



ORIENTIERUNG

Nr. 21 54. Jahrgang Zürich, 15. November 1990

«**M**IT DEM TEXT, WIE ER vorliegt, bin ich im einzelnen gar nicht einverstanden; aber ich kann keine Änderungen (modi) vorschlagen; ich muß ja oder nein stimmen. Stimme ich aber nein, heißt das doch, daß ich gegen das Anliegen überhaupt bin.» Der indonesische Bischof, der dies am vorletzten Tag der Bischofssynode zu Rom mit erregter Gestik und Mimik halb zu mir, halb zu einem Kollegen sagte, sprach bald Englisch, bald Deutsch. Auf dem Kopf einen dunkelroten Fez, hielt er in der Hand das Heft mit den abschließenden «Propositiones», den lateinisch verfaßten Thesen und Anträgen, 41 an der Zahl, die er am folgenden Tag mit seinem jeweiligen Urteil und seiner Unterschrift versehen in der Aula abzugeben hatte: «Ich verstehe erstens nicht, warum dieses Thema, die *Inkulturation*, erst im sechsten Teil auftaucht, wo es um die «permanente Weiterbildung» der Priester geht; der Text, Nr. 32, steht ohne Zusammenhang da: vorher ist von der Wichtigkeit der Weiterbildung, nachher von der Bedeutung der Diözese die Rede. Zweitens stoße ich mich an der ganzen

Hirten im Gehege

Redeweise. Das Latein nimmt unseren Aussagen jede Kraft. Was soll das heißen, wenn ich da lese, die «Begriffe des christlichen Glaubens» müßten «übersetzt» bzw. «erklärt» werden, und aus ihrem «Verständnis» folge dann das «Leben»? Das nennen die *Inkulturation*! Das ist doch Einbahn-Optik! Dann hat die Kirche von den andern, ihr bisher fremden Kulturen nichts zu lernen, dann muß sie sich selber nicht ändern!»

Der Bischof, der sich diese Gedanken machte, hielt dem Einbahn-Denken das Prinzip der *Gegenseitigkeit* entgegen, wie es das Konzil sowohl im Missionsdekret (Nr. 22) wie in der Konstitution über die Kirche (Nr. 13) verkünde. Tatsächlich ist da von Geben und Nehmen, von Austausch und Verschiedenheit (auch in der Kirche selber) und von einem Wachstum der Kirche aus den kulturellen «Gaben» der vielen Völker die Rede. Was aber sagt die «Proposition Nr. 32» der Bischofssynode 1990? Trotz der diesmal auf die Spitze getriebenen Geheimhaltung fand ich jemanden, der mir den lateinischen Text Wort für Wort vorlas. Da steht also in Nr. 32 nicht mehr und nicht weniger als folgendes (Übersetzung von mir): «Unter *Inkulturation* verstehen wir, daß die immerwährenden und unveränderlichen Begriffe des christlichen Glaubens in einer der jeweiligen Zeit und dem jeweiligen Raum angepaßten Weise erklärt werden. *Inkulturation* wird somit allmählich zu einer Ausformung (*expressio*) des einen christlichen Glaubens, wie er in den unter sich so verschiedenen Kulturen verstanden und ins Leben überführt wird.»

Wenn ich das heute wieder lese, so mache ich mir nicht nur Gedanken über die Dürftigkeit der Aussage und die geschichtslose Auffassung von «Glauben» in seinen «Grundbegriffen» – als ob es die ohne eine ihnen seit eh und je anhängende Kulturgestalt gebe und geben könne –: ich frage mich vor allem, was mit der Aufstellung einer solchen These *getan* ist, wem in aller Welt damit geholfen wird.

«Wer von Asien hierher kommt, ist enttäuscht. Dieser Synode fehlt die Dimension der Öffnung und Sendung zur Welt; sie ist introvertiert.» Diese Aussage machte ein Theologe, der an Zusammenkünften der asiatischen Delegierten vor und während der Synode teilnehmen konnte. An theologischen Beratern, die die Bischöfe selber mitbrachten, waren diesmal kaum welche zu sehen; aber es gab Ausnahmen. Mein Gewährsmann führte die Enttäuschung auf die vorherrschend westliche Optik zurück, die auch der indonesische Bischof kritisiert hatte: «Da gibt es diese Obsession ob der «Säkularisierung». In Asien, in Indien und weitherum ist die Religion überall präsent. Wir haben ganz andere Probleme, die aber hier schlecht zur Geltung kommen.» Nun hatten sich die asiatischen Bischöfe zwar ein Stück weit abgesprochen, um zu den verschiedenen Aspekten der Synodenthematik ihren Beitrag einzubringen. Doch, so meinte der Theologe, im «Ozean» von 220 Wortmeldungen seien die 15–20 Voten aus Asien hoffnungslos untergegangen: «Schauen Sie nur, wie in den Schlußthesen vom

BISCHOFSSYNODE

Zu Introvertiertheit verleitet: Der Begriff *Inkulturation* zusammenhanglos erst im sechsten Teil – Asiatische Bischöfe auch in Rom als «quantité négligeable» behandelt – Wer empfahl das «propädeutische Jahr»? – Den Afrikanern fehlte ein Mann wie Kardinal Malula – Ein «mot d'ordre» bezüglich verheirateter Priester – Die Orientalen und ihre bedrohte Tradition – Bischof *Tepe* (Brasilien) denkt weiter – Kardinal *Lorscheider* ermutigt zur Einbeziehung des ganzen Volkes Gottes.
Ludwig Kaufmann

POLEN

Schwieriger Weg «zurück nach Europa»: Eben noch revolutionärer Vorreiter, schon wieder in der Nachhut – Der damalige Aufbruch aus innenpolitischen Krisen zum Runden Tisch – Selbstliquidierung der Arbeiterpartei – Paradoxe Gefahr eines neuen Totalitarismus – Regierung Mazowiecki und die Deutsche Frage – Anerkennung der polnischen Westgrenze – Demokratisierung und wirtschaftliche Roskur in labilem Gleichgewicht – *Lech Walesas* Schlagwort von der «Beschleunigung» gegen *Tadeusz Mazowiecki* – Ein Konflikt zwischen Autoritarismus und Demokratie.
Theo Mechtenberg, Bad Oeynhäusen

CHRISTENTUM

In einer säkularisierten Gesellschaft: Zu Diskussionsbeiträgen von *Th. Luckmann*, *K.-M. Kodalle* und *J. B. Metz* – Die Mehrdeutigkeit des Säkularisierungsbegriffes – Aktuelles Interesse an Religion und Transzendenz – Religion als «Veranstaltung in eigener Regie» – Im Schnittpunkt von Mythisierung und Legitimierung eines politischen Diskurses – Gott jenseits zweckrationaler Wertsetzung – Mythenkritisches Defizit im Christentum – Das Doppelgesicht der Aufklärung – Im Horizont des Gottesgedächtnisses.
Thomas Wiemer, Bonn

PHILOSOPHIE

Dogma und Unmittelbarkeit: Zu einer Unterscheidung von *Simone Weil* – Die «Sprache des Marktes» und die «Sprache des Brautgemachs» – Wider eine totalitäre Mentalität der Kirche – Der wahre Sinn des Dogmas – Wie wenn zwei Freunde miteinander sprechen – Vom existentiellen Primat der Sprache Gottes – Die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott und das Mißtrauen des kirchlichen Lehramtes.
Heinz Robert Schlette, Bonn

LITERATUR

Eine Überlebende des Grauens: Zu nachgelassenen Gedichten *Rose Ausländers* – Erinnerung an die verlorene Heimat – Holocaust als Zensur – Zwischen Traum- und Wachbewußtsein.
Paul Konrad Kurz, Gauting

«Dialog» gesprochen wird; für uns ist er das Um und Auf unserer Existenz und des Zusammenlebens; hier aber wird er kaum anders denn als Mittel zum Zweck einer «direkten» Evangelisierung verstanden, wie sie wieder propagiert wird. Kurz und gut: so wie die Katholiken in der Gesamtbevölkerung Asiens zahlenmäßig so gut wie nichts sind, so haben wir auch hier das Gefühl, eine «quantité négligeable» zu sein.»

«Mot d'ordre» an der Bischofssynode

Ob das Gehörfinden und das Akzentsetzen wirklich von der Zahl abhängen? Auf großes Interesse stießen Bischöfe aus Ländern unter bisheriger oder noch andauernder kommunistischer Herrschaft. Zwei Vietnamesen zum Beispiel, die später ankamen, ließ man eigens ausführlich erzählen. Und die Schilderungen über eine Großzahl von Anmeldungen zu einer Priesterausbildung in einigen dieser Länder bei gleichzeitigem Mangel an elementarem «religiösem Wissen» trugen wesentlich dazu bei, daß eine der wenigen praktischen Schlußfolgerungen der Synode in der Empfehlung eines – auf die regionalen Verhältnisse abgestimmten – «propädeutischen Jahrs» vor dem Theologie- bzw. Seminarstudium besteht. Umgekehrt hätten die gegen 40 Vertreter Afrikas zahlenmäßig sehr wohl ins Gewicht fallen können. Aber mochten auch, wie schon an der Synode vom Jahr 1974 über die Evangelisation, etliche von ihnen die Forderung auf Inkulturation erheben – es fehlten ihnen, wie im deutschen Pressezkirbel zu hören war, Köpfe von der Art des 1989 verstorbenen Kardinals Malula von Zaïre, der damals und noch 1987 mit Gewicht auftrat.

Denke ich ans Konzil zurück, so hat damals die kleine Minderheit der Orientalen und innerhalb der Orientalen vor allem die melchitische Kirche Profil gezeigt. An der Synode – immer aus der Sicht dessen, was bis in den Pressesaal gelangte – traten die orientalischen Alternativen kaum hervor. Der melchitische Patriarch *Maximos V. Hakim*, den ich darauf ansprach, reagierte spontan: «Il y a eu mot d'ordre»; dann sprach er von der Uneinigkeit der Orientalen unter sich, und schließlich meinte er resigniert, allein zu kämpfen höre man irgendeinmal auf. Das ist im Kontext all der übrigen Kämpfe und Leiden zu sehen, die den Nachfolger von *Maximos IV. Saïgh* im Nahen Osten umgeben; mit «mot d'ordre» aber meinte er eine Losung oder Parole, die einfach im Raum stand. Im Rahmen des Synodenthemas bezog sie sich auf den Zölibat bzw. auf die Alternative der verheirateten Priester. Ausdrücklich hatte der vom Papst ernannte Relator, Kardinal *Lucas Moreira Neves*, schon zu Beginn erklärt, dieses Thema bleibe außerhalb Akt und Traktanden. Für die Orientalen geht es darum, ob sie auch im Exil, zumal in ihren großen Kommunitäten in Nordamerika, ihre Tradition aufrecht erhalten können. Heute, wo ein wahrer Exodus aus dem Nahen Osten stattfindet, ist dies eine Frage auf Leben und Tod dieser ehrwürdigen Traditionen des Ostens. Daß der Papst die Synode benützte, um in der letzten Woche einen Kodex des orientalischen Kirchenrechts zu promulgieren, der die Rechte der Patriarchen auf ihr angestammtes Patriarchalgebiet eingrenzt, hätte eigentlich Gelegenheit geboten, auf diese schmerzliche Entwicklung hinzuweisen. Was aber die verheirateten Priester bzw. die Weihe Verheirateter zu Priestern betrifft, so hatte von den Orientalen einzig der syrische Patriarch von Antiochien, *Ignace Antoine II. Hayek* (Beirut), mit Verweis aufs Konzil («optime meriti») zu ihren Gunsten gesprochen.

Daß es offenbar ein Hauptanliegen des Papstes war, von dieser Synode den lateinischen Pflichtzölibat bestätigt zu sehen, war aus seiner Schlußansprache herauszuhören, bei der er sich noch eigens über eine «Kampagne gegen den Zölibat» in gewissen Massenmedien beklagte. Den italienischen Zeitungen, soweit ich sie verfolgt habe, läßt sich eine solche kaum anlasten; sie haben in der Regel korrekt berichtet. Aber angesichts der «Losung» fiel es natürlich auf, wenn ein Votant im Plenum trotzdem das Thema von den *virii probati* aufbrachte.

