Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 11 50. Jahrgang Erscheint zweimal monatlich Zürich, 15. Juni 1986

Auf den 16. Juni, den zehnten Jahrestag des Massakers von Soweto, hat der Ökumenische Rat der Kirchen gemeinsam mit dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund zu einem *Gebetstag für Südafrika* aufgerufen. Die Initiative geht vom Südafrikanischen Rat der Kirchen aus. Weltweit sollen wir Christen «Gott darum bitten, die Herrschaft des ungerechten Apartheidsystems zu beenden und Apartheid und Rassismus in allen ihren Formen in allen Ländern der Welt zu beseitigen». Dieser Aufruf, der uns an den «Status confessionis» von Ottawa 1982 erinnert (Orientierung 1984, S. 117ff. und besonders S. 118: «Rassismus ist Sünde»), ist von Generalsekretär *C. F. Beyers Naudé* unterschrieben, von dem auch der folgende Text (aus einem Gespräch mit Dorothee Sölle)[1] stammt.

Eine Botschaft der Ermutigung

Wahrheit wird uns meist nur in Krisensituationen enthüllt, wo man auf die Probe gestellt wird, wo man eine Wahl treffen muß, wo man Klarheit in sein Denken bringen muß, darüber, auf welcher Seite das Recht ist, auf welcher Seite die Freiheit, wo man nicht mehr sagen kann: Ich bleibe neutral. In einer Krisensituation gibt es keine Neutralität, oder doch keine wahre Neutralität, und ich glaube, eines der Hauptprobleme der Kirche besteht darin, daß sie in gewissem Sinn dazu erzogen wurde, sich als neutrale Körperschaft zu sehen. Wir haben auch das Friedensstiften mißverstanden, so daß die Kirche oder doch ein großer Teil der Kirchenleitung glaubt, daß man nur dann als echter Friedensstifter tätig werden könne, wenn man neutral bleibe; und das ist nicht möglich ...

Vor allem muß man sich auf die Seite der Wahrheit stellen, und erst dann kann man wahrhaft zum Friedensstifter werden; denn nun verhilft man dem Gegner zur Einsicht, daß er oder sie die Wahrheit nicht verstanden hat, und sobald beide Parteien entdekken, wo die Wahrheit liegt – auch die Wahrheit von Gottes Liebe, die Wahrheit echten Engagements und echter Gemeinschaft, die Wahrheit von Menschen, die ohne Furcht zusammenleben – sobald sie das entdeckt haben, wird das wahre Friedensstiften zu einer motivierenden und erneuernden Kraft.

Was in unserem Lande vor sich geht, ist in diesem Sinne eine echte Prüfung auf Herz und Nieren, der die ganze Kirche in Südafrika unterzogen wird. Ich habe das Gefühl, daß wir dort geprüft werden wie nie zuvor. Und dabei rede ich nicht nur von den drei weißen Niederdeutschen Reformierten Kirchen, die die Apartheid noch immer unterstützen, ich spreche von den Kirchen, die für sich in Anspruch nehmen, Apartheid abzulehnen und eine neue Gemeinschaft zu suchen, aber dennoch in so mancher Hinsicht bekanntlich noch immer nicht bereit sind, den Preis zu zahlen. Und was in dieser Hinsicht dort in Südafrika geschieht, das könnte, glaube ich, bis zu einem gewissen Grad, einen Leitfaden oder gar eine Erleuchtung für andere Teile der Welt abgeben.

Denn wenn wir imstande sind, wieder zu entdecken, was es heißt, Kirche zu sein, christlich zu sein, in wahrer Gemeinschaft und in Mitmenschlichkeit und Verständnis und Liebe und Verzeihung zu leben, eine gerechtere Gesellschaft zu bauen, auch die wahren Wurzeln des Friedens zu entdecken, dann mag es sein, daß wir in dem Schmelztiegel dieser Gesellschaft, die in gewissem Sinne einen Mikrokosmos der ganzen Welt darstellt, wo Menschen verschiedener Kulturen und Sprachen und Bekenntnisse und Religionen und Klassen beieinander wohnen, im Stande sind, ein Beispiel zu geben und Hoffnung zu verbreiten ... Ja, wenn wir imstande sind, das wenigstens ein bißchen zu entdecken und darzuleben, es sinnvoller in Szene zu setzen, dann hoffe und bete ich, daß daraus eine Botschaft der Ermutigung und der Aufklärung und der Hoffnung wird und die andern Gemeinschaften erreicht.

Christiaan Frederik Beyers Naudé

[1] Vorabdruck aus: C.F. Beyers Naudé/Dorothee Sölle, Südafrika. Hoffnung für den Glauben. Übersetzt von Alfred Kuoni, Pendo Verlag Zürich. Erscheint Herbst 1986 (Vgl.: Hope for faith. A conversation. WCC Publications, Geneva 1986, S. 26–29).

LITERATUR

Leben und Werk von Franz Fühmann: Als begeisterter Nationalsozialist zieht er in den Krieg – Nach sowjetischer Kriegsgefangenschaft Entscheidung für die DDR – Autobiographische Darstellungen unter dem Stichwort Wandlung – «Meine Generation ist über Auschwitz zum Sozialismus gekommen» – Hellsichtig für Verdrängungen und Opfer innerhalb des eigenen Systems – Prager Frühling 1968 – Mythos als Quelle literarischen Bewußtseins – Mythos lehrt leben, während das Märchen tröstet – Solidarität mit jungen, kritischen Autoren in der DDR.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

SÜDAFRIKA

Widerstand – Gewalt und Gewaltlosigkeit: Ausbruch offener Gewalt legt strukturelle Gewalt bloß – Geschichte des schwarzen Widerstandes – 1912 wurde erste politische Organisation der Schwarzen gegründet – Bis 1960 Kampf nach Vorstellungen und Methoden von Mahatma Gandhi – Das Massaker von Sharpeville bei Johannesburg (1960) – Gewaltlosigkeit fordert Widerstand gegen Gewalt – Verschärfung der innenpolitischen Situation nach dem Schüleraufstand von Soweto (1976) – Ziel der Verfassungsreform von 1984: Sicherung der Mehrheit der weißen Bevölkerung – Drei mögliche Verhaltensweisen angesichts der Radikalisierung.

Leni Altwegg, Adliswil b. Zürich

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Beitrag zum Dialog mit dem Marxismus: Doppelstrategie der Gegner der Befreiungstheologie – Jeder Bezug zum Marxismus wird als illegitim gebrandmarkt – Verschleierung des Marxismusbezuges führt zu verharmlosender Integration – Neue Veröffentlichung (Hrsg. *Peter Rottländer*) zeigt die Fruchtbarkeit einer kritischen Rezeption des Marxismus – *Drei Thesen von Ignacio Ellacuría* – Eigenständiger Status der Theologie der Befreiung gegenüber dem Marxismus ermöglicht den Dialog – Religion ist Ausdruck der Hoffnung auf Überwindung der Ausbeutungssituation – Ethische Dimension der menschlichen Person kann nicht durch die gesellschaftliche und geschichtliche aufgelöst werden – Realismus angesichts des Bösen in der Geschichte – Universalität des Heils und Vorrangigkeit eines jeden Armen – Politische Ethik im Aufgreifen biblischer Traditionen.

Ignacio Ellacuría, San Salvador

BIOGRAPHIE

Leben und Schreiben in eigener Kompetenz: Zum Tode von *Simone de Beauvoir* (geb. 1908) – Tochter aus gutem Haus – Suche nach einem intensiven Leben – Das Paradigma einer Existenz als Schriftstellerin – Prosa jenseits der Unterscheidung von Kunst und Wissenschaft – «Das andere Geschlecht»: grundlegender Beitrag für den Feminismus – Suche nach Glück und gleichzeitiges Leiden an der «condition humaine».

Adelheid Müller-Lissner, München

«Das beschreiben, was man Wandlung nennt»

Am 8. Juli 1984 vollendete sich nach mehrfachen Operationen und langem Krankenlager das Leben eines Autors, der in Ost und West als Person hohe Wertschätzung genoß und dessen literarisches wie essayistisches Werk über seinen Tod hinaus Wirkung zeigen wird. Der Grund für dieses uneingeschränkt positive Urteil über *Franz Fühmann,* von dem hier die Rede ist, liegt vor allem in der Existenz des Autors, dessen Stigma eine ungewöhnliche Spannung von Kontinuität und Wandlung ist. Sie hat Fühmann im Laufe seines Lebens hart gefordert, ihn bis an den Rand der Verzweiflung und der Selbstaufgabe geführt, doch zugleich in einer Weise geläutert und hellsichtig gemacht, die ihn und sein Werk zunehmend zur Orientierung werden ließen.[1]

Brüche um Brüche

Die Brechungen seines Lebenslaufes beginnen früh. Geboren wurde Franz Fühmann 1922 als Sohn eines aus bitterer Armut aufgestiegenen Apothekers. Er wächst auf in einem geographischen Raum, der nach 1933 durch den vom «Reich» geschürten Nationalismus von zunehmenden Spannungen zwischen Deutschen und Tschechen bestimmt ist. Seine ersten vier Gymnasialjahre verbringt er in der von Jesuiten geleiteten Klosterschule im österreichischen Kalksburg bei Wien, bis die strenge religiöse Erziehung pubertäre psychische Störungen zeitigt, aus denen er sich durch einen Ausbruch aus dem Internat befreit. Dem Vater kommt die eigenwillige Rückkehr seines Sohnes gelegen: Als Gründer einer Ortsgruppe der NSDAP liegt ihm nichts mehr an dessen jesuitischer Erziehung. Hitler heißt der neue Gott. Der junge Fühmann sieht ihn sogar, 1938 auf dem Turn- und Sportfest in Breslau: «... da war auf der Tribüne der Führer gestanden, ganz nah vor uns im gleißenden Scheinwerferlicht, ganz nah und groß und allein, ein Gott der Geschichte, und er hatte die Hand über uns erhoben, und sein Blick war unsere Reihen entlanggeglitten. Ich hatte geglaubt, mein Herz würde stillstehen, wenn der Führer mich ansehen würde, und da hatte ich jäh gewußt, daß mein Leben dem Führer geweiht war für immerdar» (Judenauto, 30). Als Faschist zieht er in den Krieg, gerät in russische Kriegsgefangenschaft, huldigt in einem Lager im Kaukasus für eine Zeit einer Philosophie totaler Verweigerung, bis es ihm in einem Antifa-Lager «wie Schuppen von den Augen» fällt und er glaubt, im Marxismus-Leninismus Antwort auf alle seine Lebensfragen gefunden zu haben (Judenauto, 174).

Franz Fühmanns erster autobiographischer Versuch der Selbstfindung erscheint 1962 unter dem Titel *Das Judenauto.* Der Band endet mit der Rückkehr aus der sowjetischen Kriegsgefangenschaft und der konsequenten Entscheidung für die DDR als dem besseren Deutschland. Doch er beginnt mit der Frage: «Wie tief hinab reicht das Erinnern?» (Judenauto, 5)

Daß das Erinnern nicht tief genug hinabreichte, zeigt sich ein knappes Jahrzehnt später mit Erscheinen seines Tagebuches *22 Tage oder Die Hälfte des Lebens.* Es enthält Impressionen, Notizen, Reflexionen einer Ungarnreise (1971) auf Einladung des ungarischen Pen-Clubs. Fühmann notiert manches, was sich vorteilhaft abhebt vom eigenen Land. Er schreibt über Badeanstalten und Restaurants, über Markthallen und Traditionsbewußtsein. In der Begegnung mit dem Fremden findet er das Eigene, findet er sich selbst.

Das eigentliche Thema dieses bemerkenswerten Buches ist die Frage nach der persönlichen Wandlung. Was nach dem *Judenauto* als abgeschlossener Vorgang erschienen war, erweist sich nun als ein Prozeß. Die Erinnerung wird korrigiert, die Vergangenheit zeigt sich in einem neuen Licht. Das gilt auch für den Ausbruch aus der Jesuitenschule. Der Bruch wird zur «Wandlung» vom gottesfürchtigen Kind zum überzeugten Atheisten, freilich eine «Wandlung wider Willen» (22 Tage, 129). «Wandlung» ist das Schlüsselwort dieses Tagebuches. Fühmann wendet den Begriff hin und her, klopft ihn ab, bringt ihn in ein Geflecht von Beziehungen. Nicht intellektuelle Neugier treibt ihn, sondern ein existentielles Bedürfnis. Ihm ist die eigene Wandlung zum überzeugten Marxisten fragwürdig geworden, und er sucht nun nach einem Grund für diese Wandlung, tragfähiger als sein sogenanntes «Damaskus-Erlebnis» im Antifa-Lager. Und Fühmann findet ihn in «Auschwitz». Unter dem 29. Oktober notiert er:

«Meine Generation ist über Auschwitz zum Sozialismus gekommen. Alles Nachdenken über unsre Wandlung muß vor der Gaskammer anfangen, genau da.» (161)

Die Koppelung zweier bedeutsamer Sätze. Sie beanspruchen über das Persönliche hinaus Allgemeingültigkeit, wenigstens für Fühmanns Generation. Der Obersatz hat etwas «Dogmatisches», spricht eine objektive Wahrheit aus und fungiert als Prämisse. Sie bestimmt den folgenden Imperativ. Dieser gibt den Ort an, wo das Nachdenken über «unsre Wandlung» ansetzen muß. Dieser Ort ist nicht mehr das Antifa-Lager, sondern die Gaskammer. Doch mit der Frage nach dem Anfang der Wandlung ist auch die nach ihrem Ende gestellt. So folgt als nächste Notiz: «Und wann war unsre Wandlung beendet» (161).

