



# ORIENTIERUNG

Nr. 21 55. Jahrgang Zürich, 15. November 1991

**D**AS VERHÄLTNISS JESU zur Tora gehört zu den schwierigsten und umstrittensten Themenfeldern der neutestamentlichen Forschung. Dies ist sowohl in der Eigenart der Quellen wie in der gegenwärtigen Forschungssituation begründet. Unsere Quellen, im wesentlichen die synoptischen Evangelien, spiegeln in ihrer Zeichnung des Verhältnisses Jesu zur Tora zugleich die Einstellung ihrer Traditionskreise und ihrer Gemeinden zur Geltung der Tora und ihrer Gebote. Sowohl stärker gesetzeskritische wie stärker gesetzestreue Gemeinden und Milieus haben die Jesustradition unterschiedlich geformt und geprägt. Die überlieferungs- und formkritisch begründete Zuweisung einzelner Überlieferungen und ihrer Inhalte zu einem bestimmten Überlieferungsmilieu ist in der Evangelienforschung allgemein üblich, kann aber im Einzelfall immer auf Widerspruch und Antikritik stoßen.

## Jesus und die Tora

Die gegenwärtige Forschungssituation ist im Hinblick auf unser Thema durch zwei Momente charakterisiert. Das eine ist die Zuwendung zum Frühjudentum, ja die Entdeckung des Frühjudentums als einer eigenen Gestalt des Judentums<sup>1</sup>, welche sowohl vom biblischen Judentum wie vom nachfolgenden rabbinischen Judentum abgehoben werden muß. Religionsgeschichtlich gehört das Urchristentum in seinen Anfängen zum Frühjudentum. Das Gesetzesverständnis und die Gesetzespraxis im Frühjudentum sind vielfältiger als jene des rabbinischen Judentums. Die begriffliche und kategoriale Erschließung dieses Gesetzesverständnisses steht noch am Anfang. Eine steigende Anzahl von Untersuchungen, Monographien und Sammelbänden<sup>2</sup>, welche sich dem Thema «Gesetz» widmen, zeigt, daß die neutestamentliche Wissenschaft die historische und theologische Herausforderung, welche mit der Erkenntnis des Frühjudentums auf sie zukommt, erkennt und zunehmend darauf eingeht. Für unsere Fragestellung macht es einen großen Unterschied aus, welche Vorstellung von «Gesetz» sich mit der Frage nach dem Toraverständnis Jesu verbindet. In der Sicht der konfessionalistischen und ahistorischen Spätjudentumstheorie, welche seit den Arbeiten von *F. Weber*, *W. Bousset* und *P. Billerbeck* trotz mancher Einsprüche vor allem aus dem angelsächsischen Raum die religionsgeschichtliche Arbeit am Neuen Testament bestimmte<sup>3</sup> und eine geschichtliche Bestimmung der Beziehungen des Urchristentums zur Welt des antiken Judentums verhinderte, hätte das Frühjudentum das Gesetz hochgeschätzt, weil es in falscher Selbstbehauptung und formalisierender Verrechtlichung der Frömmigkeit seine eigene Existenz gegenüber Gott zu sichern und sich durch das eigene gesetzestreue Handeln Gott zu verpflichten trachtete. Den Untersuchungen zum frühjüdischen Gesetzesverständnis fehlt es an einer solchen geschlossenen Konzeption. *M. Limbeck* hatte in seiner Dissertation die von allen Gruppierungen des Frühjudentums anerkannte Autorität und Funktion der Tora mit dem Titel «Ordnung des Heils»<sup>4</sup> auf den Begriff zu bringen gesucht; *E. P. Sanders* hat den Versuch gemacht, das Frühjudentum als «covenantal nomism», als «Bundesnomismus», zu beschreiben.<sup>5</sup> Wichtig ist die Feststellung, daß die Gruppierungen des Frühjudentums sich weniger im Verständnis der Tora als in der Gesetzespraxis, in der Halacha, voneinander unterschieden und daß diese Praxis sich immer schon in einer kreativen Selektion und Weiterbildung der schriftlichen Sinaitora vollzog.