Brasilianer Tepe denkt weiter

Der erste, der eine Bresche in die Mauer des Schweigens schlug, war Bischof *Valfredo Bernardo Tepe* (77) von Ilhéus/Bahia in Nordost-Brasilien. Gleich am zweiten Tag ging er in seinem Votum von der Überforderung der Priester in seinem Land aus, das Pfarreien von 50 000 und 100 000 Gläubigen kenne und wo der Pfarrer sonntäglich fünf und mehr Messen zelebrierte. Er erinnerte an «Mut und Weisheit», mit denen die Kirche im Lauf ihrer Geschichte ihre Dienstämter umstrukturiert habe. Dasselbe sei heute von den Kirchen der Dritten Welt verlangt, die sich aber, eingezwängt, wie sie seien in Modelle der Ersten Welt, in ihrer spezifischen pastoralen Situation oft nicht respektiert sähen. Als Umstrukturierung für brasilianische Verhältnisse schlug Tepe vor, die derzeitigen Pfarrer zu «Bischofsvikaren» mit der Aufgabe von Koordination, Animation und Synthese zu machen, so daß sie aufhörten, bloße «Vervielfältigungszelebrianten» zu sein. Gleichzeitig wäre in überschaubaren Einheiten eine Vielfalt von neuen Dienstämtern zu entwickeln, so daß sie zu wirklichen Pfarreien würden. In diesem Rahmen seien dann ernsthaft und ohne Angst vor dem Tabu die Notwendigkeit und Möglichkeit zu prüfen, für diese vielen Kommunitäten «virii probati» als Vorsteher für die Eucharistiefeier zu weihen. Der brasilianische Bischof insistierte auf den pastoralen Gründen, die diese Prüfung dringlich machten. Vor allem nannte er die Abwanderung bzw. Entartung zu Sekten, die dann drohe, wenn die Eucharistiefeier nicht mehr das Bewußtsein und den Zusammenhalt von «Kirche» präge.

Tepe, der in den «kommenden Generationen» keine Aussicht auf ausreichende «echt zölibatäre» Berufe sah, sprach manch anderem Bischof, jedenfalls denen aus Indonesien, aus dem Herzen, die noch zuletzt im Vorfeld des Papstbesuches 1989 und schon zuvor bei mehreren ad-limina-Besuchen ähnliche Lösungsversuche für ihr kirchliches Personalproblem in Rom vorgebracht haben und immer wieder abgewiesen worden sind. Der Papst selber benützte ja dann gerade seine Ansprachen in Indonesien dazu, davor zu warnen, im Blick auf eine aktuell bestehende Notlage von den für die Gesamtkirche (lies: die mit Gesamtheitsanspruch auftretende lateinische Kirche) geltenden Normen abzuweichen und, wie er sagte, unzureichende bzw. falsche Alternativen anzustreben. Die Aufgabe, den in jenen weiten Räumen vielleicht verhallten Ordnungsruf in der Synodenaula wie einen Verweis zu wiederholen, nahm der Chef der Kleruskongregation, Kardinal *Innocenti*, wahr. Er lieferte damit den nötigen Anschauungsunterricht für den zu Beginn von Kardinal Lorscheider lancierten Vergleich der Bischofssynode mit einer bloß zahlenmäßig erweiterten Vollversammlung eines römischen Dikasteriums (vgl. Orientierung Nr. 19 vom 15. Oktober, Titelseite). Noch schlimmer muß eine an der offiziellen (von mir nicht besuchten) Pressekonferenz gemachte Äußerung desselben Kardinals gewesen sein, wenn er da ironisch-polemisch ausrief: «Wo sehe ich diese virii probati, wo gibt es sie?»

Eine unverhoffte Antwort auf diese Frage erhielten einige Journalisten in der letzten Woche. Die Kanadier, ähnlich wie die US-Bischöfe einer offeneren Informationspolitik zugetan, hielten ein Pressegespräch ab. Der Bischof von Labrador City, *Henri Goudreault*, erklärte, daß für ihn nicht der zahlenmäßige Priestermangel im Vordergrund stehe, sondern daß er unter den ehrenamtlich in der Kirche engagierten Laien auf eine Bereitschaft zur Frühpensionierung zwecks Übernahme des Priesteramts stoße. Der Bischof, früher als Theologieprofessor und Rektor selber in der Theologen- und Priesterausbildung tätig, ist Angehöriger der Kongregation der Oblaten, die sich auf die Mission der Indios und Eskimos (Inuit) spezialisiert haben. Als solcher wirkt er heute in einem Missionssprengel, der flächenmäßig dreimal so groß wie Italien ist. «Die Anglikaner», sagte er, «rekrutieren 30 Prozent ihrer Pfarrer aus den Eingeborenen. Wir Katholiken bisher keinen einzi-

gen.» Msgr. Goudreault, den ich tags darauf privat aufsuchte, will aus den «*virii probati*» nicht sein «Steckenpferd» machen, hätte aber gewünscht, daß die Frage auf der Synode gründlich studiert worden wäre. Er sieht auf der einen Seite eine rigorose Einstellung, «die Türe nicht zu öffnen», auf der andern Seite die Chance einer weitergehenden Inkulturation, die übrigens bei den Anglikanern nicht nur in der Zulassung der Priesterehe, sondern auch in einer volksnäheren Ausbildung bestehe. Auf lange Sicht, meinte er, dürfe man nicht ausschließen, daß auch Indios und Eskimos – für die bis anhin nur ein Mann mit Familie zählt – eines Tages die Werte des Zölibats entdecken könnten. Aber ebenfalls auf lange Sicht, meint er, gelte es in einer erneuerten Theologie der Ehe deren Symbolbeziehung zur Eucharistiefeyer herauszustellen und so bei den jetzt Widerstrebenden den Sinn für den verheirateten Priester zu wecken.

«Keine Angst: das ganze Volk einbeziehen!»

Im Nachhinein sehe ich diesen Bischof wie einen Mann auf schwankenden Eisschollen, bei dem man sozusagen den Atem anhält, wie lange er das Gleichgewicht wahrte. Damals fühlte ich mich erleichtert, als ich gleichentags zuhören konnte, wie Kardinal *Aloisio Lorscheider* in einem Interview für den saarländischen Rundfunk sehr viel eindeutiger und dezidierter sprach. Seines Erachtens müßte man auch die jeweilige Gemeinde fragen: «Wir haben viele gute Frauen und Männer. Wenn heute hier in Rom der Zölibat bestätigt wird, so heißt

das noch nicht, dies sei auch schon eine Lösung für die Zukunft. Wir müssen uns doch Gedanken machen, ob es nicht ein Zeichen der Zeit ist, wie die Gemeinden reagieren, und ob Gott uns nicht sagen will, die Kirche müsse anders strukturiert werden. Nicht Jesus, unser Herr und Heiland, hat ja die Kirche so strukturiert, wie sie heute ist, sondern das ist in der Geschichte so geworden. Somit müssen wir fragen, wie soll die Kirche heute strukturiert sein.» Lorscheider meinte dies sehr umfassend. Auch die auf der Synode zum Tabu gemachte Frage nach einem Priestertum der Frau gehöre dazu. Einige Bischöfe hätten schon erschreckt reagiert, als sie nur die Empfehlung hörten, in die Ausbildung von Priestern wären mit Vorteil Frauen als Professoren und Berater einzubeziehen. «Bei uns haben wir schon weithin Frauen als Gemeindeleiter, und sowohl in den Gemeinden wie in der Diözese halten wir auf Mitsprache und Mitbestimmung. Das erachte ich als die Hauptsache: Man sollte keine Angst haben; das ganze Volk Gottes muß einbezogen sein.»

Keine Angst: Was hier als Realität angeführt wird, wirkt angesichts des Anblicks, den die Bischofssynode für den Beobachter bot, wie die Nachricht von einem andern Planeten. Denn in der Aula waren die Bischöfe eingeschlossen und alle anderen, zumal die Betroffenen, ausgeschlossen. Aber die verordnete Enge läßt sich nicht ewig aufrechterhalten. Ob von Brasilien oder von Asien her, wo immer die Vision einer dialogisch-offenen Kirche praktisch gelebt wird, ist sie Verheißung für uns alle.

Ludwig Kaufmann

Polens schwieriger Weg «zurück nach Europa»

Wer die polnische Situation zu Beginn der letzten Dekade unseres Jahrhunderts mit den Entwicklungen der unmittelbaren Nachbarländer, der DDR und der Tschechoslowakei, vergleicht, könnte meinen; Polens Rolle eines revolutionären Vorreiters in Ostmitteleuropa habe sich unversehens in die einer Nachhut verwandelt. Der Runde Tisch, von anderen sozialistischen Staaten auch als Modell des Krisenmanagements und einer geregelten Machtübergabe mit Erfolg praktiziert, ist ein polnisches Patent; als erster Staat im sozialistischen Lager hat Polen den durch die Reformpolitik *Gorbatschows* möglichen innenpolitischen Spielraum extensiv genutzt und eine Regierung unter dem einstigen Dissidenten *Tadeusz Mazowiecki* gebildet. Andererseits waren die Juni-Wahlen des Vorjahres nur bedingt frei, nämlich bezüglich des Senats und der 35% der Sejm-Sitze, um die sich – neben anderen Bewerbern – die Kandidaten der Bürgerkomitees bewarben. Das mit beachtlichen Vollmachten ausgestattete Präsidentenamt hat immerhin bis zum 25. November 1990 General *Jaruzelski* inne, der nicht nur als ehemals führendes Mitglied der kommunistischen Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei höchste Funktionen in Partei und Staat bekleidete, sondern auch für die Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 die Verantwortung trägt. So scheint es, als hätten die DDR und die Tschechoslowakei trotz eines späteren Starts Polen auf dem Wege zur Demokratie überholt, was manchen auf ihre Vorreiterrolle stolzen Polen mißfällt und zu der Forderung verleitet, den Prozeß politischer Veränderungen im eigenen Land zu beschleunigen, zumal für die aufgrund der Wirtschaftsreform der Gesellschaft aufgebürdeten sozialen Lasten eine entsprechende politische Kompensation, etwa eine deutlichere Abrechnung mit der alten Nomenklatura, ihrer Meinung nach empfehlenswert wäre.

Der polnische Weg: Revolution in evolutiver Gestalt

Die polnische Situation des Jahres 1990 ist die Konsequenz einer Entwicklung, die ihrem Kern nach revolutionär, ihrer Form nach evolutiv ist. Um dies deutlich zu machen, müßte

Polens langer Weg zur Demokratie beschrieben werden, der sich von der importierten Revolution stalinistischer Prägung über zahlreiche innenpolitische Krisen bis zum Runden Tisch verfolgen läßt. Der bestimmende Faktor für diesen langen Weg war das unlösbare und sich von Krise zu Krise verschärfende Spannungsverhältnis zwischen politischer Kultur und sozialistischem System. Wie in kaum einem anderen Land paßte in Polen beides nicht zusammen – nicht die bis ins 16. Jahrhundert zurückreichende republikanische Tradition mit dem Zentralismus der einen absoluten Führungsanspruch beanspruchenden Partei, nicht die sich als Hüter der Nation verstehende Kirche mit einer atheistischen, auf eine nationale Entfremdung tendierende Ideologie, nicht das durch geschichtliche Erfahrungen geprägte Nationalbewußtsein mit der Hegemonie der UdSSR und der kommunistischen Partei als deren Statthalter im eigenen Land.

Diese Konfrontation gesellschaftlicher Kräfte führte nach Verhängung des Kriegsrechts in eine eigentümliche Patt-Situation, die auf die Dauer das Land wirtschaftlich völlig ruiniert und unregierbar gemacht hätte. Ein neuerlicher Versuch, wie in den 16 Monaten zwischen dem Sommer 1980 und dem 13. Dezember 1981 über Demonstrationen und Streiks die Kommunisten zu entmachten, kam nach der Erfahrung des Kriegsrechts nicht mehr in Betracht. So blieb als einziger Weg, die kommunistische Alleinherrschaft zu beseitigen und Polen in eine pluralistische Gesellschaft sowie in einen demokratischen Staat umzuwandeln, ein Prozeß allmählicher Veränderungen. Mit diesem Konzept war Polen über die Vereinbarungen am Runden Tisch, die einem Plebiszit gleichkommenden Juni-Wahlen und die Bildung einer von *Tadeusz Mazowiecki* geführten Regierung erfolgreich.

