

ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 55. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1991

IM ZENTRUM DES WIRKENS JESU steht die Erfahrung der unbedingten Güte Gottes, mit der sich Gott vorbehaltlos einem jeden Menschen zuwendet und so mitten in dieser bösen Weltzeit seine Herrschaft Gegenwart werden läßt.¹ Indem Jesus Armen und Entrechteten Gottes Recht zuspricht, indem er Kranke heilt und mit Sündern und Diffamierten Gemeinschaft hat, macht er Gottes Gnadentat seinen Mitmenschen konkret erfahrbar und eröffnet ihnen neue Lebensmöglichkeiten. Seine Weisungen werden wir nicht anders als den Versuch verstehen können, Menschen zu einem dieser Güte Gottes gemäßen Handeln zu bewegen und so – unter den noch herrschenden Verhältnissen dieses Äons – die Chance einer neuen Weise des Umgangs miteinander wahrzunehmen. Unbeschadet der historischen Diskontinuität, die zwischen Jesu Reichspredigt und der späteren Kirche besteht, ist damit das *Urdatum der Kirche* gegeben – als jener Bereich, in dem Gottes Gnade unter Menschen und durch Menschen konkret erfahrbar werden könnte.

Eine geschwisterliche Kirche

Jesus zeigt eine überraschende Sensibilität für jene neuralgischen Punkte zwischenmenschlicher Beziehungen, an denen der Mensch in Gefahr ist, den Mitmenschen als Objekt seiner Interessen zu mißbrauchen oder selbst so mißbraucht zu werden. So überrascht es nicht, daß in seiner Botschaft die Frage der Machtausübung und Herrschaft über andere zum Thema wird. Mit der jüdisch-apokalyptischen Tradition weiß er, daß die herrschenden Verhältnisse nicht die wahren sind: Gott wird die Letzten zu Ersten und die Ersten zu Letzten machen (Mk 10, 31 u. a. vgl. auch Lk 1, 51–53). Doch auch hier bleibt er bei der apokalyptischen Zukunftsvision nicht stehen. Im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft fordert er die Ersten und Großen bzw. die, die es werden wollen, auf, zu Letzten, zu Sklaven aller zu werden (Mk 9, 35; 10, 41–45; Mt 18, 4; 20, 25–28; 23, 11; Lk 9, 48, 22, 24–27). Das meint nichts anderes als die Überwindung der die Welt bestimmenden Herrschaftsstrukturen zugunsten einer *herrschaftsfreien* Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen, durch die einer dem anderen zur Schwester und zum Bruder wird. Die Leitidee der christlichen Gemeinde ist hier grundgelegt.

Christliche Gemeinde/Kirche kann von daher nicht anders als Gemeinschaft der Schwestern und Brüder Jesu (Mk 3, 34) begriffen werden. Matthäus gibt diesem Sachverhalt unmißverständlich und gültig Ausdruck, wenn er 23, 8 gegen jegliche Form patriarchaler Herrschaftsansprüche betont herausstellt: «Ihr alle aber seid Brüder.» Dieser Gedanke der Bruderschaft und des Herrschaftsverzichts bestimmt durchgängig die frühchristliche Gemeindeparänese in der Mahnung zu gegenseitiger Liebe und Unterwerfung. So überrascht es nicht, daß die alte Kirche von dieser Idee der «gegenseitigen Liebe» in ihrem Selbstverständnis und ihrer Praxis bis in die Spätantike hinein bestimmt war und gerade diesem Umstand ihre Anziehungskraft auf Außenstehende verdankt. Der gern zitierte Satz «Seht, wie sie einander lieben» mag als eine banalisierende und sentimentale Floskel erscheinen; tatsächlich benennt er das für die christliche Gemeinde konstitutive Merkmal als einer Gemeinschaft, die ihren Ursprung der Liebe Gottes verdankt und diese Liebe in der Kraft des Geistes – «dem Band der Liebe» – stets neu erfahren kann und praktizieren soll.

Der historisch betrachtete notwendige Institutionalisierungsprozeß, vor allem die Ausbildung jener bürokratisch-autoritären Strukturen, die heute die römische Kirche bestimmen, steht zu dieser kirchlichen Urfahrung in Widerspruch. Bürokratische Institution und Geschwisterlichkeit schließen sich von ihrem Wesen her gegenseitig aus, wie M. Weber mit dem unbestechlichen Blick des Soziologen konstatierte. Das mag erklären, daß die Rede von der christlichen Geschwisterlichkeit gemessen an der erfahrenen Realität vielen nur noch als Farce erscheint und sie «die Kirche» als einen

NEUES TESTAMENT

Christliche Gemeinde/Kirche: Das Zentrum von Verkündigung und Praxis Jesu – Ermöglichung neuer Lebensmöglichkeiten – Machtausübung und Herrschaft als grundlegendes Thema – Der unaufhebbare Gegensatz von bürokratischer Institution und Geschwisterlichkeit – Universaler Sendungsauftrag der christlichen Gemeinde – Die Würde des einzelnen Christen – Kritik an jedem sakral verstandenen Amt. *Paul Hoffmann, Bamberg*

VIETNAM

Notizen von einer Reise: Vor und nach dem 7. Kongreß der KP Vietnams (23.–27.6.1991) – Zwischen öffentlicher Disziplinierung und privatem, kapitalistischem Kleinhandel – Zur Situation der Menschenrechte – Eine KP, die nicht mehr zu Reformen fähig ist – Vietnamesen im Exil auf Besuch in ihrer Heimat.

Rupert Neudeck, Troisdorf

KAPITALISMUS

Perspektiven einer theologischen Kritik: Zusammenbruch des administrativen Staatssozialismus – Ein Sieg des Kapitalismus? – Politische Theologie als Kritik politischer Ökonomie – Das Elend in der Zweidrittelwelt – Freier Gütertausch oder Diktatur des Tauschwertes? – Herausbildung des «Homo Oeconomicus» – Zerstörung eines solidarischen Zusammenhanges – M. Webers Analyse der impliziten Ethik des Marktes – Der Fetischcharakter der Ware – Von Karl Marx zu Walter Benjamin – Einführung in die Ware als neue Religion – Totalisierung der Verschuldung – Destruktive Metamorphose Gottes – Wie kann das historisch handelnde Subjekt gerettet werden?

Kuno Füssel, Münster/Westfalen

LITERATUR

Leben und Werk von I. B. Singer (1904–1991): Eine Biographie mit Diskontinuitäten – Ein Autor autobiographischer Erzählungen und phantastischer Romane – Unleugbare Neigung zu kabbalistischen Traditionen und volkstümlichen Formen des Aberglaubens – Das Buch Hiob als Tora – Sehnsucht nach der verlorenen Religion – Die zerstörerische Ambivalenz messianischer Hoffnungen – Unverbrüchliche Treue zur jiddischen Sprache – In den Romanen werden eine Vielzahl von Lebensentwürfen durchgespielt – Die unaufgebbare Frage nach Gott angesichts des Leidens in der Welt. *Lorenz Wachinger, München*

BUCHBESPRECHUNG

Bedrohte Kirchenfreiheit?: Zu einer Publikation von P. Hafner über Staat und Kirche im Kanton Luzern – Geschichte der Schaffung der römisch-katholischen Landeskirche (1956–1970) – Einmischung des Staates in innerkirchliche Angelegenheiten? – Auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils. *Josef Bruhin*

kalten Machtapparat erleben, der sich nur noch in der «Ideologie» von anderen autoritären Systemen unterscheidet. Dagegen steht heute wieder das bei vielen erwachende Bewußtsein, daß Kirche von ihrem Wesen her anders sein müßte. Mk 10, 43: «Bei euch sei es nicht so» weist auf jene bleibende Herausforderung, der sich die Kirche nicht entziehen kann. So hängt alles davon ab, ob es der Kirche gelingen wird, dieser kirchlichen Urerfahrung in ihrem Leben bis in ihre Strukturen hinein angemessen und glaubwürdig Gestalt zu geben. Das mag manchen als Quadratur des Kreises erscheinen; für den Glauben bedeutete es den Einbruch der neuen Welt Gottes, und insofern ist es ein unaufgebbares Postulat seiner Hoffnung.

Gefährdungen und Sackgassen

Die Realisation der Idee der christlichen Bruderschaftsgemeinde ist, wie wiederum die Kirchengeschichte zeigt, nicht ungefährdet. Die Bruderschaftsgemeinde als «personal-emotionale Vergemeinschaftung» kann zum elitären Zirkel oder zur Sekte werden, die im Rückzug auf sich selbst den Bezug zur Realität verliert und sich als Minderheit in ein kirchliches Getto zurückzieht. Es ist das eine Gefahr, die sich heute in charismatischen Bewegungen oder auch in manchen avantgardistischen Gemeindebildungen beobachten läßt, aber auch gesamtkirchlich relevant wird, wenn der lautlose Auszug der Massen aus der Kirche durch die Rede von der «kleinen Herde» kompensiert wird und man sich von solcher Reduktion insgeheim den Erhalt des Status quo erhofft. Deswegen bedarf die Rede von der christlichen Bruderschaftsgemeinde des «großkirchlichen» Korrektivs der alle Menschen umgreifenden Ekklesia Gottes, des Volkes Gottes aus allen Völkern. Eine Sicht der Kirche, wie sie vom Neuen Testament vielfältig bezeugt ist: vom Pragmatismus des Paulus an, der die entstehenden heidenchristlichen Ortsgemeinden miteinander und mit dem palästinischen Christentum zu verbinden sucht, bis hin zu der Vision der Johannesapokalypse von der «unzählbaren großen Schar aus allen Völkern, Stämmen, Nationen und Sprachen» (7,9). Kirchliche, gemeindliche Existenz ist nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienst jenes universalen weltumspannenden Befreiungshandelns Gottes, das Jesus von Nazaret in seiner Botschaft von der anbrechenden Herrschaft Gottes angekündigt und in seinem Tun zu realisieren begonnen hat. Daher lassen sich weder die Gesamtkirche noch die Ortsgemeinde als «geschlossene», sondern nur als «offene Systeme» begreifen, die ihre eigenen Grenzen stets überschreiten – auf die Welt hin, in der Gottes Herrschaft als Herrschaft der Güte und des Friedens, der Gerechtigkeit und Freiheit sich durchsetzen will, mag dies in dieser Welt auch nur anfangshaft und fragmentarisch gelingen. Daher kann die Kirche an den gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen so wenig vorbeigehen, wie sie immer auch ihrem Ursprung bei jenem Jesus verpflichtet bleibt, der sein Leben für die Vielen dahingab.

Die Gemeinde bedarf der vielen Mittler nicht

Die Exegese ergab: Das Neue Testament kennt den Kultpriester im Sinne des Opfers und Mittlers zwischen Gott und den Menschen als Gemeindeamt nicht. Alleiniger Mittler ist der Mensch Jesus Christus. In seinem Tod – Priester und Opfer zugleich – hat er, wie vor allem der Hebräerbrief lehrt, ein für allemal Sühne und Versöhnung bewirkt und *allen* den freien Zugang zu Gott erschlossen. Dieser Befund beinhaltet einen kritischen Vorbehalt gegen jeden Versuch, den christlichen Presbyter als «Priester» im allgemeinen religionsgeschichtlichen

oder kirchensoziologischen Sinn zu begreifen. Dieser Vorbehalt richtet sich zunächst gegen ein verbreitetes Priesterverständnis der katholischen Volksfrömmigkeit, wie es in Primizpredigten und Priesterbüchern immer noch beschworen wird und das Bewußtsein weithin bestimmt. Er verbietet erst recht, im Bischof oder Papst solche Mittlerschaft potenziert verkörpert zu sehen. Der Vorbehalt richtet sich auch gegen moderne Versuche, in einer Art säkularisiertem Priesterverständnis dem Presbyter die Rolle des Heilers, Arztes oder Gurus zuzuweisen.

Der Befund fordert aber auch eine Rückfrage an das Selbstverständnis christlicher Gemeinden. Wie kommt es, daß speziell katholische Christen solche Rollenerwartungen auf kirchliche Amtsträger projizieren? Indiziert dies nicht ein erhebliches Defizit des gläubigen Selbstverständnisses des einzelnen Christen? Es geht hier nicht um Schuldzuweisungen. Angesichts der bisherigen Rollenverteilung in den Gemeinden tragen die größere Verantwortung für die Glaubensdefizite die «Hirten», nicht die «Herde», wengleich auch jene oft nur Opfer ihrer Sozialisation sind. Wir haben heute die Folgen einer verhängnisvollen Geschichte der «Pastoral» zu verantworten; die von Angst und Unglauben, nicht aber vom Vertrauen auf den Beistand des Geistes bestimmt war, der doch der Kirche als ganzer und damit allen in der Kirche verheißen ist.

In der Sicht des Neuen Testaments müßte jeder in der Gemeinde von der christlichen Urerfahrung des freien Zugangs zu Gott bestimmt sein: Wir haben nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, sondern den Geist des Sohnes, in dem wir Gott Vater nennen können, selbst Töchter und Söhne Gottes, Erben Gottes und Miterben Christi (vgl. Röm. 8, 15–17). Wenn die Apokalypse allen in der Gemeinde Hohepriester- und Herrscherwürde zuspricht, wird damit jeder Getaufte in jene Gottunmittelbarkeit und herrscherliche Souveränität gestellt, die diese antiken Bilder aussagen: der königliche Mensch und der Hohepriester als Inbegriff des erlösten Menschen, der unabhängig wurde von menschlichem Mittler- und irdischem Herrschertum. Die Gemeinde also ein Bereich der Gottunmittelbarkeit und Herrschaftsfreiheit.

Allein auf dieser Grundlage kann nach einem christlichen Gemeindeverhältnis gesucht werden. Das Bild vom «Hirten und der Herde», das ursprünglich auf Christus und die Seinen bezogen war, erscheint im Hinblick auf das Verhältnis von Priester und Gemeinde nicht nur unangemessen, sondern auch dem christlichen Glauben abträglich, weil es die Mitglieder der Gemeinde zu *Objekten* der Seelsorge degradiert. Diese sind aber als *Glaubenssubjekte* ernst zu nehmen; mag ihr christliches Selbstverständnis noch so defizitär sein. Wenn sie oft nur als «Unmündige» erscheinen, so sind sie es doch nur, weil sie entmündigt wurden.

Dienst am Glauben

So erweist sich in der gegenwärtigen Situation des Übergangs als primäre Aufgabe aller Verantwortlichen in der Gemeinde, besonders auch des Gemeindeführers, der *Dienst am Glauben*: Er hat seine christlichen Schwestern und Brüder zu solcher Mündigkeit zu ermutigen, wo diese noch fehlt, und es zu akzeptieren, wenn sie aus solchem Bewußtsein ihr persönliches und das gemeindliche Leben gestalten. Er wird sich als Partner in einer gemeinsamen Glaubensgeschichte begreifen, in der auch er zunächst einmal mit seinem Glauben und Unglauben steht, oft mehr hörend und lernend, selbst Ermutigung empfangend als belehrend und ermutigend.

Daraus ergeben sich auch einige Konsequenzen für die *Gestalt des christlichen Gottesdienstes*, speziell für die Eucharistiefeier. Bei vielen wird sie – in Korrespondenz zu einem falschen Priesterbild – zu einseitig vom Opfergedanken her verstanden. Zweifellos gehört in diese Feier die Erinnerung an Jesu Tod hinein und bedeutet sie recht verstanden die Repräsentation des Kreuzestodes Jesu, durch die wir immer wieder in den

¹ Vorabdruck aus: P. Hoffmann, Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament. (Topos Taschenbuch, 213). Grünewald Verlag, Mainz 1991, S. 109–116, (erscheint Mitte September, ca. 147 Seiten, ca. DM 9,80; Überschrift und ein Teil der Zwischentitel stammen von der Redaktion). Zu ausführlichen exegetischen, dogmen- und kirchengeschichtlichen wie sozialwissenschaftlichen Studien vgl. auch den von P. Hoffmann herausgegebenen Sammelband: Priesterkirche. (Theologie zur Zeit, 3). Düsseldorf² 1989. (Red.)