In einem Selbstgespräch fragt sich Fühmann, was gewesen wäre, wenn man ihn nach Auschwitz abkommandiert hätte. Die Frage ist mehr als nur hypothetischer Natur. Denn die Möglichkeit lag nahe. Mehr zufällig hatte er sich für die SA und nicht für die SS entschieden – wie W., einer seiner Freunde, der dann tatsächlich nach Auschwitz kam. Und F. Fühmann bekennt: «Ich war, genau wie W., wie Hunderttausende meinesgleichen ein junger Faschist, habe wie sie gedacht, empfunden, geträumt, gehandelt und hätte in Auschwitz nichts anderes getan als die anderen auch und hätte es wie sie ‹meine Pflicht› genannt.» (207)

Der Leser ahnt an der eigenen Erschütterung bei der Lektüre dieser Äußerungen, die sich in diesem Buch noch über einige Seiten erstrekken, die tiefe Erschütterung des Autors, der den gnädigen Zufall nicht gelten läßt, sich von Schuld freizusprechen. Die Vergangenheit bewältigen heißt für Fühmann, «die Frage nach jeder Möglichkeit und also auch nach der äußersten stellen» (209). Nicht von ungefähr kommen ihm die Selbst- Exekutionen derer in den Sinn, die im Antifa-Lager die innere Spannung zwischen dem «Einen» und dem «Anderen» nicht hatten aushalten, geschweige denn lösen können. Fühmann hatte ihn gelöst, doch – wie er nun erkennt – auf fatale Weise:

«Die neue Gesellschaftsordnung war zu Auschwitz das Andere; über die Gaskammer bin ich zu ihr gekommen und hatte es als den Vollzug meiner Wandlung angesehen, mich ihr mit ausgelöschtem Willen als Werkzeug zur Verfügung zu stellen, anstatt ihr Mitgestalter mit eben dem Beitrag, den nur ich leisten könnte, zu sein.» (211)

Gegen den Dualismus der reinen Lehre

Mit *22 Tage oder Die Hälfte des Lebens* hat Fühmann nicht nur für sich, sondern auch für sein Schaffen eine neue Position bezogen, die übrigens in der DDR-Kritik mit deutlicher Irritation registriert wurde. So moniert H.G. Werner – im Sinne des Systems durchaus folgerichtig – «die Gefahr, daß die sozialen Strategien des Autors und die Wirkungsstrategien der Werke aus ihrem politischen Rahmen herausfallen»[2]. Konkret zeigt sich dies an der Faschismus-Bewältigung, die parteioffiziell unter Berufung auf die antifaschistische Tradition und den Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung für die DDR als

[1] Zitiert wird (mit Kurztitel) nach: Franz Fühmann, Das Judenauto. Aufbau-Verlag, Berlin 1962; Ders., 22 Tage oder Die Hälfte des Lebens. (suhrkamp taschenbuch 463) Frankfurt 1978; Der Sturz des Engels. Erfahrungen mit Dichtung. Hoffmann und Campe, Hamburg 1982.

[2] Hans-Georg Werner, Romantische Traditionen in epischen Werken der neueren DDR-Literatur. Franz Fühmann und Christa Wolf, in: Zeitschrift Germanistik 1 (1980), S. 398–416, S. 403.

erledigt angesehen wurde, nun aber durch Fühmann als Irrtum entlarvt wird. Er setzt damit ein erstes Signal für die Welle der Faschismusbewältigung in der DDR-Literatur der siebziger Jahre, als deren bedeutendstes Werk *Christa Wolfs* 1976 erschienenes *Kindheitsmuster* zu nennen ist.

Doch nicht allein das. Mit Auschwitz als Forum wie Grund der Wandlung zum Sozialismus war ein Maßstab gesetzt. Mit dem Bekenntnis zu Auschwitz hat die Doktrin ihren Primat verloren. Weiter: Wer Auschwitz als den Grund seiner Wandlung bekennt, der identifiziert sich damit nicht mehr mit den Siegern, sondern mit den Opfern der Geschichte. Der wird hellsichtig für Verdrängungen, Ausklammerungen und Opfer auch des eigenen Systems. Der behauptet – gegen den strengen Dualismus der reinen Lehre: Tertium datur!

Diese auf der Basis des ungarischen Tagebuchs absehbare Entwicklung findet in Fühmanns drittem und letztem autobiographischen Entwurf seinen Niederschlag. Gemeint ist sein Trakl-Buch, 1982 im Rostocker Hinstorff-Verlag unter dem Titel *Vor Feuerschlünden. Erfahrungen mit Georg Trakls Gedicht* verlegt, im gleichen Jahr bei Hoffmann und Campe erschienen *(Der Sturz des Engels. Erfahrungen mit Dichtung).* Wieder hat Fühmann die Erinnerung tiefer vorangetrieben und Überraschendes zutage gefördert: nach Auschwitz die Dichtung Trakls als eine Kontinuität und Wandlung bestimmender wesentlicher Faktor.

Fühmann erinnert sich des letzten Abends mit seinem Vater. Er, der Apotheker, war mit Georg Trakl bekannt gewesen, hatte mit ihm für eine Zeit die Stube geteilt. Der Vater erzählt vom «Schorschl», und Fühmann fragt sich, ob er auf dem nächtlichen Weg zum Bahnhof an Trakl dachte. Seine Gedichte jedenfalls trug er bei sich, bis er sie 5, 6 Tage später auf der – vergeblichen – Flucht vor den Russen fortwarf (Sturz des Engels, 28f.).

In der Rückerinnerung erscheint Trakls Dichtung als Deutungsmuster des Untergangs. Mit viel Einfühlungsvermögen und germanistischem Sachverstand zitiert und interpretiert Fühmann die relevanten Gedichtzeilen, so Trakls *Psalm* und den 1913 geschriebenen *Untergang*. Diese Verse, mit eigenen Zeilen vermengt, begleiten Fühmann in die Gefangenschaft: «... und wenn man mich im Sommer 1945, auf dem Transport vom Durchgangslager Brünn zum Arbeitslager Nephtigorsk im Kaukasus, gefragt hätte, welches das bestimmende Ereignis meiner letzten Jahre gewesen, hätte ich ohne Zögern geantwortet: die Bekanntschaft mit Georg Trakls Gedicht» (32f.).

Und wieder greift Fühmann von der neu gewonnenen Position der Dichtung Trakls aus erinnernd auf sein scheinbares «Damaskus-Erlebnis» im sowjetischen Antifa-Lager zurück. Er vermittelt ein sehr anschauliches Bild von der Indoktrination durch den Philosophen Z., einen ehemaligen Pfarrer, der – um alle Zweifel ein für allemal auszulöschen – «mit dem Ernst der Verkündigung eines Glaubenswahren» sein «Tertium non datur» ins Auditorium donnerte (60):

«Dieses völlig duale Weltbild ... war *hierin* ein Kontre-Stück zu der Weltsicht, die ehedem unser Denken beherrschte, doch es gab sich als der völlige Bruch mit dem Alten, und der einzig mögliche Bruch noch dazu. Ein Widerspruch; er blieb in sich stockend, doch da das Denken sich in ihm rieb, ohne ihn erkennen zu können, begann er unterm Bewußtsein zu schwären, und in ihm schwärte auch Trakls Gedicht.» (58)

Über viele Jahre hin blieb dieses Tertium verdrängt – eine schwärende Wunde des Unbewußten, kein heilender Balsam des Geistes. Fühmann erinnert das Jahr 1947 an den Ort, an dem er kaum ein Jahrzehnt zuvor Hitler als einem «Gott der Geschichte» zugejubelt und sein Leben dem Führer geweiht hatte. Die Stadt heißt nicht mehr Breslau, sondern Wrocław. Kein Sportfest, sondern ein «Weltfriedenskongreß» findet statt. Einer der Redner ist Alexander Fadejew, und der setzt ein «Gleichheitszeichen zwischen Dekadenz und Faschismus» (118).

Damit gehörte auch Trakl zu jenen Geächteten, für die im literarischen Erbe kein Platz war. Die unter dem Verdikt des sozialistischen Realismus und im Rahmen der «Formalismus-Debatte» nicht gedruckt, nicht rezipiert werden durften. Bei Fühmann löst die Ächtung eine existentielle Krise aus. Er wird alkoholsüchtig: «Der Alkohol trübte meinen Blick und zog einen Schleier über den Alltag; aber Trakl hatte meine Augen geöffnet, die zerlöcherte Stirn der Nacht zu sehn und die blinden Zeiger, die gegen Mitternacht klommen; er hatte mein Bewußtsein erhellt, wenn auch mit dem Feuerschein der Hölle; sein Vers hatte meinen Wahn erschüttert, daß den deutschen Waffen der Endsieg gehöre, und nun sollte ich ihn als den Feind verdammen gleich dem Fusel, mit dem ich dem Denken entfloh?». (124).

In einer Anwandlung von Verzweiflung versucht F. Fühmann das Heft mit Trakls Gedichten zu vernichten, bringt aber die Kraft dazu nicht auf: «Die Poesie wirkt wie das Verhängnis: Nur ein Riß im schwarzen Karton, und das Zündholz blieb unbenutzt» (129).

Der befreiende Durchbruch kommt später, und er kommt anders. Als Zeitangabe notiert Fühmann «die Ereignisse des Sommers 1968» (236). Der Leser weiß sich im Bilde: das Ende des «Prager Frühlings». Für viele Autoren in der DDR eine tiefe Zäsur. Auch für Fühmann, bei dem sich die geistig-politische Krise mit einer persönlichen verknüpft. Er erfährt, «daß der Konflikt, der da aufbrach, in weltgeschichtlichen Dimensionen Fleisch vom Fleisch jenes Widerspruchs war, den ich in meiner Person erfahren, der mich bis zur Grenze des Zerbrechens gespannt hat und der ohne Trakl nicht denkbar ist» (236f.). Er findet die Kraft, sich aus der Sucht zu befreien und den Konflikt zwischen Dichtung und Doktrin als unvermeidbar auf sich zu nehmen. Seit 1968 erscheint Fühmann als ein kritischer Autor, der sich jede Verdrängung zugunsten der Doktrin versagt und – durch Auschwitz und Trakl motiviert – das Recht der Dichtung gegenüber der Doktrin behauptet.

Das Mythische in der Dichtung

Der von Fühmann bewußt übernommene Konflikt zwischen Dichtung und Doktrin erwies sich für die Literaturszene in der DDR als überaus fruchtbar. Dabei kam dem Autor ohne Frage das hohe Ansehen zugute, das er aufgrund seines bisherigen literarischen Schaffens parteioffiziell und als Mitglied der Akademie der Künste genoß. Seine Autorität setzte er ohne Scheu vor persönlichen Konflikten in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens vehement und beharrlich für die durch seine Wandlung bedingte literarische Wende ein.

Dies gilt einmal für die Erberezeption. Hier kommt Fühmann das Verdienst zu, entscheidend zu einer Erweiterung des Erbekanons beigetragen zu haben. 1959 hatte H. Cibulka programmatisch formuliert:[3]

«Was ich als Kind geglaubt,
liegt verlassen auf dem Grund.
Christi Haupt
und Apollos Mund.»

Der Mythos, vom sozialistischen Realismus auf Grund gesetzt, wurde von Fühmann als kostbarer Schatz ins literarische Bewußtsein gehoben. Davon zeugen seine zahlreichen literarischen Bearbeitungen mythischer Stoffe ebenso wie seine Reflexionen über Märchen und Mythos. Bereits in *22 Tage oder Die Hälfte des Lebens* finden sich erste Gedankensplitter, die Fühmanns Durchbruch vom Märchen zum Mythos belegen: «Das Märchen lehrt träumen; der Mythos lehrt leben. Das Märchen gibt Trost; der Mythos Erfahrung ... der Mythos ist vieldimensional» (220f.). Er bewahrt – anders als das Märchen, in dem der Böse immer böse, der Gute immer gut ist – den Widerspruch.

Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist der Vortrag «Das mythische Element in der Literatur», den Fühmann Anfang 1974 vor Studenten der Humboldt-Universität hielt. Darin stellt er die Frage, welche Literatur «dem Leben näher stehe: der widerspruchspiegelnde Mythos mit seinen phantastischen Gestalten oder die widerspruchsfreie Welt realer Berufs- und Standesbezeichnungen», die Fühmann – trotz ihrer Realitätsnähe – dem

[3] H. Cibulka, Zwei Silben. Halle 1959, S. 32.