Mit den Juni-Wahlen war im Prinzip das Schicksal der PVAP entschieden. Gerade die seltsame Mischform von freier und Listenwahl machte vor aller Welt deutlich, daß der kommunistischen Alleinherrschaft jede Legitimität fehlte. Nicht nur der überzeugende Wahlerfolg der Kandidaten des Bürgerkomitees, die von den 100 Senatssitzen 99 und im 35%-Bereich der

Sejm-Wahlen alle Mandate gewinnen konnten, sondern auch die deutliche Wahlniederlage der auf einer eigenen Landesliste kandidierenden Parteielite machten die Krise der Partei offenkundig. Die in den folgenden Monaten unternommenen Versuche, eine Reform der Partei unter Wahrung ihrer Einheit vorzunehmen, scheiterten. Der für den 27. Januar 1990 einberufene XI. Parteitag sollte der letzte sein. Am 29. Januar beschloß die Partei ihre Auflösung und beendete diesen Akt der Selbstliquidierung mit dem Absingen der Internationalen und dem Auszug der Parteisymbole aus dem Verhandlungssaal. Im Auflösungsbeschluß wird die Verantwortung der Parteiführung für Verbrechen in der Zeit des Stalinismus sowie für die gesellschaftlichen und politischen Krisen der vergangenen Jahrzehnte eingestanden. Gleichsam entschuldigend wird jedoch darauf verwiesen, «daß der Stalinismus und später der Neostalinismus dem Nachkriegspolen aufgezwungen wurde und nicht aus der Tradition und den Zielen der polnischen Linken hervorging». Zum letzten Mal erschien am 27. Januar die Wochenendausgabe der Parteizeitung «Trybuna Ludu» in ihrer gewohnten Aufmachung unter dem Motto: «Proletarier aller Länder, vereinigt euch» sowie als «Organ des Zentralkomitees der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei». Ihre Hauptschlagzeile: Heute in Warschau der XI. Parteitag der PVAP. Morgen der Gründungskongreß einer neuen Partei der polnischen Linken. Fortan erscheint das Blatt – ohne Motto und Untertitel – als «Trybuna».

Das Ende kommunistischer Herrschaft

Die Absicht, den alten Wein in einen neuen Schlauch zu füllen, gelang weniger glatt, als sich dies die Regisseure erhofft hatten. Zwar war das Konzept einer «Sozialdemokratisierung» der alten PVAP unter den Parteireformern unumstritten, und manche von ihnen konnten für sich durchaus in Anspruch nehmen, innerhalb der Partei seit Jahren in dieser Richtung tätig gewesen zu sein. Dennoch bleibt die Frage, die *Tadeusz Fiszbach*, der einstige Danziger Parteichef, der seiner guten Beziehungen zur «Solidarność» wegen für Jahre politisch kaltgestellt war, auf dem Kongreß stellte: «Kann man von Samstag auf Sonntag Sozialdemokrat werden?» Sie war vor allem an jene gerichtet, die sich – in der Vergangenheit als Antireformer bekannt – auf diesem Wendeparteitag bedeckt hielten und problemlos den Übergang in die neue Partei schafften. *Tadeusz Fiszbach* wünschte sich eine sozialdemokratische Partei ohne die Belastung solcher «Wendehälse» und mit einer klaren Abrechnung mit der stalinistischen Vergangenheit der Partei. So kam es am Ende zu zwei Parteigründungen: zur Sozialdemokratie der Republik Polen (SRP) unter dem dynamischen Parteiaufsteiger *Aleksander Kwaśniewski*, zu der sich die überwiegende Mehrheit der Parteitagsdelegierten bekannte, sowie zur Bildung einer Sozialdemokratischen Union (US) von 140 Delegierten unter Führung von *Tadeusz Fiszbach*.

Mit der Liquidierung ihrer Partei sind Polens Kommunisten formell von der politischen Bühne abgetreten, doch in neuer Gewandung gleich wieder präsent. Allerdings haben sich die Gewichte innerhalb des Sejm verlagert. Die Abgeordneten des Bürgerkomitees bilden nunmehr die stärkste Fraktion, sind doch die ehemaligen kommunistischen Abgeordneten in drei Gruppen gespalten: in die beiden sozialdemokratischen Neugründungen und in Parteilose. Auf dem Wege zur Demokratie ist diese Entwicklung ein historischer Einschnitt.

Die paradoxe Gefahr eines neuen Totalitarismus

Ist aber, so läßt sich fragen, mit der Auflösung der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei der Kommunismus in Polen endgültig überwunden? Sicher ist, daß nunmehr ein neuer Abschnitt polnischer Geschichte begonnen hat – der Eintritt in eine posttotalitäre Epoche. Doch auch diese Wende hat ihre Probleme. Die Überreste des Kommunismus können nur überwunden werden, indem ein demokratisches, pluralisti-

ches und rechtsstaatliches Staatswesen mit Selbstverwaltungsstrukturen aufgebaut wird. Das wird ein langer und schrittweiser Prozeß werden.

Die Überwindung des noch präsenten Kommunismus betrifft auch die menschlichen Denk- und Verhaltensmuster, wobei nicht nur an die mentalen Prägungen der bisherigen Nomenklatura zu denken ist. Das Problem ist allgemeiner Natur. Über 40 Jahre sozialistischer Alleinherrschaft bedeuten auch über vier Jahrzehnte politischer Unmündigkeit und einen Verlust an politischer Subjektivität der Bürger, so daß man sich in Polen über die Notwendigkeit des Aufbaus einer «Zivilgesellschaft» mit entsprechender politischer Kultur durchaus im klaren ist. Eine besondere Gefahr auf diesem Weg in eine posttotalitäre Epoche ist paradoxerweise – der Totalitarismus. In einem unlängst in «Tygodnik Powszechny» veröffentlichten Interview wurde diese These vom bekannten Dominikanertheologen *Maciej Zieba* vertreten. Wenngleich er von der Möglichkeit eines neuerlichen Totalitarismus im Zusammenhang mit der Zukunft der Kirche spricht, so ist damit doch ein gesamtgesellschaftliches Problem angesprochen: Das kommunistische System hat in der Unterdrückung jeglichen Pluralismus weithin die Fähigkeit zerstört, unterschiedliche Ansichten zu artikulieren und weltanschaulich-politische Toleranz zu üben. Die bekannte Aufspaltung der Gesellschaft in «oni» und «my», in «sie» und «wir», hatte zur Folge, daß die Auseinandersetzung mit dem System nach Regeln erfolgte, wie sie durch den Totalitarismus vorgegeben waren. Das damit verbundene duale Weltbild bestimmte – wenngleich vom Gegenpol her – gleichfalls Denken und Verhalten der Opposition. Der Zwang zur Einheit ließ es nicht zu, Gegensätze untereinander auszutragen, so daß – auch für die Opposition – wenn nicht ein Totalitarismus, so doch ein Autoritarismus kennzeichnend war. Kaum zufällig haben daher die politischen Verhältnisse mit *Lech Walesa* einen Volkstribun mit stark autoritären Zügen und populistischen Formeln hervorgebracht. Ohne demokratische Legitimierung – weder für ein politisches Amt noch selbst bis zur diesjährigen Wahl als Vorsitzender der Gewerkschaft «Solidarność» – ist er der starke Mann Polens. Er beförderte die Mitglieder des – sogenannten – «Bürgerkomitees bei *Lech Walesa*», und dieses wiederum ernannte zentral die Kandidaten für die Juni-Wahlen. Von *Walesa* ging – wiederum ohne demokratische Legitimierung – die trickreiche Initiative aus, durch eine Koalition der Abgeordneten des Bürgerkomitees und der bisherigen Blockparteien den Weg für eine Regierung unter Führung von *Tadeusz Mazowiecki* freizumachen.

Polen, Europa und die Deutsche Frage

Polens heute regierende Opposition hat ihren Kampf gegen das sozialistische System in den achtziger Jahren zunehmend im europäischen Kontext gesehen. Für sie war der Weg zu Pluralismus und Demokratie zugleich ein Weg zurück nach Europa, von dem Polen sich durch den stalinistischen und poststalinistischen Sozialismus getrennt fühlte. Im Rahmen der in diesem Zusammenhang breit geführten Mitteleuropadiskussion spielte selbstredend die Deutsche Frage eine besondere Rolle. Dabei hat die Opposition die von der kommunistischen Partei praktizierte Instrumentalisierung des durch geschichtliche Erfahrungen bedingten Mißtrauens gegenüber den Deutschen als den Versuch entlarvt, sich auf diesem Umweg die fehlende Legitimation zu verschaffen. Des weiteren war die politische Konzeption der Opposition darauf gerichtet, die schlechte Alternative einer Wahl zwischen den beiden mächtigen Nachbarn zu durchbrechen und sowohl gegenüber der UdSSR als auch gegenüber Deutschland eine Politik der Verständigung und des Ausgleichs anzustreben. Folgerichtig ergab sich von diesem Ansatz her die Einsicht, daß man die Spaltung Deutschlands nicht zementieren könne, wenn man die durch die Nach-Jalta-Ära gegebene Teilung Europas überwinden wolle.

In seiner Ansprache vor dem Europarat in Straßburg hat Tadeusz Mazowiecki vor einem Jahr die Konturen dieser Politik deutlich umrissen. Er hat die Berliner Mauer, die zum Zeitpunkt seiner Rede bereits gefallen war, nicht nur eine «Barriere der Teilung Deutschlands», sondern «ein Symbol der Spaltung Europas» genannt und damit den unlösbaren Zusammenhang beider Einigungsprozesse herausgestellt. Ohne die in Polen aufgrund geschichtlicher Erfahrung nur zu verständliche «Besorgnis» vor einer «Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands» zu verschweigen, plädierte er doch dafür, diese zu «zerstreuen, indem man das deutsche Problem in Einklang mit allen Interessenten löst, und zwar auf eine Weise, die von vornherein ein glaubwürdiges Gefühl der Sicherheit all denen vermittelt, die eines solchen Gefühls bedürfen, insbesondere des Gefühls der Unantastbarkeit der polnischen Westgrenze».

Die von Tadeusz Mazowiecki angesprochene Besorgnis wäre wahrscheinlich leichter zu zerstreuen, wenn der konzeptionelle Zusammenhang zwischen der Überwindung der Teilung Europas und der Spaltung Deutschlands auch im Ablauf der Ereignisse deutlicher zum Ausdruck gekommen wäre. Doch hier ließen sich die unterschiedlichen Geschwindigkeiten nicht synchronisieren. Während der gesamteuropäische Einigungsprozeß eine relativ geringe Dynamik aufweist und unter günstigen Voraussetzungen kaum vor Ablauf dieses Jahrhunderts abgeschlossen sein dürfte, gewann der deutsche Einigungsprozeß eine geradezu beängstigende Beschleunigung. Zwar blieb auf der diplomatischen Ebene der deutsche Einigungsprozeß durch die Zwei-plus-Vier-Gespräche europäisch eingebunden, erscheint aber am Ende doch als ein Erfolg deutscher Diplomatie, zumal es gelungen ist, seitens der UdSSR die Zustimmung zu einer NATO-Mitgliedschaft Deutschlands zu erreichen, wofür der Preis einer Abrüstung der deutschen Armee auf eine Truppenstärke von 370 000 Mann durchaus vertretbar erscheint. Eine weitere politische Stärkung des nunmehr geeinten Deutschlands ist die Folge, so daß Befürchtungen vor einer deutschen Dominanz in Europa durchaus ihre Berechtigung haben und in Ost und West auch zu registrieren sind. Sie werden nicht durch bloße Deklarationen zu zerstreuen sein, sondern erfordern eine glaubwürdige Politik des geeinten Deutschlands im Dienste gesamteuropäischer Einigung.

Polen und die Zwei-plus-Vier-Gespräche

Der zum Abschluß der Zwei-plus-Vier-Gespräche unterzeichnete Vertrag berücksichtigt ausdrücklich die polnischen Sicherheitsinteressen. Dies kann als ein besonderes Verdienst der polnischen Diplomatie verbucht werden. Sie hatte ihre grundsätzlichen Bedenken gegenüber den Zwei-plus-Vier-Verhandlungen angemeldet, um zu verhindern, daß ein weiteres Mal über die Köpfe der Polen hinweg über ihr Schicksal entschieden wurde. So hat die polnische Regierung parallel zu den Zwei-plus-Vier-Gesprächen eine rege Reisediplomatie entwickelt, indem sie in den Hauptstädten der vier Siegermächte sowie in Berlin und Bonn vorstellig wurde, um ihre Interessen wahrzunehmen. Ein besonderer Erfolg war es, daß Außenminister *Skubiszewski* zur Pariser Konferenz der Zwei-plus-Vier-Verhandlungen hinzugezogen wurde, auf der es gelang, sich auf die Anerkennung der bestehenden Westgrenze Polens in einem eigenen Grenzvertrag nach der Souveränität des geeinten Deutschlands zu verständigen; und das auch bilateral und nicht etwa nur unter dem Druck der Siegermächte. Doch es ging nicht nur um einen Grenzvertrag, der – logischerweise – erst *nach* der Souveränität eines geeinten Deutschlands abgeschlossen werden konnte. Im polnischen Interesse lag eine Grenzgarantie *vor* der Einheit Deutschlands. Sie wurde von beiden deutschen Staaten durch die «gemeinsame Entschließung von Bundestag und Volkskammer zur deutsch-polnischen Grenze vom 21. Juni 1990» abgegeben. In dieser Erklärung wird auch seitens des Bundestages «der Verlauf der Gren-

ze zwischen dem vereinten Deutschland und der Republik Polen» nach dem Görlitzer Abkommen vom 6. Juli 1950 einschließlich der «zu seiner Durchführung und Ergänzung geschlossenen Vereinbarungen» (Abgrenzung der Seegebiete in der Oderbucht) festgelegt, ihre Unverletzlichkeit bekräftigt und Gebietsansprüche für die Zukunft ausgeschlossen.

