinamerika in die westeuropäischen Metropolen exportiert, erwies sich als nicht praktikabel. Ähnlich

¹⁷ Zitiert nach Maciej Górny (vgl. Anm. 13), 214.

¹⁸ Vgl. dazu Christoph Kleßmann, 1968 in Ost und West. Historisierung einer umstrittenen Zäsur, in: Osteuropa 58 (2008) 7, 17-30.

¹⁹ Sergio Benvenuto, Es war einmal (vgl. Anm. 1), 41.

²⁰ Vgl. Donatella Della Porta, «1968» – Zwischenationale Diffusion und transnationale Strukturen. Eine Forschungsagenda, in: Ingrid Gilcher-Holtey, Hrsg., 1968. Vom Ereignis zum Mythos (vgl. Anm. 7), 173-198.

²¹ Ebd., 182. Unter Verweis auf Dieter Rucht, Die Ereignisse von 1968 als soziale Bewegung. Methodologische Überlegungen und einige empirische Funde, wie auch Michael A. Schmidtke, Reform, Revolte oder Revolution? Der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS) und die Students for a Democratic Society (SDS) 1969-1970, beide in: Ingrid Gilcher-Holtey, Hrsg., 1968. Vom Ereignis zum Mythos (vgl. Anm. 7).

²² Ebd., 181.

²³ Ebd., 183.

²⁴ Ebd., 185.

²⁵ Vgl. dazu die Untersuchungen von Dominique Wisler, Violence Politique et Mouvements Sociaux. Genf 1994, unter Verweis auf Donatella Della Porta (vgl. Anm. 20), 186.

fatal erwies sich die Zuschreibung einer revolutionären Rolle, die junge Intellektuelle nach Meinung der Neuen Linke in den USA übernehmen sollten. In Italien wiederum war die Neue Linke von der revolutionären Rolle der Arbeiter überzeugt.²⁶

Angesichts der großen Diffusion von Ideen und Informationen zwischen den einzelnen Bewegungen und Gruppierungen war es nicht verwunderlich, daß anstelle von transnationalen, strategischen Überlegungen national oder subnational begrenzte trial-and-error-Verfahren traten. Sie wurden in den einzelnen Ländern in Abhängigkeit von kulturellen, sozialen und politischen Strukturen mit unterschiedlichen Erfolgen ausprobiert. Nach Ansicht von Donatella Della Porta habe die 1968 nur begrenzt wirksame zwischennationale Diffusion von Ideen dennoch eine Nachwirkung gehabt. Sie begünstigte ein Jahrzehnt später den Aufstieg von transnationalen sozialen Bewegungsorganisationen und Aktionskampagnen.

Diese transnationalen Kampagnen führten in den achtziger und neunziger Jahren unter anderem zur Neugründung internationaler Regierungsorganisationen (IGOs). Sie förderten auch die Entstehung von nicht an nationale Regierungen gebundenen internationalen Organisationen (INGOs) und zwischennationalen Bewegungsorganisationen (TSMOs). Beide Organisationen entfalteten ihre Aktivitäten auch im Umkreis der Entstehung der Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs), deren Zahl besonders in den späten siebziger und Anfang der achtziger Jahre stark anwuchs. Ohne auf die vielfältigen Aufgaben der Organisationen und deren Einflußnahme auf globale Prozesse eingehen zu können, ist festzuhalten, daß ausgehend von den Studentenbewegungen der späten sechziger Jahre Demokratisierungsprozesse in den USA (Civil Rights Movement), in lateinamerikanischen und ostmitteleuropäischen Ländern vorangetrieben wurden. Dennoch ist zu fragen, ob die Studentenbewegungen damals eine transnationale Protestkampagne bildeten. Festzuhalten ist nach Donatella Della Porta, daß «die Studentenbewegungen mit ihren Zielen sich nicht unmittelbar an das internationale System (wandten)». (S. 192) Die Bandbreite ihrer Handlung war national, meist sogar subnational. Es gab keine zwischennationalen Bewegungsorganisationen, die das revolutionäre Potential hätten umsetzen können. Aus diesem Grund folgte auf das Jahr 1968 keine internationale Welle von Studentenbewegungen, obwohl sich eine weltweite, allerdings unkoordinierte Protestbewegung gegen den Vietnam-Krieg entfaltete.

Halbiertes Bewußtsein von 1968?

«Die Schiefelage besteht fort. Wer das erste Halbjahr des großen Jubiläumjahres in Deutschland Revue passieren läßt, wer den Veranstaltungsreigen besucht hat und die Publikationen liest, reibt sich verwundert die Augen. Das halbierte Bewußtsein aus dem gespaltenen Europa ist immer noch am Werke – als hätte sich die Welt seitdem nicht fundamental verändert.»²⁷ Das Geleitwort der Herausgeber der Zeitschrift «Osteuropa» greift ein in der Tat erstaunliches Phänomen auf, das in der fehlenden gemeinsamen Rezeption einer globalen Ereigniskette besteht. Sie steht im sichtlichen Widerspruch zu den unbestrittenen Veränderungen der politischen Kultur in Europa, die sich vor allem nach 1989 als Folge der Implosion der kommunistischen Regime niederschlugen. Der Zusammenhang zwischen dem zwischen 1968 und 1989 gärenden sozialen Prozeß, der ein «Enzym der Freiheit»²⁸ und die Sehnsucht nach demokratischen Verhältnissen in sich trug, und den Impulsen der 68er Bewegung, ist erst in jüngster Zeit aufgegriffen worden. Norbert Frei unternimmt in «1968. Jugendrevolte und globaler Protest»²⁹ den Versuch, den

²⁶ Vgl. u.a. Jan Kurz, Die italienische Studentenbewegung 1966-1968, in: Ingrid Gilcher-Holtey, 1968. Vom Ereignis zum Mythos (vgl. Anm. 7), 85-108.

²⁷ Manfred Sapper, Volker Weichsel, Das halbierte Bewußtsein, in: Osteuropa 58 (2008) 7, 3-5, 3.

²⁸ Vgl. den Titel des Themenheftes von «Osteuropa» 58 (2008) Heft 7.

²⁹ Publiziert in München (DTV) 2008.



Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) in St. Gallen sucht zum 1. Juni 2009 oder nach Übereinkunft eine(n)

Institutsleiter/in

Das SPI ist ein (ausseruniversitäres) Forschungsinstitut, das von der katholischen Kirche in der Schweiz getragen wird. Sein Auftrag ist die Untersuchung des sozialen, kulturellen und vor allem religiösen Wandels in der gegenwärtigen Gesellschaft. Die Erkenntnisse und Ergebnisse dieser Forschung dienen gleichzeitig als Grundlage für die Entwicklung von Konzepten und Perspektiven für die pastorale Planung und Praxis der katholischen Kirche in der Schweiz.

Das Institut mit seinen Mitarbeiter(inne)n nimmt folgende Aufgaben wahr:

- Durchführung von wissenschaftlichen Forschungsprojekten zum sozialen, kulturellen und religiösen Wandel in der gegenwärtigen Gesellschaft
- Führung der Geschäftsstelle der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz
- Erhebung und Analyse kirchenstatistischer Daten der Schweiz
- Zusammenarbeit mit Bistümern und Institutionen, die sich mit Fragen der Pastoralplanung und der kirchlichen Sozialforschung befassen
- Wahrnehmung der Kooperation des Instituts mit der Theologischen Fakultät Fribourg/Ue.

Sie sind Theologin oder Theologe mit Schwerpunkt in praktischer Theologie (Promotion erwünscht) und verfügen über fundiertes Wissen und Erfahrung in der empirischen Religionssoziologie oder einer anderen Humanwissenschaft. Sie sind mit den Anforderungen der Pastoral vertraut und haben Lust und Interesse an konzeptionellem Denken und der Entwicklung innovativer Ideen. Als zukünftigem Leiter /zukünftiger Leiterin des SPI erwarten wir von Ihnen Führungsqualitäten, Teamfähigkeit, unternehmerisches Flair und innovative Kreativität.

Gute Französischkenntnisse in Wort und Schrift sind für diese Tätigkeit unerlässlich und sollten falls nicht vorhanden so schnell als möglich erworben werden.

Es erwartet Sie eine anspruchsvolle und interessante Tätigkeit mit Gestaltungsmöglichkeiten, zu deren Verwirklichung Ihnen eine gute Infrastruktur zur Verfügung steht.

Ihre Bewerbungsunterlagen richten Sie bitte bis zum 30. Januar 2009 an den Verwaltungsratspräsidenten des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) Herrn Hans Wüst, Katholische Administration, Klosterhof 6a, 9000 St. Gallen.

Für weitere Informationen steht Ihnen die Institutsleiterin Dr. Judith Könemann, Gallusstrasse 24, 9001 St. Gallen, Tel.: ++41 – (0)71 / 228 50 90

Mail: j.koenemann@spi-stgallen.ch

gerne zur Verfügung. Weitere Informationen zum Institut finden Sie auch unter www.spi-stgallen.ch.