Märchen zuordnet, womit er den sozialistischen Realismus im Visier hat. Die Antwort, die Fühmann gibt, ist eindeutig: «Ich würde ohne Zögern für den Mythos stimmen.»[4]

Fühmanns Plädoyer für das mythische Element auch in der DDR-Literatur ist zugleich – in Konsequenz seiner mit «Auschwitz» bezogenen Position – als Eintreten für das Verdrängte, für das bewußt Ausgeschiedene zu verstehen. Was aber – und hier beruft sich Fühmann auf C.G. Jung – als das «kollektive Unbewußte» präsent ist und in «Jedermanns Träumen» wiederkehrt. Fühmann selbst hat über lange Jahre ein Traumtagebuch geführt und immer wieder versucht, seine Träume literarisch zu bearbeiten.

Ähnlich bedeutend wie sein Beitrag zur Mythosrezeption ist sein Anteil daran, den vornehmlich an der Klassik orientierten Erbekanon um die Romantik zu erweitern. Auch die Romantik war ja in Acht und Bann getan, und es hat in der DDR Zeiten gegeben, da wurde ein Intendant abgesetzt, nur weil er den *Prinzen von Homburg* inszeniert hatte. Vor allem *E.T.A. Hoffmann,* in dem Fühmann – ähnlich wie Trakl – einen Artverwandten entdeckte, hatte es ihm angetan. Erwähnenswert seine vor der Akademie der Künste gehaltene Rede aus Anlaß des 200. Todestages von E.T.A. Hoffmann (1976), sein Beitrag zur Hoffmann-Forschung *Klein Zaches genannt Zinnober*[5] sowie der Titel *Fräulein Veronika Paulmann aus der Pirnaer Vorstadt oder Etwas über das Schauerliche bei E.T.A. Hoffmann*[6].

Doch nicht nur den vom «wahren» Erbe exkommunizierten Autoren vergangener Zeiten galt das Augenmerk Fühmanns. Er war auch den zeitgenössischen Opfern verbunden. So ist es wenig bekannt, daß *Saiänsfiktschen,* der in der DDR am weitesten verbreitete Fühmann-Titel – eine Art Anti-Utopie mit deutlicher Kritik am realen Sozialismus – auf ein persönliches Erlebnis Fühmanns zurückgeht.[7] In den siebziger Jahren geriet einer seiner tschechischen Freunde in die politischen Mühlen, und Fühmann litt unter dem Gefühl eigener Ohnmacht. Dies ist der Hintergrund der ersten Erzählung dieses Bandes: *Die Ohnmacht,* eine phantastische Geschichte, die sich als Protest gegen den real-sozialistischen Fortschrittsglauben liest, der den Menschen eine Zukunft frei von Ohnmachtsgefühlen verheißt, ihn aber in Wahrheit zu seinem Verderben determiniert.

Aus dem gleichen Antrieb versteht sich seine Solidarität mit den jungen, kritischen Autoren der DDR, deren Manuskripte nicht selten statt auf den Tischen der Lektoren auf denen des Staatssicherheitsdienstes landen. Mit persönlichem Einsatz hat er manche von ihnen vor unliebsamen Folgen bewahren und gegen Widerstände zur Veröffentlichung verhelfen können. Hier hinterläßt sein Tod eine Lücke, die schwer zu schließen sein dürfte.

Ein Kassandraruf

Uwe Kolbe, eines der von Fühmann geförderten jungen Talente, spricht für viele in seinem Gedenkwort, das – neben einem Nachruf aus der Feder von Christa Wolf – dem postum erschienenen einzigen Hörspiel Fühmanns beigegeben ist.[8] *Die Schatten,* von Fühmann schon im Angesicht des Todes geschrieben und am 31. Mai 1984 vom Berliner Rundfunk ausgestrahlt, sind wiederum die Bearbeitung eines mythischen Stoffes. Die Nähe zu Christa Wolfs *Kassandra* ist unverkennbar. Es geht um die letzte Nacht, die Odysseus mit seiner Mannschaft bei Kirke und ihren Nymphen verbringt, nachdem die Männer zuvor auf Weisung Kirkes in den Hades hinabgestiegen und den Schatten der vor Troja gefallenen Helden begegnet waren. Die Botschaft, die sie aus dem Totenreich bringen, ist erschütternd: Die einstmals so berühmten Helden verzehren sich im unstillbaren Durst nach Blut und würden lieber der letzte Knecht auf Erden sein als Beherrscher des Totenreiches. Doch diese Botschaft ändert ihr Leben nicht: Sie spielen weiter die Rolle der Helden, zu ihrem eigenen Verderben. Franz Fühmanns letzte Botschaft – ein Kassandraruf.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

[4] F. Fühmann, Wandlung. Wahrheit. Würde. Aufsätze und Gespräche 1964–1981. (Sammlung Luchterhand 578) Darmstadt/Neuwied 1985, S. 66.
[5] Beide in: Franz Fühmann, Wandlung. Wahrheit. Würde. (vgl. Anm. 4).
[6] Hinstorff-Verlag, Rostock 1979. Der Band enthält auch alle übrigen Arbeiten des Autors über E.T.A. Hoffmann.
[7] Hinstorff-Verlag, Rostock 1981.
[8] Die Schatten. Hoffmann und Campe, Hamburg 1986.

Gewalt und Gewaltlosigkeit in Südafrika

Die Autorin des folgenden Beitrags, Frau Leni Altwegg, ist reformierte Gemeindepfarrerin in Adliswil bei Zürich. Sie war Mitglied einer fünfköpfigen Delegation des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, die sich vom 25. November bis 7. Dezember 1985 in Südafrika aufhielt. *Red.*

Die englische Sprache kennt verschiedene Ausdrücke für den Begriff «Gewalt»: power, authority, sway, dominion, control, force, might, restraint, vehemence, impact, violence. Der vorliegende Aufsatz befaßt sich nur mit dem Aspekt der «violence», am besten mit «Gewalttätigkeit» zu übersetzen. Während im deutschen Sprachgebrauch «Staatsgewalt» Ausdruck für die legitime Machtausübung durch eine Regierung ist, hat «violence» immer den Charakter von Unrechtmäßigkeit, von welcher Seite auch immer sie ausgeübt wird. Vom Ordnungsdenken her neigen wir dazu, Gewaltakte einer Regierung primär im Bereich der Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung anzusiedeln, während solche von Untertanen sehr rasch als Terrorismus bezeichnet werden.

Im Falle von Südafrika ist durch den Ausbruch offener Gewalt in der schwarzen Bevölkerung die Aufmerksamkeit vermehrt auf Gewalt-Mißbräuche der Regierung und auf die strukturelle Gewalt gelenkt worden, die in der Rassentrennung angelegt ist. Diese schließt ja die schwarze Mehrheit gerade von der Macht, d.h. der legitimen Staatsgewalt, aus. Die Ungerechtigkeit einer solchen «Ordnung» wird hierzulande und heutzutage kaum mehr offen bezweifelt, aber nach wie vor diktiert die Angst vor einer schwarzen Übermacht und vor allem vor den mit einer schwarzen Machtübernahme verbundenen wirtschaftlichen Konsequenzen viele Reaktionen auf die Ereignisse in Südafrika.

Vom christlichen Standpunkt aus kann die Gewaltfrage wohl nur unter dem Gesichtspunkt des Widerstandsrechts gegen Unterdrückung einigermaßen zutreffend beurteilt werden – als Kampf einer rechtlosen Mehrheit gegen eine Minderheit, die aufgrund «kultureller Überlegenheit, göttlicher Sendung und jahrhundertealter Präsenz im südlichen Afrika» die Alleinherrschaft in diesem wirtschaftlich eminent wichtigen Teil des Kontinents für sich beansprucht. An diesem Anspruch ändert auch die formale Mitbeteiligung von Farbigen und Asiaten an der Regierung nichts.

Daß diese Macht – erkämpft in blutigen Auseinandersetzungen zwischen Engländern und Buren sowie in der noch blutigeren Unterwerfung ansässiger Völker, vor allem der Zulus – so lange unbestritten blieb, hat sicher verschiedene Ursachen:

- die im Vergleich zum übrigen Afrika sehr große Zahl von Einwanderern,
- die lange vor der Kolonialzeit erfolgte Besiedlung, die vor allem den Buren ein anerkanntes Heimatrecht gibt,
- die militärische Überlegenheit, die sich stetig verstärkt hat – Südafrika hat heute eine der bestausgerüsteten Armeen der Welt –,
- die wirtschaftliche Macht, die auch heute noch den weitaus größten Teil der Schwarzen vom Wohlstand des Landes ausschließt,
- das religiös-kulturelle Sendungsbewußtsein der Buren, das das Selbstbewußtsein der Schwarzafrikaner systematisch untergrub und einheimische Kulturen zerstörte,
- der über Jahrhunderte hinweg totale Ausschluß der Schwarzen von

allen Entscheidungsmöglichkeiten außerhalb der *Homelands*[1] – hervorgegangen aus der ursprünglichen Sklavenhaltung, aufrechterhalten durch minimale Schulung, Unterbezahlung und Beschränkung auf untergeordnete Arbeit *(Job reservation)*,
- und natürlich die strenge Segregation in allen Lebensbereichen, die eine echte Kommunikation über die Rassenschranken hinweg schon gar nicht aufkommen ließ.

Geschichte des schwarzen Widerstands

An sich ist der Widerstand in den Reihen der Schwarzen schon lange erwacht. 1912 gründeten sie ihre erste politische Organisation, den South African National Congress (SANC), später ANC, der heute über Stammes- und Rassenschranken hinweg offen ist und immer noch am meisten Anerkennung genießt, obwohl er seit 1960 in Südafrika verboten ist. Der ANC arbeitete ursprünglich nach den Vorstellungen und gewaltlosen Widerstandsmethoden von *Mahatma Gandhi* (Demonstrationen, Streiks und Boykotte öffentlicher Regierungsinstitutionen), der 21 Jahre seines Lebens in Südafrika verbrachte und viele, auch weiße, Südafrikaner nachhaltig beeinflußt hat.

Daß der ANC heute auch zur Gewalt greift und dazu aufruft, ist auf die unbeugsame Haltung der Regierung und des harten Kerns der weißen Bevölkerung zurückzuführen, nicht auf eine Abkehr vom Grundsatz der Gewaltlosigkeit. So ist denn auch die Weigerung des lebenslänglich inhaftierten ANC-Führers *Nelson Mandela,* bei einer bedingten Freilassung der Gewalt abzuschwören, kein Ja zur Gewalt, sondern ein Bekenntnis zum ANC, auch wenn dieser zur Gewalt gezwungen ist. Denn Präsident *Pieter W. Botha* verlangt von ihm den Gewaltverzicht als Preis der «Freiheit» ohne die Gegenleistung einer Anerkennung des ANC, was einer völligen Kapitulation gleichkäme und Mandela übrigens auch in den Augen seiner Mitstreiter unglaubwürdig machen würde.

Bis 1960 verlief der Widerstand *aller* oppositionellen Gruppierungen ohne Gewalt. Er beschränkte sich auf Proteste, Verhandlungen, Demonstrationen, Boykotte und Streiks. 1960 schoß die Polizei in Sharpeville bei Johannesburg in eine Menge von Afrikanern, die vor der Polizeistation friedlich gegen die Paßgesetze demonstrierten. 74 wurden getötet, 240 schwer verletzt und 1043 inhaftiert. Der ANC wurde verboten, was zur Gründung verschiedener anderer Widerstandsorganisationen führte, darunter 1963 auch das «Christliche Institut», das 1977 ebenfalls verboten wurde. Im Untergrund arbeiteten auch der ANC und der gleichzeitig verbotene PAC (Pan-African Congress) weiter, nach Möglichkeit weiterhin gewaltlos. Aber *Albert Luthuli,* Friedens-Nobelpreisträger und Mitbegründer des ANC, schrieb damals:

«Wer kann leugnen, daß ich dreißig Jahre meines Lebens damit verbrachte, vergebens, geduldig, gemäßigt und bescheiden an eine verschlossene und verriegelte Tür zu pochen? Welche Früchte hat diese Mäßigung getragen? Während der letzten dreißig Jahre sind immer wieder neue Gesetze erlassen worden, die unsere Rechte und unseren Fortschritt mehr und mehr einschränkten, bis heute ein Stadium erreicht ist, in dem wir fast überhaupt keine Rechte mehr besitzen.»[2]

Und Nelson Mandela sagte 1963 in seiner Verteidigungsrede vor Gericht:

«Wir haben ‹Umkonto›[3] aus zwei Gründen ins Leben gerufen: erstens, weil wir glaubten, daß die Regierungspolitik unvermeidbar mit Gewaltakten der afrikanischen Bevölkerung beantwortet werden würde; auch waren wir davon überzeugt, daß ohne die Lenkung verantwortungsbewußter Führer diese Volkswut zu Terrorausbrüchen führen mußte, die zwischen den verschiedenen Rassen, die dieses Land bewohnen, mehr Bitterkeit und Haß säen würden als ein offener Krieg. Zweitens glauben wir, daß dem afrikanischen Volk in seinem Kampf gegen die Vorherrschaft der weißen Rasse nur noch ein einziges Mittel verblieben war, um sich durchzusetzen: die Anwendung von Gewalt. Die Gesetze hatten es unmöglich gemacht, mit legalen Mitteln gegen die Vorherrschaft zu kämpfen. Wir kamen darum nach langer und sorgfältiger Prüfung der Lage zum Schluß, daß afrikanische Führer wirklichkeitsfern und falsch handeln würden, wenn sie weiterhin Frieden und Gewaltlosigkeit zu einem Zeitpunkt predigten, an dem die Regierung sogar unseren friedlichen Forderungen mit Gewalteinsatz begegnete.»[4]

Oder, wie es kürzlich ein ehemaliger politischer Gefangener ausdrückte:

«Ich bin ein Anhänger von Gewaltlosigkeit. Aber Gewaltlosigkeit ist nicht Passivität. Wenn ich ein Feind von Gewalt bin, muß ich etwas tun gegen die Gewalt – wenn nötig mit Gewalt. Wenn zum Beispiel ein paar Leute mit einer Maschinenpistole in eine große Menge hineinschießen, ist es besser, die paar Leute umzubringen, als sie weiter schießen zu lassen. Sie umzubringen ist dann ein Schritt zur Beseitigung der Gewalt.»