Damit wird – anders als in Jalta und Potsdam vorgesehen – die endgültige Grenzziehung zwischen Polen und Deutschland keinem Friedensvertrag vorbehalten. Ihn wird es nicht geben. Zum einen haben die Zwei-plus-Vier-Gespräche alle Bedingungen einer Friedenskonferenz erfüllt, zum anderen versteht sich das aus der Einheit zweier deutscher Staaten hervorgegangene geeinte Deutschland als neues politisches Subjekt, das schließlich keinen Krieg geführt und daher auch mit den Siegermächten keinen Friedensvertrag auszuhandeln hat. Erst die Realität der Zwei-plus-Vier-Gespräche hat die ständige Berufung auf einen künftigen Friedensvertrag angesichts der geschichtlichen Entwicklung seit 1945 als Fiktion erwiesen.

Der Verzicht auf einen Friedensvertrag bedeutet allerdings, daß gegenüber dem geeinten Deutschland keinerlei Reparationsforderungen erhoben werden können. Die bilateralen Probleme, wie sie zwischen Deutschland und Polen bestehen, sind somit – getrennt von der Grenzfrage – in einem gesonderten Vertrag zu regeln.

Perspektiven für die Zukunft

Der durch die plötzliche Aktualität der Deutschen Frage notwendige Blick über den eigenen gesellschaftlichen Rand hinaus läßt mit größerer Klarheit erkennen, daß die Entwicklung in Polen eine europäische Dimension besitzt, es also auch im europäischen Interesse liegt, daß sie einen glücklichen Verlauf nimmt. Wie aber sind die Aussichten für die Zukunft angesichts der gewaltigen ökonomischen und sozialen Hypothek der Regierung Mazowiecki? Um einen Ausweg aus der Krise zu finden, braucht sie das Vertrauen einer breiten Schicht der Gesellschaft. Auch wenn Umfrageergebnisse ein Nachlassen ihrer Popularität registrieren, so ist doch die gesellschaftliche Basis ihrer Akzeptanz noch stabil genug, um dem Volk eine wahre Roßkur ökonomischer und sozialer Gesundung zuzumuten. Von ihrem Erfolg hängt der Prozeß innergesellschaftlicher Demokratisierung ab. So erklärte Premier Mazowiecki bei der Regierungsübernahme am 12. September 1989 ohne Umschweife: «Die neue Regierung wird unter dem Druck handeln müssen, daß der in Polen erst begonnene Aufbau einer Demokratie in jedem Moment infolge des Zusammenbruchs der Wirtschaft beendet werden kann: Ich bin überzeugt, daß wir uns nur kurzfristig über die erreichten politischen Freiheiten freuen können, wenn es uns nicht gelingen sollte, die Wirtschaftskatastrophe zu vereiteln. Die Bürger würden die demokratischen Institutionen als nutzlos einschätzen, wenn im Alltagsleben keine deutliche Wende einträte.» Diese Wende freilich kann nicht von heute auf morgen versprochen werden. Auch diese Wahrheit hat die Regierung dem Volk nicht vorenthalten. «Es ist wahrscheinlich» – so Premier Mazowiecki in seiner Regierungserklärung –, «daß es einen vorübergehenden Rückgang der Produktion und des Lebensstandards der Bevölkerung geben wird. Aber im Moment der Beherrschung von Inflation und Beseitigung von Gütermängeln wird es möglich werden, den Entwicklungsprozeß der Wirtschaft endlich einmal auf gesunde Grundlagen zu stellen. Keine andere wirtschaftliche Variante schafft eine solche Chance.» Inzwischen hat die Regierung Fortschritte in der Beherrschung der Inflation zu verzeichnen, auch zeigt sich eine Verbesserung des Warenangebots, doch die sozialen Kosten der wirtschaftlichen Umstellung sind nach wie vor enorm. Der Internationale Währungsfonds hat die polnische Roßkur durch eine Mitte Februar vereinbarte Umschuldung honoriert: für 9,4 Mrd. Dollar werden die Rückzahlungen bis 1998 aufgeschoben. Mit der Bundesregierung wurde eine Zlotysie-

zung von Schulden abgesprochen. Eine westliche Wirtschaftshilfe in einer Größenordnung von 10 Mrd. Dollar steht in Aussicht. Doch um eine Prognose zu wagen, reichen die bisherigen Daten nicht aus. Der Übergang von einer sozialistischen Planwirtschaft zu einer Marktwirtschaft, noch dazu einer sozialen, ist ein präzedenzloses Experiment, für das es an entsprechender Erfahrung wie an erprobten Theorien fehlt.

Kommunalwahlen – beginnende Demokratiemündigkeit?

Allerdings sind Demokratie und Marktwirtschaft kongruierende Größen. Fortschritte in der Demokratisierung sind damit nicht nur eine politische Kompensation für die mißliche sozial-ökonomische Lage, sondern eine wesentliche Voraussetzung der Wirtschaftsreform. So gesehen waren die Kommunalwahlen vom 27. Mai 1990 von größter Bedeutung. Dabei ging es nicht nur darum, das mannigfaltig verfilzte kommunistische System der Nomenklatura vor Ort zu überwinden, nachdem der Wechsel auf der Ebene zentraler Institutionen bereits in Gang gekommen war, es ging auch darum, eine neue Praxis territorialer Selbstverwaltung einzuführen, die – sollte das Experiment gelingen – auch als wirtschaftlicher Impuls wirken könnte. Die finanzielle Autonomie der Gemeinden, wie sie am Runden Tisch vereinbart wurde, würde eine breite Möglichkeit zu Investitionen schaffen und zur Ankurbelung der Wirtschaft entscheidend beitragen können.

Bei der Wichtigkeit dieser ersten gänzlich freien Wahlen in Polens Nachkriegsgeschichte hätte man eine hohe Wahlbeteiligung erwarten können. Doch unmittelbar vor der Wahl durchgeführte Umfragen ergaben, daß ein Drittel der potentiellen Wähler dem ganzen Geschehen völlig gleichgültig gegenüberstand und nur jeder vierte Pole über die Kandidaten seines Wahlkreises halbwegs Bescheid wußte. Auch fehlte es an Bereitschaft, sich um ein Amt in den Städten und Gemeinden zu bewerben, so daß manche Kandidaten ohne Konkurrenz blieben. Eine Woche vor der Wahl wußten rund 40% der Wähler immer noch nicht, ob und wen sie wählen sollten.

Doch das Wahlergebnis war noch schlechter als die Wahlprognosen: 58% der Wahlberechtigten blieben den Urnen fern. Angesichts dieser schweigenden Mehrheit fällt es schwer, von einem Wahlsieg der Bürgerkomitees von «Solidarność» zu sprechen, die 41,5% für sich verbuchen konnten. Stellt man die geringe Wahlbeteiligung in Rechnung, dann stecken hinter diesem Wahlsieg nurmehr rund 20% aktiver Unterstützung seitens der Bevölkerung.

Dennoch hat «Solidarność» auch nach dieser Wahl keine ernsthafte Konkurrenz zu befürchten, denn die Parteien, die sich zur Wahl stellten, erreichten allesamt keine 5% der Wählerstimmen, wobei als einzige die Bauernpartei einen nennenswerten Anteil aufzuweisen hatte. Geradezu katastrophal war das Wahlergebnis für die beiden sozialdemokratischen Nachfolgeorganisationen der aufgelösten Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei, einschließlich der ehemals kommunistischen Gewerkschaft OPZZ, die insgesamt lediglich 1% der Wählerstimmen auf sich vereinen konnten.

Eine ernsthafte Konkurrenz erwächst somit den Bürgerkomitees der «Solidarność» nicht von seiten der verschiedenen Parteien, wohl aber von freien Wählervereinigungen, die – in ihrer Zusammensetzung verwirrend und undurchsichtig – mit 38% nur knapp hinter den Bürgerkomitees lagen.

Die Mai-Wahlen waren somit ein deutliches Zeichen für eine veränderte innenpolitische Lage. Die sozialen Kosten auf dem Wege zu Demokratie und Marktwirtschaft haben in Polen ein Ausmaß erreicht, das für die weitere Entwicklung gefährlich werden könnte. Solange das von «Solidarność» getragene Regierungslager noch in der Opposition war, konnte es der fast ungeteilten Zustimmung der Gesellschaft gewiß sein. Man verstand sich als Sprachrohr allgemeiner Unzufriedenheit. Dabei war die kommunistische Machtelite jeweils bemüht gewesen, sich auf Kosten anderer gesellschaftlicher Gruppen auf

die Arbeiter als die zahlenmäßig stärkste Klasse zu stützen, und von Krise zu Krise hatte sie versucht, soziale Spannungen durch Lohnerhöhungen abzufangen – was letztlich aber doch auf einem langen Weg zur Entmachtung der Kommunisten führte, weil sich ihre Mittel erschöpft hatten, die durch planwirtschaftliche Mißwirtschaft verursachten sozialen Belastungen zu kompensieren.

Aber nun bildet die ehemalige Opposition die Regierung. Ihr auf Demokratie und Marktwirtschaft zielendes Programm wird zwar – als Abkehr vom Irrweg kommunistischer Herrschaft – gesellschaftlich immer noch akzeptiert, auch von der schweigenden Mehrheit, doch steht die jetzige polnische Regierung in einem Ziel-Weg-Konflikt: immer weniger Polen scheinen bereit, den langen Weg zu diesem Ziel mitzugehen.

Das Schlagwort von der «Beschleunigung»

Aus dieser Stimmungslage wurde das neue Schlagwort der «Beschleunigung» geboren, mit dem sich Lech Walesa in eine kritische Position zur Regierung gebracht hat. Dahinter steht weniger ein Programm als vielmehr der Instinkt eines auf die Stimmung im Volke reagierenden Gewerkschaftlers. Man wird Lech Walesa bei aller jetzt gegen ihn laut werdenden Kritik zugute halten müssen, daß er seine persönliche Autorität in die Waagschale geworfen hat, um ein Ende der Streiks zu erzielen, was ihm offenbar nur möglich war, indem er der Regierung Versagen vorwarf und zur Beschleunigung der Reformen anhielt. Dadurch hat Lech Walesa – bis jetzt – der Regierung größere soziale Konflikte erspart, gleichzeitig aber wirkt seine Kritik an der Regierung für diese destabilisierend und erklärt wohl auch teilweise die geringe Wahlbeteiligung bei den Kommunalwahlen: breite Schichten der Gesellschaft entziehen der Regierung ihre aktive Unterstützung, ohne indes zu ihr bereits in Opposition zu stehen.

Damit gerät – bei anhaltenden sozialen Belastungen – die Regierung in eine schwierige Lage, denn zumindest mittelfristig kann sie ihr Wirtschaftsprogramm von Privatisierung und Marktwirtschaft nicht auf die Interessen größerer gesellschaftlicher Gruppen stützen – weder auf die Arbeiterschaft noch auf die Bauern. Wer kurzfristig von dieser Politik profitieren dürfte, ist jene im Entstehen begriffene Mittelschicht, die über Initiative, etwas Kapital und Kompetenz verfügt. Zur Ironie der Geschichte gehört wohl auch, daß sich mancher Pole zu dieser Mittelschicht zählen kann, der als Leitungs-kader der alten Nomenklatura angehörte, auf die daher die Regierung nicht in jedem Falle verzichten kann und offenbar auch nicht verzichten will. Es dürfte aber schwer sein, diese Einsicht jenen zu vermitteln, die den politischen Machtwechsel mit einer radikalen Beseitigung der alten Nomenklatura gleichsetzen. Und auch hier erscheint Lech Walesa gleichfalls mit seiner Forderung nach «Beschleunigung» als Wortführer einer verbreiteten Stimmung.

Offener Konflikt im Bürgerkomitee

Inzwischen hat die Auseinandersetzung innerhalb des Regierungslagers zu einem offenen Konflikt geführt, in dessen Verlauf sich zwei einander bekämpfende Gruppierungen herausgeschält haben: zum einen das von Senator *Jaroslav Kaczyński* angeführte «Zentrum» (PC), das vor allem die «Beschleunigungsthese» vertritt, entsprechend folgerichtig baldige, vorgezogene Sejm- und Senatswahlen fordert und Lech Walesa zum Präsidenten küren möchte; zum anderen eine von Jerzy Turowicz, dem Chefredakteur des «Tygodnik Powszechny», initiierte, vom legendären Untergrundführer der «Solidarność», *Zbigniew Bujak*, geleitete Bürgerbewegung «Demokratische Aktion», in ihrer Abkürzung kaum zufällig ROAD genannt, die die Regierung Mazowiecki auf ihrem Weg zu Demokratie und Marktwirtschaft aktiv unterstützen möchte, die Beschleunigungsthese für unreal hält und darauf hinarbeitet, daß die Regierung die ihr bislang fehlende organisierte gesellschaftliche Rückendeckung erhält.