Protest im Westen und die Bewegung im Osten (am Beispiel von Polen, der Tschechoslowakei und der DDR) in eine vergleichende Überlegung einzubeziehen, ohne die Impulse der Studentenstreiks in Polen, die Reformbewegung in der Tschechoslowakei und die alternativen Aktivitäten in der DDR in ein Modell systemübergreifender Veränderungen in den 70er und 80er Jahren einzubauen.³⁰

Ein solcher Impuls geht von den Überlegungen von Hans-Christian Petersen aus.³¹ Ausgehend von der Feststellung, daß wichtige Aspekte des Themas bislang kaum Aufmerksamkeit erweckt hätten, greift er die Frage nach der Bedeutung der transnationalen Zusammenhänge von 1968 auf. Ein zentrales Manko der meisten westlichen Studien³² bestehe darin, daß der proklamierte internationale Kontext sich nur auf Westeuropa und die USA, mit Abstechern in andere Länder, beziehe. Einem «1968 West» scheine ein «1968 Ost» gegenüberzustehen. Diese immer wieder beklagte einseitige Darstellung³³ will Hans-Christian Petersen unter Verweis auf Überlegungen von Adam Michnik und die intensive polnische Forschung³⁴ mit neuen Akzenten versehen. Er stellt die These auf, daß sich die Studentenstreiks vom März 1968 in Polen in zwei wichtige Erfahrungen eingeschrieben haben, in die tschechoslowakische Reformbewegung und in die weltweite studentische Revolte. Nach einer eingehenden Darstellung der polnischen Emanzipationsbewegung kommt er zu dem Schluß, daß beim Vergleich der Zielrichtung der Proteste in Polen mit jenen im Westen «sich deutliche Parallelen zur Neuen Linken,

³⁰ Vgl. Norbert Frei, 1968. (vgl. Anm. 29), 211-218 (Die Ideen von «1968»).

³¹ Hans-Christian Petersen, Der polnische März 1968. Nationales Ereignis und transnationale Bewegung, in: Osteuropa 58 (2008) 7, 71-86.

³² Petersen verweist u.a. auf Martin Klimke, Joachim Scharloth, Hrsg., 1968. Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung. Stuttgart 2007; Wolfgang Kraushaar, Achtundsechzig. Eine Bilanz. Berlin 2008.

³³ So auch Christoph Kleßmann, 1968 in Ost und West (vgl. Anm. 18), 17-30.

³⁴ Neben der bereits von mir mehrfach erwähnten Publikation von Marcin Kula u.a., Hrsg., Marzec 1968 (vgl. Anm. 6), vor allem Adam Michnik, Słownik dysydentów. Czołowe postacie ruchów opozycyjnych w krajach komunistycznych w latach 1956-1989, 2 Bde (Führende Gestalten der Oppositionsbewegungen in den kommunistischen Ländern von 1956 bis 1989), Warszawa 2007.

(...) in den 1960er Jahren in den USA und in Westeuropa»³⁵ zeigen. Die adjektivische Bewertung «neu» erfahre eine deutliche Abgrenzung von der traditionellen «alten» Linken, die seit 1945 die Macht in den Staaten sowjetischen Typus übernommen hatte. Das programmatisch «Neue» der Protestbewegung (auch) in Polen bestand, wie Hans-Christian Petersen unter Verweis auf eine verdienstvolle Studie über die 68er Bewegung³⁶ ausführt, in fünf Punkten: In der Neuinterpretation der marxistischen Theorie, der Forderung nach Aufhebung der Entfremdung des Menschen in allen sozialen Beziehungen, in einer Transformationsstrategie, die das Individuum statt das Kollektiv in den Mittelpunkt stellte, in einer neuen Organisationskonzeption, die auf Bewegung statt auf Partei setzte, und in der Abkehr vom Proletariat als Träger des sozialen Wandels hin zu jungen Arbeitern und Intellektuellen sowie gesellschaftlichen Randgruppen.

Unter Abwägung der Gemeinsamkeiten zwischen der westeuropäischen neuen Linken und der autonomen polnischen Bewegung nach 1968, der Berücksichtigung der habituellen Veränderungen in West und Ost, der Entstehung von Sub- und Gegenkulturen in beiden politischen Hemisphären, der Rolle von Frauenbewegungen in westlichen Ländern und deren Einfluß auf Ostmitteleuropa und der Herausbildung alternativer Bewußtseinsstrukturen im Alltag kommt Hans-Christian Petersen zur Einsicht, daß es reichlich Stoff für transnationale Untersuchungen gebe. Wenn eine solche vergleichende Forschung zu einer Kontextualisierung von 1968 über den nationalen Tellerrand führen könnte, dann wäre nicht nur, wie Gerd Koenen wünscht³⁷, eine postnationale Selbstfindung möglich. Vielmehr könnte das «Gefühl der verpassten Erfahrung»³⁸ einer Generation, wie Sergio Benvenuto seine Reflexionen vierzig Jahre nach dem Mai 1968 zusammenfaßt, in einen Europa übergreifenden Erkenntnispool einfließen. Ob sich allerdings in ihm deutlichere Konturen des einstigen globalen Konfliktes und dessen Auswirkungen abzeichnen, bleibt abzuwarten.

Wolfgang Schlott, Bremen

³⁵ Hans-Christian Petersen, Der polnische März (vgl. Anm. 32), 82.

³⁶ Vgl. Ingrid Gilcher-Holtey, Die 68er Bewegung. Deutschland – Westeuropa – USA. München 2001, hier 14-16.

³⁷ Gerd Koenen, Von 1968 nach 1989 und zurück. Osteuropa und die westdeutsche Neue Linke, in: Osteuropa 58 (2008) 7, 5-16.

³⁸ Vgl. Sergio Benvenuto, Es war einmal im Mai (vgl. Anm. 1), 50.

Theologie zwischen Einbezogenen und Ausgeschlossenen

Zum einem Sammelband von Joseph Wresinski, Gründer von ATD Vierte Welt*

Das Lebenswerk des französischen Priesters Joseph Wresinski (1917-1988), Gründer der Internationalen Bewegung ATD Vierte Welt, wurde bisher im deutschsprachigen Raum kaum rezipiert, weder sein theologisches Denken noch seine spezifischen Ansätze im praktischen Engagement mit den am meisten Ausgegrenzten unserer Gesellschaft. Es wäre wünschenswert, daß das nun in deutscher Übersetzung vorliegende Buch «Die Armen – Begegnung mit dem lebendigen Gott» Joseph Wresinski als Vordenker einer Theologie, welche die Reflexion über soziale Exklusion mit fundamentaltheologischen Überlegungen verknüpft, bekannter machen würde.

Es ist schwierig, Joseph Wresinski in eine der gängigen Schubladen zu stecken. Er paßt nicht in die der Befreiungstheologie. Die Bezeichnung «Armenpriester» lehnte er ab. Trotzdem geht sein theologisches Denken immer wieder von Situationen der am meisten Armutsbetroffenen und Chancenlosen aus und kreist um deren Lebenssituationen als Ausdruck der *conditio humana*. Es ging ihm um eine Theologie, die Arme und Nichtarme gleichermaßen angeht, und – nebenbei gesagt – um eine ebensolche

politische Praxis; nicht um eine Fortführung des Klassenkampfes mit theologischen Mitteln, sondern darum, denjenigen zu ihrem Recht zu verhelfen, die sich nicht in den gängigen gesellschaftlichen Diskursen artikulieren können: Familien, die auch noch heute alltagsprachlich als «asozial» bezeichnet werden oder – mit einem neuen Modewort – als «bildungsresistent», Bevölkerungsgruppen, die als vermeintlicher sozialer «Ballast» eben nur mitgeschleppt und wohl oder übel, mehr oder weniger alimentiert werden, kurz alle Armen, die nicht in die Klischees vom «guten Armen» passen, die per se als geistig und moralisch minderbemittelt behandelt werden, die heutzutage, um mit den Worten des Soziologen Zygmunt Baumanns zu sprechen, als «Abfall der Globalisierung» gelten, eben auch innerhalb der industrialisierten Länder.

«Vermittler einer Kenntnis von Gott»

Das vorliegende Buch ist eine Sammlung verschiedener Texte, die in den Jahren 1972-1985 aus unterschiedlichen Anlässen entstanden. Ihr gemeinsames Anliegen ist es, die Allerärmsten – diejenigen die nicht nur weniger als sechzig Prozent des Durchschnittseinkommens zur Verfügung haben, sondern auf Dauer aufgrund fehlender Sicherheiten in mehreren Lebensbereichen

* Joseph Wresinski, Die Armen – Begegnung mit dem lebendigen Gott. Übersetzt und hrsg. von Marie-Rose Blunski Ackermann. (Glauben und Leben 45). LIT, Münster 2008, 142 S., kt 19,90 Euro.