Seit dem Soweto-Aufstand (1976)

Die nächste akute Phase des Widerstands setzte 1976 ein: mit dem Aufstand der Schüler in Soweto gegen die Einführung von Afrikaans (der burischen Staatssprache, die nur in Südafrika gesprochen wird) als Schulsprache, im Grunde genommen aber gegen das ganze diskriminierende Schulsystem. Wieder schoß die Polizei in eine (abgesehen von Steinen) wehrlose Menge, diesmal von Kindern und Halbwüchsigen. Die Zahl der toten, verwundeten und verhafteten Kinder konnte nie genau festgestellt werden, aber sie ging in die Hunderte für jede Kategorie. Soweto war das Signal zur Eskalation. Landesweit begannen die Schul-Boykotte. Die Eltern der rebellierenden Schüler mußten sich von diesen als Feiglinge bezeichnen lassen, die sich immer alles gefallen ließen und nun die Schuld daran trügen, daß die Unterdrückung immer schärfer und systematischer wurde. Viele von ihnen wurden in der Folge selber aktiv. – International wurde vermehrt zum Boykott südafrikanischer Produkte und zum Rückzug der Investitionen aufgerufen. Obschon diese Aufrufe nur mäßigen Anklang fanden, floß in der Folge des Soweto-Aufstandes sehr viel Kapital ins Ausland. Dann beruhigte sich die Lage wieder einigermaßen, und in den Jahren 1978–1983 war das Investitionsklima so günstig wie nie zuvor. Nur nebenbei sei bemerkt, daß sich die Zahl der Arbeitslosen in der gleichen Zeit sprunghaft vergrößerte – das Fremdkapital half wesentlich mit, vor allem in der Landwirtschaft Zigtausende von Arbeitsplätzen wegzurationalisieren. Daß die arbeitslosen Massen in einem Klima der Gewalt einen Risikofaktor in mehrfacher Hinsicht darstellen, dürfte auf der Hand liegen. Weniger spektakulär, aber stetig ging der Widerstand weiter.

1978 kam P.W. Botha ans Ruder. Unter dem Druck von Wirtschaftskreisen brachte er einige Verbesserungen am Apartheidsystem an, setzte aber andererseits dem wachsenden Widerstand in der Bevölkerung immer mehr Repression entgegen. Folter und Todesfälle in den Gefängnissen, willkürliche Verhaftungen, Meuchelmorde und Ausschreitungen der Polizei haben unter Botha erschreckend zugenommen. Die neue Verfassung von 1984, die Mischlingen und Indern je eine Parlamentskammer, allerdings mit beschränkten Befugnissen, zugestand, wurde von vielen Seiten als Durchbruch begrüßt. Tatsächlich löste sie eine neue Welle der Gewalt aus, vor allem unter den Schwarzen, denen gleichzeitig unmißverständlich klar

[1] Homelands = «Heimatländer» sind die Gebiete (13% des Landes), die den Schwarzen – streng nach Stämmen geordnet – zur Besiedlung und Bewirtschaftung überlassen wurden. Ziel der Regierung ist immer noch, sie zu «unabhängigen» Staaten zu machen, in denen alle Schwarzen das alleinige Bürgerrecht haben (unter Verlust des südafrikanischen) und in denen sie mit Ausnahme derer, die in den weißen Gebieten unmittelbar gebraucht werden, auch wohnen müssen. Die Homelands sind aber bereits hoffnungslos übervölkert, wirtschaftlich nicht (oder höchstens nach einer langen Entwicklung) lebensfähig und überdies zum Teil völlig zerstückelt. Botha hat in Sachen Siedlungspolitik zwar einige verbale Zugeständnisse gemacht und hat jüngst die Paßgesetze aufgehoben. Praktisch hat sich damit aber nichts geändert – sowohl die Umsiedlungen wie die Einwanderungskontrolle gehen weiter, wenn auch etwas vorsichtiger.

[2] Zitiert nach: Bärbel und Wolfgang v. Wartenberg, Südafrika. Schwarzer Widerstand – Weiße Herrschaft. Laetare-Verlag, Stein/Nürnberg – Imba-Verlag, Fribourg 1975, S. 64f.

[3] *Umkonto we Sizwe* = «Speer der Nation», vom ANC abhängig, organisatorisch jedoch unabhängig; in den 60er Jahren gegründet – in der Erkenntnis, daß Gewalt unumgänglich sei.

[4] Wie Anm. 2.

KATHOLISCHER FRAUENBUND ZÜRICH

Unsere bisherige Mitarbeiterin erreicht das Pensionierungsalter. Wir suchen daher zur Ergänzung unseres Teams auf den **1. Oktober 1986** oder nach Vereinbarung eine

Erwachsenenbildnerin

Wir stellen uns für diese verantwortungsvolle Aufgabe eine Persönlichkeit vor
- mit guter Allgemeinbildung und Teamfähigkeit
- mit positiver Einstellung zur Kirche und wenn möglich theologischer Ausbildung
- mit Interesse an Frauen- und Verbandsfragen und Erwachsenenbildung
- mit Begabung für redaktionelle Arbeit und Erteilen von Kursen
- mit kaufmännischen Kenntnissen und Freude an organisatorischen Aufgaben

Wir bieten
- zeitgemäße Entlöhnung nach der Angestelltenordnung der römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich
- abwechslungsreiche, selbständige Arbeit
- angenehmes Arbeitsklima

Die Stelle könnte auch als ⅘-Pensum besetzt werden.

Ihre schriftliche Bewerbung mit den üblichen Unterlagen erwarten wir gerne an

Kath. Frauenbund Zürich, z.H. von Frau P. Anwander-Akermann, Bergblumenstraße 42, 8408 Winterthur.

gemacht wurde, daß für sie keine Regierungsbeteiligung vorgesehen war. Sie sollten – mit Ausnahme derjenigen, die als wirtschaftlich wichtig in städtischen Gebieten Niederlassungsrecht haben – weiterhin in die Homelands expatriiert werden. Das Ziel war und ist ein südafrikanischer Staat, in dem die Weißen die Mehrheit haben.

Seit der Eröffnung des neuen Parlaments im Jahre 1984 reißt die Kette der Gewaltakte nicht mehr ab. Der ANC und andere Widerstandsorganisationen operieren immer offener und schrecken auch nicht mehr davor zurück, Menschenleben zu opfern. Einkaufs-Boykotte haben da und dort die lokalen Behörden zum Verhandeln gezwungen. Aber die Mehrheit der Bevölkerung versucht auf andere Weise, ihrer ohnmächtigen Wut Luft zu machen. Es fehlt an Führern, die die Menge in Schranken halten können, denn Führer werden sofort verhaftet, ob sie nun Gewalt angewendet oder, was meistens der Fall ist, versucht haben, größere Gewaltausbrüche zu verhindern. (Man erinnere sich an die Voraussage von Nelson Mandela!) Einige sind auch umgebracht worden, ohne daß die Mörder je ausfindig gemacht worden wären.

Bisher sind kaum Übergriffe auf weiße Gebiete erfolgt. Aber mit den schwarzen Mitläufern wird abgerechnet: Die von der Regierung eingesetzten «Schatten-Kabinette» aller Stufen sind die primäre Zielscheibe, ebenso die Polizei, vor allem schwarze Polizisten sowie Denunzianten, deren es Tausende gibt und die in sämtliche Gremien eingeschleust werden. Wer kann es einem Arbeitslosen ohne Versicherungsschutz verdenken, wenn er für ein bißchen Geld im Kreise seiner Bekannten herumhorcht und die so erworbenen Kenntnisse an Geheimdienst-Vertreter weitergibt? Die radikalisierte Bevölkerung allerdings macht kurzen Prozeß mit dem Verräter: ein mit Benzin gefüllter Autoreifen, der ihm um den Hals gelegt und angezündet wird, ist die Methode der Wahl.

Von der Regierung eingesetzte Stadträte sind unter diesem Druck vielerorts zurückgetreten. Aktivisten haben eigene «Behörden» gebildet und Ordnungskräfte aufgestellt, welche funktionieren: Die Straßen werden von der Polizei kontrolliert, aber die Menschen von den Aktivisten. So wurde uns an einigen Orten gesagt. Aber seit den vor allem wirtschaftlichen Lockerungen in Bothas Rassen-Politik gibt es auch Schwarze, die zu Wohlstand gekommen sind oder sich sonst eine Stellung verschafft haben, die sie über die mittellose Masse hinaushebt. Sie wollen nicht kampflos auf ihre noch jungen Privilegien verzichten und haben da und dort Bürgerwehren, «Vigilantes», gebildet, die gegen die radikalen Apartheidgegner vorgehen, mit womöglich noch brutaleren Methoden. Die Straßenkämpfe in den Gettos gehen weitgehend auf ihr Konto.

Ein Spezialfall sind die *Inkatha*-Leute, Anhänger des Zulu- Führers *Mangosuthu G. Buthelezi*, «Impis» genannt.[5] Buthelezi, der mächtigste der Homeland-Chiefs, ist in der westlichen Welt bekannt als gemäßigter Regierungsgegner, der sich als erklärter Christ (Anglikaner) zur Gewaltlosigkeit bekennt und seinen ganzen Einfluß gegen den Wirtschafts-Boykott geltend macht. Mit dieser Haltung stößt er natürlich bei uns auf offene Ohren. In Südafrika selber ist er sehr umstritten. Er weigert sich zwar standhaft, sein Land (Kwa Zulu) als «unabhängiges» Gebiet abkoppeln zu lassen, und tritt vehement für ein gemischt-rassisches Südafrika sowie für eine Teilung der Gewalt ein. Andererseits arbeitet er mit seiner ebenso vehementen Gegnerschaft gegen alle Arten von Boykott und gegen alle, die mit solchen Mitteln kämpfen, effektiv in die Hände der Regierung. Sein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit ist übrigens nach eigenen Aussagen auch pragmatischer Natur: Er kennt die Stärke der südafrikanischen Armee und findet – vorläufig – einen bewaffneten Kampf aussichtslos.