Der Konflikt brach in voller Schärfe Ende Juni auf der Sitzung des sog. «Bürgerkomitees bei Lech Walesa» aus, ein 1988 noch vor der Wende entstandenes Gremium führender Oppositioneller, aus dem die Verhandlungsführer der Gespräche am Runden Tisch hervorgingen, das für die Kandidatenwahl bei den halbfreien Sejm- und Senatswahlen verantwortlich zeichnete und dem manche Minister der jetzigen Regierung angehören.

In diesem bedeutsamen Gremium rumorte es seit einiger Zeit, wobei sich vor allem die Vorwürfe gegen Lech Walesa häuften. Aufgrund der Entstehungsgeschichte konnte das Bürgerkomitee kein demokratisches Forum sein, weil seine Mitglieder durch Lech Walesa berufen wurden, ein in der damaligen Situation verständlicher Umstand, der aber diesem erlauchten Kreis in der Phase beginnender Demokratie als Kinderkrankheit anhaftet. Nun rächt es sich, daß es nach dem Machtwechsel in Polen nicht gelang, Lech Walesa in den Demokratisierungsprozeß einzubinden und ihn gleichsam über diesem Prozeß schweben zu lassen. Vereinfacht gesagt stellt sich der Konflikt als Widerspruch zwischen Autoritarismus und Demokratie heraus. Letzlich liegt hier wohl auch der Grund für die nunmehrige Spaltung, macht doch die Klage über den eigenwilligen, autoritären Führungsstil Lech Walesas den Unterschied zweier Konzeptionen deutlich: eine vom «Zentrum» angestrebte Republik mit einem starken Präsidenten Lech Walesa an der Spitze sowie die von ROAD vertretene Vorstellung eines Staatswesens, bei dem dem Präsidenten eher repräsentative Aufgaben zufallen, die Regierungsverantwortung aber beim Premier liegen soll.

Bei diesem Bruderzwist im eigenen Lager wird mit harten Bandagen gekämpft, wovon sich jeder überzeugen kann, der in den jeweiligen Organen – Tygodnik Solidarności (Zentrum)

und Gazeta Wyborcza (ROAD) – die Entwicklung verfolgt. Die äußerste Zuspitzung der Auseinandersetzung ist mit den für den 25. November angesetzten Präsidentschaftswahlen erreicht, bei denen Lech Walesa und Tadeusz Mazowiecki gegeneinander kandidieren und bei denen es nicht nur um die Wahl zwischen zwei Personen, sondern um die Alternative zweier Konzeptionen geht. Skeptiker in Polen wie im Westen fragen sich, ob beide Wege zu Demokratie, Marktwirtschaft und «zurück nach Europa» führen.

Ungeachtet der augenblicklichen Krise, hat Polen im Kampf um Freiheit und Demokratie für sich wie für Europa Bedeutendes geleistet. Das verdient nicht nur Respekt, sondern beinhaltet für das nun vereinigte Deutschland eine besondere Aufgabe der neunziger Jahre. In einem dem DDR-Fernsehen am 13. Dezember letzten Jahres erteilten Interview hat Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* daran erinnert, was die DDR-Bürger den Völkern Ostmitteleuropas, besonders den Polen und Ungarn, und ihrem Freiheitskampf verdanken, der wesentlich zur Entwicklung im eigenen Lande beigetragen hat. Aus dem gemeinsamen Freiheitskampf hat er die «gemeinsame Verpflichtung» angemahnt und davor gewarnt, «sich gewissermaßen auf einen Weg mit der Bundesrepublik Deutschland in den Westen zu verabschieden und die anderen allein zurückzulassen». Diese Mahnung gilt weiter. Die Einheit Deutschlands verlangt eine verstärkte gesamteuropäische Verantwortung, ist doch das vereinte Deutschland noch deutlicher der Osten des Westens, nun nicht mehr an der Nahtstelle zweier Weltsysteme, wohl aber an einer deutlichen Zivilisationsgrenze, die uns die Verpflichtung auferlegt, das uns Mögliche zu tun, damit die gesamteuropäische Aufgabe politischer und ökonomischer, sozialer und kultureller Integration in dem vor uns liegenden Jahrzehnt optimal gelöst wird.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Religion in säkularisierter Gesellschaft

Zu einer Tagung mit Th. Luckmann, K.-M. Kodalle und J. B. Metz

Die gängige Rede von der Säkularisierung und von säkularisierter Gesellschaft bezieht sich auf diffusere und in ihrer Deutung umstrittenere Phänomene, als die Selbstverständlichkeit, mit der sie vorgetragen wird, vermuten läßt. Die Emanzipation des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses aus der Bindung an den christlichen Glauben ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere zeigt eine neuzeitliche Umformung christlicher Ideen, Werte und Traditionen, deren Gehalt auch ihre transformierte Gestalt noch prägt. Zeigt sie sich wirklich, die andere Seite, oder läßt sie sich allenfalls konstruieren – in Versuchen theologischer Selbstrechtfertigung, die, mindestens implizit, der Neuzeit eine eigene Legitimität versagen? Doch selbst da, wo stärker der Bruch als unter der Verschiebung die Kontinuität gesehen wird, ist der Prozeß der Säkularisierung nicht anders verstehbar als aus der christlichen Herkunft, gegen die er sich kehrt und die er insofern nicht loswird. Andererseits ist mit der Aufmerksamkeit auf die verborgenen Kontinuitäten die Frage noch nicht beantwortet, worin denn der weiterwirkende «Gehalt» bestehen mag und wie er unter den heutigen und künftigen gesellschaftlichen Bedingungen seine prägende Kraft behalten oder erneuern kann.

Die Zeiten, in denen um unterschiedliche Besetzungen des Säkularisierungsbegriffes und um Säkularisierungsthesen wissenschaftlich gestritten wurde, scheinen der Vergangenheit anzugehören. Die ehemals strittige Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und einer augenscheinlich von den Traditionen dieses Glaubens nicht mehr entscheidend geprägten kulturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit ist damit freilich weder als geklärt zu betrachten, noch hat sie sich mittler-

weile erübrigt. Zweifellos ist hierzulande das öffentliche Interesse an den Wirkungen oder Nachwirkungen des christlichen Glaubens weiterhin rückläufig, nicht dagegen das Interesse an Religion oder Transzendenz überhaupt. Religionssoziologen konstatieren eine signifikante Verschiebung des mit Religion Gemeinten: weg vom institutionalisierten Christentum und seiner Botschaft, hin zu neuen oder jedenfalls anderen Formen und Inhalten transzendenter Erfahrung. Doch immer noch gilt: Ein zeitgemäßes Nachdenken über Religion kann nicht umhin, sich Rechenschaft zu geben über die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Religion konkret gelebt wird, wie auch über die Aufgaben, die die jeweils auszumachenden gesellschaftlichen und geschichtlichen Situationen der religiösen Theorie und Praxis stellen.

Diesem Thema war eine Tagung gewidmet, die das Cusanuswerk, die Studienförderung der katholischen Bischöfe in der Bundesrepublik, Anfang Mai dieses Jahres in Bonn veranstaltete. Zwanzig Promotionsstipendiaten, Studierende unterschiedlicher Fakultäten, von der Theologie bis zur Chemie, von Hamburg bis München, diskutierten drei Tage lang Fragen im Spannungsfeld von Religion, Christentum und moderner Gesellschaft. Den Auftakt bildete eine dreiteilige Vortragsfolge des Konstanzer Soziologen *Thomas Luckmann*. Aufbauend auf Alfred Schütz' Beschreibungen der Lebenswelt, ihrer Grenzen und Grenzüberschreitungen, stellte er eine Typologie menschlicher Transzendenz Erfahrung vor, die mit einem sehr weiten und formalisierten Religionsbegriff operiert. Wird Transzendenz auf unterschiedlichen Ebenen als Überschreitung von ichbezogenen Erfahrungen gefaßt, so bestimmt sich Religion durch die Funktion, den Umgang mit

Transzendenz zu «vergesellschaften», das heißt dadurch, daß sie die Erinnerung subjektiver Transzendenzenerfahrung in kommunikativen Vorgängen (Sprache, Rituale, Erzählungen) rekonstruiert, sie so intersubjektiv verfügbar macht und über die «richtige» Deutung dieser Rekonstruktionen wacht. Luckmann ging im weiteren Verlauf auf unterschiedliche Ausprägungen des Religiösen in verschiedenen Gesellschaftsformen ein. Privatisierung und Subjektivierung waren seine Stichworte zur Kennzeichnung der Religion in den modernen Industriegesellschaften. Gemeinschaftsbildung bleibt als Möglichkeit, gerät aber zusehends labiler. Die Religionszugehörigkeit basiert auf einer prinzipiell rücknehmbaren persönlichen Entscheidung, Religion wird zur «Veranstaltung in eigener Regie».

Die Luckmanns Ausführungen leitende «Außenperspektive» auf das Phänomen Religion und seine Ausdifferenzierung nach soziologischen Kategorien war für manche der Teilnehmerinnen und Teilnehmer ungewohnt bis irritierend, erwies sich aber, gerade im Blick auf die weiteren Schritte der Tagung, als hilfreich. Das Religiöse trat auf unter den kleinen und großen Selbstverständlichkeiten, die in den Alltagserfahrungen eines jeden Menschen ihren Platz haben. Doch an zahlreichen Beispielen wurde offenkundig, wie wenig das scheinbar Selbstverständliche sich von selbst versteht, und zugleich, wieviel gerade das Religiöse in der modernen Gesellschaft von seiner ehemals tragfähigeren Selbstverständlichkeit eingebüßt hat. Ob zu seinem Schaden oder Nutzen, ist damit noch nicht ausgemacht.

Zivilreligion

Überlegungen zu einer neuzeitlichen Spielart politischer Religiosität, der sogenannten Zivilreligion, brachte der protestantische Theologe *Klaus-Michael Kodalle*, Professor für Religionsphilosophie und Sozialethik an der Universität Hamburg, ins Gespräch. Der Religionsbegriff erhält in diesem Zusammenhang seinen besonderen Ort zwischen der offenkundig unverzichtbaren Mythisierung im politischen Diskurs und der Notwendigkeit, politische Prinzipien und gesellschaftliche Grundwerte in Bereichen und in Ideen und Zeichen zu fundieren, die über das Politische bzw. Gesellschaftliche hinausgehen. Montesquieus «esprit des lois», die Vorstellung der «Rechtsidee», wie sie der Staatsrechtler Hermann Heller vertrat, und Paul Tillichs Beobachtungen zum nordamerikanischen Demokratieverständnis («Demokratie als Glaubensinhalt») dienten als historische Anknüpfungspunkte, konkretes Anschauungsmaterial fand sich zudem in der jüngeren und jüngsten deutschen Geschichte, von Willy Brandts Kniefall im Warschauer Ghetto über die Inszenierungen von Bitburg und Mutlangen bis hin zur symbolträchtigen Öffnung des Brandenburger Tores.

Religion als Bodensatz übriggebliebener Symbole, Gesten, Rituale, deren Herkunft weithin nicht mehr präsent ist, die aber «irgendwie» noch auf ein Bedeuten jenseits des bloß Funktionalen und Rationalen verweisen und aus solcher Vagheit einen guten Teil ihrer Zustimmungsfähigkeit beziehen? Die Kritik an dieser Form oder Deformation des Religiösen aus der Perspektive eines biblisch-prophetischen Christentums liegt auf der Hand: Idolverdacht gegenüber der religiösen Überhöhung politischer Ideen und Einrichtungen, Widerstand gegen die Reduzierung Gottes auf einen für den Massenkonsum zubereiteten «jolly good fellow», Skepsis gegenüber einer Religion, die sich von politischen Zwecken in Dienst nehmen läßt, damit letztlich immer auch von den Programmen der Machterhaltung der Mächtigen, und die zugunsten einer symbolischen Integration der Gesellschaft die in dieser Gesellschaft oder von dieser Gesellschaft an den Rand Gedrängten und Benachteiligten vergißt.