Das zweite Moment der gegenwärtigen Forschungsdiskussion ist ein Paradigmawechsel im herrschenden Jesusbild. Von *W. Bousset* an war dieses zunehmend mehr von der Darstellung eines Gegensatzes zwischen Jesus und der Tora bestimmt. *L. Schenke*<sup>6</sup> hat es, ohne es zu übernehmen, treffend, wie folgt, zusammengefaßt: Jesus habe in souveräner Freiheit Tora und Kult außer Kraft gesetzt, provokativ den Sabbat gebrochen und bewußt an Kultordnung und Tora, den Grundlagen des jüdischen Gemeinwesens, gerüttelt. Nun mehren sich die Stimmen, welche diese behauptete torakritische Position Jesu bestreiten, sein Toraverständnis, sein Verhalten und seine Weisun-

### NEUES TESTAMENT

**Jesus und die Tora (Teil 1):** Ein umstrittenes Thema neutestamentlicher Forschung – Neue Einsichten sind erschlossen worden – Frühjudentum als eigenständige Gestalt – Lebenspraxis als schöpferische Weiterbildung der Sinai-Tora – Ein Paradigmenwechsel im herrschenden Jesus-Bild – Jesu Verständnis des Gesetzes steht im Rahmen des frühjüdischen Toraverständnisses – Vielfältige Rezeptionsweisen in den sich auf Jesus berufenden Traditionen – Pluraler Textbefund in den synoptischen Evangelien – Positionen innerhalb der Logienquelle.

*Gerhard Dautzenberg, Gießen*

### EUROPA

**Eine Geografie aus Ahnung und Gegenwart:** *Verena Dohrn's* literarische Reise in europäische Grenzlandschaften – Wo slawische, jüdische und deutsche Kultur zusammengestoßen sind – Besichtigung einer Ruinenlandschaft – Flüchtige Präsenz von Erinnerungen – Die polnische Renaissancestadt Zamosc – «Nur wie ein Gast zur Nacht».

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri*

### PHILOSOPHIE

**Revolutionskritik und Suche nach Gerechtigkeit:** Zu neuveröffentlichten Quellen von *Simone Weil* – Frühes sozial-politisches Engagement in der Arbeiterbewegung – Kritik an doktrinär verstandenem Marxismus – Durchdringung von militantem Einsatz und kritischer Theoriereflexion – Situation der französischen Arbeiterklasse – Mehrdimensionales Verständnis von Revolution – Kritische Aneignung des kulturellen Erbes aller Zeiten – Reise in das Deutschland der Weimarer Republik – Der unverzichtbare Begriff Gerechtigkeit.

*Rolf Kühn, Singen*

### LITERATUR

**Versuch über den geglückten Tag:** Zum neuen Roman von *Peter Handke* – Geglückter oder glücklicher Augenblick? – In Gegenständen erfahrene Schönheit und Anmut – Zur Tradition abendländischer Glücksvorstellungen – Kairos und der Glaube an die «neue Schöpfung» – Der aufmerksam hörende und beobachtende Autor – Rettung des tätigen Betrachtens – Suche nach einer transformierenden Sprache – Der Dichter wird zum Medium einer Botschaft.

*Paul Konrad Kurz, Gütting bei München*

### BUCHHINWEIS

**Ordensexistenz heute:** Zu einer neuen Publikation von *J. B. Metz* und *T. R. Peters* – Gottespassion in einem Doppelsinn – Die vergessene Geschichte der Orden – Das Unabgeholte der Vergangenheit und das Ungelöste der Gegenwart.

*Nikolaus Klein*

## Bücher im Gespräch



„Dieses Buch ersetzt manche Synode. Eine hervorragende Gesprächsgrundlage, wenn man über die Notlage der katholischen Kirche realistisch diskutieren will“ (SWF).  
3. Aufl., 144 S., geb.  
21,50 Fr/22,80 DM  
ISBN 3-451-22301-5



„Ein Kurzportrait radikaler christlicher Existenz heute, das auf vieles aufmerksam macht, was im kirchlichen Alltag vergessen wird“ (CIG).  
104 S., geb.  
17,80 Fr/DM  
ISBN 3-451-22318-X



„Die Summe des Lebens und Wirkens von herausragenden Theologen: Ihre leidende Erfahrung, die aber auch als Chance gesehen werden kann“ (Rheinischer Merkur).  
2. Aufl., 120 S., Paperb.  
16,80 Fr/DM  
ISBN 3-451-22186-1

**HERDER**

gen im Rahmen des frühjüdischen Toraverständnisses und nicht in Gegensatz zu diesem interpretieren.<sup>7</sup> Ich bin im Verlauf meiner exegetischen «Selbstprüfungen» und bei dem damit verbundenen je erneuten Befragen der Texte immer mehr zu der Überzeugung gekommen, daß dieses zweite Paradigma die Entwicklung der Jesustradition in der Gesetzesfrage von ihren Anfängen an besser zu erklären vermag.