Erfahrungen mit der Gewalt

Die Polizei schaut zu, wenn sich Zusammenstöße zwischen schwarzen Gruppen ereignen, seien es nun Impis oder Vigilantes, während sie bei gewaltlosen Demonstrationen sofort eingreift – mit Sjamboks (Peitschen aus Hartgummi, die z.T. tiefe Platzwunden hinterlassen), Tränengas und Schrotpistolen. Da jedes Trauergeleit für ein Opfer der Unruhen als Demonstration gewertet wird, sind die Polizei-Einsätze zahllos und die Gemüter auf beiden Seiten entsprechend erhitzt. Selten geht es ohne weitere Verletzte und Tote ab, wobei nur die Polizei über Waffen verfügt. Mit welch unmenschlicher Brutalität sie vorgeht, auch gegen Frauen und vor allem Kinder und Halbwüchsige, haben wir noch in Erinnerung von Fernsehberichten, die vor dem Verbot von Bildreportagen gesendet wurden. Daß bei Zusammenstößen sehr oft Polizisten zuerst systematisch provozieren, ist erwiesen. Unsere Schweizer Delegation hat selber die nachfolgenden Szenen erlebt:

Ein sommerlicher Mittwochabend in einem mittelständischen Mischlings-Quartier von Kapstadt. In und vor den Gärten plaudernde Leute, in den Fenstern und in einigen Händen brennende Kerzen «für die Gefangenen und für den Frieden», wie jeden Mittwoch in der Adventszeit. Dann: Einfahrt eines Lastwagens mit etwa zwei Dutzend bewaffneten Polizisten. Der Camion stellt sich quer, um die Straße zu blockieren. Megaphon-Durchsage: «Diese Versammlung (!) ist illegal. Sie haben drei Minuten, um sich zu zerstreuen!» Dann fährt ein Polizeibus auf – etwa dreißig behelmte und mit Sjamboks bewaffnete Polizisten steigen aus, stürzen sich wahllos auf alle Anwesenden. Die jungen Leute retten sich in die Häuser, eine 52jährige Frau wird zusammengeschlagen, nach einer weiteren Megaphon-Durchsage: «Paßt auf, daß Ihr die Weißen nicht trefft, nur die Schwarzen!» Später zündeten die Jungen in Abständen von 100

[5] Inkatha = *Yenkululeko Yesizwe:* 1975 von M.G. Buthelezi als gewaltlose Befreiungsbewegung gegründete «kulturelle Organisation». Trotz demokratischem Aufbau vor allem Instrument in der Hand des Chiefs mit entsprechendem politischem Gewicht. Gut 1 Mio. eingeschriebener Mitglieder, meist Zulus, aber auch offen für andere Schwarze. Kulturelle Tätigkeiten, aber auch Wiederaufnahme alter Zulu-Traditionen. «Impis» sind traditionelle Zulu-Krieger mit Fellbekleidung, mit kurzen Speeren, allenfalls Stöcken bewaffnet, die in den laufenden Unruhen mehr und mehr mit Aktionsgruppen anderer Befreiungsbewegungen in oft blutige Konflikte geraten sind.

Metern an den Straßenrändern Feuer an. Die Polizei kehrte zurück, verfolgte die jungen Leute und verhaftete einen Automobilisten, der mit brennender Kerze im Wagen vorbeifuhr. Am gleichen Abend wurde ein Quartier-Kino von der Polizei geräumt, wieder mit Sjamboks, während in anderen Stadtteilen noch viel brutalere Einsätze stattfanden. Das war das Erlebnis der drei Männer unserer Delegation. Einer davon, ein 80jähriger Ex-Diplomat, sagte nach einigen weiteren Zwischenfällen: «Gut, daß wir heimgehen - noch ein paar Tage, und ich fange an, Steine zu werfen!»

Wir zwei Frauen besuchten inzwischen mit unserem Gastgeber, einem indischen Pfarrer, einen Fürbitte-Gottesdienst in der Innenstadt, bei dem er die Predigt hielt. Es war eine wunderschöne, sehr friedliche Feier mit Menschen aller Farben und viel Gesang. Beim Hinausgehen hatte jeder Teilnehmer eine brennende Kerze in der Hand. Vor der Kirchentür wurden wir empfangen mit dem bekannten Megaphon-Ruf: «Dies ist eine illegale Versammlung - Sie haben drei Minuten, um sich zu zerstreuen!» Ich trat spontan auf den ausrufenden Polizisten zu, verlangte - als Ausländerin - Erklärungen von ihm, versuchte ihn hinzuhalten. Er antwortete halb wütend, halb irritiert, den Sjambok in der Hand drehend. Als unser Gastgeber mich zuletzt mit Gewalt wegzog, war ich sehr ärgerlich, denn ich tat mir etwas zugute auf meinen Mut. Erst später wurde mir bewußt, daß sich meine Angst vor Gewalt in Sekundenschnelle in eiskalte, aber blinde Wut verwandelt hatte und daß ich den Polizisten reizen wollte, bis er zuschlug - bereit, meinerseits Fäuste und Fingernägel zu brauchen. Seither begreife ich die Gassenjungen, die mit Fäusten und Steinen auf die Polizeifahrzeuge losgehen, viel besser. Solange man weit vom Schuß lebt, ist gut theoretisieren über Sinn und Unsinn von Gewalt ...

Gewalt der Starken und Gewalt der Schwachen

Das Verhältnis ist ja so grotesk: ein bis zu den Zähnen gerüsteter Polizei-Apparat, mit Abschreck- und Schußwaffen, allgegenwärtig in den Schwarzen-Quartieren. Polizisten, die vielfach außer Kontrolle geraten sind und sich fast totaler Immunität erfreuen. Auf der andern Seite Menschen, die ihr Leben in Rechtlosigkeit und Erniedrigung verbracht haben und denen jetzt endlich die Sicherungen durchgebrannt sind - zur Weißglut gereizt, in ohnmächtiger Wut über die fortgesetzte Schmach, die ihnen angetan wird, aber ohne jede Waffe, um sich gegen zusätzliche Übergriffe zu verteidigen. *Jackie Williams,* die Jugend- Referentin des Südafrikanischen Kirchenrates, die im Rahmen der Aktion «Brot für Brüder» und «Fastenopfer» die Schweiz bereiste, hat bei der Frage nach Rechtfertigung der Gewalt ausgerufen: «Kann man denn die Gewalt eines Vergewaltigers mit der des Opfers, das sich wehrt, vergleichen oder gar sie verteidigen?» Und ein weißer Pfarrer, der in Kapstadt unter Farbigen wirkt, fragte uns: «Sollen wir denn unsere Gemeinden im Stich lassen, wenn sie sich radikalisieren und gewalttätig werden?»

Den führenden Kirchenmännern in Südafrika (z.B. Bischof *Desmond Tutu* und *Allan Boesak,* Präsident des Reformierten Weltbundes) wird vielfach vorgeworfen, daß sie sich zu wenig von den Gewalttaten der Schwarzen absetzen, ja daß sie sie sogar ermutigen. Daß sie sich als überzeugte Verfechter von Gewaltlosigkeit äußern und sich auch immer wieder vor die aufgebrachten Massen stellen, wird sehr leicht unter den Tisch gewischt. Aber es ist eines, persönlich am Grundsatz der Gewaltlosigkeit festzuhalten, und ein anderes, diejenigen zu verurteilen, die keinen andern Ausweg mehr sehen als den der Gewalt. Immer wieder bekommen sie zu hören: «Wir haben in einem Jahr Gewalt mehr erreicht als Ihr in zehn Jahren der Gewaltlosigkeit.» Was auch stimmt! *Frank Chicane,* ein schwarzer Theologe, der kürzlich in der Schweiz war, ein Mensch, dem der Friede Christi auf dem Gesicht steht, hat es so ausgedrückt: «Ich werde selber nie, unter keinen Umständen, Gewalt anwenden. Aber ich weiß, was es kostet, gewaltlos zu sein.» (Frank war bereits fünfmal in Haft und ist jedesmal gefoltert worden: man wollte Geständnisse aus ihm herauspressen für Dinge, die er nicht gestehen konnte, weil er sie nie begangen hatte.) «Kann ich denn das von allen andern verlangen?» fragte er weiter. «Was soll ich antworten, wenn sie mir sagen: Du bist ja für deine Gewaltlosigkeit nur bestraft worden!?»

Was können *wir* darauf antworten? Wer Gewalt sät, wird Gewalt ernten. Und wer in Südafrika gesät hat, dürfte klar sein. Es gibt unzählige Beispiele für Einzelmenschen und Gruppierungen, die aus gemäßigten Oppositionellen und sogar Gleichgültigen zu Radikalen geworden sind. Gewalt ist wie ein Fieber, das um sich greift. Es gibt drei mögliche Verhaltensweisen dieser Seuche gegenüber: Man hält sich fern davon (wenn man kann!), wie es viele Weiße tun; man läßt sich anstecken; oder man stellt sich ihr - ohne Furcht -, und versucht zu helfen, so gut es geht. Nur: Wer ist in einer solchen Situation ohne Furcht? Zum Glück gibt es solche Menschen in Südafrika, mehr als wir wissen, unter allen Bevölkerungsgruppen. Es sind Menschen mit einem außerordentlich starken Glauben - sowohl an Gottes Führung und Christi Liebe zu den Unterdrückten wie an eine menschliche und gerechtere Zukunft Südafrikas. Sie gehen ihren Weg, nicht frei von Fehlern und Schwächen, aber unbeirrt, auch wenn sie selber der Gewalt zum Opfer fallen. Können wir denn etwas anderes tun, als mit ihnen solidarisch zu sein, und damit auch mit denjenigen, auf deren Seite sie stehen, auch dann, wenn sie zur Gewalt greifen?

Leni Altwegg, Adliswil b. Zürich

Theologie der Befreiung und Marxismus

Eine nicht selten vorgebrachte Verteidigung der Theologie der Befreiung besteht darin, jeglichen Bezug dieser Theologie zum Marxismus abzustreiten. Oder man geht noch weiter und schreibt es gerade der Theologie der Befreiung bzw. der ihr zugrundeliegenden befreienden Praxis in den kirchlichen Basisgemeinden zu, wenn die Armen nicht dem Marxismus verfallen. Und wer wollte bestreiten, daß eben diese Praxis u.a. den Vorwurf der marxistischen Religionskritik entkräftet, wonach Religion für das Volk nur Opium sei.[1] So mag es auf den ersten Blick erstaunen, wenn es in einem dieser Tage erscheinenden Buch[2] einige Befreiungstheologen selber, unterstützt von Freunden, unternehmen, die eingangs erwähnte Verteidigung in Frage zu stellen. Sie tun es, weil solche Verteidigung - die Bestreitung eines Bezugs zum Marxismus - ungewollt die Absichten der Gegner der Befreiungstheologie unterstützt. Diese verfolgen nämlich, wie *Peter Rottländer* als Herausgeber des Bandes einleuchtend darlegt, eine «Doppelstrategie». Einmal wird der Bezug zum Marxismus zum grundlegenden Vorwurf erhoben, ein andermal kommt man der Befreiungstheologie einvernehmend entgegen, indem man ihr nahelegt, sich vom Marxismus zu «reinigen». Eine Verteidigung der Befreiungstheologie, die den Marxismusbezug verschweigt, trägt zu solcher Einvernahme bei. Der Effekt ist die Tabuisierung des Marxismus: Die notwendige Auseinandersetzung im Prozeß einer *kritischen* Rezeption des Marxismus findet nicht statt. Wer hingegen akzeptiert, daß der Bezug zum Marxismus ein Kernpunkt der Befreiungstheologie ist, weiß sich herausgefordert, die fällige Auseinandersetzung zu leisten. Das geschieht denn auch in mehreren Beiträgen des Bandes, vor allem in denen von *C. Boff, G. Gutiérrez* und *I. Ellacuría.* Clodovis Boff erarbeitet Kriterien für die Rezeption marxistischer Theorie-Elemente; Gustavo Gutiérrez zeigt, wie notwendig die Sozialwissenschaften für die Theologie sind, wenn überhaupt die christliche Botschaft in einer von Konflikten geprägten Gesellschaft ausgerichtet werden soll; Ignacio Ellacuría bietet eine Perspektive und einen Begriff von Theologie, die die Fähigkeit in sich schließen, in einen weiterführenden Dialog mit dem Marxismus einzu-

[1] Vgl. die bedeutsame Erklärung über die Erfahrung von und mit Christen im Befreiungsprozeß Nicaraguas: Orientierung 1982, S. 22ff.

[2] Peter Rottländer, Hrsg. Theologie der Befreiung und Marxismus. edition liberación, Münster/Westf. 1986, DM 24,50, 192 Seiten.

treten.[3] Die drei Thesen, mit denen er dies vorführt, gelangen hier (mit eigenen Untertiteln) zum Vorabdruck. Sie bilden den letzten Teil einer dreigliedrigen Abhandlung, die in ihrer Dichte und Dürre – sie kommt fast einer Auflistung gleich – vom Leser nicht wenig Anstrengung verlangt, die uns aber sehr wichtig und als Grundlage für Seminare usw. anregend und hilfreich erscheint. Die beiden vorausgehenden Teile stellen eine direkte Auseinandersetzung mit den Marxismus-Passagen der *ersten* Instruktion der Römischen Glaubenskongregation (1984: «Über einige Aspekte der Befreiungstheologie») dar. Eine solche bleibt in der Tat über die neue, «zweite» Instruktion (1986: «Freiheit und Befreiung») hinaus dringlich: Den Verzerrungen des Marxismus wird der fällige Widerspruch zuteil, und die mit dem Marxismusbezug operierenden Vorwürfe gegen die Befreiungstheologie werden entkräftet. So ist der Weg frei für einen ertragreicheren Umgang mit Marxismus, wie er im folgenden skizziert wird. *Die Redaktion*

[3] Die übrigen Beiträge: *Fernando Castillo* schreibt über die bisherige Geschichte des Dialogs in Lateinamerika, wie er einer gemeinsamen politischen Praxis entspringt und dadurch für den (bisher theoretischen) Dialog in Europa neue Impulse bietet. *Giulio Girardi* zeigt am Beispiel Nicaraguas, wie die theoretischen Auseinandersetzungen über Marxismus, Theologie der Befreiung und «Kirche des Volkes» von Interessen geleitet sind, und daß deshalb jede Analyse des «Dialogs» den Interessenstand berücksichtigen muß. *Franz J. Hinkelammert* beschreibt die Radikalisierung des Konservativismus und der antimarxistischen Position angesichts von technologischen und gesellschaftlichen Veränderungen. *Johann Baptist Metz*, vom Herausgeber zum Abschluß des Bandes befragt, situiert die Diskussion in der Suche nach einer nach-idealistischen Theologie.