Doch wenn man aus derselben christlichen Motivation heraus gesellschaftliche und politische Mitwirkung auch als religiöse

Aufgabe versteht, wird man nicht damit auskommen, in kritischer Distanz zum Bestehenden zu verharren. Kann es beispielsweise oder sollte es sogar zu den Aufgaben des Christentums gehören, die frei vagabundierenden politischen Mythen, deren spezifische Bedeutung durch die Rationalität des politischen Diskurses nicht einfach hinübernehmbar ist, zu binden und mit christlichen Bildern, Hoffnungen, Erfahrungen in Verbindung zu bringen? Die Frage ist so leicht nicht abzutun. Das Phänomen einer politischen Religion im Christentum läßt sich nicht allein der Nachtseite der Geschichte zuordnen. Die dann immer noch aus der skeptischen Differenz des Glaubens gebotene Kritik an einer Zivilreligion der Grundwerte und der politischen Mythenbindung blieb Kodalle nicht schuldig; er entwickelte sie in einem eigenen Vortrag («Die nutzlose Leidenschaft des Glaubens») in Anlehnung an Kierkegaard.

Die nutzlose Leidenschaft des Glaubens

Mit dem Stichwort der Nutzlosigkeit verwies Kodalle von Beginn an darauf, daß das Gottesverhältnis und die Frage nach dem Absoluten christlicherseits nicht in den Dienst von Lebenszwecken zu nehmen sei, seinen Ort, bei aller Nähe zum konkreten Denken, Handeln und Wünschen der Menschen, außerhalb ihrer Zweckrationalität und jenseits aller religiösen Bedürfnisbefriedigung habe. Individuelle wie kollektive Bedürfnisse und Sehnsüchte seien damit nicht denunziert, doch ihre «Verfälschung» mit der Gottesidee verdiene radikale Skepsis und Kritik. Dieselbe Kritik galt der auf die Muster von Beherrschung und Herrschaft festgelegten Rationalität. Ihr Denken sei immer schon utilitaristisch, gegebenenfalls auch heilsutilitaristisch, verführt und erliege beständig der Versuchung, sich über das Fragmentarische, Vergängliche und im Innersten Ungewisse der eigenen Existenz «hinwegzumogeln». Doch so wie Gott auf den Despotismus seines Herrseins verzichte und sich zugunsten eines eigenständigen, in seiner Endlichkeit zur Freiheit berufenen Wesens zurücknehme, sei dem Einzelnen zugemutet, sich von der Fixierung auf die eigene Lebensmacht zu lösen und auf das Abenteuer eines Glaubens einzulassen, der Sicherheiten weder gewährt noch in Aussicht stellt.

Damit wird nicht bestritten, daß der Rekurs auf Begriffe, Systeme, Analogien und Projekte notwendig ist, um die Wirklichkeit, in der wir leben, denkend und handelnd zu bestehen. Aber der Glaubende weiß – aus dem Glauben – um die Vorläufigkeit dieser Konstruktion, und er lebt im Bewußtsein der Grenzen auch seiner eigenen Macht und der Endlichkeit und Fragwürdigkeit seiner Selbstbehauptung. Wenn der Glaube zugleich der Leidenschaft verbunden wird, dann im Sinne eines dem Leiden nicht ausweichenden Prozesses der Selbstwerdung; in diesem Prozeß «lernt der Einzelne die Einsamkeit des am Menschen leidenden Gottes in der eigenen Seele kennen».

Die hier im Anschluß an Kierkegaard vorgetragene Kritik an jeder zweckrationalen Vereinnahmung von Religion bestach durch ihre Schärfe und Präzision, wirkte jedoch im selben Maße beunruhigend durch die Perspektiven, die sie eröffnete. Wird nicht der vielzitierte Einzelne auf solch steilen Wegen wenn nicht schon intellektuell, so jedenfalls existentiell überfordert? Gewiß, Kierkegaard ging es nicht um eine christliche Modellexistenz, verstand er sich selbst doch ausdrücklich als «Vomitiv» der christlichen Gesellschaft: Wer nicht als Rattenfänger nonkonformer Ideen mißverstanden werden will, müsse seine Zuhörer und Leser von sich abstoßen, um sie mit ihrer eigenen Situation zu konfrontieren, um zu verhindern, daß der Anstoß zum Anlaß bloßer Nachahmung werde. Und doch, wer sich der Wahrheit der eigenen Existenz zu stellen sucht, darf weder mit Beruhigung noch mit Bestätigung rechnen.

Denken im Modus des Andenkens

Während Klaus-Michael Kodalle in seinem Vortrag über die Zivilreligion ausgeführt hatte, wie die Mythisierung politi-

scher Gehalte sich religiös einkleidet, kam im ersten Beitrag des Münsteraner Fundamentaltheologen *Johann Baptist Metz* die Affinität von Religion und Mythos erneut, aber in ganz anderer Absicht zur Sprache. Metz konstatierte ein mythenkritisches Defizit im Christentum, das in dieser Hinsicht seinem jüdischen Erbe nicht treugeblieben sei. Er bezog die biblische «Armut im Geiste» auf die Erwählung Israels, die in seiner Wehrlosigkeit und Ohnmacht bestehe, in der Unfähigkeit, sich mit Mythen über die eigenen Ängste und Leiden hinwegzuhelfen. Die aus dieser Unfähigkeit erwachsende mythenkritische Kraft des biblischen Monotheismus sah Metz als Teil jenes geistigen Erbes an, das das Christentum im Laufe seiner Geschichte bis hinein in die Gegenwart immer wieder faktisch vergessen oder verdrängt habe. Er widersprach in diesem Zusammenhang der aus der Hellenisierungsdebatte bekannten Zuweisung des *Glaubens* an die *jüdische* und des *Geistes* an die *griechische* Wurzel des Christentums und insistierte statt dessen auf dem Erbe Israels auch «im Geiste». Der Geist jüdischer Provenienz verpflichte jedoch auf eine ganz andere Rationalität als der athenische. Niemals habe er die fatale Verknüpfung von Begreifen und Beherrschen, von Verstehen und Sich-Aneignen inspiriert, sein Wehen favorisiere ein Denken, das sich aus den Quellen von Gebet und Thora speise – ein Denken im Modus des Andenkens. Ein Denken zugleich, das um seine Verdanktheit weiß und nicht verdrängt, daß auch und gerade in der wissenschaftlichen Erinnerung, der Historisierung, Entscheidendes vergessen wird. Die Weisheit Israels lehrt ein anderes Wissen – statt des unterwerfenden und assimilierenden Wissens eine Wissensform des Vermissens, eine «anamnetische Konstitution der Vernunftgeschichte».

Der Münsteraner Theologe hatte zuvor vom «Doppelgesicht der Aufklärung» gesprochen: Sie habe die Gestalt einer Herrscheranthropologie sanktioniert und zur Dominanz einer Unterwerfungshermeneutik geführt. Die kognitive Relevanz nicht-herrscherlicher Verhaltensweisen und Phänomene (Trauern, Leiden, Mitleiden, Zärtlichkeit, Sinnlichkeit) habe man dabei in fataler Weise unterschätzt. Andererseits sei der Geist der Aufklärung seiner eigentlichen Herkunft und Intention nach nicht der einer abstraktfühllosen Vernunft, vielmehr der Geist einer Vernunft, die als Freiheit praktisch werden wolle. Metz erinnerte an Kants Definition der Aufklärung und konfrontierte ihr die aktuelle Gefahr einer neuerlichen «sekundären» Unmündigkeit: In einer Zivilisation, in der der Mensch immer weniger sein eigenes Gedächtnis sei und immer mehr sein eigenes Experiment werde, finde der «sanfte Tod der Mündigkeit» in der Zerstreuung statt, in der durch Medien und Unterhaltungsindustrie besorgten Entlastung von der ei-

genen Sprache und Geschichte. Der Abschied von der Geschichte vollziehe sich gleichsam nebenbei, überdeckt von der Lust an ihrer Literarisierung und ihrer Komposition *à la carte*. Metz apostrophierte Nietzsche als den eigentlichen Vordenker des Abschieds von der Moderne, habe er doch keinen Zweifel daran gelassen, daß der Tod Gottes den Tod des Menschen impliziere – des Menschen nach dem Ideal der Aufklärung.

Im Horizont des Gottesgedächtnisses

Endet hier das Projekt der Aufklärung, und ist die Frage nach ihrer Zukunft schon anachronistisch? Metz vertrat die These, daß am Ende die Aufklärung nur da noch eine Zukunft habe, wo sie – wieder? – einrücke in den Horizont des Gottesgedächtnisses, weil nur so, weil nur in der Sprache des Eingedenkens der Mensch noch als Mensch agieren könne. Weil er nur hier auch in seiner Schuldfähigkeit ernst genommen werde.

Doch was meint solches Einrücken oder Zurückerücken? Es besagt zunächst einmal und für die theologische Sprache allemal den Verlust gesellschaftlicher und geschichtlicher Unschuld. Es besagt, daß man die eigene Hoffnung nur ehren kann, wenn man die eigene Schuld bekennt. Und es fordert, wie Metz in einem weiteren Beitrag («Die eine Welt als Herausforderung für das westliche Christentum») ausführte, die Emanzipation aus einer Herrschaftskultur zu einer «neuen hermeneutischen Kultur der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein», zu einer Kultur, die Freiheit und Gerechtigkeit *für alle* sucht. Eine Forderung, die zweifellos leichter zu erheben als zu erfüllen ist. Die Kultur der Anerkennung steht immer schon auf der Grenze zur Unkultur des Sich-Heraushaltens, degeneriert leicht zum Alibi für faktische Gleichgültigkeit. Doch genau darum geht es: die Differenz zum anderen als Nicht-Indifferenz anzuerkennen und, mehr noch, auszuhalten, zu leben.

Die Tagung brach da ab, wo die Erkenntnis sich einstellte, daß die eigentliche – theoretische wie praktische – Arbeit erst noch zu beginnen sei. An dem Punkt also, den *Franz Rosenzweig* das «Tor» aus dem Buch heraus ins «NichtmehrBuch» genannt hat. Man darf vermuten, daß ein Generalschlüssel zu diesem immer wieder anderen Tor nicht bereitliegt und daß der Durchgang jedenfalls Mühe macht. Vielleicht gehörte genau das zu den anstrengendsten Erfahrungen dieser Tagung, zumindest ihres theologisch-philosophischen Teils: den permanent geforderten Übergang auszuhalten von der theoretischen Analyse zur existentiellen Anfrage – die das Nachdenken und den Austausch darüber keineswegs suspendiert, die aber mit theoretischen Antworten nicht zu befriedigen ist.

Thomas Wiemer, Bonn

DOGMA UND UNMITTELBARKEIT

Zu einer Unterscheidung Simone Weils

Daß über «Sprache» bei Simone Weil, im Singular wie im Plural noch nicht oder jedenfalls zuwenig gearbeitet wurde*, scheint einen seiner Gründe darin zu haben, daß Simone Weil nur relativ selten ausdrücklich über die Sprache reflektiert. Obwohl der Passus über «le langage» in den von Anne Reynaud-Guérithault vorgelegten «Leçons de philosophie» aus den Jahren 1933/34 wichtige Gedanken und Beobachtungen enthält¹, ist es nicht möglich, von einer Sprachphilosophie bei Simone Weil zu sprechen oder aus den wenigen Mosaiksteinen, die uns zur Verfügung stehen, eine Sprachphilosophie zu konstruieren. Daß Simone Weil gleichwohl eine besondere

Sensibilität für Probleme sprachphilosophischer Art besaß, möchte ich an einem einzigen Beispiel zeigen, dem allerdings erhebliche Bedeutung zukommt.

Schwierigkeiten gegenüber der Kirche

In ihrem etwa Mitte Mai 1942 noch in Marseille geschriebenen Brief an Joseph-Marie Perrin, ihrer «Autobiographie spirituelle», äußert sich Simone Weil über ihre Schwierigkeiten gegenüber der römisch-katholischen Kirche. Sie steht vor dem wohlbekanntem Problem, ja der Spannung, um nicht zu sagen: dem Widerspruch zwischen der Kirche als Institution und der christlichen Mystik. Diese Antithetik ist theologisch außerordentlich brisant; hinter ihr verbergen sich jahrhundertlange Auseinandersetzungen über die *ecclesia visibilis* und *invisibilis*, wobei der sogenannten Orthodoxie bzw. dem Lehramt natürlich stets daran lag, diese Unterscheidung als strukturell

* Der hier veröffentlichte Text ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags bei dem Colloque «Simone Weil et les langages» in Grenoble vom 24. bis 27. 9. 1990.