Ursprung unserer Erlösung und Freiheit hineingenommen werden. Im Zentrum christlichen Gottesdienstes steht jedoch nicht der *Altar*, auf dem ein sublimiertes Opferritual von einem mit magischer Macht ausgestatteten «Priester» vollzogen wird, sondern der *Tisch*, um den der Kyrios seine Gemeinde versammelt. Indem alle an dem einen Brot und einem Becher Anteil erhalten, werden sie zu seinem Leib, konstituieren sie sich als Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, als der Neue Bund, in dem ihnen das Herz von Stein genommen und ein Herz von Fleisch eingepflanzt wird (Ez 36,26; Jer 31,31). So antizipieren sie die Vision vom endzeitlichen Mahl, das Gott allen Völkern bereiten will (Jes 25,6), als das Mahl der Befreiten, die sich hier ihrer Herkunft in Jesu befreiendem Handeln erinnern und immer wieder ermutigt und verpflichtet werden, in der Welt gegen herrschende Unrechtsverhältnisse und Zwänge für jene Vision einer neuen befreiten – erlösten – Menschheit einzutreten. So ist der Alltag der Welt der Ort des wahren Gottesdienstes, wo jeder den Dienst der Versöhnung zwischen Mensch und Gott und zwischen den Menschen zu betreiben hat.

Mit dem Gesagten wird die Rolle eines Leiters der Eucharistiefeier nicht bestritten. Sie bedarf nur einer bewußteren Integration in das Ganze der Herrenmahlfeier, als deren Träger nach kirchlicher Tradition die Gesamtkirche, nicht der einzelne Priester gilt. Wenn er hier im Rahmen einer religiösen Symbolhandlung «in persona Christi» handelnd auftritt, repräsentiert er jenen Gastgeber, der zum *Diener aller* wurde. So muß die Feier Ausdruck jener radikalen Pro-Existenz Jesu sein, der bis zu seinem Tod am Kreuz für die anderen da war. Diesem Urtyp ist das sakramentale Symbol verpflichtet. Das bedeutet aber, daß in der konkreten Gestaltung der Symbolhandlung jede Geste vermieden werden muß, die diese Ursprungsintention in ihr Gegenteil verkehrt und – bewußt oder unbewußt – Unterdrückung statt Befreiung reproduziert. Betrachten wir unsere Gottesdiensträume, so wird der Widerspruch deutlich. Bis auf wenige Ausnahmen geben sie nicht architektonisch der Idee der christlichen Mahlgemeinschaft eine adäquate Gestalt. In ihrer Anlage sind sie weit häufiger Ausdruck der die christlichen Gemeinden beherrschenden repressiven Strukturen.

Paul Hoffmann, Bamberg

VIETNAM – NOTIZEN EINER REISE

Die Spannung, die den Besucher an manchen Tagen und manchen Orten ergreift, ist zum Zerbersten, Vietnam lebt auf zwei Ebenen. Die erste Ebene: die der Armut. Sie beginnt mit dem Einsteigen in die Tupolew-Flugzeuge von Vietnam Air am Flughafen in Bangkok. Kaum beginnen die Motoren zu dröhnen, da strömt die Air-condition Kondensluft aus den Fensterischen und verwandelt das Innere des Flugzeuges schnell in eine Waschküche. Nach Ankunft auf einem der ärmlichsten Hauptstadtflughäfen der Welt (selbst Ndjamena im Tschad ist dagegen ein Prunk-Airport) geht es mit einem alten, klappriegen US-amerikanischen Wagen (Buick, Baujahr 1969) die zwei Stunden bis Hanoi-City. Unterwegs ständig die Bilder von gegen den Wind anradelnden Vietnamesen auf den einzigen landesüblichen Transportmitteln, den Fahrrädern: mit gebeugtem Rücken, den Kopf tief nach unten, oft vergrämt. Oder die Bauern in den Reisfeldern, barfuß stehen sie im Schlamm und holen sich die Würmer in die Beine oder die Amöben in den Bauch.

Kommt man als westlicher Ausländer, der den Vietnamesen meist noch als Russe gilt, weil man den Fremden nur als Russen kennt, aus den wenigen Hotels, wird man von bitterarmen, spindeldürren Menschen angehaun, leise, ohne Kraft, nicht so raffiniert wie in der «Dreigroschenoper».

Die andere Ebene beginnt bei Einbruch der Dunkelheit, wenn man durch die Verkaufsstraßen von Hanoi (gleiches gilt für Saigon) schlendert. Völlig unverbunden zu dieser Armut und zur Staatspolizei-Geheimdienst-Disziplin, blüht hier der kapitalistische Kleinhandel. Die Läden sind alle privatwirtschaftlich geführt, die Besitzer der Parterregeschäfte in den Straßen um den See, der den Mittelpunkt der Stadt bildet, haben alle ihre Fenster und Türen als Auslagen eingerichtet – und handeln mit Schmuggelware, der keine Grenze gesetzt ist. Die Frauen besser als die Männer. Eine Dame handelt in Ledertaschen, Etuis, Koffer, die sie über einen Schmuggelhändler-Grossisten aus Hongkong bezieht. Sie hat einen Reingewinn von monatlich 2500 US-Dollar. Dieser ganze kunterbunte Parallelmarkt, in dem auch Pietät gegenüber der eigenen Vergangenheit keine Rolle mehr spielt, hat keine Verbindung zur Welt von Makropolitik und Ökonomie.

Der vietnamesische Staat hat in diesem Bereich aufgehört, die Kontrolle weiter durchzuziehen. In den Straßen sieht man niemanden mehr, der hier etwas aufspürt. Selbst nicht im Uhrenladen, der tatsächlich die Uhren verkauft, die abge-

schoenen US-Hubschrauberpiloten von den Armen gerissen wurden und jetzt «Liebhaberwert» haben. Doch: den Makrobereich diktiert und kontrolliert der Staat total. Keine Abweichung von der Parteilinie ist erlaubt. Keine Dissidenz soll aufkommen, denn man fürchtet in Vietnam die «Polnische Krankheit». Die Anwesenheit von so viel osteuropäischen Botschaftern in großen Botschaftsgebäuden und wunderschönen Residenzen gibt der Atmosphäre des diplomatischen Hanoi etwas Unwirkliches. Einzig die DDR gibt es nicht mehr – und die Bundesregierung als Nachlaßverwalterin der DDR ist im Besitz von vieler Gebäude, Häuser, Residenzen, Spiel- und Tennisplätze, daß sie gar nicht mehr weiß, wohin damit. Die Besatzung der DDR-Botschaft war über 160 Personen stark, die der Bundesrepublik ganze zehn!

Es gibt eine große Kluft zwischen Innen- und Außensicht. Von außen gesehen macht Vietnam große Sprünge nach vorne. Es bekommt Kontakte in alle Himmelsrichtungen, der Flüchtlingsstrom scheint versiegt, die vietnamesische Wirtschaft hat sich mit einem Investitionsgesetz geöffnet, das als das liberalste Südostasiens gilt. Nur: das alles sieht im Innern ganz anders aus. Ein Besucher Vietnams darf sich nicht frei bewegen. Er bekommt das Besuchervisum strikt nur für die Dauer seines Besuches. Das Gesundheitsministerium tut sich immer noch schwer, die Visa für Ausländer zu genehmigen, die zur humanitären Arbeit ins Land kommen. Selbst wenn eine Organisation mittlerweile mehr als bekannt ist, einen guten Leumund hat, dem Land auch materiell und personell einiges gebracht hat. Das alte Mißtrauen und der Verdacht, nach dem jeder Westler erst mal ein potentieller CIA-Agent ist, herrschen weiter vor.

Das «Komitee Cap Anamur» arbeitet seit drei Jahren im Lande in zwei Krankenhäusern: Ninh Binh, Provinzkrankenhaus, 260 Betten, Van Dinh, Distriktkrankenhaus, 150 Betten. Wie die osteuropäischen Länder hat Vietnam ähnliche System-schwierigkeiten, die auch dabei sind, zu einem gefährlich ver-eiterten Knoten anzuschwellen – irgendwie wird auch dieser Knoten platzen. Es wird allerdings langsamer gehen als in den osteuropäischen Ländern.

Zur Situation der Menschenrechte

Duong Thu Huong – dieser Name steht für die Verschlechterung der Menschenrechtslage in Vietnam. Ich kenne Duong Thu Huong nicht persönlich. Aber Doang Minh Phuong, eine in Westdeutschland lebende vietnamesische Exilschriftstellerin

rin, hatte mir genügend über sie erzählt. Doang Minh Phuong ihrerseits hatte es in den letzten zwei Jahren gewagt, ein Entwicklungs-Schulprojekt mit deutschen Regierungsgeldern in Saigon zu verwirklichen. Sie wirkte bei ihrem letzten Heimaturlaub deprimiert. Sie war so oft in Hanoi bei Duong Thu Huong, Vietnams berühmtester Schriftstellerin, zu Gast gewesen, daß sie jetzt schon durch diese Tatsache gefährdet war. Denn seit dem 17. März 1991 sitzt Duong Thu Huong im Gefängnis. Da die vietnamesischen Gefängnisse Willkürzellen sind, muß man Schlimmes für die zerbrechliche Autorin des «Arc de Triomphe» und der «Verlorenen Paradiese» fürchten. Frau Huong hat den «Offenen Brief einer vietnamesischen Dissidentin» geschrieben, und es ist ein Witz der gegenwärtigen, zusammenbrechenden Welt, daß dieser Brief zum ersten Mal integral in Moskau erschien: in Moskaus «Neuer Zeit», in dieser internationalen (ehemaligen Komintern-)Zeitschrift, übrigens auch in deutsch. Ein aufwühlender, wahrhafter Text. Gerade deshalb darf dieser Text nicht in Vietnam erscheinen. Huong hat darin der Partei gesagt: ihre größte Leistung sei, daß sie den Vietnamesen die Liebe zum Heimatland ausgetrieben habe.

Zitat aus dem Brief: «Ich trat in die Partei ein, weil mich die schönen Ziele des wahren Sozialismus begeisterten. Ich trat in die Partei ein, weil ich für das ganze Volk Unabhängigkeit, Glück und Gedeihen herbeiwünschte. Da ich aber meinen Kopf auf den Schultern habe, kann ich nicht umhin, mir Gedanken darüber zu machen, daß ich statt dessen Zeugin der moralischen und sittlichen Zersetzung, der Usurpation von Macht und Privilegien durch die Machthaber bin, während das Volk in Elend und Rechtlosigkeit dahinvegetiert.»

Wenige Tage vor meinem Besuch im Juli 1991 war Danielle Mitterrand, die Frau des französischen Staatspräsidenten, in Hanoi, fast ausschließlich zu dem Zweck, Duong Thu Huong im Gefängnis zu besuchen, wenn sie schon nicht frei ist. Selbst der Präsidentin der Stiftung «France Libertés» wurde die Besucherlaubnis verweigert.

Nun fiel mir in den Tagen des 7. Kongresses der Kommunistischen Partei Vietnams (23.–27. Juni 1991) noch ein Dokument in die Hände, das ein vietnamesischer Freund, kurz nachdem ich es gelesen hatte, verbrannte, weil es, wie er mir sagte, Explosivstoff enthalten würde. Der Verfasser dieses Textes, Dr. Nguyen Khac Vien, war jahrelang einer der privilegierten Sprecher der Partei nach außen, bekannt als wendiger und smarter Vertreter der rigiden Sache, Herausgeber der Zeitschrift «Vietnam Courier» und der Propaganda-Buchreihe «Vietnamese Studies». Die gegenwärtig kumulierende Dissidenz ist in Hanoi und Saigon – wie sicher auch an anderen Orten – viel stärker, als wir es uns klarmachen wollen. Aber die Welt will ja überrascht werden.

Nguyen Khac Vien hat auch das letzte Argument westlicher Freunde für die Partei, die ihren 7. Kongreß unter den rigiden Sicherheitsvorkehrungen in Hanoi abhielt (ganze Stadtteile waren für die «volksnahen» Delegierten abgesperrt, der Kongreß [17.–23. Juni 1991] vor dem offiziellen Kongreß [23.–27. Juni 1991] war der entscheidende, weil dort alle mögliche Kritik schon herausgefiltert wurde), mit schonungsloser Offenheit aus der Hand geschlagen. Die KP Vietnams ist nach seiner Beurteilung eine der korruptesten Parteien in der Geschichte der «Neuen Klasse», angefangen mit Milovan Djilas Beobachtungen in Jugoslawien bis heute:¹ «Die Partei degeneriert, weil sie an der direkten Machtausübung festhält. Früher waren mit der Parteizugehörigkeit Werte verbunden, die Mitglieder riskierten politische Verfolgung und Verhaftung und kämpften freiwillig für die Partei. Heute bedeutet die Mit-

gliedschaft in der Partei nicht mehr als ein Mittel für berufliches Weiterkommen. Überall in der Partei machen sich Opportunisten breit, jeder Führer ist von einer Schar Lakaien umgeben, während jeder, der Redlichkeit, Entschlossenheit und Aufrichtigkeit zeigt, isoliert, abgeschreckt und entmutigt wird. Solange die Partei an der Machtausübung festhält, wird die Degeneration fortschreiten. Weder Bildungsmaßnahmen noch Kritik, noch Selbstkritik könnte diese Degeneration aufhalten. Denn für Korrupte ist nichts einfacher, als ihre Kritiker zu unterdrücken, und das im Namen der Partei.»

Nguyen Khac Vien als einer der Männer des alten Parteikaders hat außerdem das ausgesprochen, was jeder in Vietnam weiß. Die Führungsschichten des Staates, des Politbüros, des ZK der Partei, der Zentralen Ideologischen Kommission sind hoffnungslos überaltert. Das Durchschnittsalter in allen diesen Gremien liegt bei über 70 Jahren. Die korrupte Gerontokratie in Vietnam hat die biologische Wende erreicht, so daß sie bald in sich selbst zusammenfallen kann.

Reise nach Haiphong

Ich hatte mir für meinen letzten Besuch eine Reise nach Haiphong ausgedacht, um Gespräche mit «returnees» zu führen, d. h. Rückkehrern aus den Lagern Hongkongs. Die Reise kann nur vom jeweiligen vietnamesischen Partner der Organisation, die man vertritt, durchgeführt werden. Das Gesundheitsministerium also stellt Wagen, Fahrer, Aufpasser und einen zusätzlichen Aufpasser. Natürlich ist man angemeldet, weil man in der riesengroßen Hafenstadt sich ja nicht frei bewegen soll. So bekommen wir erst mal, wie es in Vietnam üblich ist, einen Vortrag der zuständigen Behörde, die für die Eingliederung der zurückgekehrten Landsleute zuständig ist. Immer soll es deduktiv laufen: Erst erfahren wir in einem Vortrag, wie die Dinge sind, dann gibt uns der Vortragende gnädig noch zwei Beispiele, an denen wir mit Hilfe seines Dolmetschers herauskriegen können, daß es so ist. Keine Berührung des Themas, warum weiterhin so viele Menschen das Land verlassen. Im Juli 1991 – höre ich aus Hongkong – sind es wieder ungefähr 200 am Tag, die dort ankommen und um Aufnahme bitten.

Eine Rückkehrerin, die einen Friseursalon aufgemacht hat, verplappert sich und sagt: «Wir bekamen in Hanoi im Transitlager «politischen Unterricht».» Niemand darf bisher die Rückkehrer bis zu ihren Heimatgebieten begleiten. Der UNHCR, der das Rückkehrprogramm ausführt, hat keinen einzigen Vertreter in Haiphong, d. h. er kann überhaupt nicht sagen, wie die Rückkehrer wirklich behandelt und betreut werden. In einem zweiten Gespräch in einem Hinterhaus wird mir deutlich, welchen Sog (pull factor) die westlichen Länder auf junge Vietnamesen ausüben. Es ist das Grundproblem jeder Bevölkerung, jeder Gesellschaft der Trikont-Länder. Würden die Menschen eine klare wirtschaftliche und damit ja auch existentielle Perspektive haben: sie würden doch nicht im Traum daran denken, ihr geliebtes Heimatland zu verlassen.