These I: Theologie der Befreiung und Marxismus sind nicht zwei austauschbare Instanzen, obwohl sie deswegen nicht ohne Kommunikation untereinander sind.

Erstens: Die Theologie der Befreiung besitzt eine eigene theoretische wie praktische Wissenschaftlichkeit. Dabei ist ihr epistemologischer und praktischer Ansatz von dem des Marxismus verschieden:

▷ Wenn auch der Glaube das letztlich bestimmende Prinzip der Theologie der Befreiung ist, verzichtet sie deswegen nicht darauf, ihre eigenen epistemologischen Anforderungen und Bezüge zur Wirklichkeit zu entwickeln, die ihr eine bestimmte Rationalität und eine bestimmte Wissenschaftlichkeit verschaffen.

▷ Der Marxismus ist seinerseits nicht nur wissenschaftliche Analyse, sondern er ist auch geschichtliche Praxis, die zwar an geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten orientiert sein kann, die aber auch andere Beiträge benötigt, welche durch diese Gesetzmäßigkeiten nicht schon gegeben sind; der Marxismus behandelt auch die fundamentalen Fragestellungen des Lebens und der Geschichte:

Was die wissenschaftliche Analyse angeht, kann die Theologie der Befreiung wenig beisteuern außer Fragen zur Realität und utopischen und kritischen Horizonten, die tiefgehende, wenn auch nur immanente Umwandlungen der Analyse herausfordern können.

Was eine konsequente Praxis angeht, läßt der Marxismus viele Bereiche offen, die die Theologie der Befreiung, als Ausarbeitung des christlichen Glaubens von einer bestimmten Situation her, füllen kann.

Was die fundamentalen Auffassungen angeht, kann die Theologie der Befreiung dem Marxismus Fragen stellen – und sie tut das auch –, die jegliche geschlossene Systematik aufbrechen.

Zweitens: Die Unübertragbarkeit bewirkt, daß Theologie der Befreiung und Marxismus sich nicht gegenseitig ersetzen können, aber sie verhindert nicht, daß sie koexistieren:

▷ Wenn Theologie der Befreiung und Marxismus als umfassende und letztgültige Interpretation der Existenz genommen werden und insofern einen Ausschließlichkeitsanspruch erheben, dann sind beide jeweils sich selbst genügend und schließen das andere aus.

▷ Wenn man dagegen für eine der beiden Interpretationen als dem letztlich Bestimmenden für die eigene Existenz und für die Auffassung der Wirklichkeit optiert, dann kann man von der untergeordneten Instanz Elemente nehmen, die in das System übernommen werden können, für das man optiert hat:

Man könnte behaupten, daß dann das aus seinem System herausgenommene Element nicht mehr entweder marxistisch oder christlich ist, sondern daß es zu einem Strukturelement des Systems wird, von dem es übernommen wurde. Genau dies läßt aber auf die Möglichkeit und die Nützlichkeit des Austausches schließen.

Heterogene Elemente zu übernehmen – was nicht immer zum Guten ausschlägt – ist nicht nur etwas Mögliches, sondern etwas Unvermeidliches, wie die Geschichte gezeigt hat.

These II: Auf der Ebene der fundamentalen Auffassungen über die Wirklichkeit kann die Theologie der Befreiung der marxistischen Auffassung «glaubhaft» einige wesentliche Elemente anbieten.

Erstens: Weder die Vorstellung von Gott noch die Religion sind die reine Widerspiegelung einer Ausbeutungssituation; und noch weniger können sie vom wissenschaftlichen Materialismus grundlegend widerlegt werden.

▷ Die positiven Wissenschaften können wissenschaftlich nichts für noch gegen die Existenz Gottes sagen, und es ist eine wissenschaftliche Verantwortungslosigkeit, das Gegenteil zu behaupten.

▷ Sosehr die Religion und konkret der christliche Glaube Opium des Volkes gewesen sein mögen, sosehr reduzieren sie sich weder aktuell noch potentiell darauf – wie die christlich motivierten Befreiungsbewegungen zeigen.

▷ Es gibt Marxisten, die nicht nur behaupten, daß Gott und der christliche Glaube mit dem innersten Wesen des Marxismus vereinbar sind, sondern auch, daß Gott – und ein von allem Götzendienst gereinigter Glaube – als utopischer Horizont erscheint, der die Begrenzungen eines in sich geschlossenen Systems aufsprengt.

Der Marxismus neigt dazu, die Materie (als ewig, unendlich usw.), die Menschen und die Geschichte als ihre vollkommen eigenen Urheber und Schöpfer zu vergöttlichen. Damit hebt er die Materie und den Menschen über ihre eigenen Grenzen hinaus in eine unablässige Bewegung in Richtung auf etwas Unbestimmteres hin.

Das Christentum, wie es in der Theologie der Befreiung entwikkelt worden ist, beginnt die Vergöttlichung des Menschen und der Geschichte ganz ausdrücklich anzuerkennen, eine Vergöttlichung, die kraft eines Gottes geschieht, der sich selbst begrenzt hat, dies aber, um die Grenzen in aufeinanderfolgenden Negationen immer weiter aufzusprengen.

Zweitens: Der marxistische Materialismus kann, ohne sich selbst aufzugeben, ein offener Materialismus sein, sowohl hinsichtlich des Menschen als auch hinsichtlich der Geschichte:

▷ Die Theologie der Befreiung kann akzeptieren, daß alles, was in der Geschichte der Menschen geschieht, in einem strikten Sinne materiell ist – was weder ausschließlich noch hauptsächlich «körperlich» heißt. Das impliziert aber, daß die Theologie der Befreiung eine angemessene Vorstellung von der Materie hat und daß sie aufmerksam ist für alles, was die Materie aus sich heraus zu geben imstande ist.

▷ Indem sie sich qualitativ und strukturell von anderen Materien unterscheiden, sind die menschliche und die geschichtliche Materie nicht nur für transzendierendes Denken, sondern auf irgendeine Weise auch für eine transzendente Wirklichkeit empfänglich:

Sich dieser Möglichkeit zu verschließen ist nicht nur problematisch und wenig fundiert, sondern es ist auch etwas, das den Menschen einschließt und begrenzt.

Wenngleich der marxistische Atheismus hilft, falsche Bilder von Gott und der Transzendenz zu negieren, darf man sich nicht jedem möglichen Bild verschließen, vor allem dann nicht, wenn dies nicht in einen Widerspruch zu den eigenen grundlegenden Absichten führt.

Drittens: Obgleich die korrekte marxistische Theorie nicht in mechanistische Vereinfachung verfällt, wenn sie von der ökonomischen Infrastruktur als der letztinstanzlichen Determinante von allem anderen spricht, kann die Theologie der Befreiung sie gleichwohl vor der Gefahr der Eindimensionalität oder einer einseitigen Ausrichtung bewahren: Indem sie die von den sozio-ökonomischen Instanzen herkommende Bestimmtheit akzeptiert, zeigt sie in ihrer eigenen Arbeitsweise die relative Autonomie anderer Instanzen und möglicherweise die Vorherrschaft dieser über jene:

▷ Die Theologie der Befreiung zeigt als theoretische Praxis und als praktische Bewegung nicht nur ihre Autonomie, sondern auch ihre Fähigkeit zu spezifischen, sowohl theoretischen als auch praktischen, Beiträgen.

▷ Die Wirklichkeit wird nicht angemessen wiedergegeben, wenn alles als von der ökonomischen Infrastruktur bestimmt und mehr noch, als von ihr verursacht angesehen wird; die Theologie der Befreiung betrachtet dies ausgewogen, ohne deswegen in schuldhafter Weise die Wichtigkeit der Ökonomie im geschichtlichen Prozeß zu verkennen.

▷ Die konstruktive Kritik, die die Theologie der Befreiung hier leisten kann, bereichert den Marxismus und bremst ihn in seinen Auswüchsen.

These III: Auf der anthropologischen Ebene kann die Theologie der Befreiung – vor allem was die Ethik angeht – Elemente zum Marxismus beisteuern, die, eben weil sie ihm nicht fremd sind, um so leichter assimiliert werden können.

Erstens: Die Dimension des Menschen als Person muß betont werden, ohne daß die gesellschaftliche und geschichtliche Dimension beeinträchtigt wird. Das vermeidet eine absolute Politisierung der menschlichen Existenz:

▷ Der Marxismus betont nachdrücklich die Aufteilung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich des Menschen, vernachlässigt aber etwas den privaten Bereich und übt mit dem öffentlichen Bereich einen übermäßigen Druck auf ihn aus:

Es reicht nicht, die Trennung theoretisch anzuerkennen, wenn in der Praxis der private und zwischenmenschliche Bereich geschwächt wird. Dies gilt vor allem für die dem vollkommenen Kommunismus vorausgehenden Etappen, in denen das Gewicht des Strukturellen, statt sich zu vermindern, noch wächst.

▷ Wenngleich Privatwohl nicht über das Gemeinwohl und das Einzelinteresse nicht über das Allgemeininteresse gestellt werden dürfen, besteht die Theologie der Befreiung auf dem absoluten Wert der menschlichen Person:

Die Theologie der Befreiung überwindet den liberalistischen Individualismus und besinnt sich zurück auf die klassische Vorstellung des Gemeinwohls und die biblische Vorstellung vom Wohl des Volkes. Sie besteht aber auch auf der vorrangigen Beziehung des Menschen zu Gott, die aus jedem Menschen eine einmalige Person macht.

Die Theologie der Befreiung weist die Auffassung zurück, daß der Mensch ausschließlich nur ein Ergebnis der gesellschaftlichen Verhältnisse sei.

Der Mensch besitzt von Natur aus eine zwar bedingte, aber relativ autonome Anlage zur persönlichen Verwirklichung.

▷ Die Verabsolutierung der politischen Dimension begrenzt nicht nur andere wesentliche Dimensionen des Menschen, sondern führt die Politik auf totalitäre Abwege:

Der Satz: «Alles ist politisch», muß ernstlich korrigiert werden zu: «Das Politische ist nicht alles, und es ist auch nicht in jedem Fall und in jeder Hinsicht das Hauptsächliche.» Indem die Theologie der Befreiung alle Dimensionen der Befreiung unterstreicht, bricht sie mit der totalisierenden Ausschließlichkeit des Politischen, ohne sich dadurch in einer additiven Zerlegung der menschlichen Dimensionen zu verlieren.

Zweitens: Die Betonung, die auf der Veränderung der Strukturen liegt, darf die Betonung der Veränderung der Menschen nicht vergessen:

▷ Die Person ist nicht ohne weiteres das Ergebnis der Strukturen und wird deshalb nicht automatisch von veränderten Strukturen vervollkommnet, vor allem dann nicht, wenn der Wandel nur die sozio-ökonomischen Strukturen berührt.

▷ Der Ruf zur persönlichen Umkehr und zur Spiritualität, wie ihn die Theologie der Befreiung praktiziert, wird zu einem grundlegenden Beitrag. Diese persönliche Umkehr beansprucht umfassend zu sein, womit die Befreiung nicht nur eine sozio-ökonomische, sondern eine umfassende ist. Die Pflege der Spiritualität, wie sie die Theologie der Befreiung versteht, vervollständigt nicht nur den Strukturwandel, sondern gibt ihm eine Orientierung.

▷ Die Theologie der Befreiung unterstreicht, daß man nicht nur Gutes tun, sondern auch gut sein muß. «Gutes tun» im Zusammenhang der gesellschaftlichen Praxis beinhaltet für sie typische, die Menschlichkeit bedrohende Gefahren, obgleich die richtige Praxis zu einem guten Teil das richtige Sein ausmacht. Aber es gibt einen ganzen Komplex von Einstellungen, von Empfindungen usw., die die richtige Praxis, zumindest in ihrer Art und Weise, vervollständigen, und die vor allem die Person moralisch prägen, indem sie sie gut machen.

Zum Begriff der Sünde

Drittens: Die Behandlung der Sünde, wie sie die Theologie der Befreiung praktiziert, erweitert und überwindet bestimmte einseitige Einstellungen des Marxismus – wie dieser geholfen hat, andere einseitige Einstellungen des Christentums zu überwinden:

▷ Die Erweiterung des Begriffs der geschichtlich-gesellschaftlichen Sünde um den der Erbsünde und der persönlichen Sünde bringt einen Realismus in das Problem des Bösen, den der Marxismus gewöhnlich verkennt. Nicht jedes geschichtliche Übel entstammt einer üblen ökonomischen Struktur und nicht einmal dem böswilligen Mißbrauch, wie ihn die herrschenden Klassen betreiben, sondern es hat eigene Wurzeln sowohl in der natürlichen Wesensart der menschlichen Gattung als auch im persönlichen Charakter eines jeden einzelnen Subjekts. Obgleich das geschichtliche Böse das natürliche und das persönliche Böse beeinflußt, beeinflussen das natürliche und persönliche Böse auch das geschichtliche, und nur mit einer eigenen, die verschiedenen Dimensionen nicht trennenden Behandlungsweise kann das Problem des Bösen in umfassender Weise angegangen werden, dann sogar in seiner objektiven Dimension allein.