¹ Vgl. *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933–1934)*, présentées par A. Reynaud-Guérithault. Paris 1989, S. 56–69.

oder tendenziell häretisch zu disqualifizieren und also die Möglichkeit der Kritik, die ihr immanent ist, von vornherein zurückzuweisen. Simone Weil war, das darf man sagen, ohne sie zu kränken, nicht eigentlich eine Theologin; gerade deshalb verdient Bewunderung, mit welcher Klarheit sie in der Lebensphase ihrer größten Nähe zum konkreten Katholizismus einige fundamentale Zusammenhänge erkannt hat. In dem erwähnten Brief unterscheidet sie, sozusagen en passant, zwei Weisen des Sprechens: die «Sprache des Marktes» – «le langage de la place publique» – und die des «Brautgemachs» – «le langage de la chambre nuptiale» (116/58).² Dies ist offenkundig eine Unterscheidung mit Hilfe von Metaphern.

«Place publique» wurde – lexikalisch korrekt, wenn auch doppeldeutig – mit «Markt» übersetzt. Agorá, forum, piazza, Markt(platz), das heißt natürlich Öffentlichkeit, Sozialität, Diskussion, in gewissem Maße auch Politik und Recht. Auf dem Markt wird immer auch viel Unfug geredet, ja Francis Bacon sprach in seinem «Novum Organon» (1620) sogar von den *idola fori* und bezeichnete damit die Beeinträchtigungen des menschlichen Geistes durch den öffentlichen Gebrauch der Sprache: «... die Worte werden den Dingen nach der Auffassung der Menge beigelegt; deshalb behindert die schlechte und törichte Beilegung der Namen den Geist in merkwürdiger Weise. Auch die Definitionen und Erklärungen, womit die Gelehrten sich manchmal zu schützen und zu verteidigen pflegen, bessern die Sache keineswegs. Denn die Worte tun dem Verstande Gewalt an, stören alles und verleiten die Menschen zu leeren und zahllosen Streitigkeiten und Erdichtungen.»³

Die Sprache der «place publique», wie auch immer sie des näheren zu charakterisieren und zu beurteilen ist, kann und muß jedenfalls von anderen Arten des Sprechens unterschieden werden, also auch, wie Simone Weil es in ihrem Brief tut, von dem «langage de la chambre nuptiale». Wie schon angedeutet, formuliert Simone Weil in einem privaten Brief wesentliche Gedanken über ihr persönliches Verhältnis zu Gott, Christus und der Kirche. Schon wegen dieses Zusammenhangs wäre zu fragen, ob die genannte Unterscheidung als eine «sprachphilosophische» angesehen werden kann. Dies ist jedoch berechtigt, weil hier eine Eigenart der Sprache, die *allgemeinen* Charakter hat, in den Blick genommen wird; ja, Simone Weil denkt hier an eine naturgesetzlich vorgegebene Verschiedenheit von Kollektivsprache (*langage collectif*) und Einzel- bzw. Individualsprache (*langage individuel*), der die Verschiedenheit von *langage de la place publique* und *langage de la chambre nuptiale* entspricht (vgl. 116/57).

Sprachphilosophische Unterscheidungen

Es scheint mir nützlich zu sein, diese Unterscheidungen Simone Weils mit der Unterscheidung zwischen «konstatierenden» und «performativen» Sätzen zu vergleichen, die John Langshaw Austin 1946 vorgelegt und mit der sich Bernhard Casper in seinem Buch «Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung»⁴ auseinandergesetzt hat. Obwohl Austin die genannte Unterscheidung später aufgegeben bzw. durch eine andere ersetzt hat⁵, möchte ich hier, der Einfachheit halber, zunächst bei ihr bleiben. Zweifellos sind die von Austin als

«konstatierende» bezeichneten Sätze gemäß dem Modell «Dies ist so», «Dies ist ein Haus» usw. weder auf Sätze wie «Das Wort ist Fleisch geworden» noch auf Formulierungen der mystischen Erfahrung – wie z. B. «Jesus hat mich ergriffen» – zu beziehen, denn «wahr» oder «falsch» sind die konstatierenden Sätze nur auf der empirischen und wissenschaftlichen Ebene. Wie aber steht es mit den performativen Sätzen? Dies sind nach Austin gewissermaßen «handelnde» Sätze, Sätze, durch die etwas geschieht, durch die etwas bewirkt wird und für die Austin die Beispiele wählt: «Ich nehme Dich zu meiner Ehefrau» oder «Ich vermache diese Uhr meinem Bruder».⁶

Ich habe auf Austin nur deswegen hingewiesen, um zu zeigen, daß all jene sprachphilosophischen Bemühungen, die gegenüber der konstatierenden bzw. der positivistischen oder der Wissenschaftssprache andere Arten von Sprache verteidigen wollen, zwar legitim sind, sich jedoch auf einer anderen Ebene bewegen als die erwähnte Unterscheidung Simone Weils, trotzdem aber hier der Verdeutlichung dienlich sein können.

In dem konkreten Zusammenhang ihres Briefes erhält die Unterscheidung Simone Weils einen wichtigen *theologischen* Aussagesinn; die sprachphilosophische Relevanz der Unterscheidung zwischen «collectif» und «individuel», «place publique» und «chambre nuptiale» wird dabei nicht eigens diskutiert, denn Simone Weil setzt offenbar voraus, daß innerhalb der religiös-theologischen Tradition die sprachphilosophische Problematik, vor allem aufgrund des Analogieprinzips, immer schon als geregelt gilt.

Doch blicken wir, bevor wir die sprachphilosophischen Probleme wieder aufgreifen, ein wenig genauer auf Simone Weils Kennzeichnung der Kollektivsprache. Ähnlich wie im Staat gibt es nach Simone Weil auch in der Kirche das öffentliche Sprechen. Dieses Sprechen «der Kirche», gemeint ist damit deren Lehramt, muß den Irrtum verurteilen. «Die Kirche und der Staat sollen sie (i. e. die Vernunftseinsicht, «l'intelligence») bestrafen, jeder auf seine besondere Weise, wenn sie zu Taten rät, die sie mißbilligen. Wenn sie innerhalb des Bereichs der theoretischen Spekulation verbleibt, haben jene beiden noch gegebenenfalls die Pflicht, die Öffentlichkeit mit Hilfe aller wirksamen Mittel vor der Gefahr eines praktischen Einflusses gewisser Überlegungen auf die Lebensführung zu warnen. Aber welcher Art diese theoretischen Erwägungen auch sein mögen, die Kirche und der Staat haben nicht das Recht, ihre Unterdrückung zu versuchen oder ihren Urheber irgendwelchen materiellen oder moralischen Schaden zuzufügen.» (115/56)

Die gegenteilige Ansicht hat bekanntlich zu einem Totalitarismus der Kirche geführt, zur Mentalität des «Anathema sit» – einer Denkweise und einer Praxis, mit der Simone Weil nicht übereinstimmen kann (vgl. 118f./60f.). Mit anderen Worten: Die Kirche, die die Kollektivsprache spricht, die Sprache des Marktes, ist für Simone Weil diskreditiert, obwohl sie die generelle Verpflichtung zu solchem Sprechen nicht bestreitet.

Der Sinn des Dogmas

Der «malaise» des Einzelnen mit seiner «intelligence» (vgl. 116/57) hat für sie seinen Grund darin, daß die Kirche als Kollektiv den Sinn des Dogmas mißversteht. Für Simone Weil ist das Dogma «ein Gegenstand der Betrachtung für die Liebe, den Glauben und die Vernunftseinsicht» («un objet de contemplation pour l'amour, la foi et l'intelligence») (116/57). Für die verurteilende und strafende Kirche, die das Anathema ausspricht, ist das Dogma, jedenfalls nach diesem Brief zu schließen, in den Augen Simone Weils so etwas wie eine äußere, an das Kollektiv adressierte Festsetzung, von deren Wortlaut her über «wahr» und «falsch» entschieden werden kann. In der Sprache Austins heißt das: Für Simone Weil spricht die Kirche auf dem Markt in konstatierenden Sätzen, und sie vergißt

² Ich zitiere nach: S. Weil, Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen. Übers. u. hrsg. v. F. Kemp. Olten-Freiburg 1979; französisch nach: S. W., Attente de Dieu. Ed. Fayard, Paris 1966. (In Klammern innerhalb des Textes steht zuerst die Seitenzahl der deutschen, dann die der französischen Ausgabe.)

³ F. Bacon, Novum Organon Nr. 43, übers. v. A. Kirchmann (Berlin 1870), zit. n. K. Lenk (Hrsg.), Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Neuwied-Berlin 1961, S. 64.

⁴ Vgl. B. Casper, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg-Basel-Wien 1975, bes. S. 41–53; J. L. Austin, Other Minds, in: ders., Philosophical Papers, London 1970, S. 76–116.

⁵ Vgl. J. L. Austin, How to Do Things With Words. Oxford 1962; B. Casper, a. a. O., S. 50–57; s. auch J. O. Urmson, Austin, in: The Encyclopedia of Philosophy, ed. by P. Edwards. New York-London 1967, t. I, S. 211–215, bes. 213.

⁶ Vgl. B. Casper, a. a. O., S. 43; J. L. Austin, How to Do Things With Words, a. a. O., S. 5.

insofern den wahren Charakter der Dogmen, die nie lediglich konstatieren, sondern den Menschen persönlich angehen und insofern an ihm handeln bzw. «performativ» sind und «illokutionär», d. h. jemanden anredend, wie Austin später, mit einem englischen Neologismus, formulierte. Man kann das hiermit Gemeinte theologisch auch anders ausdrücken, etwa im Sinne Karl Rahners, der herausgearbeitet hat, daß die Dogmen nicht willkürliche Mitteilungen irgendwelcher Wahrheiten sind, sondern die geschichtliche, in der Kirche formulierte Antwort der «Offenbarung» auf die eben dieser Offenbarung entgegenstehenden Erwartungen der Menschen, also die Erfüllung dessen, was Rahner das «übernatürliche Existential» des Menschen nennt.⁷ Man kann sich fragen, ob Simone Weil das von ihr kritisierte, falsche Verständnis der Dogmen als konstatierende Sätze nicht doch sehr ernst, zu ernst genommen, ja sich vielleicht sogar zu eigen gemacht hat, denn wie sonst konnte sie erwarten, der Dominikaner Couturier würde ihre 35 Fragen mit einer «réponse catégorique», sozusagen mit Ja oder Nein beantworten können?⁸

Wie verhält es sich nun aber mit der Sprache des *Brautgemachs*? Wenn man der Interpretation zustimmt, daß Simone Weil, jedenfalls in dem Brief an Perrin, die Dogmen für verbindliche kirchliche Formulierungen hält, die zur Kontemplation bestimmt sind, d. h. also für Formulierungen, die nicht nur etwas konstatieren, sondern performativen oder illokutionären Charakter besitzen, weil sie den Menschen etwas zu sagen haben, dann ist der Unterschied zwischen der Sprache des Marktes und der Sprache des Brautgemachs in theologischer Hinsicht lediglich gradueller Natur. Diese sprachphilosophische Bewertung mag richtig sein, sie besagt jedoch in bezug auf das Verständnis der theologischen Bedeutung dieser Unterscheidung wenig.

Abgesehen davon, daß Simone Weil, wie ich angedeutet habe, dazu neigte, die Dogmen eben doch als konstatierende Sätze mißzuverstehen, wozu ihr die damalige Kirche reichlich Anlaß gab, liegt ihr offensichtlich mehr an der Sprache des Brautgemachs. Diese Sprache gehört natürlich auf die Seite der Individualsprache; allerdings zeigt der Kontext deutlich, daß sie mit dieser nicht einfachhin identisch ist, vielmehr die Metapher für die höchste und intimste Form des *langage individuel* darstellt. Die Sprache des Brautgemachs ist für Simone Weil in gewissem Sinne die Sprache der «authentischen Freunde Gottes» (116/57); sie nennt sie also nicht die Sprache der Mystik, auch wenn sie als Beispiel den Namen des Meisters Eckhart nennt (ebd.). Ja, die Sprache des Brautgemachs ist für Simone Weil, wenn man ihre Sätze genau liest, überhaupt keine menschliche Sprache, vielmehr die Sprache, die die «authentischen Freunde Gottes», wie sie sagt, «im Verborgenen, im Schweigen, während der liebenden Einigung» («dans le secret, parmi le silence, pendant l'union d'amour») vernehmen bzw. «hören» (entendre) (116/57). Deshalb muß man zunächst sprachphilosophisch betonen, daß die Sprache des Brautgemachs überhaupt nur in einem metaphorischen Sinne «Sprache» genannt werden kann, während die Individualsprache ebenso wie die Kollektivsprache eine wirkliche Sprache ist.