(Arbeit, Wohnung, Erziehung der Kinder, Gesundheit usw.) ihre Grundrechte nicht wahrnehmen und am sozialen Leben nicht partizipieren können – als «Vermittler einer Kenntnis von Gott» zu Worte kommen zu lassen. «Ihre Erfahrung, ihr Denken und nicht das unsere müssen Gegenstand unserer Veröffentlichungen und Gespräche sein.» (11) Die, wenn auch noch so fragmentarisch mitgeteilten, Gedanken der Ärmsten über ihre eigene menschliche Situation sind gleichsam Brosamen, «die zu erspähen und zu sammeln sind» (83). «Wir stellen uns das Mahl der Ärmsten armselig oder gar Ekel erregend vor» (ebd.) – was könnte uns Kostbares von ihnen zufallen? Wie könnten wir annehmen, daß Menschen, die von Kindheit an in unserem Schulsystem scheitern und oft unzureichend alphabetisiert sind, Gedanken in Worte fassen, in denen Geist und Leben sind? Es scheint naiv und weit hergeholt, in den Äußerungen der Klientel von Suppenküchen und Sozialberatungsstellen theologische Tiefen ausloten zu wollen. Joseph Wresinski tut es trotzdem. Er meditiert seine gleichsam krümelweise über lange Jahre zusammengetragenen Erfahrungen mit den am meisten Ausgegrenzten im Licht, das denen leuchtet, «die in Finsternis und im Schatten des Todes» sitzen. Im ersten Teil des Buches erzählt er unter dem Titel «Für eine Politik der Großzügigkeit» exemplarisch Biographien von Personen, die ihm oder Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Bewegung ATD Vierte Welt nach und nach etwas über sich und ihre Lebensgeschichte mitgeteilt haben. Erzählt wird vom «Dasein ohne Rhythmus und Bedeutung» (15), erzählt wird vom ständigen Scheitern, von Hoffnungslosigkeit und vom Aufgeben, von zersplitterter Zeit und zersplitterten Menschen, von chronischer Arbeitslosigkeit und Arbeitsunfähigkeit, von psychischem Gelähmtsein, entzogenem Fürsorgerecht für die Kinder. Joseph Wresinski sucht in diesen Lebensläufen nach Spuren von Widerstand gegen das Elend. «Man darf die Dinge nicht oberflächlich beschönigen und meinen, gläubiges Leben und Denken seien bei diesen «Leuten von ganz unten» durchaus möglich und vorhanden. Wir phantasieren viel zu gern und dichten der Armut alle möglichen Tugenden an. Nein, Zeichen von Glaube, Hoffnung und Liebe scheinen sich im wirklichen Leben der Familien der «Vierten Welt» (benannt nach dem «vierten Stand», eine Bezeichnung aus der Zeit der französischen Revolution für die Armen) nicht so eindeutig abzuzeichnen. Verzichten wir wenigstens darauf, uns in solchen Vorstellungen zu wiegen, die nur unser Gewissen beruhigen.» (19) Und doch – er findet in winzigen Gesten, vereinzelt Sätzen – so schwer sie überhaupt wahrzunehmen sind – einen Glauben und einen demütigen Realismus, die alle schon gefällten Urteile über den Haufen werfen. «Gott – da, wo wir ihn nicht erwartet haben» (19).

Ausgrenzung durch Religion

Der zweite Teil enthält Fastenpredigten aus dem Jahr 1985, die in Saint-François-Xavier in Paris und in Saint-Louis in Garches gehalten wurden. Er veröffentlichte sie, wie er in der Einleitung zum zweiten Teil schreibt, als Beispiel für seine Bemühungen, die Botschaft zu verdeutlichen, die «... aus den Orten des Elends aufsteigt» und «damit andere darin Stoff finden, um die Erfahrungen und Überlegungen weiter zu treiben» (55). Nach Joseph Wresinski haben die Ausgegrenzten nicht irgendetwas zur theologischen Forschung beizusteuern, sondern einen «wesentlichen Teil». Es geht um den Beitrag der Ärmsten zur Fundamentaltheologie, um die Ärmsten als «Quelle unseres Wissens von Gott» (55). Nun ist die Quelle per se schon eine Ursprungsmetapher: der Ursprung unseres Wissens von Gott kann eigentlich nur Gott selbst sein. Aber: «niemand hat Gott je gesehen ...». Joseph Wresinskis Überlegungen in den Fastenpredigten kreisen um die Entäußerung des Gottessohnes, der «die Gestalt eines Sklaven» angenommen hat. Hätte Christus die Welt auch in Gestalt eines Königs erlösen können? In der ersten Predigt geht es um die Versuchung Jesu in der Wüste und seine «dreifache Absage an die Macht» (57). Hätte er nicht durch ökonomische oder politische Macht die Armen befreien und die Welt gerecht

machen können? Die Versuchung, die Sache der Ärmsten zu ideologisieren, wendet sich, wenn man ihr erliegt, früher oder später wieder gegen sie.

In einer Predigt über die Vertreibung der Händler aus dem Tempel (Joh 2,13-22) analysiert Joseph Wresinski, wie Ausgrenzung innerhalb von Religion funktioniert, wie Religion dazu herhalten kann, soziale Ausgrenzung kultisch zu begründen. Er bleibt zunächst dicht an der historischen Situation der verelendeten Bevölkerungsschichten des jüdischen Volkes um die Zeitenwende. Sie waren de facto vom Tempel ausgeschlossen, wenn sie nicht das Geld hatten, sich einen Zugang über Opfergaben zu erkaffen: «Die Händler im Tempel sind ein himmelschreiendes Zeichen für eine Gemeinschaft, deren religiöse und soziale Struktur die Armen ausbeutet und vom Tempel und der Begegnung mit Gott ausschließt. Die Armen müssen um Gott und den Zugang zum Tempel feilschen ...» (79). Indem ihnen der Tempel mehr oder weniger verschlossen bleibt, wird ihnen eine tiefere Kränkung zugefügt, als allein durch wirtschaftliche Ausbeutung: Die religiöse Identität wird ihnen verweigert. Das Evangelium wird in diesen Predigten erstaunlich lebendig. Sie kreisen alle um das Thema der Exklusion und legen den Finger in die Wunde unserer Selbstgerechtigkeit.

Eucharistie und der Hunger der Ärmsten

Im dritten Teil meditiert Joseph Wresinski die «Karwoche der Ärmsten». Gibt es also doch eine Karwoche der Armen und eine Karwoche der Reichen? Ist der Gott der Ärmsten ein anderer Gott? Oder sind wir nicht gar alle «arm» vor Gott (arme Sünder vorzugsweise)?

«Die Ärmsten besitzen ... eine einzigartige Kenntnis von Gott. Das ist es, was wir in diesem Buch aufzeigen wollen ... Diese Seiten geben Zeugnis von einem langsamen Weg, von der allmählichen Entdeckung von Zeichen, wie wir sie dank der Gnade des Glaubens wahrnehmen können. Es sind Zeichen für diese ... Verbundenheit zwischen Gott und den Menschen im Elend, die bewirkt, dass sich zwischen ihnen und Ihm ständig etwas abspielt; dass eine Geschichte im Gang ist, die nichts anderes ist als der Kern der Geschichte Gottes mit allen Menschen.» (104) Die Geschichte der Ärmsten – die zum größten Teil nie geschriebene Geschichte des Elends – ist Heilsgeschichte. Ist diese Behauptung nicht bestenfalls fromme Umdeutung des Unglücks? Sie ergibt nur einen Sinn, wenn man die Menschwerdung Christi im Sinne des Hymnus des Philipperbriefes begreift: als Menschwerdung in Gestalt eines Sklaven oder Knechtes – nicht nur symbolisch, sondern real. Jesus hat nicht als Sklave gelebt – aber er hat in den Augen Joseph Wresinskis die Lebensbedingungen der Allerärmsten geteilt. Sein Tod am Kreuz war die Konsequenz dieser Entäußerung.

Joseph Wresinski beginnt seine Meditationen mit dem Gründonnerstag – mit dem Einsetzen der Eucharistie. Seit den sechziger Jahren spricht man gerne auch von «Mahlgemeinschaft» – was bedeutet das in bezug auf die Ärmsten?

«Wir wollen versuchen, diesen Sohn, den wahren Gott vom wahren Gott, am Abend des Gründonnerstags zu betrachten. Doch denken wir daran, was uns so viele Familien im Elend immer wieder auf ihre Weise in Erinnerung rufen, nämlich dass das Teilen des Brotes nicht immer befreiend wirkt. Diese Familien haben mir Tag für Tag beigebracht, dass das Brot, das man teilt, nicht einmal immer bekömmlich ist. Welchen Tisch haben wir den Hungernden in den vergangenen Wintern der weltweiten Weltwirtschaftskrise gedeckt? Suppenküchen, mit unseren Überschüssen belieferte Lebensmittelbanken! ... In Spitalküchen wurden Reste gesammelt und bei Anbruch der Dunkelheit vor die Tür gestellt, damit Frauen und Männer, vor den verachtenden Blicken der Umgebung geschützt, dorthin schleichen konnten. Anonyme Speisereste, überschüssige Portionen für überflüssige Menschen – wo war da das Teilen geblieben?» (106) «Die Ärmsten waren immer die ersten, die unsere Karikaturen von Mahlgemeinschaft ablehnten.» (107)

Der Ritus der Eucharistie lebt aus diesen Bezügen zum realen Leben: zum täglichen Essen und eben auch, vielmehr ganz besonders zum täglichen Essen oder Hungern der Ärmsten. Erscheinen sie nicht oft als sinnvolle Adressaten für Essensreste, die in der Konsumgesellschaft im Überfluß anfallen? Ist ihnen mit Altkleidern und Suppenküchen nicht genug gedient? Ist es nicht großzügig, daß auch «alle» eingeladen sind zur rituellen Mahlgemeinschaft?