▷ Die Bezugnahme auf Gott, der in Jesus geschichtlich geworden ist, vergeschichtlicht die Sünde, ohne sie zu relativieren oder zu trivialisieren. Die grundlegende moralische Norm in der Theologie der Befreiung – und zwar sowohl für das, was nicht getan werden oder sein soll, als auch für das, was getan werden oder sein soll – ist der historische Jesus in seiner Art, zu sein und zu handeln, so wie er heute durch den Heiligen Geist

lebendig gehalten und durch die Zeichen der Zeit verdeutlicht wird.

Es gibt also eine Norm, aber diese Norm ist geschichtlich in dem Sinne, daß sie einerseits einen bestimmten, absolut verpflichtenden Charakter besitzt, vor allem in dem, was sie ausschließt, aber andererseits eine Flexibilität enthält, die dem Geist, der Neues schafft, die Priorität gegenüber dem buchstabengetreuen Wiederholen einräumt. Wenn die Sünde gegen den Menschen in eine Beziehung zu Gott gebracht wird, gibt ihr das eine spezifische Gewichtigkeit, die das Menschliche nicht verläßt, sondern es verstärkt und in eine Beziehung zur Transzendenz setzt («Was ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan»).

Viertens: Der Klassenkampf kann in seinen vielfältigen geschichtlichen Erscheinungsformen von der Theologie der Befreiung her wesentliche Verbesserungen erlangen:

▷ Schon die zentrale Idee des Klassenkampfes, wonach er aus einem Übel hervorgeht, selbst ein Übel ist und aus sich selbst zu seiner eigenen Überwindung führen muß, kann von der Theologie der Befreiung in realistischer Anerkennung des Klassenkampfes verstärkt werden. Theoretisch ist niemand schärfer gegen den Klassenkampf als der Marxismus, dessen utopisches Ideal nicht nur das Verschwinden des Kampfes, sondern auch der Klassen selbst ist, was durch eine wahrhaft freie und solidarische Menschheit erreicht wird. Dieses gleiche utopische Ideal findet sich im Reich Gottes und in den messianischen Zukunftsvorstellungen der Propheten, wo alle unterdrückerischen Ungleichheiten verschwinden sollen.

▷ Der Gefahr, den Klassenkampf mit persönlichem Haß zu identifizieren, kann von der Theologie der Befreiung her begegnet werden:

Die Theologie der Befreiung beharrt mit dem Marxismus auf der Notwendigkeit eines entschiedenen Kampfes, um die Herrschaft einer Klasse über die andere zu beenden und um alle Konsequenzen, die diese Herrschaft mit sich gebracht hat, zu beseitigen. Aber die Theologie der Befreiung behauptet, daß der Kampf für die Gerechtigkeit von der Liebe her geführt werden kann, weil die Geschichte aus der Liebe lebt und zur Liebe strebt und sich ohne die Liebe nicht in einer menschlichen Weise verwirklichen kann. Zusammen mit der entschiedenen biblischen Forderung, Gerechtigkeit zu schaffen, stellt die in der vorrangigen Liebe zu den Armen vergeschichtlichte Vorstellung der universalen Liebe eine schwierige, aber – utopisch gesehen – gültige Lösung dar.

▷ Der Rückgriff auf die Gewalt wird als ein nicht immer vermeidbares Übel betrachtet, das aber soweit wie möglich reduziert und kontrolliert werden sollte:

Wegen ihres christlichen Charakters ist die Theologie der Befreiung nicht geneigt, den Gebrauch der Gewalt zu erlauben, wenngleich ihre alttestamentliche Inspiration und ihr gesellschaftlicher Realismus dazu führen, daß sie nicht scheinheilig gegen die Gewalt auftritt:

Die Theologie der Befreiung kennt sehr wohl die Legitimationen der Gewalt, welche die Kirche aufgrund nicht-evangeliumsgemäßer Motive für die «Welt» vorgenommen hat, und sie weiß, wer die gewaltsamen Prozesse wie entfesselt hat. Aber sie zieht auch alle die Konsequenzen, die sich aus der Priorität der Gerechtigkeit und der vorzugsweisen Option für die Armen ergeben.

Ohne pazifistisch zu sein, drängt die Theologie der Befreiung darauf, erst alle friedlichen Mittel auszunutzen; und wenn es zur Anwendung von Gewalt gekommen ist, versucht sie, die Gesinnung derjenigen, die in die Gewalt verwickelt sind, und die Konsequenzen der Gewalt zu humanisieren. Barmherzigkeit und Verzeihung sind Tugenden, die die Theologie der Befreiung den Menschen nahebringen und in die geschichtlichen Prozesse einbringen will. Die Feindesliebe verschleiert nicht, daß es sich um Gegner handelt, aber sie hält den Weg der Versöhnung offen.

Das Dienen steht über dem Herrschen

Fünftens: Die Theologie der Befreiung lehrt, das zu relativieren, oder besser, das nicht zu verabsolutieren, was in Wirklichkeit nicht absolut ist, und sie rückt alles auf seinen richtigen Platz:

▷ Der Plan, dem Reich Gottes zu dienen, führt dazu, daß die Theologie der Befreiung der Verabsolutierung der Organisationen und Parteien mißtraut, die sich mehr um ihre eigene Konsolidierung und Machterhaltung kümmern als um das Wohlergehen der Ärmsten. Entgegen anderen kirchlichen Theologien und Praktiken sieht die Theologie der Befreiung in der Kirche als Organisation keinen Selbstzweck, sondern sie betrachtet sie als etwas, das etwas anderem, was außerhalb von ihr liegt, dient; die Theologie der Befreiung will soweit wie nur möglich bestimmte Formen des Bürokratismus überwinden.

Auf der gleichen Linie ist die Theologie der Befreiung bereit, die Autorität von persönlichen Praktiken und Konzeptionen abzubauen, die das Wohl des Volkes dem Wohl der eigenen Organisation unterordnen.

▷ Die aus dem Evangelium stammende Konzeption des Dienens bedeutet, das Dienen über das Herrschen zu stellen. Dadurch gerät der Begriff der Macht in eine Krise. Indem die Theologie der Befreiung die kirchliche Praxis der von oben gegebenen Gewalt kritisiert, entlarvt und beschuldigt sie von neuem jeden Gebrauch der Gewalt zum eigenen Nutzen oder gegen diejenigen, die nicht konform gehen. Das Machtstreben wird als grundlegende Form der Herrschaft verurteilt und soll durch die Hingabe des Lebens für andere überwunden werden.

Sechstens: Die Theologie der Befreiung versucht eine reduktionistische Auffassung von dem, was «arm» meint, zu überwinden, und zwar dadurch, daß sie nicht ohne weiteres die Identifikation des Armen im Sinne der Bibel mit dem Proletariat zuläßt:

▷ Die Theologie der Befreiung hält – zumindest unter den gegenwärtigen Umständen – daran fest, daß der biblische Begriff des Armen durch den des ökonomisch Besitzlosen ausgetauscht werden kann. Die Theologie der Befreiung läßt die univoke und vereinheitlichende Verallgemeinerung des Begriffs der Armut nicht zu, sondern sie reserviert ihn für den im ökonomischen Sinne Armen. In diesem Sinne versucht sie also nicht, die ökonomische Dimension des Problems der Armut zu schwächen.

▷ Die Theologie der Befreiung läßt aber nicht zu, daß ausschließlich das Proletaritat das wesentliche Subjekt der Befreiung sein soll, und sie läßt noch weniger zu, daß es deren Hauptadressat sei.

Abgesehen davon, daß in der lateinamerikanischen Erfahrung die Wichtigkeit des Proletariats nicht feststellbar ist – sei es wegen seiner vielerorts gegebenen relativen Bedeutungslosigkeit, sei es wegen seines eigenen Verhaltens –, es ist nicht mit den Armen identisch, was durch die Bedingungen, die man bestimmten Lohnverhältnissen entnehmen kann, von selbst klar wird. Die Armen befinden sich auf der ökonomischen Stufenleiter unterhalb der Proletarier – oder zumindest unterhalb einiger von ihnen –, und das in großer Zahl. Das Proletariat der reichen Länder erlangt im Verhältnis zu den armen Ländern ausbeuterische Züge.

Es wird nicht ausgeschlossen, daß das Proletariat das wesentliche Subjekt der Befreiung sein kann, aber dies wird nicht dogmatisch akzeptiert, als ob das Proletariat das einzige Subjekt der Befreiung sei und als ob andere besitzlose Schichten nicht dazugehören würden. Die Erfahrung, daß Campesinos und Indios Subjekte des revolutionären Wandels sind, bricht mit bestimmten marxistischen Dogmatismen. Als Motiv der Hoffnung macht sich die christliche Inspiration mit eigenen Charakteristika bemerkbar, die das Subjekt der Befreiung bereichern.

Wenngleich der Marxismus nicht behauptet, daß allein das Proletariat der Adressat des Heils sei, besteht die Theologie der

Befreiung einerseits doch auf der Universalität des Heils und andererseits auf der Vorrangigkeit eines jeden Armen und nicht nur auf der Vorrangigkeit des in einem technischen Sinne Ausgebeuteten.

Der ethische Kern des Politischen

Siebtens: Die Theologie der Befreiung besteht auf dem ethischen Charakter der Politik, indem jener die Norm für diese darstellt, ohne zu verkennen, daß die Politik manchmal nur einen realistischen Idealismus zuläßt:

▷ Auch wenn die Theologie der Befreiung auf einer eigenen Ethik beharrt, die mehr vom Evangelium hergeleitet als naturrechtlich oder legalistisch ist, unterwirft sie doch alle Bereiche des Lebens moralischen Werten. Diese Ethik strebt die umfassende Befreiung aller Menschen an, wobei sie die Rangunterschiede sowohl zwischen den verschiedenen Aspekten der Befreiung als auch zwischen deren aktiven und passiven Subjekten unterscheidet. Aber trotz des geschichtlichen Charakters dieser Befreiung und der ihr entsprechenden Ethik erlaubt und fordert sie normative Prinzipien oder Inspirationen, die den bloßen Pragmatismus – wonach die Mittel durch nichts weiter als die beabsichtigten guten Zwecke gerechtfertigt werden – oder die bloß immanente Logik der Praxis überwinden.

▷ Obgleich sich die Theologie der Befreiung der Tatsache bewußt ist, daß die persönliche und die politische Ethik zwei unterschiedliche Sphären darstellen, läßt sie deswegen nicht zu, daß die politische Sphäre einer Orientierung durch die Inspiration des Evangeliums entzogen wird:

Die politische Ethik darf nicht als eine Erweiterung der persönlichen Ethik gesehen werden, denn in der Politik handeln die Personen in unpersönlicher Weise, und darüber hinaus spielen hier die strukturellen Gesetze eine vorherrschende Rolle. Aber die politische Ethik muß sich an Werten orientieren, und die Theologie der Befreiung schlägt vor, diese je nachdem als Ideale oder unüberschreitbare Normen zu verstehen. Sowohl das Alte als auch das Neue Testament zielen auf wesentliche Elemente dieser Ethik, wenn man beide aus der Perspektive der Theologie der Befreiung liest. Die vielfältige Wechselbeziehung zwischen Befreiung und Heil öffnet diese Elemente und konkretisiert sich in vielfältigen Formen:

Um eine heilbringende Befreiung zu sein, macht sie die geschichtliche Praxis und die in ihr handelnden Menschen empfänglich für das Ideal des vollständigen Heils.

Um ein befreiendes Heilsgeschehen zu sein, muß dieses Heilsgeschehen durch die materiellen Bedingungen der geschichtlichen Praxis hindurchgehen, ohne Ausflüchte zuzulassen, die durch das Abweichen von den guten Absichten oder dem guten Willen zustande kommen.

▷ Dies steht nicht im Widerspruch dazu, daß die Theologie der Befreiung die notwendige Zweideutigkeit des Politischen anerkennt, die sie jedoch von einem utopischen Horizont her zu reinigen versucht. *Ignacio Ellacuría, San Salvador, El Salvador*

Aus dem Spanischen übersetzt von Albrecht Schwarzkopf, Peter Rottländer und Hans-Josef Jansen.

In eigener Kompetenz

Simone de Beauvoir (1908–1986) ist tot. Anlaß für Nachrufe in den Feuilletons auch der deutschsprachigen Zeitungen und Zeitschriften. Und nicht nur die weithin beachtete Tatsache, daß sie neben Jean-Paul Sartre beigesetzt wurde, ist dafür verantwortlich, daß ihr Leben, ihr Denken, ihr Werk im Zusammenhang mit dem seinen verstanden und gelesen wird. La grande Sartreuse, Notre-Dame de Sartre wurde sie tituliert.