Sprache des Brautgemachs

Sprache des Marktes und Sprache des Brautgemachs sind dann aber nicht im univoken Sinne zwei Arten illokutionären Sprechens, weil sie nicht in derselben Weise «Sprache» sind. Wenn Simone Weil trotzdem das Wort *langage* für diese beiden «Sprachen» verwendet, so bedient sie sich einer kühnen Iden-

tifizierung. Inwieweit sie sich der Verschiedenheit der sprachphilosophischen Ebenen bewußt war, läßt sich nicht entscheiden; sie sagt, wie ich schon kurz erwähnt habe, daß «infolge eines jener Naturgesetze, die Gott selbst achtet, weil er sie in alle Ewigkeit will», «zwei völlig verschiedene Sprachen» existieren, «obgleich sie sich aus den nämlichen Worten zusammensetzen» (116/57), nämlich der «*langage collectif*» und der «*langage individuel*». Offenbar ist ihre Verwendung des Begriffs *langage individuel* von vornherein auf die zwei Sätze später folgende Unterscheidung zwischen Sprache des Marktes und Sprache des Brautgemachs hin entworfen.

Nun wird man theologiegeschichtlich bei der Formulierung «Sprache des Brautgemachs» an die Propheten Hosea und Jeremia denken können, die das Verhältnis Jahwes zu Israel als Ehe bezeichnet haben, auch an das Hohe Lied und dessen allegorisierende Interpretation – sei es auf Jahwe und Israel oder auf Christus und die Kirche bzw. Gott und die Seele. Ob Simone Weil die Metapher wirklich aus dieser Tradition versteht, ist m. E. nicht klar, weil sie auch das Gespräch der Freundschaft in ihre Charakterisierung dieses «Sprechens» einbezieht. Sie schreibt: «Christus selber, der die Wahrheit selbst ist, würde, wenn er vor einer Versammlung, etwa einem Konzil, spräche, nicht die gleiche Sprache führen, deren er sich im vertraulichen Gespräch mit seinem liebsten Freunde bediente...» (116/57) Und wenig später folgen die oft zitierten Sätze: «Jeder weiß, daß ein wahrhaft vertrauliches Gespräch nur zu zweien oder dreien stattfindet. Schon wenn man zu fünfen oder sechsen ist, beginnt die Kollektivsprache vorzuherrschen. Daher ist es völlig widersinnig, die Worte: «Überall dort, wo zwei oder drei von euch in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter euch» auf die Kirche anzuwenden. Christus hat nicht gesagt: zweihundert, oder fünfzig, oder zehn. Er hat gesagt: zwei oder drei. Er hat genau gesagt, daß er stets der Dritte ist in der Vertraulichkeit einer christlichen Freundschaft, der Vertraulichkeit des innigen Beisammenseins.» (116/58)

Wie immer es sich hier auch mit Liebe oder Freundschaft verhalten mag, der «*langage de la chambre nuptiale*» ist für Simone Weil die Sprache Gottes, ja die Sprache des «Vaters», der «im Verborgenen» ist. Simone Weil bezieht sich hier auf Mt 6,18, eine Stelle, die sich im Rahmen der sogenannten Bergpredigt auf das Fasten bezieht. Doch seien wir hier nicht kleinlich... Was Simone Weil meint, sagt sie selbst am klarsten: «Das Wort Gottes ist das verborgene Wort. Wer dieses Wort nicht vernommen hat, der ist, selbst wenn er alle von der Kirche gelehrteten Dogmen anerkennt, ohne Berührung mit der Wahrheit.» – «La parole de Dieu est la parole secrète. Celui qui n'a pas entendu cette parole, même s'il adhère à tous les dogmes enseignés par l'Eglise, est sans contact avec la vérité.» (117/58) Dieser letzte Satz zeigt deutlich die Rangordnung jener beiden Sprachen. Das Innere, das Empfangen der Sprache Gottes, oder vielleicht auch Jesu, hat den existentiellen Primat. Gewiß spricht Simone Weil hier aufgrund ihrer eigenen Erfahrung.

Resümierend möchte ich sagen: Simone Weil stellt das, was in der innersten Erfahrung eines Menschen geschieht, über die Kirche; zwar hält sie deren Aufgabe und Amt «als kollektive Bewahrerin des Dogmas» für «unentbehrlich» («indispensable») (117/58) und meint sie, daß der Tröster, der Geist der Wahrheit, je nach Gelegenheit bald die eine, bald die andere Sprache spricht (116/57), aber sie warnt vor der «natürlichen Neigung jedes Kollektivs ohne Ausnahme, seine Gewalt zu mißbrauchen» (117/59), und hält deshalb auch «das Bild des mystischen Leibes Christi», das damals kirchlich-theologisch sehr beliebt war, für «sehr verführerisch» («très séduisante») (117/59).

Daß Simone Weil also die *Unmittelbarkeit* des Menschen zu «Gott» so stark in den Vordergrund stellt, was sie beispielsweise mit Petrus Abälard, Luther, auch Ignatius von Loyola⁹ und

⁷ Vgl. K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: K. R., Schriften zur Theologie I. Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, bes. S. 338-342.

⁸ Vgl. Simone Weil, Lettre à un religieux. Paris 1951, S. 8. Auf die schlechte Qualität der unter dem Titel «Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche» erschienenen Übersetzung dieses Textes durch F. Kemp (München 1988) habe ich anderenorts hingewiesen; vgl. Die «Unvollkommenheit» des Pater Perrin. Eine Anmerkung zum Universalismus Simone Weils, in: *imprimatur* (Trier) 21 (1988), Nr. 5, S. 176-181, bes. Anm. 7. u. 8.

vielen, vielen anderen verbindet, mag bis heute dem kirchlichen Lehramt suspekt sein, entspricht jedoch der Erfahrung der Menschen nicht nur im Christentum, sondern – von einigen Nuancen abgesehen – in allen Religionen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁹ Vgl. etwa K. Rahner, Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien, in: K. R., Horizonte der Religiosität. Kleine Aufsätze, hrsg. v. G. Sporschill. Wien-München 1984, S. 25–34. Rahner stimmt hier «im großen und ganzen» dem Satz zu: «Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein.» (S. 28)

«Verwundetes Deutsch»

Rose Ausländer nachgelassene Gedichte*

Sie überlebte als Jüdin im Getto von Czernowitz. Aus der russisch annektierten Heimat wanderte sie 1946 aus in die Vereinigten Staaten. Erst in den 60er Jahren kehrte sie in das deutsche Sprachgebiet zurück, zuerst nach Wien, dann nach Düsseldorf. Am 3. Januar 1988 ist sie, 87jährig, gestorben. Seit 1970 lebte sie im Nelly-Sachs-Altersheim. Anregungen von außen, Reiseeindrücke, neue Begegnungen, die Aktualitäten des Tages, traten nicht mehr in den Raum ihres Gedichts. Sie lebte aus den Erinnerungen, aus dem Erlittenen, dem Ersehnten. Sie konzentrierte ihr Bewußtsein in die Gedanken des Herzens. Die Gedichte entspringen ihrem meditativen Wach- und Traumbewußtsein. Niemand, nicht einmal Nelly Sachs, gründete Heimat so sehr in ihr «verwundetes Wort».

Auf die sieben Bände *Gesammelte Werke* (1984–1988) folgt ein Nachtragband mit über 200 bisher unpublizierten Gedichten aus den 70er Jahren und einem umfänglichen Gesamtregister. Zu danken ist diese Edition Helmut Braun, der die «Gesammelten Gedichte» der damals fast Unbekannten 1976 in seinem eigenen Verlag publizierte. Er hat die Drucke, Manuskripte, Textbündel, die mehrfachen Fassungen, Überschriften, die größtenteils undatierten Blätter gesammelt, verglichen, geordnet und damit – nach Else Lasker-Schüler, Nelly Sachs, Mascha Kaléko, Gertrud Kolmar – das vermutlich letzte lyrische Großwerk von Frauen jüdisch-deutscher Zunge in diesem Jahrhundert ediert.

Rose Ausländer trug die real verlorene Heimat in ihren poetisch unverlierbaren Raum. Für sie waren Gedichte nach Auschwitz – diese Zäsur steht vor und hinter allen jüdischen Lyrikerinnen – nicht nur möglich, sondern notwendig, weil sie

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Werner Heierle, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1991:
Schweiz: Fr. 42.– / Studierende Fr. 30.–
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–
Übrige Länder: sFr. 38.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

als Betroffene nur erinnernd, beschwörend, in unablässiger Wort- und Seelenarbeit überleben konnte. Die «Überlebende des Grauens» schrieb aus Worten Leben – nicht Anweisungen oder Behauptungen, sondern meditative Umkreisungen, Abstiege und Traumflüge, dialogische Zusprüche, Bitten. Die Sprecherin spricht nicht die Sprache der Aufklärung, der Information, des kritischen Vorzeigens. Sie hält es nicht mit der hartherzigen Vernunft der Anklage, des belehrenden Besserwissens.

Dje in der Bukowina, im grünen Buchen- und Sabbathland, geborene Dichterin schaut zurück ins Mutterland, zurück zum Pruth. «Verstehst du/ den Traum der Heimatlosen», fragt sie in den nachgelassenen Gedichten den Leser. Mit verbundenen Augen schaut sie zum «Shalom»-Land, das sie begründet in ihren Gedichten. Sie lauscht «einer Welt, die noch nicht geboren ist». Sie vertraut den Menschen, die so oft Vertrauen getötet haben. Sie spricht die alten «Herz»-Worte, unter «Bärbaren», wie sie einmal sagt. Liebe ist für sie blühendes «Verhängnis», aber auch «Eine Form des Lichts». In einfachen Bildern feiert sie unzerstörte Natur. «Immer sind es Bäume/ die mich verzaubern// Aus ihrem Wurzelwerk schöpfe ich/ die Kraft für mein Lied.» Auffallend ist die kosmische Allverbundenheit der Sprecherin, die unter Lyrikern mit dem Expressionismus zu Ende ging, heute unter anderen Vorzeichen neu gesucht wird. Wo andern Autoren alles Fragment wurde, betont sie Welt-«Zusammenhang»: «Meine Seele/ wogt im Meer// Ich/ ein Stäubchen Stoff/ ein Fünkchen Geist.» Der Leser erfährt in den nachgelassenen Gedichten keine neuen Motive, kein anderes Wortfeld noch eine andere Sprechhaltung als die anhaltend ausgewiesene. Er darf noch einmal teilnehmen an der einzigartigen Konzentration ihres Bewußtseins. «Engel» und «Feuerflügel», «Safranblick» und «Tausendschön», «Märzmutter» und «Milchstrom», «Schattenstrom» und «Flüggellandschaft», «Lebenssang» und «Lebenslitanei»; «Erdherz», «Herz des Himmels», «Herzlauf der Zeit» heißen die Bilder, Metaphern, Vermessungen, Preisungen dieser poetisch geschauten, mystisch begründeten Welt. Man kann in und mit dieser Welt nicht streiten. Der Leser wird entweder durch Einfühlung und Sympathie hineingezogen – oder er bleibt, sich verwehrend, außerhalb dieses poetischen Herzlandes.

Rose Ausländer hat das mitunter Sentimentale und Präzise der frühen Gedichte in den Gettojahren hinter sich gelassen. Was Kafka wollte, das «Unzerstörbare» in uns befreien, ihr ist es gelungen im Wort. Sie hat sich nicht in die hymnischen Regionen einer Hölderlinschen «Friedensfeier» erhoben. Dazu trieb sie ihr lyrischer Atem nicht. Aber viele ihrer Gedichte visieren einen «ewigen Frieden» an. Nicht als Cassandra spricht sie, nicht als priesterliche Iphigenie, nicht als jüdische Richterinnen. Eine ostjüdische Frau aus dem Volk spricht beschwörend ihre Herzsprache gegen eine herzlos kalte Welt. Selbst auf der «Buchmesse» geht es der Sprecherin «um die zuckende Erde/ den gekreuzigten Himmel». Selbst auf der Buchmesse will sie «in einem Winkel» den «Friedensengel» sehen.

Goethe wollte die Urworte des Johannésprologs in sein «geliebtes Deutsch» übertragen. Rose Ausländer glaubt, bekennt und will: «Nach der Nullstunde/ tauten/ die gefrorenen Worte// Unser Atem/ wurde tiefer// Die alte Sprache/ kehrte jung zurück// unser verwundetes/ geheiltes/ Deutsch.» Visiert sie unsere reale (von 1945) oder eine andere, poetisch utopische, vielleicht geradezu messianische Nullstunde an? Niemand unter den lyrisch Sprechenden dieser zweiten Jahrhunderthälfte hat so anhaltend «wir», so von Herzen werbend «du» gesagt wie die Jüdin Rose Ausländer. Ein lyrisches Werk ist abgeschlossen und publiziert. Jetzt suchen die fremden Herz Worte Leser.

Paul Konrad Kurz, Gauting

* Rose Ausländer, Jeder Tropfen ein Tag. Gedichte aus dem Nachlaß. Gesamtregister. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1990. Ln. DM 48.–.