Die Ärmsten wissen, so Joseph Wresinski, daß die Eucharistie nicht nur ein Überschuß Gottes, sondern nur Gott selbst sein kann: «Sie wissen, dass ihr Heil in diesem Gründonnerstag liegt, der von der Kirche über die Jahrhunderte hinweg auf der ganzen Welt nachgelebt wird: die Fußwaschung und der Leib Christi in die Ewigkeit eingraviert. Sie verstehen, wieso keine Gabe befreiend wirkt, wenn sie nicht Folge einer Selbsthingabe ist.» (110) Brot und Wein sind Gaben des Mensch gewordenen Gottessohnes, der sich den Menschen ausgeliefert hat, so wie die Ärmsten ihnen ausgeliefert sind: «Der ausgeteilte Leib ist der Leib eines

Armen, der Not gelitten hat, der verhöhnt und gefoltert wurde.» (ebd.) Auf andere Weise hätte nach Joseph Wresinskis Überzeugung Jesus Christus nicht in ihr Leben treten können. «Einen Gott, der unbewegt in seiner Herrlichkeit verblieben wäre, hätten die verzweifelten Familien nicht ertragen können. Genauso wenig, wie sie unsere Anwesenheit lange ertragen können, wenn wir die Wissenden, die Könnenden, die Gebenden bleiben.» (111)

Was bedeuten die Passion Christi, sein Tod, die große Stille des Karsamstags und die Auferstehung für diese Familien – Tag für Tag? Die Betrachtungen Joseph Wresinskis, seine überraschenden Einsichten, sein unschlagbarer Realismus sind im täglichen Kontakt mit diesen Familien gewachsen. Seine Gedanken hat er nicht am Schreibtisch entwickelt. Es ist ein Glücksfall für die Theologie, daß er sie trotzdem so formuliert hat, daß sie die Kluft zwischen zwei Welten – den Einbezogenen und den Ausgeschlossenen – überbrücken könnten. Es wäre diesem kleinen Büchlein sehr zu wünschen, daß seine Anliegen weitergedacht und weitergeführt werden.
Corinna Schwarz, Treyvaux

DIE JAHRE, DIE IHR KENNT

Uwe Tellkamps «Der Turm» in der literarischen Kritik

In jedem umfangreichen Roman eines zeitgenössischen Schriftstellers über die jüngste deutsche Zeitgeschichte wittert die Literaturkritik einen Kandidaten für den großen Wenderoman, die «Great German Novel». ¹ So war es 1995, als gleich von mehreren Büchern, Günter Grass' *Ein weites Feld*, Thomas Hettches *Nox*, Reinhard Jirgls *Abschied von den Feinden*, Erich Loests *Nikolai-kirche*, eine literarische Musterbilanz der deutschen Vereinigung erwartet wurde. So war es 2005, als Ingo Schulzes Briefroman *Neue Leben* von den einen als beispielhaftes Geschichtsbuch der Wendezeit angekündigt, von den anderen indessen als formal und inhaltlich überfrachtet abgestuft wurde.

Nun, drei Jahre später, ist es wieder so weit. Uwe Tellkamps fast tausend Seiten starker Roman *Der Turm* erscheint ² und wird von der Kritik in seltener Einhelligkeit als «Werk der Superlative» bezeichnet. ³ Der Autor ist für das Werk, an dem er seit dem Frühjahr 2005 gearbeitet hat, mit dem Uwe-Johnson-Preis und dem Deutschen Buchpreis 2008 ausgezeichnet worden. Ist dieses Buch der lang erwartete Deutschlandroman, der die Jahre, die wir zu kennen meinen, in einem neuen Licht zeigt und der die Geschichte des vierzig Jahre lang geteilten Landes fast zwanzig Jahre nach dem Mauerfall auch literarisch vereint? Hält das Buch, was sich die Kritik von ihm verspricht?

Der Wenderoman – eine Erfindung der Literaturkritik?

Was auch immer die Literaturkritik als Vergleichsmaßstab herangezogen hat, Balzac oder Doderer oder Thomas Mann: Der größte thematische Nenner, auf den man Tellkamps Roman bringen kann, ist offenbar das Ende der DDR und die Vorgeschichte der deutschen Einigung. Zum ersten Mal, heißt es in der *Neuen Zürcher Zeitung*, «hat sich ein deutscher Schriftsteller an einer geschichtsphilosophischen Deutung der «friedlichen Revolution» in der DDR versucht» und die «historische Totalität des Epochenbruchs» in einer «symbolischen, gleichnishaften Erzählweise» dargestellt. ⁴ In der *Zeit* wird der Roman als «abschließender

Blick auf die DDR» ⁵, in der *Stuttgarter Zeitung* als «Epochenroman» ⁶, in der *FAZ* als Dresdenbuch, das «nicht mehr aus der Literaturgeschichte wegzudenken sein wird» ⁷, gewürdigt. Und die *Süddeutsche Zeitung* prophezeit, so «wie wir heute die Welt des Bürgers mit den Augen Thomas Manns sehen, werden spätere Generationen in Tellkamps Roman Erstarrung und Implosion der DDR nacherleben können.» ⁸

Dem wird man derzeit schwerlich widersprechen können. Mit seinem dritten Roman hat der 1968 in Dresden geborene Autor nicht nur mit großer Glaubwürdigkeit, wie Bernhard Vogel in seiner Laudatio zum Uwe-Johnson-Preis betont, die biographische Erfahrung des Zusammenbruchs der DDR und die Wiederzusammenfügung Deutschlands literarisch verarbeitet. ⁹ Er hat auch, rechtzeitig vor dem 20. Gedenkjahr der deutschen Einigung, den Roman ihrer östlichen Vorgeschichte geschrieben. Tellkamp hat dabei Einsichten der kritischen Geschichtsschreibung vorweggenommen. In seinem Roman findet man in symbolischer Form viele der Gründe wieder, die Hans-Ulrich Wehler für den Untergang der DDR namhaft gemacht hat: ihren aufgeblähten Staats- und Staatssicherheitsapparat, die «Sozialkultur der organisierten Verantwortungslosigkeit», einen drastischen Modernisierungsrückstand, eine selbstverschuldete Umweltkatastrophe und nicht zuletzt eine radikale Abschottung nach innen, die noch im November 1988 dazu führte, daß die mit «Glasnost» und «Perestroika» sympathisierende russische Zeitschrift *Sputnik* in der DDR verboten wurde.

Aber Tellkamp geht nicht so weit wie Wehler, für den die DDR zu einer europäischen «Fußnote der Weltgeschichte» geschrumpft ist. ¹⁰ *Der Turm* verwandelt den untergegangenen Staat in einen Roman, in die, so der Untertitel, «Geschichte aus einem versunkenen Land». Die DDR als literarischer Gedächtnisort ist deshalb mehr als nur der Stoff für einen Wenderoman, der dem Wunschenken der Kritiker und dem Bedürfnis des Publikums, sich über

¹ Vgl. Frank Thomas Grub, «Wende» und «Einheit» im Spiegel der deutschsprachigen Literatur. Ein Handbuch. Bd. 1: Untersuchungen. Berlin-New York 2003, 84-90.

² Zitate nach Uwe Tellkamp, *Der Turm*. Geschichte aus einem versunkenen Land. Frankfurt/M. 2008.

³ Thomas Brüssig, «Schau genau hin». Ein Werk der Superlative. Uwe Tellkamps «Der Turm» schildert die Vorwendezeit in Dresden, in: *Der Spiegel*, 29.9.2008.

⁴ Beatrix Langner, Utopia, zeitgeschwärtzt. Erzählte Geschichte in Uwe Tellkamps Turmgemeinschaft, in: *NZZ*, 11.10.2008.

⁵ Helmut Böttiger, Weißer Hirsch, schwarzer Schimmel. Uwe Tellkamps klassischer Bildungsroman über die DDR erzählt meisterlich aus einer stillgelegten Zeit, in: *Die Zeit*, 18.9.2008.

⁶ Katrin Hillgruber, Die Freuden der Hausmusik, die Schrecken der Wehrpflicht, in: *Stuttgarter Zeitung*, 14.10.2008.

⁷ Andreas Platthaus, Die Zeit ist des Teufels, in: *FAZ*, 20.9.2008.

⁸ Jens Bisky, Aufruhr der Uhren. Zur rechten Zeit. Uwe Tellkamps großer Roman «Der Turm» erzählt von den letzten sieben Jahren der DDR, in: *Süddeutsche Zeitung*, 13.9.2008.

⁹ Bernhard Vogel, Laudatio auf Uwe Tellkamp (http://www.kas.de/wfi/doc/kas_14671-544-1-30.pdf).