Die Beauvoir – wer dächte sie nicht als Paar, zusammen mit Jean-Paul Sartre? Als sie erst einundzwanzig Jahre alt war, versprach er ihr schließlich, er werde ihr Leben «in die Hand» nehmen. Da wußte der nur um wenige Jahre Ältere schon ziemlich genau, was er einmal werden und womit er die Welt sowohl bereichern als auch in Erstaunen setzen werde.

Aber sie, wußte sie es nicht? Ganz früh schon zeichnet sich bei Simone de Beauvoir, dem ebenso intelligenten wie lebenshungrigen jungen Mädchen aus gutem Hause, deutlich ein Wunsch ab, der zum Vorsatz wird: zu leben, glücklich zu leben, intensiv zu leben. Und ein zweiter Wunsch: einmal Schriftstellerin zu sein. Vielleicht ist es nun gerade diese Reihenfolge der Wünsche, diese Art, Prioritäten zu setzen, die Simone de Beauvoir am deutlichsten von Sartre unterscheidet. Sie selbst hat immer wieder bereitwillig zugegeben, Sartre sei in der Philosophie der kreativere Kopf. Sicher ermunterte er sie auch nach den ersten Mißerfolgen immer wieder zum Schreiben, brauchte selbst dazu jedoch keines Menschen Ermunterung, da er unbeirrt an seine Berufung glaubte. «Les Mots» (1964; deutsch: «Die Wörter», 1965), der Titel dieses prägnantesten Sartre-Buches, bezeichnet Lebenselixier, Lebenszweck gar, die Autobiographie faßt ein Leben aus Wörtern, für die Wörter, in Worte. Simone de Beauvoirs Autobiographie, viel ausführlicher, einen viel größeren Zeitraum umspannend, von vielen der Geschwätzigkeit geziehen, spricht von den Wörtern nur am Rande: Sie erzählt ein Leben. Und dies sehr offen, sehr ehrlich, manchmal so indiskret, daß ein ihr nicht sehr wohlgesonnener Kritiker feststellen konnte, die Lektüre von «La force des choses» habe nur den einen Vorteil, die von «Elle» oder «Paris-Match» zu ersetzen.[1]

Im Unterschied zu Sartre: Zuerst das Leben, dann Wörter

Wer die Ausführlichkeit ihrer Darstellung so sieht, hat indes von den Anliegen der Memoiren-Autorin das wichtigste nicht gesehen: die erzählten Ereignisse und Dinge («La force des choses», 1963; deutsch: «Der Lauf der Dinge», 1966) belegen die Macht der Zeit, stecken Schritt für Schritt den abnehmenden Lebensraum einer Person ab, die Rechenschaft gibt davon, wie sie die Freiheit zur Gestaltung des eigenen Lebens nutzte. «Tout compte fait» (1972; deutsch: «Alles in allem», 1974) ist der Titel des letzten Memoiren-Bandes – eine Person *rechnet* mit ihrer Lebenszeit, ist sich während jedes Lebensabschnitts bewußt, Zukunft in Gegenwart und schließlich in Vergangenheit umzuarbeiten und damit unausweichlich dem Tod entgegenzugehen. Mag sein, daß Leser(innen) für diese Autobiographie sich in so reichem Maße fanden, weil hier das Leben von Prominenten ausgebreitet wurde. Doch lohnt der Versuch, sie als Bericht über Leben in der Zeit, über *ein* Leben in *seiner* Zeit, zu lesen. Der dabei häufig belehrend wirkende Ton ist der ehemaligen Lehrerin so oft vorgeworfen worden, daß man meinen könnte, die Kritiker wollten sich damit die Auseinandersetzung mit dieser geballten Ladung Vitalität ersparen.

Sartre hatte ganz früh das Gefühl, Wörter, Ideen, ein philosophisches Gebäude aufschreiben, als Schriftsteller leben und der Nachwelt erhalten bleiben zu müssen. Simone de Beauvoir war sich dessen bewußt, als Anlaß zum Schreiben ein Lebens-Problem zu brauchen, zu dessen Lösung das Schreiben dann seinerseits beitragen konnte. «L'Invitée» («Sie kam und blieb», 1953), der Erstling von 1943, berichtet von einer Dreiecksgeschichte, die es als «Le Trio» in ihrem Leben gab, «Les Mandarins» («Die Mandarine von Paris», 1955) von 1954 handelt von den Problemen linker Intellektueller in der französischen Nachkriegszeit, intellektuelle Freiheit und politische Wirksamkeit zu verbinden, ohne in Antikommunismus oder Abhängigkeit von der KP zu verfallen – romaneske Be- und Verarbeitung persönlicher Probleme der Autorin und ihrer Freunde. «Le Deuxième Sexe» (1949; deutsch: «Das andere Geschlecht», 1951), das meistdiskutierte Werk Simone de Beauvoirs und zugleich das Buch, das sie selbst noch im Abstand von etlichen

[1] Michel Chrestien, in: La Nation française, 13.11. 1963, zitiert nach dem sehr informativen Band «Simone de Beauvoir» von Serge Juilienne-Caffié (Gallimard 1966).

Jahren als ihr bestes betrachtete, ist der Versuch, einen als bedeutend erkannten Aspekt ihrer eigenen existentiellen Situation, die Tatsache nämlich, als Frau geboren zu sein, gründlich – historisch, psychologisch, soziologisch, existentialphilosophisch – zu erforschen auf der Suche nach *Hilfen* für das eigene wie in der Folge für andere Leben. L'art pour l'art war ihre Sache nicht – das Engagement des Schriftstellers war für Simone de Beauvoir eine ihrem Temperament entsprechende Notwendigkeit, die der theoretischen Untermauerung (die Sartre ja in «Qu'est-ce que la littérature?» leistete) nicht bedurfte. Sie blieb zeitlebens bei einer Prosa, der an der strengen Unterscheidung zwischen «Kunst» und «Wissenschaft», zwischen Fiktion und Reflexion nichts lag, alles dagegen an der Suche nach Wirklichkeit, nach Wahrheit. Der großangelegte Essay «La Vieilless», 1970 («Das Alter», 1972) breitet vor dem Leser wiederum die detaillierten Ergebnisse verschiedenster Wissensgebiete, gesehen vom stets neugierigen, weil selbst betroffenen Blick einer ihre Subjektivität nicht leugnenden Person aus. Weitschweifig erscheint das dem Leser immer dann, wenn er sich für ein Thema nicht genauso brennend interessiert wie die Autorin – und es ihr an Gründlichkeit des Interesses gleichzutun, ist nicht immer leicht. Alter und Sterben sind auch im «literarischen» Werk der Autorin immer wiederkehrende Themen. Nur wer das Leben nicht wirklich liebe, betrachte das Alter nicht als Einschränkung und den Tod nicht als Bedrohung, meint sie.[2] Sartres Krankheit und Sterben wird sie genauso detailliert, bisweilen abstoßend und schockierend beschreiben wie Jahrzehnte zuvor die letzten Wochen der Mutter in «Une morte très douce», 1964 («Ein sanfter Tod», 1965), einem trotz der Präzision sehr klaren, einfachen, weichen und: kurzen Buch.

Frei gewählte Form des Mensch- und Frau-Seins

Was wird von Simone de Beauvoir bleiben, von einer Autorin, die – wiederum in deutlichem Unterschied zu Jean-Paul Satre – nicht unbedingt für die Nachwelt und noch weniger für die «Ewigkeit» schrieb?

In einem Interview sagte sie, sie sei darauf eingestellt, daß nichts bleiben werde, und fügte zögernd hinzu: «oder fast nichts». Dieses «fast» ist aus der heutigen Sicht auf absehbare Zeit sicher der Beitrag, den sie zum Feminismus lieferte. Eigene Betroffenheit, Neugier und notorische Gründlichkeit haben mit «Das andere Geschlecht» (1949) sicher ein Buch entstehen lassen, das, von einer «Vorreiterin» des Feminismus der Nach-68er-Jahre geschrieben, zugleich solide theoretische Grundlage und Grund zum Optimismus bezüglich der persönlichen Lebensgestaltung für viele Frauen der Töchter- und Enkelinnen- Generation wurde. Daß diese Töchter und Enkelinnen nicht ihre eigenen sind, daß sie also in bezug auf die Frage der Mutterschaft nicht mitreden könne, wurde der Autorin oft so vorgeworfen, als habe sie sich damit einer Pflicht entzogen. Für andere war gerade die Ermutigung zur freien Wahl der individuell geeigneten Form des Mensch- und Frau-Seins der eigentliche Gewinn der Beschäftigung mit Leben und Werk der Simone de Beauvoir. Erst von einer solchen Position der «Wahl» aus kann sich dann auch, wie es in der Frauenbewegung der letzten Jahre geschah, die Frage nach der Notwendigkeit des Verzichts auf das eine oder das andere, auf Mutterschaft oder Arbeit in der «Öffentlichkeit», überhaupt stellen.

«J'ai été flouée» – gleichzeitiges Glück und Leiden

Wenn die Autorin den zweiten Band ihrer Memoiren schließt mit den vieldiskutierten Worten «j'ai été flouée»[3], so meint dieser Satz deshalb keinesfalls, sie sei bei der grundlegenden Wahl ihrer Lebensumstände von falschen Voraussetzungen ausgegangen oder gar, sie bereue, ihr Leben so und nicht anders gelebt zu haben. «Betrogen» fühlt sie sich durch die impliziten Versprechungen, die eine bürgerliche – und christliche – Erziehung ihr machte – Versprechungen auf Leben als «Sein», als Dauer, Versprechungen auf Erfüllung von Wünschen, während die Wünsche doch auch beim Erreichen aller gesteckten Ziele virulent bleiben. «Es gibt eine Lücke im Menschen und sogar das, was er verwirklicht, enthält diese Lücke.»[4] Und weiter: «Ich habe insgesamt das Unglück der Welt langsam, dann immer mehr entdeckt, und ich habe es vor allem bezüglich des Algerienkrieges und während meiner Reisen erfahren.» Das Glück, die Lebensfreude, auch die Verbindung zur Natur als dem Schönen, auf der anderen Seite die Entdeckung des in Diskrepanz zu diesem Glück stehenden menschlichen Elends, der sozialen Not, das starke Erleben dieser beiden Pole menschlichen Lebens verbindet Simone de Beauvoir ganz stark mit *Albert Camus,* dessen Tod sie in «La force des choses» mit eindrücklichen Worten betrauert: Er war «der Gefährte der hoffnungsvollen Jahre, dessen offenes Antlitz so schön lächeln und lachen konnte».[5] Eine große Begabung für das Glück bei *gleichzeitigem* tiefem Leiden an der «condition humaine», sowohl der unabänderlichen, über die man sich allenfalls hinwegtäuschen könnte, als auch der von Menschen gemachten, die das Engagement herausfordert, das hat Simone de Beauvoir mehr mit Camus als mit Sartre gemeinsam.

Wenn sie in der Einleitung zu «Das andere Geschlecht» von der Beziehung zwischen Mann und Frau spricht, vom Paar als der Grundeinheit des menschlichen Zusammenlebens, um dann festzustellen: «Das ist es, was von Grund auf die Frau charakterisiert: sie ist die Andere innerhalb eines Ganzen, in dem beide Extreme einander nötig haben»[6], so mag dieser Satz Anlaß zu einer Übertragung auf das berühmte Paar des französischen Existentialismus geben: Diese beiden so oft in einem Atemzug genannten Schriftsteller sind, was die ins Auge stechenden Gemeinsamkeiten in Leben und Werk ganz vergessen lassen, *auch* Extreme. Und Extreme, die einander nötig haben. Der/die/das «Andere» erscheint in Simone de Beauvoirs Satz als die notwendige Ergänzung, insofern ist jedes Geschlecht das «andere» – oder sollte es jedenfalls werden können und sich so sehen lassen.

«Die Hölle, das sind die Anderen»: über diesen vielzitierten Ausspruch einer Bühnenfigur Sartres versuchte Simone de Beauvoir jedenfalls in ihren Büchern und in ihrem Leben hinauszugehen. *Adelheid Müller-Lissner, München*

[2] In einem Interview mit Madeleine Gobeil, erschienen in Paris-Review, Juni 1965.

[3] In: «La force des choses», Paris 1964.

[4] Im Interview mit M. Gobeil.

[5] In: «La force des choses», S. 508/509; deutsch: «Der Lauf der Dinge», 1966 (rororo 1250–1253), S. 461.

[6] «Das andere Geschlecht», Einleitung.

ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Jahresabonnement 1986:
Schweiz: Fr. 37.– / Studenten Fr. 26.–
Deutschland: DM 45,– / Studenten DM 30,–
Österreich: öS 340,– / Studenten öS 230,–
Übrige Länder: sFr. 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 45.– / DM 55,– (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,– / öS 22,–

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

AZ
8002 Zürich