Die Flucht und das Exil

Zu Vietnam gehören die «Viet Kieu» wie früher die «Viet Cong». Viet Kieu nennt man die Flüchtlinge, zumal wenn sie wieder einmal in ihrem Heimatland zu Besuch sind. Dieses stolze, fähige, zähe und geschichtsträchtige Volk hat nach den großen Erfolgen der Vergangenheit ein Los, das es nicht verdient hat. Die Tatsache, daß so viele Menschen aus Vietnam herausgegangen sind und weiter herausgehen, kann doch für ein stolzes Volk kein gutes Zeichen sein. Die US-Vietnamesin Le Ly Hayslip, mittlerweile mit einem kalifornischen Amerikaner verheiratet, hat ihre Biographie zwischen der Kindheit und der Jugendzeit im Krieg und dann dem Exil und der Rückkehr 1986 in das Land ihrer Herkunft in einem Buch beschrieben, das eines der aussagekräftigsten überhaupt zu dem Vietnam zwischen dem Parteistaat in Indochina und der

¹ U. a. auch unter dem Titel «Den Weg für neue Gesichter freimachen», veröffentlicht in der *Frankfurter Rundschau* vom 26. Juni 1991; vgl. ebenda die umfangreiche Analyse von Nguyn Viet, Das Land stirbt den langsamen Tod seiner herrschenden Klasse. Innenansichten über die Lage in Vietnam: Zwischen ökologischer Katastrophe und politischer Apokalypse.

Diaspora in der westlichen Welt darstellt.² Mit den vielen mitgebrachten Devisen stellt die Diaspora einen beträchtlichen Faktor der Volkswirtschaft dar.

Die in Deutschland lebende Exil-Vietnamesin Doang Minh Phuong hat einen gleichen Weg zurückgelegt. Sie gehört auch zu dieser Diaspora, die sich in Mitverantwortung um das Überleben des eigenen Volkes, um die Identität des eigenen Volkes sorgt, das ja in Gefahr war, von den Sowjets oder der plumpen kommunistischen Ideologie ganz aufgesogen zu werden. Sie beschreibt mir einen alternden Mann, den sie vor zweieinhalb Jahren an Bord des Rettungsschiffes «Cap Anamur» gesehen hat und der sie seitdem in ihren Gedanken verfolgt: «Sein Gesicht war von Traurigkeit und Stolz versteinert. Er sprach von einem neuen Krieg. Er war mehr als zehn Jahre im Umerziehungslager. Nichts anderes, sagte er, kann für ihn der Sinn seiner restlichen Lebenszeit sein als die Vergeltung für diese zehn Jahre. Er hatte gelitten. Sein am Leib ertragenes, nun im

² Le Ly Hayslip, *When Heaven and Earth Changed Places. A Vietnamese Woman's Journey from War to Peace*. Doubleday, New York 1989.

Herzen eingemeißeltes Leiden entzündete die Flamme in seinen Augen, die, weil sie echt war, meine Haut verbrannte. Ich wußte, wie unrecht es war, vor ihm Angst zu haben. Aber ich war mit einer Wahrheit konfrontiert, die mich zu sehr verwirrte. Ich habe seine zehn Jahre nicht erlebt.»

Aber diese zehn Jahre gehören dazu. Vietnam wird sie nicht mit den Beschlüssen des 7. Kongresses der KPV einholen. Niemand von den von mir Befragten hat irgend etwas von diesem Kongreß erwartet, weil dort gelogen wird. Zu sagen, man wolle eine «staatskontrollierte» freie Marktwirtschaft durchsetzen, ist für Menschen, die denken, einfach eine Zumutung. Und Vietnamesen können sehr gut nachdenken. Sie wissen, daß die Nomenklatura um des Machterhalts willen bereit ist, alles einzusetzen, auch die Armee. Die Situation ist noch nicht so aufgeladen, wie sie 1989 in Ungarn, der Tschechoslowakei, Polen und Rumänien war. Allerdings sagen mir Vietnamesen in Deutschland, es könnte in Vietnam ähnlich zugehen wie in Rumänien, wenn die Befreiung beginnt. Es gibt zuviel Bedürfnis nach Rache: «Vergeltung für diese zehn Jahre».

Rupert Neudeck, Troisdorf

Perspektiven einer theologischen Kapitalismuskritik

Allüberall und täglich begegnen wir Sätzen wie den folgenden: Der Kapitalismus hat seine Überlegenheit weltweit unter Beweis gestellt. Mit dem Zusammenbruch des administrativen Staatssozialismus in Osteuropa hat sich nicht nur der Glaube an die welthistorische Mission der Arbeiterklasse als trügerisch erwiesen, sondern ist der Sozialismus überhaupt gescheitert. Die freie Marktwirtschaft ist die Wirtschaftsform, in der die menschlichen Bedürfnisse am umfassendsten und reichhaltigsten befriedigt werden können. Die Durchkapitalisierung aller Lebensbereiche ist unaufhaltsam. Die westlichen Demokratien unter Führung der USA sind dazu berechtigt, eine ihren Werten und Interessen entsprechende neue Weltordnung, wenn nötig mit Gewalt, durchzusetzen.

Wer wagt heutzutage noch, diese und andere, mit ungeheurer Selbstüberzeugung sich aufdrängenden Sätze anzuzweifeln? Ist ihre vermeintliche Plausibilität mit Hilfe der Medien nicht schon so tief ins Alltagsbewußtsein eingedrungen, daß jeder sich lächerlich zu machen droht, der diese Plausibilität als gefährliche, weil interessegeleitete Halbwahrheit ansieht? Sind nicht Begriffe wie Revolution, Sozialismus, Kommunismus durch die Katastrophe des «realen Sozialismus» so endgültig diskreditiert, daß es noch nicht einmal mehr einen Begriff dafür gibt, wie eine andere und bessere Gesellschaftsordnung als die kapitalistische zu denken sei und wie sie erreicht werden könnte?

Ich wage Zweifel anzumelden, ja meine sogar, im Namen einer politischen Theologie zu einer engagierten Kritik förmlich verpflichtet zu sein. Denn hat diese nicht den «eschatologischen Vorbehalt» gegen jede Identifikation des Erreichten mit dem Gesuchten, kirchlich wie gesellschaftlich, geltend gemacht? Hat sie nicht die kritische Erinnerung gegen den geschichtsvergessenen Einmarsch in die Eindimensionalität wachgerufen? Hat sie nicht gegen den Triumphalismus der Siegeregeschichte dafür plädiert, die Geschichte aus der Perspektive der Opfer, der Unterdrückten und Gedemütigten, und damit subversiv, zu lesen und anzueignen? Hat sie nicht immer darauf insistiert, daß die Rede vom befreienden und richtenden Gott auch eine Kritik ungerechter Welthandelspreise mit einschließt?¹

Ist nicht die Selbstoffenbarung Gottes in der Bibel mit einer

¹ Man vgl. hierzu die einschlägigen Überlegungen im Werk von J. B. Metz; insbesondere sei verwiesen auf J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz-München 1968, S. 99 ff.; ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1977, S. 77-119.

Kritik der ökonomischen und politischen Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse unmittelbar und inhaltlich verknüpft?² Gehört nicht zum biblischen Offenbarungsverständnis das tiefe Wissen, daß den ökonomischen und politischen Verhältnissen zuerst ihre Legitimations- und Deutungsgrundlage entzogen werden muß, damit der Zwang zu ihrer Anerkennung gebrochen werden kann? Weist nicht gerade deswegen die Kritik Jesu und der Propheten immer über das offensichtliche Unrecht hinaus auch auf die Verfälschungs- und Verdummungssprache der Mächtigen und ihrer Medien hin?

Politische Theologie als Kritik der politischen Ökonomie

Wenn dem so ist, dann kann die politische Theologie sich nicht mit dem totalen Machtanspruch der Grundgesetze des Kapitalismus und ihrem Eindringen in alle Lebensbereiche und Weltregionen kritiklos abfinden. Dabei muß sie davon ausgehen, daß es nicht bei einem ideologiekritischen Geplänkel bleiben wird, sondern daß die maßgeblichen Auseinandersetzungen auf dem Gebiet der Ökonomie stattfinden werden, also auf einem Gebiet, wo nach der Meinung der Herrschenden die Theologie, wenn überhaupt, so nur ein nebeneordnetes Rederecht hat. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich diese Meinung jedoch selber wieder als ein raffinierter Versuch zur Immunisierung der Ökonomie und ihrer Theoriebildung gegen eine grundsätzliche, ihre weltanschaulichen Prämissen und Wertimplikationen in Frage stellende Kritik, denn es gibt zwischen politischer Ökonomie und Theologie zumindest eine zweifache Beziehung:

▷ Theologische bzw. metaphysische Aussagen gehören zum Erkenntnisobjekt der politischen Ökonomie, da solche Aussagen nicht nur wichtige immaterielle Komponenten jedes sozialen Systems bilden, sondern weil Werturteile eine für die menschliche Gesellschaft existentielle Notwendigkeit darstellen;

▷ Die Beziehung zwischen politischer Ökonomie und Theologie beschränkt sich jedoch nicht auf die Analyse des metaphysischen Anteils im Erkenntnisobjekt, sondern betrifft auch die Selbstreflexion der politischen Ökonomie, d. h. es geht einmal um die Frage, welchen Zweck politische Ökonomie als

² Vgl. U. Duchrow, *Laßt uns auch den Westen demokratisieren*. Sonderdruck der Zeitschrift «Junge Kirche», Heft 2, 1990, S. 4-11; darüber hinaus sei nachdrücklich verwiesen auf ders., *Weltwirtschaft heute – Ein Feld für bekennende Kirche*, München 1986.

Erweitern Sie Ihr Spektrum!

**Das neue
Taschenbuch**

Dietmar und Irene Mieth



Schwangerschaftsabbruch
Die Herausforderung und die Alternativen

HERDER SPEKTRUM

Band 4016; DM/SFr. 15,80
ISBN 3-451-04016-6
Ein konkreter Ratgeber: ein überzeugendes Plädoyer für das Leben und für die Autonomie von Frauen.

Eugen Drewermann



Die Spirale der Angst
Der Krieg und das Christentum
Mit vier Reden gegen den Krieg am Golf

HERDER SPEKTRUM

Band 4003; DM/SFr. 19,80
ISBN 3-451-04003-4
Der streitbare Theologe Eugen Drewermann über die Macht und das Scheitern der Religionen.

Friedhelm Hengsbach

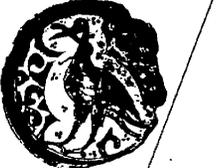


Wirtschaftsethik
Aufbruch Konflikte Perspektiven

HERDER SPEKTRUM

Band 4013; DM/SFr. 16,80
ISBN 3-451-04013-1
Frau und Arbeit, Ökologie, Arbeitslosigkeit, europäischer Binnenmarkt – eine Wirtschaftsethik für die Zukunft.

Gerd Heinz-Mohr



Lexikon der Symbole
Bilder und Zeichen des christlichen Kunst

HERDER SPEKTRUM

Band 4008; DM/SFr. 19,80
ISBN 3-451-04008-5
„Das Lexikon der christlichen Bildzeichen: ein Nachschlagewerk, das auch zum Lesen verlockt“ (Süddeutsche Zeitung).

Mit sechs Neuerscheinungen pro Monat bietet Herder/Spektrum Taschenbücher zu aktuellen Zeitfragen, Lebensfragen, Religion, Frauenthemen, Literatur, Weisheit und Wissenschaft. Ein attraktives Programm!

HERDER/SPEKTRUM

In allen Buchhandlungen!

Wissenschaft verfolgt und wem sie verantwortlich ist, zum ändern um die Frage, welche metaphysischen Prämissen die Ökonomie enthält (man denke nur an die Harmoniekonzeption der klassischen Ökonomie seit A. Smith).³ Die Theologie hat also ein grundsätzliches Mandat zur Kritik der politischen Ökonomie und braucht sich daher keineswegs nur auf Fragen der Wirtschaftsethik zu beschränken. Bis auf wenige Ausnahmen⁴ hat sie davon bisher entweder gar keinen oder nur zaghaften Gebrauch gemacht.

Kapitalismus aktuell: lokal luxuriös – weltweit ruinös

Ist der hier ins Auge gefasste Widerstand überhaupt realistisch? War die Herrschaft des Kapitalismus jemals so unangefochten wie heute? Ist es ihm in den letzten Jahrzehnten nicht immer wieder gelungen, aus allen Krisen und Kriegen gestärkt hervorzugehen? Auf den ersten Blick haben wir dem nicht viel entgegenzuhalten. Gerade die bei der Öffnung der Grenzen der früheren DDR sichtbar gewordene Faszination, die von den vollen Kaufhäusern des Westens ausging, bestätigt in ironischer Weise, wie recht K. Marx hatte, als er sein Hauptwerk mit dem Satz begann: «Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine «ungeheure Warensammlung».⁵ Als «kapitalistisch» bezeichnen wir eine Gesellschaft, die in ihren entscheidenden Grundzügen durch eine auf Kapitalakkumulation ausgerichtete und marktvermittelte Warenproduktion, durch Privateigentum an den Produktionsmitteln und Lohnarbeit geprägt ist. Während die sozialistische Planwirtschaft der osteuropäischen Länder zusammengebrochen ist, beweist dieser Kapitalismus seine ungeheure Wachstumsfähigkeit durch technologische Innovationen und eine darauf sich stützende Erhöhung der Arbeitsproduktivität. Dies ist nicht zu leugnen, wenn man Japan, die Bundesrepublik und die USA als Maßstab nimmt. Gleichzeitig aber ist gerade in den USA bereits mehr als ein Drittel des Volkes hoffnungslos verarmt, ganz zu schweigen von den zerrütteten Staatsfinanzen. Auch in der «reichen» Bundesrepublik wächst nicht erst seit der Eingliederung der früheren DDR die Zahl der Armen und nimmt die Überschuldung der Privathaushalte massenhaft zu.

Dehnen wir die Perspektive auf die Weltbevölkerung aus, wobei es nützlich ist, daran zu erinnern, daß 80% der Bevölkerung aller kapitalistischen Länder in der Dritten Welt leben, so schlägt der anfänglich positive Eindruck in die ernüchternde und verblüffende Feststellung um, daß der Kapitalismus nicht gesiegt, sondern versagt hat. Die überwiegende Mehrheit der Menschen in der Dritten Welt lebt unter unmenschlichen Bedingungen und ohne Aussicht auf eine Verbesserung ihrer Lebenslage, während eine Minderheit einen sozialen Aufstieg erlebt und die ausgefallensten Luxusprodukte kaufen kann. Die kapitalistische Wirtschaft garantiert eine gewaltige materielle Entwicklung unter der Voraussetzung, daß diese auf einen kleinen Ausschnitt der Bevölkerung beschränkt ist, während die Mehrheit als schlecht bezahlte Arbeitskräfte um ihr Existenzminimum ringen müssen. So ermöglicht z. B. der brasilianische Kapitalismus ungefähr 50 Millionen eine halbwegs anständige, darunter einigen sogar eine äußerst angenehme Lebensweise, verurteilt aber die übrigen 95 Millionen zum Kampf ums Überleben. Obwohl Brasilien das reichste Land Lateinamerikas ist, sind 65% der Bevölkerung unterernährt.⁶

³ Es wird hier bewußt auf die politische Ökonomie und nicht einfach auf die reine Ökonomik Bezug genommen, um die gesellschaftliche Verflechtung der Ökonomie zu unterstreichen; vgl. zum Ganzen K. G. Zinn, Politische Ökonomie. Apologien und Kritiken des Kapitalismus. Opladen 1987.

⁴ Zu erwähnen sind hier vor allem F. Castillo (Hrsg.), Theologie aus der Praxis des Volkes. Mainz-München 1978, S. 13–60; F. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes. Freiburg (Schweiz)-Münster 1985; H. Assmann u. a., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster 1984.

⁵ K. Marx, Das Kapital Bd. I, MEW 23, S. 49.

⁶ I. Lesbaupin, Ende des Sozialismus, in: Revista de Cultura (Vozes), Heft Mai/Juni (1990), S. 266 ff.

In Kuba dagegen gibt es keine Unterernährung. Gefährlich für Kuba, denn erst wenn man satt ist, wird Miami attraktiv.