¹⁰ Hans Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Fünfter Band: Bundesrepublik und DDR 1949-1990. München 2008, 361.

die eigene Geschichte zu verständigen, entspringt.¹¹ Literarische Nacherinnerung läßt sich nicht erzwingen; es dauerte jeweils fast ein halbes Jahrhundert, bis Büchners 1835 geschriebenes Drama *Danions Tod* die Französische Revolution und Kempowskis zehnbändiges *Echolo*-Werk (1993–2005) Zweiten Weltkrieg, Holocaust, Flucht und Vertreibung zu literarischen lieux de mémoire gemacht haben.

Die «Wende» als offenes Ende

Der Anfang vom Ende der DDR in Uwe Tellkamps Roman beginnt 1982, dem Jahr von Breschnews Tod, seit dem in der DDR die Zahl der Ausreiseanträge stiegen und mit dem sich ausweitenden Milieu der Systemkritiker auch die Zahl der für die Staatssicherheit tätigen Mitarbeiter anwuchs. Der Roman endet im November 1989 mit dem Ende der DDR. Die «Wende» ist dabei ausdrücklich, durch einen Doppelpunkt, als offenes Ende markiert: «... aber dann auf einmal ... schlugen die Uhren, schlugen den 9. November, «Deutschland einig Vaterland», schlugen ans Brandenburger Tor» (973). In der ursprünglichen Textfassung folgte auf den Doppelpunkt: «die Mauer fiel.» Diesen plakativen Nachsatz hat der Autor für die Druckfassung gestrichen.¹² Weil inzwischen jeder aus den Medienberichten weiß, daß die Mauer an jenem Tag gefallen ist, kann die Mauer im literarischen Text entfallen. Der hermetische Schluß öffnet sich (wie das Brandenburger Tor im November 1989) und zeigt die Differenz zwischen der Geschichte im Roman und der Zeit, die uns heute schon wieder von dieser Geschichte trennt.

Diese Zeit gewinnt im Roman eine zusätzliche Qualität. Denn Gegenstand des Buches ist ja nicht nur die jüngste deutsche Zeitgeschichte, sondern auch die Zeit selbst, in der diese Geschichte sich vollzogen hat. Diese Zeit ist ein aktiver Mitspieler des Geschehens, ein Zeichen des Wandels und ein Symbol für die Endzeitlichkeit der SED-Diktatur, deren letzte Stunde sozusagen längst geschlagen hat: «In nahezu jedem Kapitel ticken Uhren, schlagen Stunden, klacken Metronome und gemahnen daran, dass Zeit vergeht, stetig und stupend. Im «Turm» vergeht die Zeit scheibchenweise, und so wird das Geschehen seinem Schicksal (unprosaisch: die DDR ihrem Untergang) entgegengeschoben, entgegengedrückt.»¹³ Man kann deshalb Tellkamps Buch als Zeitroman bezeichnen, und das durchaus im Sinne von Thomas Mann, mit dessen *Zauberberg* der *Turm* mehr als nur die siebenjährige Handlungszeit gemeinsam hat¹⁴: Ein Zeitroman ist Tellkamps Roman mit Manns Worten «einmal historisch, indem er das innere Bild einer Epoche [hier: der DDR] zu entwerfen versucht, dann aber, weil die reine Zeit selbst sein Gegenstand ist, den er nicht nur als die Erfahrung seines Helden, sondern auch in und durch sich selbst behandelt».¹⁵

Roman der besseren Gesellschaft

Tellkamps Geschichte führt in die bessere Gesellschaft der DDR in ihrem letzten Jahrzehnt. In einem noblen Dresdner Villenviertel auf den östlichen Elbhängen wohnen Ingenieure, VEB-Direktoren, Schiffs-, Zahn- und Klinikärzte, Lektoren, Künstler und Schauspielerinnen. Sie laden sich gegenseitig zu Vorträgen ein, halten Bücher für «heiliges Gut» (852), sie machen Hausmusik, schenken einander Kunstgemälde, feiern Feste mit exotischen Speisen wie «Weintrauben, Bananen, Früchte(n)» (248), die man nur über exklusive Beziehungen bekommen kann, und beschränken ihr Verständnis von Freiheit darauf, «klug zu werden über sich selbst» (303) und «das Hilfreiche zu tun» (863).

¹¹ Vgl. Holger Helbig, Wandel statt Wende. Wie man den Wenderoman liest/schreibt, während man auf ihn wartet, in: ders., Hrsg., Weiterschreiben. Zur DDR-Literatur nach dem Ende der DDR. Berlin 2007, 75–88.

¹² Uwe Tellkamp im Gespräch über *Der Turm* am 2.4.2008, www.suhrkamp.de (abgerufen am 11.11.2008).

¹³ Thomas Brussig, «Schau genau hin» (Anm. 3).

¹⁴ Vgl. Uwe Tellkamp, Das Buch meines Lebens: *Der Zauberberg*, in: Der Spiegel, 22.9.2008, 48.

¹⁵ Thomas Mann, Gesammelte Werke. Bd. XI. Frankfurt/M. 1990, 611f.

Diese bildungsbürgerliche Enklave ist ein ungewöhnliches Sujet der Literatur über die DDR. Und doch ist dieses soziologische Randbiotop der «Heimat der Arbeiter-und-Bauern» (961) exemplarisch für die mehrfache Selbstisolation der «Gelehrteninsel» (9): «nach innen, nach außen und gegen das Lächeln» (851). Gerade in dieser sozialistischen Bohème war die Illusion, sich durch äußere Anpassung und inneren Protest vor dem Zugriff des Staates schützen zu können, besonders stark. Indem die «Türme» von der Vergangenheit «wie von einem gelobten Land» (363) sprechen, täuschen sie sich über die desolate Gegenwart und den nahenden Staatsbankrott hinweg: «in die Vergangenheit ging ihre Zukunft, die Gegenwart war nur ein blasses Schattenbild, eine unzulängliche und verkrüppelte Variante, ein fader Aufguß der Tage von einst» (354).

Dieser Versuch, die Zeit zum Stillstand zu bringen, hat viel mit dem modernen Mißverständnis der Romantik als Romantizismus zu tun. «Weltfremdheit» ersetzt den Bezug zur politischen Sphäre, «Bildung wurde zum Religionsersatz». «Statt politischer Klugheitslehre gab es Geschichtsphilosophie.»¹⁶ Es ist kein Wunder, daß der Ort der Handlung von Tellkamps «Romantikroman»¹⁷ Dresden ist, eine Stadt, wie es in Durs Grünbeins «Gedicht über Dresden» heißt, «gemästet mit Erinnerungen, / Schwammfäule, schön getönt als Nostalgie / [...] groß im Verfall».¹⁸

Dresden im Roman

Die Vergangenheit hat eine spätromantische Melodie, die im Roman leitmotivisch durchgespielt wird: «*Dresden ... in den Musenestern / wohnt die süße Krankheit Gestern*». Die «seltsame Krankheit» erfaßt die ganze Gesellschaft: «Verschluckte Wahrheiten, unausgesprochene Gedanken durchbitterten den Leib, wühlten ihn zu einem Bergwerk der Angst und des Hasses. Erstarrung und Aufweichung zugleich waren die Hauptsymptome der seltsamen Krankheit. In der Luft lag ein Schleier, durch den man atmete und sprach. Die Konturen wurden undeutlich, Dinge wurden nicht mehr beim Namen genannt. Die Maler malten ausweichend, die Zeitungen druckten Reihen schwarzer Buchstaben, aber nicht sie dienten der Verständigung, sondern der Raum dazwischen: weiße Schatten von Worten, die zu wittern und zu interpretieren waren.» (890) Das ist auch ein kulturpathologischer Befund, gegen den selbst die Mediziner im Roman kein Gegenmittel wissen. Ebenso wenig wie sie können die Kunstliebhaber den Verfall des Staates, dessen «Klassenhaft» sie entkommen sind, aufhalten. Ihre Kunst ist die romantisierende Verdrängung. Dresden als «Stadt der Nischen, der Goethe-Zitate, der Hausmusik» (368) steht in dem Roman also unter permanentem Nostalgieverdacht.

Doch diesem mythisierenden Dresdenbild steuert Tellkamps Roman mit einem Detailrealismus entgegen, der das «Ausführliche» nicht mit dem «Geschwätzigem» verwechselt und eine strenge Komposition mit der «Anerkennung des Aus- und Standhaltens, der Ruhe, der Unbotmäßigkeit, des Plädoyers für Abschweifung, Geduld, Barock, Fülle, Vagabondage» zu verbinden weiß.¹⁹ Man kommt zwar in eine entrückte «Pädagogische Provinz» (13), in der es Häuser gibt, die so romantische Namen wie «Tausendaugenhaus», «Abendstern» und «Karavelle» haben, und lernt auf diese Weise ein Dresden kennen, das «unrettbar in der Vergangenheit, in glänzenderen und vielleicht auch erhabeneren Epochen versunken» ist (354). Aber Tellkamps «sächsischer Zauberberg»²⁰ hat auch einen konkreten Sitz im Leben. Man kann den Autor auf Schritt und Tritt in dem Stadtviertel begleiten, das *Der Turm* mit geringen Änderungen beschreibt. Es ist das einstige und jetzt wieder prosperierende Dresdner Nobelviertel «Weißer

¹⁶ Rüdiger Safranski, Romantik. Eine deutsche Affäre. München 2007, 360.

¹⁷ Andreas Platthaus, Die Zeit ist des Teufels (Anm. 7).

¹⁸ Durs Grünbein, Gedichte. Bücher I–III. Frankfurt/M. 2006, 202.

¹⁹ Uwe Tellkamp, Kunst muss zu weit gehen. Dankrede zur Verleihung des Uwe-Johnson-Preises, in: Die Welt, 27.9.2008.

²⁰ Vgl. Michael Braun, Sächsischer Zauberberg, in: Rheinischer Merkur, 16.10.2008.

Hirsch». Auf dieser realistischen Ebene sind die «Türmer» nicht nur geistige Republikflüchtlinge und innere Emigranten, sondern auch hilf- und ratlose Beobachter des politischen und sozialen Verfalls der DDR. Mit ihrer Melancholie, ihrem Zorn und ihrer Ironie weist Tellkamp, der insofern mehr weiß als seine Figuren, auf die Bruchstellen des Systems. Das illustrieren nicht zuletzt die vielen politischen Witze, aus denen der Roman ein Gutteil seiner unterhaltsamen Note gewinnt: «Unterhaltung am Zeitungskiosk. Warum kostet die «Prawda» nur zehn Pfennige, das «Neue Deutschland» aber fünfzehn? Kann ich Ihnen erklären, sagt die Verkäuferin, beim «Neuen Deutschland» kommen noch fünf Pfennig Übersetzungskosten dazu!» (62)

Familiendesaster und negativer Bildungsroman

Dem Kollaps des Staates entspricht das Auseinanderbrechen der Kernfamilie, um die der Roman kreist. Der Chirurg Richard Hoffmann, pater familias und hingebungsvoller Arzt, wird wegen seiner komplizierten Zweitfamilienverhältnisse und wegen «Verunglimpfung sozialistischer Errungenschaften» (374) für die Stasi erpreßbar. Sein Schwager Meno Rohde, ursprünglich Biologe, nun Lektor bei einem bibliophilen Dresdner Verlag, laviert mit verzweifeltem Geschick zwischen halbherziger Anpassung und latentem Widerstand, ohne die Entmündigung der von ihm betreuten «Halbschattenautor(en)» (750) durch Zensur und staatliche Pressionen verhindern zu können. Die Einsicht, daß die kritischen Geister im Lande nur «Untertanen auf Kündigung» (635) sind, hilft da auch nicht viel weiter. Gegen den politischen Druck von außen bietet die Eleganz der Sprache, in der Rohde durch den ganzen Roman hindurch Tagebuch führt, ebenso wie «Temperament und Leidenschaft» (419) nur einen dürftigen Ersatz. Als tragischer Ausweg steht der Selbstmord neben dem politischen Ausweg der Ausreise ständig im Hintergrund des Geschehens.

Am weitesten von seinen bildungsbürgerlichen Ursprüngen entfernt sich Richards jüngerer Sohn Christian, an dessen Lebensweg ein Bildungsroman unter allerdings negativen Vorzeichen statuiert wird. Ihm wird der klassische Wunsch, sich selbst ganz nach seinen Anlagen und seinen Fähigkeiten «auszubilden»²¹, von einem System verweigert, das allein bestimmt, was er wissen darf und wie er dieses Wissen zu interpretieren hat.²² Der Roman inszeniert die Pädagogik einer «vaterstarken Gesellschaft»²³, der es darum geht, Anpassung zu honorieren, Kritik zu unterdrücken und Protest abzustrafen. Christians Kampf gegen die Vertreter von Bürokratie, Armee, Arbeitswelt ist aussichtslos. Die Arbeit in einer Karbidfabrik wird als danteske Höllenfahrt unter «Verdammte(n)» beschrieben (839). Am Ende stellt er an der Werkbank eines Volkseigenen Betriebs in absurder Vielfalt Orden und Medaillen her, mit denen sich der marode Staat bis zuletzt selbst feierte; doch eine Nadel dient ironischerweise als Lesezeichen in Marcel Prousts Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, die der Meister nachts mit der B-Schicht liest (858).

Gemäß der Definition, daß ein Bildungsroman Bildung «zugleich darstellen und erteilen» soll²⁴, bildet Tellkamps Roman auch seine Leser. Sie können an Christians negativem Entwicklungsweg symptomatisch den Untergang der DDR ablesen. Zunächst lernen wir Christian als musisch-kulturell hochbegabten Internatsschüler einer Erweiterten Oberschule kennen, der sich in die Welt der Bücher zurückzieht, den Kontakt zum anderen Geschlecht scheut und in einem Aufsatz über die «wesentlichen

Kennzeichen sozialistischer Literatur» nur einen einzigen Satz schreibt: «Sie lügt» (501). Dann – im zweiten Teil des Romans – verpflichtet er sich des begehrten Medizinstudienplatzes wegen zu einem dreijährigen Dienst bei der Nationalen Volksarmee. Die Zeit dort wird zu einer Lektion über die Ideologisierung des Militärs, das in den 1980er Jahren etwa 10 Prozent der erwachsenen Bevölkerung und 10 Prozent des Staatshaushaltes erfaßte.²⁵ Hinter Parolen wie ««Je stärker der Sozialismus, desto sicherer der Frieden!»» (536) verbirgt sich eine fadenscheinige Friedensrhetorik²⁶ und die Militarisierung der ostdeutschen Gesellschaft.

Daß Christian dieses hochideologisierte und ritualisierte Wehrsystem der DDR von seiner innersten, dunkelsten Seite kennenlernt, haben die Rezensenten aufmerksam vermerkt. Ein einziges Mal verliert er die Beherrschung und schmäht – nach einem durch Nachlässigkeit der NVA-Führung verursachten Todesfall bei einer Unterwasserfahrt mit NVA-Panzern – die Machthaber. Nach Paragraph 220 des Strafgesetzbuches gilt dies als «öffentliche Herabwürdigung» des Staates. Das «Innerste des Systems» ist eine Dunkelzelle: «Er war in der DDR, die hatte befestigte Grenzen und eine Mauer. Er war bei der Nationalen Volksarmee, die hatte Kasernenmauern und Kontrolldurchlässe. Er war In-sasse der Militärstrafvollzugsanstalt Schwedt, hinter einer Mauer und Stacheldraht. Und in der Militärstrafvollzugsanstalt Schwedt hockte er im U-Boot, hinter Mauern ohne Fenster. Jetzt also war er ganz da, jetzt mußte er angekommen sein.» (827)

«Der Turm» als biblisches Wahr- und Warnzeichen

Neben den Lesarten des Wende-, Gesellschafts-, Zeit- und Bildungsmilieuromans ist der Kritik nur die religiöse Ebene entgangen, die schon in der Babel-Anspielung (Gen 11,1-9) des Romantitels zum Ausdruck kommt. An der großen Tradition des Bildes vom biblischen Turmbau hat die Literatur aus der DDR seit ihren Anfängen teil. Es gibt ein spätes Gedicht von Johannes R. Becher, der 1949 Präsident des Kulturbundes zur demokratischen Erneuerung Deutschlands und nach dem 17. Juni 1953 Minister des neugegründeten Ministeriums für Kultur der DDR war. Dieses Gedicht «Turm von Babel» erzählt vom Brudermord («Kain erschlägt den Abel») und dem vermessenen Versuch des Täters, mit seinem Turm «in den Himmel zu steigen». Die Folgen sind schwirrende Gerüchte, verwirrte Herzen und verschwiegene Wahrheiten. Bechers Gedicht endet mit einer prophetischen Vision: «Das Wort wird zur Vokabel, / Um sinnlos zu verhalten. / Es wird der Turm von Babel / Im Sturz zu nichts zerfallen.»²⁷

Auch Tellkamps «Turm» fällt am Ende in sich zusammen. Die Hoffmanns gehen auf die Straße, konspirieren und demonstrieren, aber «für ihre Hoffnungen brauchten sie keine Predigt und keine Lichterkette» (968). Die «Turmgesellschaft» erweist sich als Ersatzideologie, die Politik durch Kultur ersetzt hat, als eine kulturelle Ersatzreligion, die «sich als die bessere Politik missversteht».²⁸ Auf ihrem Hügel haben sich die «Türmer» eine bildungsbürgerliche Fluchtburg erbaut. Sie verteufeln die Gegenwart und unternehmen den Versuch, mit der Abschaffung der Zeit einen «gottgewollten Staat» zu errichten. Den Bankrott dieser Ideologie unterstreicht die maßlose Folgerung des sozialistischen Dichters Eschschloraque, in dem die Kritik eine «Kombination aus Peter Hacks und Stephan Hermlin» erkannt hat²⁹: «Gott ist der Teufel» (953). Insofern verlängert Uwe Tellkamps Roman nicht nur die historische Endzeit-Horizontale der DDR-Geschichte. Er richtet seinen Blick auch in die religiöse Vertikale, indem er seine Figuren auf die Suche nach Sinn und Orientierung in einer untergangsgeweihten Ära schickt. *Michael Braun, St. Augustin*

²¹ Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre (Sämtliche Werke, Münchner Ausgabe, Bd. 5). Hrsg. v. Hans-Jürgen Schings. München 2006, 288.