Kapitalismus braucht Kriege

Alle Massenvernichtungskriege dieses Jahrhunderts wurden von Staaten mit kapitalistischer Produktionsweise inszeniert und gewonnen. Der Golfkrieg – hoffentlich das letzte Glied in dieser brutalen Kette – bestätigt noch einmal, daß das Jahrhundert der gewaltigsten technologischen Fortschritte auch das blutrünstigste in der Geschichte war. An der Schwelle zum nächsten Jahrtausend erhält die mit Beginn dieses Jahrhunderts von Lenin aufgestellte These vom Imperialismus als dem höchsten Stadium des Kapitalismus eine neue Anschaulichkeit.⁷ Nicht die Bosheit von Waffenexporteuren und nicht die Dummheit der Politiker, sondern nur der bedingungslose Gehorsam gegenüber den Verwertungsbedingungen des Kapitals haben uns auch diesen letzten Krieg beschert. Deutsche Firmen haben in den Irak Kriegsmaterial geliefert, nicht weil sie gegen Israel sind, sondern weil sie Profit machen müssen, um als kapitalistische Unternehmen auf dem freien Markt überleben zu können. Die USA haben sich die UNO für einen Krieg dienstbar gemacht, nicht um Völkerrecht (oder besser gesagt Regierungsrecht) durchzusetzen, sondern um den für die amerikanische, schwer daniederliegende Wirtschaft überlebenswichtigen Ölpreis zu kontrollieren. Damit sind nicht alle Kriegsgründe benannt, aber sicherlich die entscheidenden. Auch die israelische Öffentlichkeit sollte nicht staunen, daß der von ihr akzeptierte Kapitalismus keine Freunde, sondern nur Gewinne kennt. Daß dies nach der Logik des Marktes so sein muß, darauf hat schon Max Weber, wie wir noch sehen werden, aufmerksam gemacht. Aber offenbar nehmen ihn seine eigenen Parteigänger nicht ernst.

Der Glaube an den segensreichen Kapitalismus ist also hinreichend und weltweit seiner Grundlagen beraubt. Doch offensichtlich fällt es uns Mitteleuropäern als seinen momentanen – wie lange noch? – Nutznießern schwer, dies zu akzeptieren, umzudenken und anders zu handeln. Unsere imperialistischen westlichen Demokratien sind sogar eher bereit, Kriege zu führen, als diese Erkenntnis zuzulassen. Das sind schlechte Startbedingungen für das dritte Jahrtausend einer sich offensichtlich überhaupt nicht mehr an ihren Anfangspunkt erinnernden Zeitrechnung.

Freier Gütertausch oder Diktatur des Tauscherts?

Das wirtschaftspolitische Zauberwort der Gegenwart heißt Markt, oft ergänzt durch ein eher schmückendes als erklärendes Beiwort wie «frei», «sozial» oder «umweltverträglich». Obwohl noch nie jemand nachgewiesen hat, daß irgendwo auf der Welt eine nur dem Prinzip von Angebot und Nachfrage gehorchende Marktwirtschaft existiert, glauben viele Zeitgenossen, daß sie alle Versorgungsprobleme der Menschen wird lösen können. Boshaft gesagt: Sie glauben damit mehr, als je ein Theologe ihnen zu glauben abverlangt hat. Vor einem allzu eifertigen Bekenntnis zur Marktwirtschaft sollten sich Theologen und neuerdings auch Sozialisten daher genau überlegen, welche Probleme ins Spiel kommen, wenn das Stichwort «Markt» verwendet wird.⁸

▷ Wenn wir «Markt» sagen, assoziieren wir vielleicht zunächst nur einen Sinneseindruck: den auf oft idyllisch gelegenen Plätzen abgehaltenen Wochenmarkt mit frischem Gemüse und schmackhaften Würsten, wofür man allerdings einen angemessenen Preis bezahlen muß, wobei aber auch noch eine persönliche Beziehung zwischen Produzent und Konsument erfahrbar bleibt.

⁷ W. I. Lenin, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, in: LW 22, Berlin 1972, S. 189–309.

⁸ Aus der z. Zt. vermehrt erscheinenden Literatur zur Problematik des Marktes seien hervorgehoben: J. Bischoff, M. Menard, *Marktwirtschaft und Sozialismus*. Hamburg 1990; W. Brus, K. Laski, *Von Marx zum Markt*. Marburg 1990; E. Allvater, *Die Zukunft des Marktes*, Münster 1991.

▷ Viele Autoren, die sich an der gegenwärtigen Debatte über Marktwirtschaft beteiligen, verstehen unter «Markt» den in jeder Gesellschaftsformation vorhandenen, an den unterschiedlichen Bedürfnissen orientierten Austausch arbeitsteilig hergestellter Güter, einen Prozeß also, an dem jeder teilnehmen kann, der etwas zu tauschen hat, wobei auch das Geld der Einfachheit halber zu den Tauschobjekten zu rechnen ist. Der Markt bringt dann über das Zusammenwirken von Angebot und Nachfrage und die Konkurrenz zwischen den Marktteilnehmern den Interessenkonflikt zwischen dem Anbieter, der möglichst teuer verkaufen, und dem Nachfrager, der möglichst billig einkaufen will, durch die Bildung des Marktpreises zum Ausgleich. Eines aber ist auch bei dieser einfachen Konzeption schon klar: Wer nichts hat oder etwas hat, was niemand sonst haben will, scheidet aus diesem Geschehen aus. Unter Bedingungen der Geldwirtschaft heißt dies: Der Markt reagiert nur dann auf die Bedürfnisse der Menschen, wenn sie sich als kaufkräftige Nachfrage darstellen können. Mit welcher Brutalität sich diese Grundregel Geltung verschafft, zeigte sich im Jahre 1974, als nach den riesigen Überschwemmungen in Bangladesh Tausende verhungerten, weil sie zu arm waren, um etwas von den zur gleichen Zeit in den Vorrathäusern der Getreidekaufleute lagernden 4 Millionen Tonnen Reis zu kaufen.⁹ Doch dies ist nur ein Beispiel unter vielen.

▷ Schließlich versteht man unter Markt, und dies dürfte wohl bei den gegenwärtigen Diskussionen die maßgebliche Auffassung sein, eine durch profitanstrebende Unternehmen gesteuerte Geldverbindung zwischen Verkäufern und Käufern, deren letztes Ziel die durch den Warenumsatz garantierte Kapitalakkumulation ist, d. h. die Waren sind nicht zum Tausch, sondern zur Kapitalvermehrung da. Umgekehrt heißt dies aber auch, daß möglichst alles in Ware verwandelt werden soll, um die Kapitalverwertung auszuweiten. Der Markt umfaßt deswegen nicht nur Gebrauchsartikel und Konsumgüter, sondern auch menschliche Arbeitskraft, Kapital, Grund und Boden, sowie den für die modernen Industriegesellschaften lebensnotwendigen Faktor Information. Dieser kapitalistische Markt strebt nach Totalität. Er will alle Bereiche der menschlichen Wirklichkeit dem Gesetz der Kapitalverwertung unterwerfen und alles – von den Nahrungsmitteln bis zum Lebensstil – in eine Ware und damit in Tauschwert verwandeln.¹⁰

F. Hinkelammert hat gezeigt,¹¹ daß dem mit dieser Tendenz als ihre Legitimationstheorie verbündeten Neoliberalismus ein starker Hang zum politischen Totalitarismus innewohnt. «Man darf nicht mehr den Markt im Namen der Wirklichkeit und der Welt der Bedürfnisbefriedigung korrigieren, sondern muß die Wirklichkeit den Notwendigkeiten des Marktes anpassen . . . Der Markt ist eine vollkommene Institution, man muß ihn nur total und vollkommen durchsetzen. Das Heilmittel für die Wirklichkeit (Armut, Arbeitslosigkeit, Umweltzerstörung, Unterentwicklung, Kriegsgefahr) liegt nicht in der Lösung eben dieser Probleme, sondern in der Ausweitung des Marktmechanismus auf Kosten dieser Lösung . . . Aber die Wirklichkeit paßt sich eben nicht an den Marktautomatismus und seine Ideologie an. Einzig den Regeln des Marktes unterworfen, verstärken sich die Krisen. Doch die Ideologie des Marktautomatismus reagiert aggressiv und kapselt sich ab. Aus Krisen und Widerstand kann sie immer nur schließen, daß es nicht genug Markt gibt, um dann die Marktpolitik zu radikalisieren . . . Der Dogmatismus ist absolut . . . So entsteht die Ideologie der Bekämpfung von Eingriffen in den Markt. Dieser Anti-Interventionismus ist ein Prozeß ohne Ende, seine Dynamik kennt keine Grenzen. Das Ziel ist nichts, der Weg ist alles. Es handelt sich darum, den Markt auf alle Lebensbereiche

⁹ J. Collins, F. M. Lappé, *Vom Mythos des Hungers*, Frankfurt a. M. 1978, S. 31 f.

¹⁰ Vgl. dazu K. Marx, *Das Kapital* Bd. I, S. 161 ff.

¹¹ F. Hinkelammert, *Vom totalen Markt zum totalitären Imperium*, in: *Das Argument* 158 (1986), S. 477–493.

auszudehnen. Das Subjekt ist auf seine Marktfunktionen zu reduzieren, die sozialen Beziehungen auf Marktbeziehungen.»¹²

Die Zerstörung des autonomen Subjekts

Mit der zunehmenden Tendenz zu einer immer stärkeren Durchkapitalisierung der Gesellschaft verändern sich auch die Bedingungen für Subjektivität, kollektives Handeln und soziale Bewegungen, und zwar auf verschiedenen Ebenen und mit unterschiedlichen Folgen.

Als bereits klassischer Befund kann dabei die Herausbildung des «homo oeconomicus» gelten, womit eine Haltung gemeint ist, die das gesamte Sozialverhalten in Kosten-Nutzen-Rechnungen transformiert. Es gibt einflußreiche Versuche,¹³ auch auf dieser Basis eine Ethik zu entwickeln, nach der sich drei kalkulierbare Fälle zwischenmenschlichen Verhaltens ermitteln lassen, nämlich Wohlwollen, Egoismus und Mißgunst. Beim Wohlwollen wendet man etwas auf, um anderen zu nutzen. Beim Egoismus tut man nur das, was einem selber auch Nutzen bringt. Bei der Mißgunst nimmt man selber Unkosten in Kauf, um anderen zu schaden. Egoismus wäre demnach nichts Schlechtes, sondern nur die Mitte zwischen Wohlwollen und Mißgunst.

In Wirklichkeit aber ist der «homo oeconomicus» nicht der souveräne Kalkulator von Kosten und Nutzen, sondern vielmehr der Erfüllungsgehilfe der Kapitallogik, die dadurch, daß alles Warenform annimmt, einen breiten Keil zwischen Nutzen und Glück treibt. Je mehr Nutzen ich haben will, desto nützlicher muß ich mich machen. Den höchsten Nutzen aber bringe ich, wenn mein ganzes Leben verwertbar wird. So zerfällt meine Existenz in Arbeit und Konsum. Meine Arbeitskraft wird wertvoll für den, der sie kauft. Als Verbraucher verbräuche ich die durch die Arbeitskraft geschaffenen Werte. So bin ich doppelt nützlich. Ich brauche mein Leben nicht mehr zu gestalten, ich muß nur noch verbrauchen, was der Markt an Lebensmitteln bereit hält, von der Nahrung bis zum Lebensstil. So stehen dann am Ende der Kette mit bitterer Konsequenz der verbrauchte Verbraucher und seine verbrauchten Ideale. Früher nannte man dies Entfremdung.

Auffallend an diesem Prozeß ist, daß jeder in seiner Vereinzelung ein kollektives Schicksal erleidet. Dies ist ein Grundzug der kapitalistischen Gesellschaft, durch den auch die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns geprägt sind. Entscheidend dabei ist, daß die kapitalistische Vergesellschaftungsweise einerseits die Individuen strukturell zu Klassen zusammenschließt, sie aber andererseits sowohl als rivalisierende Lohngruppen wie als konkurrierende Marktteilnehmer gegeneinander ausspielt und so isoliert. Die Gesellschaft ist daher nicht nur in Klassen gespalten, sondern die Individuen sind innerhalb und quer zu den Klassen durch besondere Arbeitsverhältnisse, Konsumverhalten, kulturelle Traditionen usw. zusätzlich gespalten. Diese Individualisierung macht die Herausbildung eines gemeinsamen Klassenbewußtseins und die Entwicklung kollektiver Handlungsformen immer unwahrscheinlicher und zwingt dazu, vorerst die Suche nach einem historisch sich durchhaltenden, klar definierten revolutionären Subjekt aufzugeben. Andererseits entstehen dabei aber auch nicht zu unterschätzende Spielräume zur subjektiven Verarbeitung von Erfahrungen und neue Möglichkeiten, die sich daraus ergebenden psychischen Prägungen handlungswirksam werden zu lassen. Welche Gestalt eine mögliche antikapitalistische Politik annehmen kann, hängt also nicht nur von vorgegebenen politisch-sozialen Organisationsformen, sondern

mehr noch von der bewußten Überwindung der verschiedenen Spaltungstendenzen durch die und in den Individuen selber ab. Hier liegt übrigens die große Chance der neuen sozialen Bewegungen.¹⁴

«Der Markt kennt keine Brüderlichkeit» (M. Weber)

Muß es notwendig zu solchen Tendenzen kommen, wenn doch der Markt angeblich ursprünglich nichts anderes ist als ein auf Angebot und Nachfrage beruhender Tausch? Oder haftet der geldvermittelten Tauschbeziehung doch etwas an, was sie aus sich heraus dazu treibt, die Menschen auf einfache Handlanger der Kapitallogik zu reduzieren? Wäre dies nicht unter ethischen Gesichtspunkten eine skandalöse Eigenschaft des Marktes?

Max Weber verhandelt die Problematik im Rahmen einer Verhältnisbestimmung von Erfahrungswissenschaft und Ethik, die er in dem prägnanten Satz zusammenfasst: «Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er soll, sondern nur, was er kann und – unter Umständen – was er will.»¹⁵ Hier werden also Sachurteile und Werturteile streng getrennt. Zwischen beiden scheint es keine Brücke zu geben. Nach Max Weber kann also die Erfahrungswissenschaft nur zweckrationale Urteile abgeben, während alle wertrationalen Urteile der wissenschaftlichen Argumentation nicht zugänglich sind. In seiner Wirtschaftssoziologie kommt diese manichäische Position voll zur Geltung. Doch gerade bei ihrer Ausführung wird sichtbar, daß eine solche Trennung nicht durchgehalten werden kann, da im Verlauf der Argumentation sich Sachurteile und Werturteile immer mehr durchdringen. Dies wird an der Marktvergesellschaftung besonders deutlich. «Die Marktgemeinschaft als solche ist die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung, in welche Menschen zueinander treten können. Nicht weil der Markt einen Kampf unter den Interessenten einschließt. Jede, auch die intimste menschliche Beziehung, auch die noch so unbedingte persönliche Hingabe ist in irgendeinem Sinn relativen Charakters und kann ein Ringen mit dem Partner, etwa um dessen Seelenrettung, bedeuten. Sondern weil er spezifisch sachlich, am Interesse an den Tauschgütern und nur an diesen, orientiert ist. Wo der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist, kennt er nur Ansehen der Sache, kein Ansehen der Person, keine Brüderlichkeits- und Pietätspflichten, keine der urwüchsigen, von den persönlichen Gemeinschaften getragenen menschlichen Beziehungen. Sie alle bilden Hemmungen der freien Entfaltung der nackten Marktvergesellschaftung und deren spezifische Interessen wiederum die spezifische Versuchung für sie alle. Rationale Zweckinteressen bestimmen die Marktvorgänge in besonders hohem Maße, und rationale Legalität, insbesondere: formale Unverbrüchlichkeit des einmal Versprochenen ist die Qualität, welche vom Tauschpartner erwartet wird und den Inhalt der Marktethik bildet, welche in dieser Hinsicht ungemein strenge Auffassungen anerzieht... Der «freie», d. h. der durch ethische Normen nichtgebundene Markt mit seiner Ausnutzung der Interessenkonstellation und Monopol-lage und seinem Feilschen gilt jeder Ethik als unter Brüdern verworfen. Der Markt ist in vollem Gegensatz zu allen anderen Vergemeinschaftungen, die immer persönliche Verbrüderung und meist Blutverwandtschaften voraussetzen, jeder Verbrüderung in der Wurzel fremd.»¹⁶

Dieser Text könnte auch heute noch als Credo der freien Marktwirtschaft firmieren und enthält eine Menge scharfsichtiger Beobachtungen, die um so überzeugender wirken, als ein Befürworter der Marktinstitution sie ausgesprochen hat. Ich möchte nur auf einen zentralen Widerspruch aufmerksam ma-

¹² F. Hinkelammert, ebd., S. 478 f.

¹³ Vgl. K. Boulding, Ökonomie als eine Moralwissenschaft, in: W. Vogt (Hrsg.), Seminar: Politische Ökonomie, Frankfurt a. M. 1973, S. 103–125; zur Kritik am Kriterium der Nutzenmaximierung als Grundlage der Ethik vgl. K. O. Apel, Diskurs und Verantwortung, Frankfurt a. M. 1990, bes. S. 273, 277 f.

¹⁴ J. Hirsch, Kapitalismus ohne Alternative? Hamburg 1990, S. 132 ff.

¹⁵ M. Weber, Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart 1968, S. 190.

¹⁶ M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1980, S. 382 f.

chen.¹⁷ M. Weber preist hier mit den höchsten Tönen das, was er selbst die Marktethik nennt. Gleich hinterher aber spricht er von dem durch ethische Normen nicht gebundenen Markt und sagt, daß dieser jeder Ethik als unter Brüdern verworfen gilt. Wenn es aber eine Marktethik gibt, dann muß der Markt jedoch ethischen Normen unterliegen und dann kann der Markt nicht jede Ethik zurückweisen, zumindest nicht die Marktethik selber. Weber will den Markt als formale Rationalität jeder Ethik als materialer Rationalität gegenüberstellen, entgeht dabei aber nicht dem Verhängnis, daß der Markt – weil er auf menschlichem Handeln beruht – selbst eine Ethik impliziert und daher nicht als eine Sphäre behandelt werden darf, die frei von jeder Ethik ist. Seine manichäische Trennung von formaler und materialer Rationalität, Sachurteilen und Werturteilen wird unvereinbar mit den Ergebnissen seiner eigenen Analyse des Marktes. Da er aber dogmatisch am Markt als der Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft festhält, verfällt er dauernd in Widersprüche, aus denen er sich nicht befreien kann. Konsequenterweise müßte Weber zwischen der durch den Markt selber konstituierten Ethik und solchen Ethiken unterscheiden, die die Grundlagen des Marktes und seine Ergebnisse kritisieren. Die Marktethik ist eine rigorose und völlig unduldsame Ethik, denn sie weist alle nicht aus ihr selber abgeleiteten Beurteilungen des Marktes als irrational zurück. In den modernen kapitalistischen Gesellschaften führt dies dazu, daß die Marktethik zu einer antiemanzipatorischen Ethik geworden ist, die alle befreienden und solidaritätsorientierten Ethiken im Namen der formalen Rationalität des Marktes verwirft. Sie versucht dabei zu vertuschen, daß sie selber eine Ethik ist, wenn auch eine höchst «unbrüderliche». Es stehen sich also entgegen der Absicht von M. Weber am Ende seiner Ausführungen zwei Ethiken gegenüber und nicht etwa Zweckrationalität und Wertrationalität. Weber ist damit nicht nur in eine selbst gegrabene Grube gefallen, sondern hat auch überdeutlich herausgearbeitet, was von der dem Markt innewohnenden Logik und Ethik zu erwarten ist. Nach dem hier ermittelten Befund dürfte ein Kompatibilitätstest zwischen der Marktethik und einer messianischen Befreiungsethik äußerst negativ ausfallen.¹⁸

Denn, wenn der Markt, wie im vorangegangenen beschrieben, zur Totalisierung neigt, und wenn er nach der kategorischen Auffassung von Max Weber zutiefst unbrüderlich ist, dann gehen wir mit einer alle Bereiche des Lebens erfassenden Marktwirtschaft einer bis ins letzte unbrüderlichen Welt entgegen.

Kapitalismus als Religion

In den Frühschriften hatte K. Marx die Religionskritik für beendet erklärt,¹⁹ doch im «Kapital» sieht er sich genötigt, den «Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis»²⁰ zu erhehlen. Er bedient sich damit nicht nur selber einer religionswissenschaftlichen Kategorie, sondern muß auch beinahe wider Willen die Religionskritik fortsetzen. Sie betrifft diesmal jedoch eine Religion ganz eigener Art, nämlich den Kapitalismus, deren Kern der Warenfetischismus ist, den Marx im dritten Band vom «Kapital» als «Religion des Alltagslebens»²¹ bezeichnet. Marx geht damit noch einen Schritt weiter als später M. Weber, der die protestantische Ethik als Geburtsstätte des «Geistes des Kapitalismus» ansieht und Arbeitsethos ebenso wie Profitgier auf religiöse Wurzeln zurück-

führt,²² aber den Kapitalismus nicht selber als Religion begreift. Walter Benjamin wird den bei Marx eher beiläufig auftauchenden Hinweis auf den religiösen Grundcharakter des Kapitalismus dann ausdrücklich thematisieren.

Vergegenwärtigen wir uns kurz, worin der Fetischcharakter der Ware besteht und wie er sich auswirkt. Zu Beginn des «Kapital» führt Marx aus, daß im Tauschwert der Waren, nicht in ihrem Gebrauchswert, das treibende Motiv kapitalistischer Produktionsweise gegeben ist, wobei vom konkreten Charakter der Privatarbeiten abstrahiert werden muß, um die Produkte als gleichsetzbare überhaupt austauschen zu können. Eine abstrakte Gleichartigkeit tritt an die Stelle der spezifischen Einzigartigkeit der Produkte und «die konkrete Arbeit wird zum Ausdruck abstrakt menschlicher Arbeit».²³ Dieses Dominantwerden des Tauschwerts verwandelt jedes Produkt menschlicher Arbeit, insofern es als Ware auftritt, aus einem selbstverständlichen und trivialen in «ein sinnlich übersinnliches Ding», dessen Analyse ergibt, daß sie (die Ware) ein «sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken.»²⁴ Welcher Vertracktheit ist Marx da auf die Spur gekommen?

«Woher entspringt also der rätselhafte Charakter des Arbeitsproduktes, wenn es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst... Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.»²⁵

Die Fetischismusanalyse

Mit dem Begriff «Fetischismus» bezeichnet Marx den entscheidenden Sachverhalt, daß den in den Tausch eintretenden Warenproduzenten die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten «nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen»²⁶ erscheinen. Mit dem Tausch der Waren tauschen auch Person und Sache ihren Platz in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Dies hat zur Folge, daß in dieser verkehrten Welt die menschlichen Arbeitsprodukte als Waren eine soziale Regulierungsfunktion gewinnen, die so stark ist, daß die Menschen ihre Gesellschaftlichkeit an die bloßen Dinge abtreten und daher, statt diese zu kontrollieren, unter ihre Kontrolle geraten. Der eigentliche Effekt des Fetischismus besteht erstens darin, daß die Waren eine eigene, vom Produzenten nicht beabsichtigte Gesetzmäßigkeit entfalten (z. B. andere Waren zu verdrängen beginnen, was wieder Arbeitsplätze kostet, so daß wiederum Menschen einander ver-

¹⁷ Ausführlicher findet sich diese Kritik bei F. Hinkelammert, Die okzidentale Legitimation von Herrschaftssystemen. San José (Costa Rica) 1989.

¹⁸ Ausführlicher zu dieser Problematik: E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft. Düsseldorf 1988; K. Füssel, Messianische Befreiungsethik als Grundlage einer theologischen Ökonomiekritik, in: H. Przybylski (Hrsg.), Ökonomie und Ethik, SWI Studienhefte 6 (1985) S. 119–152.

¹⁹ K. Marx, Die Frühschriften (hrsg. v. S. Landshut), Stuttgart 1964, S. 207 f.

²⁰ K. Marx, Das Kapital Bd. I, S. 85 ff.

²¹ Ders., Das Kapital Bd. III, MEW 25, S. 838.

²² M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I, 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 17–236.

²³ K. Marx, Das Kapital, Bd. I, S. 72.

²⁴ Ebd., S. 85.

²⁵ Ebd., S. 86–87.

²⁶ Ebd., S. 87.

drängen), ein Sachverhalt, der in der verschleiern Sprache der herrschenden Ideologie «Systemrationalität» genannt wird, zweitens, darin, daß der Warenfetisch verbirgt, daß die Ware und ihr Wert der menschlichen Arbeit entspringen und ihre scheinbar unkontrollierte Bewegung nur das Resultat einer über den Tausch vermittelten, notwendigen Gleichsetzung verschiedener menschlicher Arbeiten ist. Man könnte also sagen, daß die Analyse des Fetischismus versucht, aus dem sichtbaren Unwesen der Warenbeziehungen ihr unsichtbares Wesen abzuleiten und wahrnehmbar zu machen. Vor allem aber macht sie klar, daß auch die sogenannten Sachzwänge das Resultat menschlichen Handelns sind, so daß es prinzipiell keine unübersteigbare Schranke zwischen intentionalem Handeln der Subjekte und einer ihren eigenen Gesetzen gehorchenden Systemrationalität geben kann, es sei denn, man sähe die durch das menschliche Handeln geschaffenen Verhältnisse als irreversibel an.

F. Hinkelammert hat die These aufgestellt, daß Marx durch die Analyse des Fetischismus sich auch gezwungen sah, seine Ansichten über das «Reich der Freiheit»²⁷ zu ändern, was wiederum eine Änderung der Voraussetzungen der Religionskritik des jungen Marx bedeutet. «Da er das Reich der Freiheit in ökonomischen Begriffen dachte, mußte er sich mit dem Problem seiner Machbarkeit konfrontieren; und er kommt zu dem Schluß, daß das Reich der Freiheit als Projekt jede menschliche Machbarkeit für alle Zukunft übersteigt. So ersetzt er schließlich implizit seine vorherige Religionskritik durch eine Kritik des Fetischismus. Und diese ist nicht mehr Kritik der Religion, sondern die Methode zur Unterscheidung zwischen fetischisierter Transzendentalität und vermenschlichter Transzendentalität.»²⁸ Widerspricht dem nicht die Beobachtung, daß Marx auch weiterhin religiöse Bilder und Begriffe verwendet, wenn er Sachverhalte benennen will, die es abzulehnen gilt? Wir müssen uns hier vor dem Fehlurteil hüten, die häufige Verwendung religiöser Metaphern in der Fetischismusanalyse lasse auf einen unveränderten Fortbestand der früheren Religionskritik schließen, denn dieser Wortgebrauch wird nötig, weil die ökonomischen Sachverhalte nunmehr selber einen religiösen Charakter angenommen haben und daher nur durch Verwendung eines der religiösen Sprache entlehnten Vokabulars erfaßt und kritisiert werden können. Marx ist nicht schon deshalb ein Gegner der Religion, weil er sich dieses religiösen Vokabulars in kritischer Absicht bedient. Dies heißt aber noch nicht, daß alle Einsichten seiner früheren Religionskritik damit über Bord zu werfen sind, denn diese haben ja auch eine objektive Referenz in den Deformationen von Religion, hier besonders des Christentums. Solange dieser Tatbestand weiterbesteht, gibt es auch ein Moment der Kontinuität zwischen Fetischismusanalyse und früherer Religionskritik. Dies gilt vor allem für die Stelle, wo Marx der Auffassung ist, daß «das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen»²⁹ die dem Kapitalismus entsprechende Religionsform sei. Denn, wo das Christentum sich in diesem Sinne in den Kapitalismus integriert hat, hat es aufgehört, authentisches Christentum zu sein, und ist nurmehr der bewußtseinsmäßige Ausdruck einer Situation, «in der der Mensch seine Entscheidung über Leben und Tod an einen Warenmechanismus delegiert hat, für dessen Ergebnisse er sich – obwohl dieser Mechanismus sein Werk ist – nicht mehr verantwortlich weiß. Und diese Unverantwortlichkeit projiziert er in einen Gott mit unendlich

legitimer Willkür; es ist der Gott des Privateigentums, der Armee und der Geschichte. Das wahre Wesen dieses Gottes aber ist die Weigerung des Menschen, sich für die Ergebnisse des Werkes seiner Hände verantwortlich zu wissen.»³⁰ Dieser Gott muß verschwinden, damit der Mensch wieder zum Menschen wird, d. h. seine Fähigkeit zurückgewinnt, seine eigenen Produkte zu beherrschen. Welcher Gott erscheint, wenn Religion als trügerischer Schein der gesellschaftlichen Beziehungen verschwunden ist, weil diese selber ihren Fetischcharakter verloren haben, darüber schweigt Marx sich aus. Wir sollten es ihm nicht verargen, sondern danken.

Kapitalismus als destruktive Kultreligion

In dem von Marx analysierten Fetischcharakter der Ware erblickt auch Walter Benjamin den entscheidenden ökonomischen Bezugspunkt für die Analyse der gesellschaftlichen Beziehungen im Kapitalismus und der sie ideologisch umhüllenden Phänomene wie Massenkultur und Mode. Die Ware verdinglicht als «der letzte Brennpunkt historischen Scheins»³¹ die menschlichen Beziehungen und entfremdet die Menschen ihren kreativen Möglichkeiten. Die Ware aber kann nur deswegen zum fetischhaften Kultobjekt der Moderne werden, weil die Momente der Massenkultur eine «Einführung in den Tauschwert der Ware»³² für die Massen inszenieren. Maßgebend neben Architektur, Photographie, Film, Reklame, Trivilliteratur ist dabei die Mode. «Die Mode schreibt das Ritual vor, nach dem der Fetisch Ware verehrt sein will.»³³ Weil die Mode systematisch den Gebrauchswert ausblendet, kann sie zur «nimmermüden Agentin» der «Quintessenz des falschen Bewußtseins»³⁴ werden und den toten Gegenständen eine «moderne Aura» verleihen, die mit ihrem Kaufappell die Menschen in ihren Bann schlägt, damit aber auch gleichzeitig die Aura des traditionellen Kunstwerks zerstört. Mit der Zertrümmerung der vorkapitalistischen mythischen Totalität etabliert sich der Kapitalismus als neue Totalität in Form einer Religion.

Benjamin hält das Ergebnis dieses Prozesses in einem mit «Kapitalismus als Religion» überschriebenen Fragment fest. Dieses beginnt mit der Feststellung: «Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben. Der Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus, nicht nur, wie Weber meint, als eines religiös bedingten Gebildes, sondern als einer essentiell religiösen Erscheinung, würde heute noch auf den Abweg einer maßlosen Universalpolemik führen. Wir können das Netz, in dem wir stehen, nicht ziehen. Später wird dies jedoch überblickt werden.»³⁵ Obwohl eine abschließende Analyse von Kapitalismus als Religion einen Standpunkt voraussetzen scheint, der außerhalb liegt, womit Benjamin gleichzeitig durchblicken läßt, daß diese Religion beseitigt werden kann, lassen sich doch schon gegenwärtig aus dem Innern des «Netzes» und mit aller Vorläufigkeit einige ihrer Grundzüge erkennen. Benjamin benennt zunächst deren drei.

«Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie. Der Utilitarismus gewinnt unter diesem Gesichtspunkt seine religiöse Färbung. Mit dieser Konkretion des Kultus hängt ein zweiter

²⁷ Vgl. hierzu besonders K. Marx, Das Kapital Bd. III, MEW 25, S. 828; während in den «ökonomisch-philosophischen Manuskripten» (vgl. MEW Erg.-Bd. I, S. 536 ff. u. ö.) noch von einer Versöhnung von Mensch und Natur die Rede war, wird nun das Ringen mit der Natur als ein in allen möglichen Produktionsweisen sich durchhaltender Faktor angesehen; vgl. neben Hinkelammert hierzu auch die Überlegungen von E. Waibl, in: ders., Ökonomie und Ethik. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, S. 226–390, bes. 305 ff., 338 ff.

²⁸ F. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes, S. 63.

²⁹ K. Marx, aaO., S. 93.

³⁰ F. Hinkelammert, aaO., S. 25.

³¹ W. Benjamin, Das Passagen-Werk, in: Gesammelte Schriften. Bd. V/1 u. V/2. Frankfurt a. M. 1982, S. 435 f.: J 65 a, b.

³² Ebd., S. 488: J 92, 4.

³³ Ebd., Bd. V/1, S. 51.

³⁴ Ebd., S. 55.

³⁵ W. Benjamin, Gesammelte Schriften. Bd. VI, Frankfurt a. M. 1986; S. 100.