²² Vgl. Uwe Tellkamp, Der rote und der schwarze Koffer, in: FAZ, 18.10.2008.

²³ Vgl. Uwe Tellkamp im Interview mit 3sat auf der Frankfurter Buchmesse, 16.10.2008 (<http://de.truveo.com/Buchmesse-2008-Uwe-Tellkamp/id/3607636216>), mit der Anekdote, daß die Sekretärin von Erich Mielke die einzige Frau mit Majorsrang in der DDR war.

²⁴ Karl Morgenstern, Ueber das Wesen des Bildungsromans (1820), in: Hartmut Steinecke, Hrsg., Romanpoetik in Deutschland. Von Hegel bis Fontane. Tübingen 1984, 52.

²⁵ Hans Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Anm. 10), 351.

²⁶ Vgl. Wolfgang Schuller, Wie die Bürgerbewegung die SED beim Wort nahm, in: Sächsische Zeitung, 1.11.2008.

²⁷ Zit. nach Hans Mayer, Der Turm von Babel. Erinnerung an eine Deutsche Demokratische Republik. Frankfurt/M. 1991, 11.

²⁸ Wolf Lepenies, Kultur und Politik. Deutsche Geschichten. München-Wien 2006, 47.

²⁹ Andreas Platthaus, Die Zeit ist des Teufels (Anm. 7).

RÜCKBLICK AUF PAUL DEUSSEN

Zu Heiner Feldhoffs Biographie

«Vorläufer» geraten bisweilen in Vergessenheit oder aber in den «Hintergrund». Deswegen scheint eine Erinnerung der Aufmerksamkeit wert, die sich auf den Bereich dessen bezieht, was man inzwischen «interkulturelle Philosophie» und «interreligiöse Beziehungen» nennt. Der Schriftsteller Heiner Feldhoff hat die Mühe auf sich genommen, die Biographie eines Philosophen zu schreiben, der bereits seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts seine ganze Arbeitsenergie darauf verwandte, die religiöse und philosophische Überlieferung Indiens dem deutschen Publikum zu erschließen.¹ Dem aus dem Dorf Oberdreis im Westerwald stammenden Pfarrerssohn Paul Deussen (1845-1919) kommt in der Tat das Verdienst zu, früher als manch anderer aus der Zunft der Philosophen, über den europäischen Tellerrand hinausgeblickt zu haben. Heiner Feldhoff, der selbst in Oberdreis lebt, hat ein auf ausgedehnten Recherchen beruhendes Lebensbild Paul Deussens geschrieben, sehr gut zu lesen, nicht ohne Humor und Ironie, verknüpft mit zahlreichen Einblicken in den sozialen, psychologischen und kulturellen Kontext, so daß die Lektüre über die Person Deussens hinaus bildungshistorisch und wissenschaftsgeschichtlich vieles aus der Vergangenheit hervorhebt, das zu kennen oder wenigstens gehört zu haben, uns Heutigen gewiß nicht schaden kann. Daß Paul Deussen zudem seit gemeinsamer Zeit in dem berühmten Gymnasium von Schulpforta bei Naumburg «Nietzsches Freund» war und blieb, trotz erheblicher philosophischer Differenzen, bekräftigt noch das Interesse an Leben und Werk² dieses Mannes, der den Freund um viele Jahre überlebte.

Wissenschaftliche Laufbahn

Nach dem Studium in Bonn, wo er sich 1864 zunächst zusammen mit Nietzsche der Evangelischen Theologie zuwandte, und den zunehmend der Philologie gewidmeten Studienjahren in Tübingen und Berlin promovierte Paul Deussen 1869 in Marburg mit einer Arbeit über Platons Sophistes. Bereits seit der Bonner Zeit galt sein Interesse dem Sanskrit und der indischen Philosophie, und zugleich begann er hier auf Anregung Nietzsches mit der Lektüre Schopenhauers. Nachdem er durch Vermittlung Friedrich Nietzsches 1872 eine Hauslehrerstelle in Genf erhalten hatte, gelang es ihm, während der beiden Jahre seines dortigen Aufenthalts an der Universität Fuß zu fassen und Lehrveranstaltungen in Sanskrit und Philosophie zu halten. 1874 wechselt er an die Technische Hochschule in Aachen, wo er als junger Dozent vor großem Auditorium seine metaphysische Philosophie vorträgt und es wegen seiner betonten Indienfreundlichkeit zu Auseinandersetzungen mit katholischen Kreisen kommt. 1879 verläßt er Aachen, 1881 habilitiert er sich in Berlin für indische und griechische Philosophie³, und nach weiteren unruhigen Jahren wird er 1889 als Ordinarius für Philosophie an die Universität Kiel berufen. Den Weg dorthin, seine Forschungsinteressen, viele Begegnungen und Begebenheiten schildert Heiner Feldhoff mit Sympathie für die Details, wobei er sich insbesondere auf Paul Deussens «Erinnerungen an Friedrich Nietzsche» (1901), seine «Erinnerungen an Indien» (1904) und vor allem auf die Autobiographie «Mein Leben» stützt, die 1922 von Paul Deussens Tochter Erika Rosenthal-Deussen herausgegeben worden war.

¹ Heiner Feldhoff, *Nietzsches Freund. Die Lebensgeschichte des Paul Deussen*. Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 2008, 281 Seiten.

² Vgl. die Bibliographie der Werke Deussens sowie der Sekundärliteratur bei H. Feldhoff, ebd. 266-273.

³ Habilitationsvater war der bekannte Philosophiehistoriker Eduard Zeller; die Arbeit erschien 1883 bei Brockhaus in Leipzig unter dem Titel: «Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtras des Bādāryana und dem Commentare des Čankara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Čankara aus».

Im Rückblick auf Paul Deussen, durch Heiner Feldhoffs lebendige Darstellung animiert, wird man die Frage stellen müssen, ob es über die Würdigung des Historischen hinaus, die natürlich ihr eigenes Recht hat, noch so etwas wie eine Aktualität Paul Deussens gibt. Vergegenwärtigt man sich sein umfangreiches Hauptwerk «Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen», das 1894-1917 (2 Bände in 6 Abteilungen) bei Brockhaus in Leipzig erschien und nach der Darstellung der «Philosophie der Bibel» und der «Philosophie des Mittelalters» mit der der «Neueren Philosophie von Descartes bis Schopenhauer» endet, so wird man gewiß zugestehen müssen, daß – was niemand verwundern kann – auch hier die Zeit über vieles hinweggegangen ist. Aber Paul Deussens Forschungen, die von dem sehr hohen Anspruch geleitet waren, «alle Länder und Zeiten» umfassen zu wollen⁴, gingen von einer These oder vielleicht besser: von einer Vision aus, die m.E. noch nicht als erledigt anzusehen ist. Paul Deussen glaubt an das eine a-personale Geistig-Absolute hinter den verschiedenen religiösen und kulturellen Objektivationen und war in dieser Hinsicht zugleich Idealist und Relativist.⁵

Wie bei dieser Position nicht anders möglich, ergeben sich von hier aus schwere Probleme, wenn Paul Deussen – worauf er gegenüber David Friedrich Strauß insistiert⁶ – am Christsein festhalten will. Er kann dies nur mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einer biblisch-bildhaften Schale und dem philosophisch zu ermittelnden Kern⁷, was auf den Spuren Kants dazu führt, das Christentum als die Ethik der Verneinung des Egoismus zu verstehen. So schreibt Paul Deussen, wiederum im Vorwort zu seiner «Philosophie der Bibel»: «... das Wesen des Christentums erstreckt sich viel weiter als sein Name und besteht in einem Gedanken, welcher so ewig ist wie die Welt und nie erlöschen wird: es ist der indisch-platonisch-christliche Gedanke, daß unser Erdendasein nicht Selbstzweck ist, wie alle eudämonistische Ethik annimmt, daß vielmehr die höchste Aufgabe des Lebens darin besteht, auf dem Wege der Selbstverleugung, welche das Wesen aller echten Tugend ausmacht, uns von dem uns allen angeborenen Egoismus zu läutern und dadurch unserer ewigen Bestimmung entgegenzureifen, welche uns im übrigen unbekannt bleibt und bleiben muß, soll nicht die Reinheit des moralischen Handelns gefährdet werden.»⁸

Religionsphilosophische Dichotomie

Aus dieser Sicht des Christentums (und der Bestimmung der Menschheit überhaupt) kann Paul Deussen auch die Grundgedanken Schopenhauers akzeptieren, den er sogar den «philosophus christianissimus» nennt.⁹ Paul Deussen findet bei Schopenhauer die Verbindung der weltverneinenden Momente der indischen Tradition mit denen eines Christentums, dem es im Kern um die Überwindung des «empirischen Daseins» gehe, darum also, um «wie ein Vogel aus der Schlinge, uns von dem ganzen phantasmagorischen Zyklus der empirischen Realität loszumachen und uns auf unsere an sich seiende, göttliche Natur zurückzuziehen,

⁴ Vgl. das Vorwort in: *Die Philosophie des Mittelalters*. Leipzig 1915, p. VI und das Vorwort in: *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*. Leipzig 1917, p. IX.