Zug des Kapitalismus zusammen: die permanente Dauer des Kultus... Es gibt da keinen <Wochentag>, keinen Tag, der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes, der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre. Dieser Kultus ist zum dritten verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus... Ein ungeheures Schuldbewußtsein, das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen, dem Bewußtsein sie einzuhämmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen.»³⁶

Fünfzig Jahre nach dem Tode Walter Benjamins (1940) haben diese Grundzüge des Kapitalismus noch an Deutlichkeit und Härte gewonnen. Der Tanz ums goldene Kalb ist die einzige freie Bewegung, die das Kapital dem Subjekt gestattet. Doch auch dabei ist kein Fortkommen, denn alle drehen sich nur im Kreise. Wirkliche Bewegungen gelten daher in sich schon als verdächtig und subversiv. Wohl auch zurecht, denn sie stören den «Kreislauf der Gläubigen». Auch für das zweite Merkmal findet man ohne Anstrengung einige Belege. Erinnert sei nur an die vielfältigen Versuche zur Durchsetzung von Sonntagsarbeit in den letzten Jahren. Auch für das dritte Merkmal scheinen uns die Belege auf der Straße zuzufügen. Doch Benjamins sicherlich nicht zufällig bei diesem Wesenszug ausführlicher werdenden Überlegungen enthalten auch einiges, was nur schwer zu durchleuchten und zu begreifen ist, das sein Verschuldungsbegriff auf mehreren Ebenen spielt. Die Verschuldungskrise der Zwei-Drittel-Welt und die neu anwachsende Armut in der Ersten Welt untermauern unmittelbar, daß Kapitalismus Verschuldung und damit auch Schuldner braucht, um funktionieren zu können.³⁷ Doch auch der Kapitalist selber fühlt sich dauernd schuldig angesichts des unstillbaren Dranges des Kapitals nach immer noch mehr, weswegen er nie die Gewißheit erreichen kann, genug getan zu haben. Gerade auch in den Chefetagen ertönt immer wieder der Satz: «Das sind wir unserem Unternehmen schuldig.» Doch inwiefern ist «Gott» mit einbezogen in den Prozeß der Verschuldung bzw. präziser gefragt: Wer oder was ist hier eigentlich mit «Gott» gemeint? Sehen wir uns an, wie sich die gedankliche Weiterentwicklung im Text von Benjamin vollzieht, so erhalten wir einen ersten Aufschluß: «Darin liegt das historische Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins, sondern dessen Zertrümmerung ist. Die Ausweitung der Verzweigung zum religiösen Weltzustand aus dem die Heilung zu erwarten sei. Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen... Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste, der die kapitalistische Religion erkennend, zu erfüllen beginnt.»³⁸

Der Übermensch und der «Geist des Kapitalismus»

Mit diesem Hinweis und den an ihn anknüpfenden Überlegungen liefert uns Benjamin den Schlüssel zum Öffnen einer entscheidenden Tür: Es ist die Philosophie Nietzsches, in der sich der «Geist des Kapitalismus» vor allem in der Vorstellung vom Übermenschen in letzter Übersteigerung zum Ausdruck bringt. Diese Vorstellung des Übermenschen, in dem jede Spur von Umkehr, Buße und Reue getilgt ist, hat im zwanzigsten Jahrhundert alle Formen von seinszerstörender Konkrektion erfahren: Vom ersten Weltkrieg, über Auschwitz und Hiroshima, bis zum jüngsten Krieg am Golf. Der «Übermensch» schafft nicht den Übergang zum neuen Menschen, sondern etabliert den Götzen «Kapital» als über dem Menschen thronende Größe, in die er sein Wesen verlegt und damit sich selbst und die Welt verliert. Indem der Mensch, der dem

Götzen «Kapital» mit seiner Hände Arbeit erst zum Sein verholfen hat, sich mit diesem identifiziert, überträgt umgekehrt dieser wiederum sein zerstörerisches Sein auf den Menschen. Die Beweise türmen sich zu Bergen, daß der Tanz ums goldene Kalb nicht nur Geld, sondern auch das Leben kostet. Dies war immer schon der Preis des Götzendienstes, von den frühen Hochkulturen bis zur Industriegesellschaft, deren einzige Er rungenschaft gegenüber früher darin besteht, daß nunmehr dieser Tanz demokratisch abgesegnet wird. So wird die letzte Stufe der Realisierung des Übermenschen sein selbstverschuldeter Untergang sein.

Die Totalisierung der Verschuldung muß also auch als Metamorphose Gottes entziffert werden. Der «Übermensch» hat sich selbst zum Gott gemacht, womit aber Gott zum Götzen und der Mensch selber zum Götzendiener wird. Anstatt daß Gott Mensch wird und der Mensch erlöst wird, wie es sich die christliche Lehre von der Inkarnation klar zu machen sucht, gerät der auf diese Weise entthronte Gott in Abhängigkeit vom Menschen und wird auf diesem Wege zum Schuldner des als Götze die Rolle Gottes spielenden Kapitals. Da die Kapitallogik bezüglich des Menschen und der Natur eine Todeslogik ist, wird es selber am Ende den Untergang von Mensch und Natur verschulden, womit auch die Verschuldung ihre letzte Stufe erreicht. Damit wäre der Kreislauf der totalen Verschuldung geschlossen und die Metamorphose Gottes mit seinem Tode, der auch der Tod des Menschen ist, beendet. Doch diesen Prozeß scheinen die der Aura der Ware verfallenen Menschen sich nicht bewußtmachen zu können oder zu wollen. Darin liegt für Benjamin der vierte Grundzug der kapitalistischen Religion. Er besteht demzufolge darin, «daß ihr Gott verheimlicht werden muß, erst im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden darf. Der Kultus wird vor einer ungereifen Gottheit zelebriert, jede Vorstellung, jeder Gedanke

Der Diözesanrat der Katholiken im Bistum Hildesheim sucht zum nächstmöglichen Termin eine/n

Geschäftsführer/in

Der/Die Geschäftsführer/in ist für den organisatorischen Ablauf der Arbeit des Diözesanrates und der Geschäftsstelle verantwortlich. Er/Sie nimmt an den Sitzungen des Diözesanrates und seiner Organe teil. Von ihm/ihr wird eine inhaltliche Zuarbeit für den Diözesanrat und seine Organe erwartet.

Vorausgesetzt werden

- eine abgeschlossene Berufsausbildung
- Kenntnisse in Theologie und Strukturen kirchlicher Arbeit
- eine gute Allgemeinbildung
- organisatorische Fähigkeiten

Ebenso werden Glaubensüberzeugung und Glaubenspraxis in der katholischen Kirche erwartet.

Die Vergütung erfolgt in Anlehnung an den BAT.

Bewerbungen mit aussagekräftigen Unterlagen und Lichtbild werden bis spätestens 21. September 1991 erbeten an das

Bischöfliche Generalvikariat

– Referat für Mitarbeiter im kirchlichen Dienst –
Domhof 18–21, 3200 Hildesheim.

³⁶ Ebd., S. 100f.

³⁷ Für eine detailliertere Begründung vgl. K. Füssel, Kapitalismus braucht Verschuldung, in: Marxistische Blätter 6 (1990) S. 38–43.

³⁸ W. Benjamin, ebd., S. 101.

an sie verletzt das Geheimnis ihrer Reife.»³⁹ Zuletzt, so kann man diese vielleicht deuten, wird der sich dem Kult des Kapitals rückhaltlos ausliefernde Mensch begreifen, daß nicht Kapitaldienst oder das totale Aufgehen im «Job», sondern Anbetung der eigenen Größe und Allmacht der letzte Zweck seines Handelns war. In dem Moment aber, wo er sich dies eingesteht, muß er der zum Götzen «Kapital» gereiften Gottheit den Dienst verweigern, d. h. von der selbstzerstörerischen Anbetung seiner selbst Abschied nehmen. Wenn er diese Notwendigkeit überhaupt noch einsehen kann, dann im Zenith

³⁹ Ebd., S. 101.

ERZÄHLTE WIDERSPRÜCHE

Leben und Werk des Isaac Bashevis Singer (1904–1991)

Der Ende Juli verstorbene Literatur-Nobelpreisträger (von 1978) *Isaac B. Singer*¹ täuscht durch spannend geschriebene, ganz konventionell erzählte Geschichten und Romane leicht über Abgründe eines individuellen Lebensganges und eines Epochenschicksals weg. Es ist nicht leicht, sich gegenwärtig zu halten, daß der *Kleine Junge auf der Suche nach Gott* derselbe ist wie *Ein junger Mann auf der Suche nach Liebe*, durchaus weltlich verstanden, und auch derselbe, der sich am Ende als *Verloren in Amerika* bekennt, wie die drei Teile seiner Autobiographie² überschrieben sind. Derselbe und nicht derselbe; denn er durchläuft in einigen Jahren die Entwicklung vom Talmudschüler, ja vom kleinen Chassid zum modernen Menschen; er macht die schmerzhaft Erfahrung, von seinen Ursprüngen weggerissen zu werden, in mehr als einem Sinn, und auf ein unabsehbares Abenteuer der Sinnsuche geworfen zu sein, und zwar freiwillig-lustvoll zugleich mit dem geschichtlichen Zwang. Vielleicht überbrückt für Singer am ehesten das Erzählen die Spannung von Gott und erotischer Leidenschaft, zwischen traditionell jüdischer Frömmigkeit und modernem Leben. Soll man das Erzählen unterteilen in das autobiographische Darstellen der eigenen Geschichte und in das fiktionale, oft phantastische Erzählen fremder Lebensschicksale und größerer Romane? Und vielleicht ist Singers Sprache, das Jiddische, mehr als eine eigensinnig festgehaltene Äußerlichkeit – eher ein Protest, ein Bekenntnis.

Verloren in Amerika beginnt, doch wohl programmatisch, mit ein paar Seiten «Mystik auf meine Weise», gegen Schluß der Satz: «Diese Betrachtung möchte versuchen, die Erfahrungen eines Menschen, der sich selbst, sowohl in seinem Leben, wie in seinen literarischen Arbeiten, für einen Mystiker hält, zu erzählen.» Gewiß ist es *seine* Weise der Mystik: individualistisch, esoterisch, d. h. mit einer unübersehbaren Neigung zur Kabbala und zur volkstümlich jüdischen Form des Aberglaubens an Dibbiks und Golems und bösen Zauber, mit der Faszination der Parapsychologie, in der sich Wissenschaft und Okkultes vermischen; aber auch mit der Suche nach geistiger Erfahrung, mit allen Zweifeln des modernen Menschen: «Mystik und Skepsis widersprechen sich nicht.» Und mit dem Feuer des Glaubens trotz aller Skepsis («Hoffnung wächst aus Verzweiflung.»); von Religion trennt den Glauben nur deren Betonung der verbindlichen Offenbarung, die soziale Formen anstreben muß, damit aber Zwang und Gewalt, wodurch sie

¹ Geboren 1904 in Leoncin (bei Warschau), aber er steht im Geburtsregister von Radzimin, was er auch gelegentlich selber als Geburtsort angibt: *Mein Vater, der Rabbi* (rororo 5085), 57.

² Bibliographien: D. N. Miller, *Bibliography of Isaac Bashevis Singer 1924–1949*. Lang, New York–Bern–Frankfurt/Main 1983; Du, *Die Zeitschrift der Kultur*. Heft 10, Oktober 1990 (mit einer Bibliographie).

³ I. B. Singer, *Verloren in Amerika*. Vom Schtetl in die Neue Welt, Hanser Verlag, München 1983 (die amerikan. Originale: *A little Boy in Search of God*, 1976; *A Young Man in Search of Love*, 1978, *Lost in America*, 1981.

der Verschuldung, weil es in ihm keine andere Alternative mehr gibt als Rettung oder Untergang.

Es stellt sich die bange Frage, ob wir uns bereits auf jenen Weltzustand zubewegen, wo die Verzweiflung so total geworden ist, daß man auf sie als diesen Zenith die letzte Hoffnung setzen muß. Ist es denkbar, daß an diesem Punkt ein Umschlag ins Positive möglich ist, d. h. daß die Eindeutigkeit der Katastrophe den ersten Schritt zur Umkehr einleitet, so wie oft in der schlimmsten Zuspitzung einer Suchtkrankheit die Entscheidung zu einem radikalen Neubeginn fallen kann? Wie lange diese Umkehr noch eine wirklich ergreifbare Chance darstellt, ist heute ungewisser denn je.

Kuno Füssel, Münster/Westf.

sich dem Verfall ausliefert. Über allem das Rätsel des freien Willens, das sich im Paradox des Satans zuspitzt, an dem der Mystiker festhalten müsse.

Herkunft aus chassidischem Haus

Singer stammt aus chassidischem Haus, einer der Vorfahren väterlicherseits war ein Schüler des Baal-Schem, der Vater blieb arm, ein kleiner chassidischer Rabbi, der seine Familie mühsam mit einem rabbinischen Gerichtshof – für alle kleineren Entscheidungen um Rein oder Unrein, auch für Eheschließungen und Ehescheidungen – durchbringt; für den Buben eine unerschöpfliche Quelle von Schicksalen, Anschauung von Lebensgeschichten; von den jiddisch sprechenden Juden Osteuropas sagt er in einem Nachwort: «Je länger ich unter ihnen lebe und über sie schreibe, desto größer ist mein Erstaunen über die Vielfalt ihrer Persönlichkeit und, da ich selber einer von ihnen bin, über meine eigenen Launen und Leidenschaften.»³ Singer schreibt im Nachwort zu *Mein Vater, der Rabbi* über den ganz von der Persönlichkeit des Rabbi geprägten rabbinischen Gerichtshof, der auch Schiedsgericht für Streitende und, wie er sagt, eine Art psychoanalytische Beratungsstelle für Menschen mit Problemen war: «Zuweilen denke ich, der Beth Din sei ein unendlich kleines Musterbeispiel für den himmlischen Rat der Gerechtigkeit, für Gottes Urteilspruch, der in den Augen der Juden die höchste Gnade bedeutet.» Der Vater stirbt Anfang der dreißiger Jahre; Singer kann davon nicht erzählen: «Ich kann nur sagen, daß er wie ein Heiliger gelebt hat und wie ein Heiliger gestorben ist, gesegnet mit dem Glauben an Gott, Seine Gnade und Seine Vorsehung. Daß ich diesen Glauben nicht besitze, das ist die Geschichte, die ich hier erzählen will.»⁴

Auch die Mutter, Tochter des Rabbi von Bilgoraj (bei Lublin), ist fromm, liest in jeder freien Minute in Erbauungsbüchern. So wächst Singer in einem Haus auf, «in dem Religion und Jüdischkeit buchstäblich die Luft waren, die wir atmeten». Dazu waren die Eltern beide «große und begeisternde Geschichtenerzähler, voll tiefen Glaubens und Menschenliebe». So verwundert es nicht, daß sowohl die 13 Jahre ältere Schwester schreibt⁵ als auch der 11 Jahre ältere Bruder Israel Joshua⁶,

³ Nachbemerkung des Autors, in: I. B. Singer, *Leidenschaften*. Geschichten aus der neuen und der alten Welt, Hanser Verlag 1977 (dtv-Bd. 1492, 1979). – I. B. Singer, *Mein Vater, der Rabbi*. Bilderbuch einer Kindheit (rororo 5085, 1983; 1971 zuerst im Rowohlt Verlag) trägt im Englischen den genaueren Titel «In my Father's Court», im Jiddischen heißt es «Beth Dirj» (amerik. Erstausgabe 1962). – Über die chassidische Bewegung erfährt man bei Singer viel Selbst-Erlebtes und anders als in der Verfeierlichung durch Martin Bubers Arbeiten.

⁴ *Verloren in Amerika*, 207 (zu Beginn des III. Teils).

⁵ Vgl. von ihr den autobiographischen Roman: E. Kreitmann, *Debora – Narren tanzen im Getto*, Alibaba Verlag, Frankfurt/M. 1985.