⁵ Vgl. L.E. Loemker, Deussen, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards. New York-London II (1967), 578f.

⁶ So im Vorwort in: *Die Philosophie der Bibel*. Leipzig 1913, p. V.

⁷ Vgl. ebd. 281-288.

⁸ Ebd. p. Vs.

⁹ Nach H. Feldhoff (Anm. 1), 209 in der Vorrede zum ersten Band der «Welt als Wille und Vorstellung». – In den Jahren 1911-1923 erschien bei Piper, München, die von P. Deussen herausgegebene Ausgabe sämtlicher Werke Schopenhauers. 1911 begründete Deussen zudem in Kiel die Schopenhauer-Gesellschaft.

d.h. zu Gott zurückzukehren.»¹⁰ Wenn Paul Deussen gleichwohl versichert, es sei «besser, den Kern mitsamt der Schale festzuhalten, als, wie es heutzutage leider nur zu oft geschieht, mit der Schale auch den Kern wegzuerwerfen und zu verlieren»¹¹, so bringt er damit zwar seine bleibende Verbundenheit mit dem ererbten Christentum subjektiv glaubwürdig zum Ausdruck, doch konnte und kann diese seine Auffassung weder damals noch heute die christlich-kirchliche Theologie (beider Konfessionen) zufriedenstellen. Heiner Feldhoff weist denn auch darauf hin, daß bereits der Philosoph und Theologe Heinrich Scholz (1884-1956), der 1919 in Kiel Paul Deussens Nachfolger wurde, die angedeutete religionsphilosophische Dichotomie entschieden kritisiert hat. «Deussens doppelte Moral, den gewöhnlichen Leuten den lieben Gott als Trost im Leben und im Sterben unbedingte zu lassen, unter Denkenden Gott aber als «unser eigenes metaphysisches Selbst» aufzufassen, wies» Scholz «entschieden zurück und nannte Gott den großen Anderen, «der ewig reiner und reicher ist als unser reinstes und reichstes Selbst.»¹²

Noch vieles wäre im Anschluß an Heiner Feldhoffs Buch zu erwähnen und zu diskutieren. So könnte noch von Paul Deussens Begegnung mit dem berühmten Vivekananda die Rede sein (1896), von Paul Deussens ausgedehnten Reisen, seinem Pazifismus, seiner Familie und nicht zuletzt von der Rezeption seines Philosophierens, die Heiner Feldhoff in dem Abschnitt «Nachworte, Widerreden» (S. 234-246) vorstellt. Was die Freundschaft mit Nietzsche angeht, so sei noch vermerkt, daß Nietzsche 1877 auf Paul Deussens gerade erschienene Schrift «Elemente der Metaphysik» deutlich ablehnend reagiert hat; er bezeichnete dieses Buch «als eine glückliche Ansammlung alles dessen, was ich nicht mehr für wahr halte» und fügte hinzu: «Das ist traurig! Und ich will nicht mehr davon sagen, um Dir nicht mit der Differenz unserer Urtheile Schmerz zu machen.»¹³

Dennoch kam es nicht zu einem vollständigen Bruch. Paul Deussen traf Friedrich Nietzsche noch 1887 in Sils Maria. Noch am 4. Januar 1889 schrieb Friedrich Nietzsche an Paul Deussen einen Brief, den er mit «Dionysos» unterzeichnete. Und 1890 und 1894 besuchte Paul Deussen den Kranken in Naumburg.

Heinz Robert Schlette, Bonn

¹⁰ Die Philosophie der Bibel (Anm. 6), 284f.

¹¹ Ebd. 288.

¹² H. Feldhoff (Anm. 1), 217.

¹³ Zit. n. H. Feldhoff, ebd. 183 (Hervorhebung von Nietzsche).

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,

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 54.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 63.-, Euro 37.- 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 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZ280C

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.

Menschenrechte

Den Menschenrechten, wie sie zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit mit der in Paris am 10. Dezember 1948 von den Vereinten Nationen verabschiedeten «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» eine universale Kodifizierung gefunden haben, eignet eine besondere reflexive Kraft.¹ Denn mit ihrem Anspruch, der Mensch besitze kraft seines Menschseins unveräußerliche Rechte, verband sich immer auch die Forderung, dieser Anspruch müsse allgemein einsichtig sein, d.h. ihre Begründbarkeit ergäbe sich nicht nur aus der europäischen und nordamerikanischen Rechtstradition, sondern entspringe einem gemeinsamen Erbe der Menschheit. Mit diesem Sachverhalt war die Begründungsfrage von Anfang an in eine interkulturelle Rechtsdebatte eingebunden.

Henry Shue hat im Anschluß an Jeremy Waldron und Louis Henkin auf einige Eigentümlichkeiten dieser interkulturellen Debatte hingewiesen.² Im Verlauf von kontroversen Debatten, in denen um einen Konsens gerungen wird, gelangt man oft, obwohl man von verschiedenen Prämissen ausgeht, zu den gleichen Schlußfolgerungen. Es ist darum auch nicht ungewöhnlich, daß man in solchen Situationen das Schwergewicht auf die Schlußfolgerungen und nicht auf die Prämissen legt. In manchen Fällen mag dieses Verfahren erfolglos sein, aber dies muß nicht in jedem Fall gelten. Henry Shue verwendet nun diese Einsicht, um die Geschichte der internationalen Debatte um die Menschenrechte zu deuten. Als ihren Hauptakteur bezeichnet er die Menschenrechtsbewegung, die er als «beachtliche, frei flottierende, kulturübergreifende soziale Praxis» beschreibt. Beispielhaft für diese Dynamik ist die Entwicklung des Völkerstrafrechts im letzten Jahrzehnt. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges galt es sehr lange als klassischer Bereich zwischenstaatlichen Handelns. Nicht nur setzten sich einzelne nationale und internationale NGO's für Strafverfahren gegen argentinische und chilenische Persönlichkeiten ein, die sich während der Militärdiktaturen in den siebziger Jahren schwere Menschenrechtsvergehen zuschulden kommen ließen, sondern sie waren über ihre Dachorganisation «Coalition for the International Criminal Court» in der Ausarbeitung des Rom-Statutes für einen Internationalen Strafgerichtshof (1998) und dessen Errichtung (2000) engagiert.³ Daß es «grundsätzlich» keine Straflosigkeit für Menschenrechtsverletzungen mehr gibt, bedeutet eine implizite Stärkung des Anspruchs der Menschenrechte. Im Rückgriff auf diese Erfahrung hat die Schweiz anlässlich des 60. Jahrestages der Erklärung der Menschenrechte eine achtköpfige Gruppe unter der Leitung der ehemaligen Uno-Hochkommissarin für Menschenrechte Mary Robinson eingerichtet, die eine Initiative zur besseren Respektierung der Menschenrechte vorbereiten soll. Bislang hat diese Kommission die Schaffung eines Weltgerichtshofs für Menschenrechte und eines Fonds zur Unterstützung der Regierungen beim Schutz der Menschenrechte vorgeschlagen.

Nikolaus Klein

¹ Genau einen Tag vor der Verabschiedung der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» wurde die «Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes» verabschiedet. Beide Vorgänge sind nicht voneinander zu trennen. Vgl. Jacques Semelin, Génocides. Honorer l'œuvre pionnière de Lemkin, in: Le Monde 10.12.2008, 21; Anson Rabinbach, Raphael Lemkin et le concept de génocide, in: Revue d'Histoire de la Shoah No 189 (juillet-décembre 2008) 511-554, bes. 538-554; Christopher Hitchens hat in seiner Studie über Thomas Paine gezeigt, welche Reflexivität im «Pathos» der Menschenrechte liegen kann. (Vgl. Christopher Hitchens, Thomas Paine. Die Rechte des Menschen. München 2007; Thomas Paine, Rights of Man. Part One and Part Two, in: ders., Collected Writings. The Library of America. New York 1995, 431-661; deutsch: Die Rechte des Menschen. Bearb. und hrsg. von Theo Stemmler. Frankfurt/M. 1973).

² Vgl. Henry Shue, Menschenrechte und kulturelle Differenz, in: Stefan Gosepath, Georg Lohmann, Hrsg., Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/M. 1998, 343-377, 373f.

³ Vgl. Andreas Fischer-Lescano, Gunther Teubner, Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts. Frankfurt/Main 2006, 111-126; Wolfgang Kaleck, Der Kampf um transnationale Gerechtigkeit. Neue Chancen für die Menschenrechtsbewegung?, in: Kritische Justiz 41 (2008) 3, 284-289.