⁶ Vgl. Israel Joshua Singer, *Die Brüder Aschkenasi*. – Über die Familie:

der für ihn wichtig wurde als Vorbild, aber früh, mit 50 Jahren, verstarb. – Der drei Jahre jüngere Bruder Mosche wird ein «toter Chassid», d. h. einer, der keinem lebenden Zaddik anhängt; er ist ein Schüler des Rabbi Nachman von Bratzlaw, bleibt auf dem Weg des Vaters, könnte sogar sein Nachfolger als Rabbi werden. Singer beschreibt ihn, nicht ohne Bewunderung, als jungen Heiligen, christusähnlich.⁷

Die Geschichte, die Isaac B. Singer zu erzählen hat, ist die eines Exodus: der Knabe stößt früh, in Bibel und Talmud, in chassidischen Legenden und in weltlichen Büchern auf die «Frage aller Fragen»: «warum Menschen und Tiere so leiden mußten». So zieht er aus dem traditionellen religiösen Gemeindeleben mit seiner Form des überlieferten Wissens aus in das profane Leben mit seiner prinzipiell offenen Wissensform, die der methodische Zweifel regiert. Es ist ein in der jiddischen Literatur, auch in der neuhebräischen, etwa bei S. J. Agnon beliebtes Thema: der Weg ungezählter Juden führt aus dem Talmud in die Literatur oder Wissenschaft oder Politik. Der junge Singer hält die Welt für «eine Mischung von Schlachthaus, Bordell und Irrenhaus», aber kommt von seinem «Privatkampf mit dem Allmächtigen» nicht los. Er findet über unersättlichem Lesen in Leihbüchereien und Bibliotheken zur Philosophie, besonders zu Spinoza; er formuliert für sich eine Ethik und Religion des Protests und der Rebellion, mit dem Buch Hiob als Tora: statt des Religionsgesetzes die unruhige Suche eines Leidenden, das unbeendbare Selbstgespräch eines Menschen mit Argumenten für und gegen die Weltordnung, für und gegen den Gott der Religion, das Durchblitzen eines Lichtes durch eine Ritze in der Wand ab und zu – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Mit dem Buch Hiob als Tora

Der junge Singer, von seinem Bruder gefördert, schlägt sich in Warschau als Korrektor einer literarischen Zeitschrift durch, in bitterer Armut wird er Vegetarier, verkehrt im Schriftsteller-Club und beginnt schließlich selber zu schreiben. Er schildert sich als «pathologisch schüchtern», von Suizidneigungen, Zwängen und Ängsten gejagt, als Schlemihl, dem die lächerlichsten Mißgeschicke passieren, dazu als besessenen Erotiker. Er weiß, die Dämonen, die ihn verfolgen, kommen aus ihm selber – der «Feind in mir», der «böse Trieb», wie der Talmud weiß; der Satan ist eine psychologische Realität. Dazu kommt der äußere Druck von den Christen und Polen, die unberechenbar erscheinen und schnell gewalttätig werden, und schließlich die Bedrohung durch die Deutschen: Im April 1935 fährt er, unter Angst, durch Deutschland, um über Paris nach den USA auszuwandern: «Ich bin verloren in Amerika, verloren auf immer», – mit diesem Satz schließt seine Autobiographie. Schwer zu überhören der Doppelsinn, in dem politisches und Flüchtlingsschicksal, genauer: in dem die jahrhundertalte jüdische Existenz verwoben ist mit der persönlichen Geschichte des Heraustretens aus dem bergenden Kollektiv und des modernen Zwanges zur eigenen Individualität. Es ist, um erschütternde Akzente erschwert, die Geschichte aller religiösen Subkulturen, die über genügend Geschlossenheit verfügen, daß viele junge Menschen den Glauben des Vaters nicht einfach übernehmen können; sie übersetzen ihn unter Schmerzen, unter Einsatz des eigenen Lebens in die Sprache einer neuen Welt; sie lernen, statt des glaubensgewissens, glaubensstolzen Pentateuch das neue Gesetz, das mit dem Buch Hiob der hebräischen Bibel eingeschrieben ist und in der biblischen Religion unabsehbar vertieft wird.

I. B. Singer, Eine Kindheit in Warschau (mit Fotos von Roman Vishniak), Otto Maier Verlag, Ravensburg o. J. (1981), amerikan. 1963 – teilweise mit *Mein Vater, der Rabbi* identisch, mit Familienfotos. – Von I. B. Singer ein Band mit Lebenserinnerungen: Von einer Welt, die nicht mehr ist, Hanser Verlag, 1991. Vgl. die verehrungsvolle Widmung in Singers Roman *Die Familie Moschkat*, Hanser Verlag, 1984 (amerikan. 1950).

⁷ Vgl. *Verloren in Amerika*, S. 188 f.

Gewiß ist auch die Autobiographie «romanhaft verdichtet», eine authentische Selbstbiographie wäre ungeheuer umfangreich und «entsetzlich langweilig»⁸; aber erst im freien Erzählen, in kurzen Geschichten für Zeitungen und Zeitschriften zunächst und schon bald in umfangreicheren Romanen, findet Singer eine Antwort auf die Antinomien des Lebens und der Religion. Er befreit sich im Phantasieren und Gestalten, folgt seiner Sehnsucht nach Weltlichkeit – jüdisches Erbteil nach 2000 Jahren Getto, findet seinen Stil. «Bücher, prall gefüllt mit Lebenshunger», gefallen ihm. Anfang der dreißiger Jahre entsteht *Der Satan in Goraj*, wird zunächst in einer Zeitschrift gedruckt (er bekommt kein Honorar); dann, als er schon in Amerika ist, als Buch und 1969 ins Deutsche übersetzt.⁹ Ausführliche Studien über die pseudomesianischen Bewegungen um *Sabbatai Zwi* und *Jakob Frank* waren vorhergegangen; die Geschichte spielt nach der Judenverfolgung durch den Kosakenführer Chmielicki 1648, als das verlassene Goraj allmählich wieder von Juden besiedelt wurde.

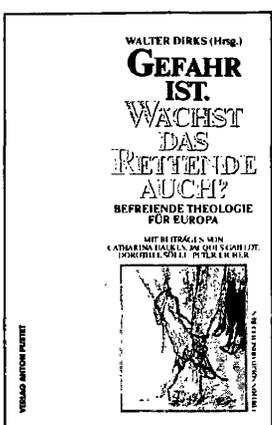
«Der Satan in Goraj»

Das Buch beginnt mit der Rückkehr des Rabbi Benisch nach Goraj – ein berühmter, überall angesehener Rabbi, ein Führer seiner Gemeinde. Das herkömmliche jüdische Leben kann wieder beginnen, mit Gebet und Tora-Studium, rituellen Waschungen und Tauchbädern. Aus der Not geboren, kreist mesianische Sehnsucht in der Gemeinde, Gerüchte; angebliche Sendboten aus dem Heiligen Land steigern die Erregung; einer nennt bereits den Namen Sabbatai Zwi als des Messias, der endlich gekommen sei und die Juden befreien würde; ekstatische, auch krankhafte Formen der Frömmigkeit nehmen überhand. Schließlich taucht der Hausierer Itsche Mates auf, der als Kabbalist lebt und viele beeindruckt; er sammelt eine Anhängerschar von Sabbatianern um sich.

Auch Rechele, 17jährig, ist nach Goraj zurückgekommen, mit ihrem Vater, Reb Eleasar, einem ehemals reichen Mann, der über den schlimmen Erlebnissen ein Sonderling geworden ist. Sie ist bei einem Onkel aufgewachsen und bei ihrer 90jährigen Großmutter, mit ungeheuer viel Angst und Grauen; sie ist krank geworden, eine Lähmung an einem Bein ist geblieben, die Symptome werden als hysterische beschrieben; aber sie ist schön, hat eine geheime Kraft über die Männer aus; sie ist klug, übt vom Onkel die Tora gelernt, lebt aber in Verzweiflung, glaubt sich dem Satan verfallen. Dieser Rechele macht Reb Itsche, der Kabbalist, einen Heiratsantrag; bei der Verlo-

⁸ Gespräch mit I. B. Singer, in der Süddeutschen Zeitung vom 7. September 1983.

⁹ I. B. Singer, *Der Satan in Goraj*. Roman, Rowohlt Verlag 1969 (2. Auflage 1978).



WALTER DIRKS (Hrsg.)
**GEFAHR
IST.
WÄCHST
DAS
RETTENDE
AUCH?**
BEFREIENDE THEOLOGIE
FÜR EUROPA
MIT BEITRÄGEN VON
CATHARINA HALKES, JEANNINE HORNI,
JACQUES GAILLOT, DOROTHEE SÖLLE,
MARGA BÜHRIG, PETER EICHER,
MATTHIAS METTNER

*Das letzte von WALTER DIRKS
herausgegebene Werk!*

Im Mai dieses Jahres erschien:
**GEFAHR IST.
WÄCHST DAS RETTENDE AUCH?**
Befreiende Theologie für Europa
Mit Beiträgen von Catharina
Halkes, Jeannine Horni, Jacques
Gaillot, Dorothee Sölle, Marga
Bührig, Peter Eicher, Matthias
Mettner u. v. a.

260 Seiten, 12 Illustrationen
von Roger Loewig, kartoniert,
DM 39,80 / öS 278,- / sFr.
ca. 35.-

VERLAG ANTON PUSTET · SALZBURG

bung gibt es Tanz, Männer und Frauen zusammen – eine grobe Ungehörigkeit nach dem jüdischen Gesetz. Rabbi Benisch kämpft mit letzter Kraft gegen die Verwirrung in der Gemeinde; aber er verliert, sterbend verläßt er Goraj. Die strenge väterliche Macht, von Gesetz und Herkommen gedeckt, hat ausgespielt; «die andern» haben das Regiment übernommen, hinter den Sabbatianern steht bald die Macht einer schönen Frau, dämonisch lockend.

Die Hochzeit von Reb Itsche und Rechele wird farbig geschildert; aber die junge Frau bleibt unberührt, Reb Itsche, der Fromme, fürchtet sich vor ihr wie vor Lilith; er vermag Gott und das sexuelle Begehren nicht zu verbinden.

Reb Gedalja, der Schächter eines Nachbarorts, taucht in Goraj auf, mit phantastischen Nachrichten von Sabbatai Zwi, der als Messias vor dem Sultan in Stambul aufgetreten sei; er bringt alle auf seine Seite, belebt ganz Goraj mit Hoffnung, vollbringt Heilungen. Er nimmt die Leitung der Gemeinde an sich, führt neue Bräuche ein, freiere, die auch die Grenzen zwischen Männern und Frauen lockern. Bald kommen Rechele und Reb Gedalja zusammen; sie hat ekstatische Erlebnisse, Visionen; sie wird die Prophetin von Goraj, und allgemeine Verzückung bricht aus, auch Unordnung, Mißachtung der rituellen Vorschriften, Unzucht, sogar Frauentausch.

Für September, also um das Neujahrsfest und die vorhergehenden Bußtage, nach einer schrecklichen Dürre, erwartet Gedalja die Ankunft des Messias. Die Leute verlassen ihre Geschäfte, gehen in Festkleidern, heizen die Herde mit Geräten und Truhen, warten nur noch auf den Schall des Widderhorns, mit dem die messianische Glückszeit beginnen würde. Aber nichts geschieht, die Erregung klingt in Depression und Verzweiflung aus; ein entsetzlicher Regen beendet die Dürre, allgemeine Verwüstung breitet sich aus. Schließlich kommen ausgesandte Boten mit der Nachricht heim, daß Sabbatai Zwi zum Islam übergetreten sei; sie denunzieren Reb Gedalja als Betrüger, Gotteslästerer. Die Gegner der sabbatianischen Bewegung formieren sich; Reb Gedalja aber gibt die Parole aus, daß durch die Tiefe der Sünde die Erlösung beschleunigt würde, und ein wüstes Treiben setzt in Goraj ein. Rechele wird offensichtlich schizophran; «der Heilige» und «der Unheilige» treten in ihrem Geist auseinander; sie lebt schließlich im Wahn, vom Teufel geschwängert zu sein. Die letzten Kapitel, im Legendenstil gehalten, erzählen vom Dibbuk, dem Geist eines Verstorbenen, der in Rechele hause, und von seiner Austreibung, zuletzt von ihrem Tod.

Die Geschichte um Sabbatai Zwi

Das kleine, straff erzählte Buch vereinigt wie die Ouvertüre zu Singers Werk seine Themen. Da ist die Geschichte des Judentums, mit den Farben der Volkskunde und des erlebten Brauchtums lebendig gemacht, die traditionelle Frömmigkeit, die Leiden nach einem Pogrom und die überhitzte messianische Hoffnung. Da ist die Faszination durch die okkulten Phänomene, zu denen die jüdische Überlieferung viel Stoff liefert, vermischt mit Krankhaftem, mit Hysterie wie nur je bei einer Besessenheits- und Exorzismusgeschichte, von Angst, Grauen – das Blut um den Schächter! – und Begehren überspannt. Da ist vor allem das Feuer des ausbrechenden Sexuellen, das Gefürchtete schlechthin, das Einfallstor der Dämonen, von Gesetz und Sitte mühsam gezähmt, aber immer bereit, aufzufackern und zu zerstören, zugleich Neugier erweckend und Sehnsucht nach heißem Leben. Die religiöse Welt mit der Welt des Sexuellen und Erotischen zu verbinden heißt Feuer und Wasser zusammenbringen, für Singer immer wieder die Probe auf das Experiment, weltlich zu leben und die Frage nach Gott nicht zu vergessen; es ist ein altes biblisches Thema, wie der Glaube an den Einen sich gegen Baale und Ascheren durchsetzt; was aus der Natur wird, wenn der Geist ihr Gegenüber wird; wie Frau Weisheit mit Frau Torheit um die Männer kämpft.

Ob Singers Romane in historischem Gewand gehen wie *Jakob, der Knecht*¹⁰ oder in modernem, wie *Schoscha*¹¹ oder *Feinde, die Geschichte einer Liebe*¹² – immer steht in ihnen das jüdische Leben in der gefährlichen Spannung zu den Christen, den Kosaken Chmielnickis im 17. Jahrhundert oder den Truppen Hitlers im zwanzigsten. Es bleibt das Erzählen, in dem die Toten unsterblich sind, wie Singer schreibt: «Und während ich auf ihre Erlösung und Wiederauferstehung hoffe, wage ich doch gleichzeitig zu sagen, daß für mich all diese Menschen noch am Leben sind. In der Literatur, wie in unseren Träumen, gibt es keinen Tod.»¹³ Mehr als um nostalgische Vergangenheitsbeschwörung geht es um die Kraft der Erinnerung, den Kampf gegen das Aufgelöst- und Ausgelöschtwerden; er verteidigt seine Welt gegen das Versinken im Ungeformten, im Dunkel des Nicht-mehr-Gewußten. Es ist die Auflehnung des Lebens gegen den Tod, trotz allem; der Leser der Geschichten übernimmt den Kampf – es ist ein sanfter und zugleich zäher; er lernt sein Leben anzunehmen und aufzubauen.

Singer hat von Kindheit an Geschichten gehört, angefangen von den biblischen bis zum Talmud, der an ungezählten Stellen erzählend spricht; er hat als junger Mensch gelesen, Chassidisches, Modernes; er hat Thomas Mann und Knut Hamsun übersetzt und studiert; er hat besonders von Frauen Geschichten aus dem jüdischen Leben gehört. Später publiziert er seine Geschichten in jiddischen Zeitschriften; auch alle seine Romane sind zunächst in Fortsetzungen erschienen, besonders im *Jewish Daily Forward*. Die Zeitung hat ihnen ihr Gesetz aufgeprägt, das «Spannung» heißt, und Singer bekennt sich dazu: «Ich aber war von der Tatsache überzeugt, daß Spannung das Wesentliche ist im Leben wie in der Kunst. Beschreibung allein war nicht genug. Was notwendig war, das waren verzwickte Situationen und echte Dilemmas und Krisen. Ein Roman muß seinen Leser fesseln. In späteren Jahren verschmolzen die Spannungen meines Lebens und meines Schreibens so vollständig, daß ich oft nicht mehr wußte, wo eines begann und das andere aufhörte.»¹⁴

I. B. Singer schreibt Jiddisch, hilft aber selber bei der Übersetzung ins Amerikanische, seinen «zweiten Originaltext», weil er, wie er sagt, den Japanern nicht zumuten könne, Jiddisch zu lernen¹⁵; aus dem Amerikanischen wird weiter übersetzt, ab und zu von Jiddisch-Kennern, wie Salcia Landmann oder O. F. Best, nachgebessert. Oft muß ein Glossar der hebräischen und jiddischen Ausdrücke nachhelfen. Von der ostjüdischen Welt in Polen, in Galizien, Ungarn und Rumänien, von dem jüdischen Volk, das in allen diesen Ländern dasselbe Jiddisch sprach und (in hebräischen Lettern) schrieb, nur in Dialektvarianten verschieden, haben wenige die «Shoa», den «Holocaust» überlebt. Die jiddische Sprache, von den gebildeten Juden zu Anfang des Jahrhunderts verachtet, als «Jargon» verdrängt, von den neuen Hebraisten bekämpft, wird ernster genommen, seit wir die jüdischen Widerstandslieder aus dem Warschauer Getto kennen und seit es das Volk, das Jiddisch sprach, fast nicht mehr gibt.¹⁶ Der Nobelpreis, den Singer 1978

¹⁰ 1965 im Rowohlt Verlag; 1981 als rororo-Taschenbuch 4688, mit einem Nachwort von S. Landmann über das Jiddische; das amerikan. Original 1962.

¹¹ 1978 amerikan., 1980 im Hanser Verlag; 1982 dtv-Band 1788.

¹² dtv-Band 1216, 1976.

¹³ Nachbemerkung zu *Leidenschaften* (vgl. Anm. 2).

¹⁴ Verloren in Amerika, 150; ebd. 339: Das Schöpferische in der Literatur liege «in den zahllosen, vom Leben geschaffenen Situationen, im besonderen in den ausgefallensten Schwierigkeiten zwischen Mann und Frau.» – Über Frauen, von denen er Geschichten hört, ebd. 153; 198 (Breine Reisel, die viel altes Jiddisch weiß).

¹⁵ Vgl. das Gespräch in der Süddeutschen Zeitung, Anm. 8.

¹⁶ Zum Jiddischen vgl. S. Landmann, Jiddisch. Das Abenteuer einer Sprache, Walter Verlag 1962 (2. Auflage 1970). – Vgl. die wissenschaftlichen Arbeiten S. A. Birnbaums (geb. 1891) und das Institut für Jiddistik im Fachbereich Sprach- und Literaturwissenschaft (Germanistik) an der Universität Trier (seit 1985).

erhielt, galt auch dieser sterbenden Sprache. Es lohnt sich, zu fragen, warum Singer so hartnäckig am Jiddischen festhält. Ist es Trotz gegen die Verfolger, denen die Sprache, das «Taitsh», das Judendeutsch, das Jiddische ein Spott war? Ist es Sehnsucht nach der Kindheit und nach der Heimat? Am meisten erklärt wohl der Wille, dem jüdischen Erbe die Treue zu wahren, trotz allen modernen Lebens. Singers Ahnen, glaubensstrenge Rabbiner, seit Jahrhunderten in Polen ansässig, konnten kaum Polnisch (noch Singer selber spricht nur schlecht Polnisch!); sie hielten am vertrauten Jiddisch als der Sprache des Exils fest; denn Hebräisch, die heilige Sprache, war für Gebet und Studium, die Sprache der messianischen Heimat. So ist das Jiddische Singers zugleich Protest gegen die Fremde und Bekenntnis zum Fremdbleiben unter den Völkern; Protest gegen die Assimilation, damit gegen das Unkenntlich- und Ununterscheidbarwerden, und Bekenntnis zur messianischen Sehnsucht, zum Glauben trotz allem, an den Unnennbaren.

Wieder Jude nach Art der Großväter

Nimmt man Singers Biographie dazu, wird die pessimistische Weltsicht deutlicher als in den Erzählungen allein, und auch das Trotzdem des Lebenwollens, auch des Festhaltens an einer Basis des Glaubens an Gott. Eines der letzten Bücher von I. B. Singer¹⁷ ist der schmale Roman *Der Büsser*¹⁸. Die Handlung ist folgende: Der Autor trifft 1969 in Jerusalem einen Mann, der sich als Singer-Leser und Hörer seiner Vorträge vorstellt. Er ist ein Büsser, genauer ein «Baal t'schuwe», ein «Meister der Umkehr», der dem Autor eine Geschichte verspricht. An zwei Tagen erzählt er seine Lebensgeschichte: In Warschau geboren, den Nazi-Verfolgern entkommen, geht er nach Amerika, wird reich, läßt sich ins moderne Leben hineinziehen, das er mit Ekel beschreibt. Als er bei seiner Geliebten, die ihn ausnimmt, übernachtet, träumt er sich nach einer Streitszene mit ihr, im Keller voller verfolgter Juden in Nazi-Uniform. Das ist der Anstoß zur Bekehrung; denn er sieht: wenn ein Jude so lebt wie seine Umgebung, so kann er auch gleich Nazi sein. So beschließt er, wieder ein Jude nach der Art der Großväter zu werden, ein strenger Talmudjude mit Kaftan und Schläfenlocken. Er fliegt nach Jerusalem, lernt wieder beten und den Talmud studieren. «Aus meinem Leben war plötzlich eine Geschichte geworden.»

Das kleine Buch ist eher eine Predigt als ein Roman, in der die moderne Hast, die Geldgier, die Ungezügelterheit im Konsum, die Auflösung von Ehe und Familie angeprangert werden; dazu die «moderne Jüdischkeit» der liberalen und Reformjuden, das Leben und Treiben in Israel, das nicht anders sei als in Amerika. Der Autor erwidert auf den Bericht nichts. Ist die kurze Geschichte ein fundamentalistischer Ausrutscher des alten Isaac B. Singer? Oder spielt er eine Möglichkeit seines Lebens durch¹⁹, die er nicht realisiert hat, aber auch nicht vergessen kann? Im Vorwort bekräftigt der Autor seine Religion des Protests; er nimmt nichts zurück, findet immer noch Protest und Gebet gut vereinbar. Wenn es ginge, würde er vor dem Allmächtigen als Streikposten stehen mit einem Schild, auf dem steht: «UNFAIR GEGENÜBER DEM LEBEN!»²⁰

Lorenz Wachinger, München

¹⁷ Die Flut des Publizierten aus Zeitungsromanen und Kurzgeschichten ist unübersehbar geworden; neben den Geschichtensammlungen sei nur noch auf die Roman-Trilogie, im 19. Jahrhundert beginnend und bis in unsere Zeit reichend, verwiesen: *Das Landgut* (1967), dtv-Band 1642; *Das Erbe* (1979), Hanser Verlag 1981; *Die Familie Moschkat*, Hanser Verlag 1984, dtv-Band 10650 (1986).

¹⁸ 1973 im *Jewish Daily Forward*, amerikan. 1983; deutsch 1987, Hanser Verlag, dtv.-Band 11170 (1991).

¹⁹ Die Figur des Büssers z. B. schon in: *Der Zauberer von Lublin*, (1960), Rowohlt Verlag 1967, wo Jascha Masur, der Titelheld sich einschließt und als Rekluse lebt.

²⁰ Aus einem Interview in: I. B. Singer, *Ich bin ein Leser. Gespräche mit R. Burgin*, dtv-Band 10882 (1988; amerikan. 1985).

Bedrohte Kirchenfreiheit?

Zu Pius Hafner: Staat und Kirche im Kanton Luzern*

Der Streit um den Churer Bischofssitz geht nicht nur im binnenkirchlichen Raum mit unverminderter Heftigkeit weiter, er belastet auch das Staat-Kirche-Verhältnis in dieser Diözese gravierend.¹ Auf der einen Seite sehen sich kantonale Parlamente und Regierungen in ihren Rechten verletzt und finden weder beim Nuntius noch im Vatikan das, was im weltlichen Bereich mit «rechtlichem Gehör» bezeichnet wird, entsprechend der mangelnden Rechtskultur in der katholischen Kirche.² Zudem können staatskirchenrechtliche Organe, wie z. B. die Synode und die Zentralkommission der römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich, gar nicht umhin, mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln (z. B. Sperrung von Gehältern und anderer Finanzmittel) die berechtigten Ansprüche ihrer Mitglieder zu verteidigen. Auf der andern Seite beklagen sich Wolfgang Haas und die ihn unterstützenden Kräfte über die Einengung ihres Freiheitsraums, die sie von seiten des Staats und der staatskirchenrechtlichen Gremien erleiden. Sie rufen zum Kampf für die Freiheit der Kirche auf, wie wenn im Bistum Chur oder in der übrigen Schweiz irgend jemand Lust zu einem Kulturkampf verspürte oder gar ernsthaft der Kirche an ihren Lebensnerv rühren wollte. Dabei wird mit keinem Wort gesagt, daß erst die Ernennung und das bisherige Verhalten von Wolfgang Haas – beide widersprechen der Freiheit und Würde eines jeden Christenmenschen zutiefst – die bis anhin höchst erfreuliche Zusammenarbeit von Staat und Kirche nachhaltig gestört haben.

In dieser Situation greift man mit einiger Spannung zur neuesten Veröffentlichung im Schweizerischen Staatskirchenrecht, der Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Kanton Luzern von Pius Hafner. Dies aus zwei Gründen: Zum einen wurde der Dualismus kirchlicher und staatskirchenrechtlicher Organisationen – ein «Strukturmerkmal» des Schweizerischen Staatskirchenrechts – selten so intensiv diskutiert wie bei der Schaffung der römisch-katholischen Landeskirche in diesem Kanton in den Jahren 1956–1970. Insbesondere wurde der in der Kirchenverfassung der Landeskirche festgehaltene Aufgabenkatalog in der Literatur und in Gutachten zum Teil recht heftig kritisiert. So warf der damalige Kirchenrechtsprofessor und heutige Bischof von Lugano, Eugenio Corecco, den Schöpfern der Verfassung vor, sie erhoben die Landeskirche und die Kirchengemeinden zu «verantwortlichen Organen für die Seelsorge», womit ein klarer Übergriff ins Gebiet der innerkirchlichen Angelegenheiten vorliege. Er sprach gar von einer «getarnten Einmischung des Staates durch die «Landeskirche» in die innerkirchlichen Angelegenheiten». Auch so ausgewiesene Kenner des Staatskirchenrechts wie Eugen Isele und Urs I. Cavelti hielten mit ihrer Kritik nicht hinter dem Berg zurück (S. 312). Haben sich nun diese Befürchtungen bewahrheitet, allenfalls gar derart, daß hinter das Staatskirchenrecht generell ein Fragezeichen zu setzen wäre und die Churer Affäre dafür nur einen erneuten Beweis lieferte? Der zweite Grund, weshalb man gespannt zur Publikation greift, liegt im Umstand, daß der Autor seit mehr als einem Jahrzehnt hauptamtlicher Sekretär der «Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax» ist und somit das Räderwerk der katholischen Kirche Schweiz aus täglicher Erfahrung kennt.

* Pius Hafner, *Staat und Kirche im Kanton Luzern. Historische und rechtliche Grundlagen*. Diss. Bd. 33 der Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1991, XL und 328 S., Fr. 58.–

¹ Vgl. *Orientierung* 52 (1988) 108; 54 (1990) 80 f., 131, 165–168.

² Vgl. Walter Gut, *Politische Kultur in der Kirche*, Freiburg/Schweiz 1990, 59–71.

Historische Entwicklung

In der Veröffentlichung liegt uns keine Monografie zur bisher besprochenen Fragestellung vor. Als Dissertation, die der Verfasser vor seinem Einstieg ins Berufsleben in großen Teilen erarbeitet hatte und jetzt in einem Sabbat-Halbjahr fertigstellte, ist sie breiter angelegt und behandelt ausführlich die historischen und rechtlichen Grundlagen. Als Absolvent eines historischen und juristischen Doppelstudiums ist der Autor dazu besonders legitimiert. Die Antwort auf die aufgeworfenen Fragen ergibt sich damit auf einem breiten Hintergrund und so letztlich fundierter und unbeeinflusster von tagespolitischen Aktualitäten.

Der Darstellung der Geschichte kommt insbesondere das Verdienst zu, daß erstmals die Gründungsgeschichte der kantonalen Landeskirchen in den fünfziger und sechziger Jahren dieses Jahrhunderts auf Grund der Archivmaterialien ausführlich behandelt wird. Von Landeskirchen im Plural ist die Rede, weil nicht nur die Entstehung der römisch-katholischen Landeskirche in diesem großmehrheitlich katholischen Kanton behandelt wird, sondern immer auch die Geschichte des Verhältnisses des Staats zur evangelisch-reformierten und zur christkatholischen Kirche. Dies ist auch deshalb erwähnenswert, weil die Errichtung dieser staatskirchenrechtlichen Organe nicht nur gleichzeitig, sondern auch im besten ökumenischen Einvernehmen erfolgte.

Aus der Darstellung wird deutlich, daß Sinn und Geist der geltenden Rechtsordnung nur richtig interpretiert werden können, wenn die Absicht ihrer Schöpfer bewußt gemacht wird, die das Verhältnis Staat-Kirche eindeutig im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils gemäß der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» (Nr. 73-76) gestaltet haben. Der Verfassungsverleiher suchte auch stets das Einvernehmen mit dem zuständigen Basler Bischof Anton Hänggi, was aufs Ganze gesehen eigentlich bis auf den Punkt «Volkswahl der Geistlichen» auch erreicht wurde, weil sich der Bischof in diesem Punkt an das Kirchenrecht gebunden sah. 1973 konnte Anton Hänggi die Gründung der Landeskirche als «einen bedeutenden Schritt in der Verwirklichung des neuen konziliären Kirchenbewußtseins» (S. 139) würdigen.

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.-

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.

Wir danken

In unserer Trauer um *P. Ludwig Kaufmann SJ* durften wir viele Briefe und Zeichen der Anteilnahme, zahlreiche Spenden für die Jesuitenuniversitäten (UCA) in San Salvador wie Managua und für andere caritative Werke entgegennehmen. Es sind dies bereedte Zeugnisse der Sympathie für den Verstorbenen und für das von ihm und unserer Redaktionsgruppe gemeinsam getragene Werk. Wir durften aus den zahlreichen Schreiben viel Hoffnung und Mut schöpfen. Dafür möchten wir Ihnen heute vorerst auf diese Weise danken.

Redaktion ORIENTIERUNG und Jesuitenkommunität
Scheideggstr. 45, Zürich

Kritisch sei angemerkt, daß mich die historische Darstellung der Entwicklung der vorausgehenden Zeitspannen, insbesondere der Zeit der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts, dort nicht zu überzeugen vermag, wo der Autor die neueren geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen mit diesen Epochen zu wenig berücksichtigt.

Begründeter Rechtsstreit?

Im ebenso umfangreichen juristischen Teil wird zunächst die Kompetenzordnung zwischen Bund und Kantonen zur Regelung des Kirche-Staats-Verhältnisses, dann das kantonale Recht und schließlich das Recht der Landeskirchen dargelegt. Die ausgezeichnete und mit einem großen Apparat ausgestattete Darstellung wird alle, die am Staatskirchenrecht interessiert sind, mehr als nur zufriedenstellen. Es finden sich hier auch eine Reihe von aktuellen kirchenpolitischen Problemen angeschnitten, die keineswegs nur die Juristen oder die Luzerner interessieren, wie etwa Fragen der Religionsfreiheit (z. B. Kruzifixentscheid des Bundesgerichts), der Kirchensteuer juristischer Personen, die öffentlich-rechtliche Anerkennung anderer, auch nichtchristlicher Religionsgemeinschaften oder das Ausländerstimm- und -wahlrecht, für das sich die Luzerner Katholiken in Vorreiterrolle zu Beginn dieses Jahres mit großer Mehrheit ausgesprochen haben.

Das auf Grund der aktuellen Lage interessanteste Kapitel, das kirchliches und landeskirchliches Recht einander gegenüberstellt, erwartet den Leser – einem Kriminalroman nicht unähnlich – am Schluß (S. 299-317).

Hafner akzeptiert, daß die eine und andere Formulierung in der Verfassung der römisch-katholischen Landeskirche – nur um sie geht es, da die Grundvoraussetzungen etwa bei der evangelisch-reformierten Landeskirche grundverschieden sind – weniger mißverständlich und behutsamer erfolgen könnte. Im Gesamtbefund weist er aber nach, daß diese Verfassung in keiner Weise die legitime Freiheit der Kirche beeinträchtigt, was durch die zwanzigjährige bisherige Praxis auch eindrücklich bestätigt wird.

Mit gewissem Recht betont er unter Hinweis auf Sachverständige, daß kirchlicherseits auf Grund der Ergebnisse und vor allem des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils dem Institut «Landeskirche» auch innerkirchlich ein positiver Stellenwert zugestanden werden kann, als dies bisher der Fall war. Die Schöpfer der Verfassung hatten die konziliare Hoffnung, daß die Landeskirche nicht nur als öffentlich-rechtliches Organ staatlicherseits fungiere, sondern auch innerkirchlich als Glied der *Communio* anerkannt werde.

Muß diese Hoffnung bloße Utopie bleiben, gerade angesichts der außerordentlich großen Autonomie und Freiheit, die der Staat der Landeskirche zubilligt? Dem Verfasser ist abschließend voll zuzustimmen, wenn er zum Schluß betont, daß es letztlich über die rechtlichen und strukturellen Voraussetzungen hinaus stets neu auch des Willens aller Beteiligten zur gegenseitigen Kooperation bedarf.

Josef Bruhin