### Gesetzeskritik und Gesetzeserfüllung in der Jesustradition?

Die Tatsache, daß auf der Grundlage der gleichen Quellen so unterschiedliche Paradigmen hinsichtlich des Verhältnisses Jesu zur Tora entwickelt werden konnten, ist wenigstens zum Teil in der Eigenart der Jesustradition begründet, die selektierend, interpretierend und neuschaffend mit den auf das Gesetz bezogenen Überlieferungen umgegangen ist und vor allem wohl keinen exklusiv auf die Tora und ihre Auslegung bezogenen Traditionskern besitzt, sondern ausgehend von der Geltung der Tora ihren Schwerpunkt in der Umkehr- und Reich-Gottes-Botschaft besitzt.

Dies läßt sich sehr gut am Textbefund der synoptischen Evangelien verdeutlichen. Das Substantiv «Gesetz» begegnet nur an zwei Stellen der vom Lukas- und vom Matthäusevangelium aufgenommenen Logienquelle<sup>8</sup>, darüber hinaus in sieben Versen des Matthäusevangeliums und in zwei Versen des Lukasevangeliums außerhalb der Kindheitsgeschichte Lk 1–2, es fehlt im Markusevangelium. Das Markusevangelium spricht dagegen in vier Zusammenhängen vom «Gebot Gottes» oder von den «Geboten»; dem hat sich das Matthäusevangelium in drei Fällen angeschlossen, das Lukasevangelium in einem Fall. Die Redeweise vom «Gesetz» oder von den «Geboten Gottes» ist mit Ausnahme von Mk 10, 5 (über die Regelung der Ehescheidung nach Dt 24, 1–4): «Wegen eurer Hartherzigkeit schrieb er (Mose) euch dieses Gebot» durchweg affirmativ: sie gelten und wollen getan werden.

Im folgenden werde ich die Frage nach dem Anteil und der Ausrichtung der zu Recht oder Unrecht als gesetzeskritisch geltenden und der gesetzesbejahenden Momente der Jesustradition mit einem Durchgang durch drei maßgebliche Traditionsbereiche zu beantworten suchen: im folgenden die Logienquelle und in einem späteren zweiten Teil das hellenistische Christentum und Paulus sowie das Markusevangelium.

### Der Wehruf Lk 11, 39b–41/Mt 23, 25f.

Die Fassung der Logienquelle lautete wahrscheinlich: (a) Wehe euch, ihr Pharisäer, (b) denn ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel, (c) innen sind sie aber voll Raub

<sup>1</sup> Vgl. Thora, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 55–130; einen ersten Zugang zu den Quellen und Fragestellungen kann der hervorragende, leider nur in Englisch vorliegende Reader: G. W. E. Nickelsburg, M. E. Stone, Faith and Piety in Early Judaism. Texts and Documents, Philadelphia 1983, vermitteln.

<sup>2</sup> R. Smend, U. Luz, Gesetz, Stuttgart 1981; K. Kertelge (Hrsg.), Das Gesetz im Neuen Testament, Freiburg 1986; I. Baldermann (Hrsg.), «Gesetz» als Thema Biblischer Theologie, Neukirchen 1989.

<sup>3</sup> Vgl. dazu E. P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum, Göttingen 1985, IX–X.

<sup>4</sup> Düsseldorf 1971.

<sup>5</sup> E. P. Sanders, Paulus 70: «Bundesnomismus besteht, kurz gesagt, in der Vorstellung, daß der Platz eines jeden Menschen im Plane Gottes durch den Bund begründet wird und daß der Bund als gezielte Antwort des Menschen dessen Befolgung der Gebote verlangt, während er bei Übertretungen Sühnmittel bereitstellt.»

<sup>6</sup> L. Schenke, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990.

<sup>7</sup> Um nur einige zu nennen: C. Burchard, Jesus von Nazareth, in: J. Becker, Die Anfänge des Christentums, Stuttgart 1987, 12–58. 27ff.; L. Schenke, Urgemeinde 161f.; G. Dautzenberg, Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, in: K. Kertelge, Gesetz 46–70. 67ff.

<sup>8</sup> Vgl. D. Zeller, Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart 1984.

und Unmäßigkeit. (d) Pharisäer, reinige zuerst das Innere des Bechers, (e) damit auch das Äußere rein wird.

Dieser Weheruf steht in der Logienquelle an der Spitze einer Sammlung von sieben Weherufen, die zum Teil an die Pharisäer und an die Schriftgelehrten adressiert sind. Die Zusammenstellung ist jünger als einzelne Weherufe. Dieser Weheruf wird als alt, wenn nicht als jesuanisch beurteilt. In der ganzen Sammlung wird keine Fundamentalkritik am Reinheitsdenken oder am Gesetzesverständnis geübt, vielmehr werden einzelne Erscheinungen als schuldhaft angeprangert. Das ist auch hier der Fall. Daher hat die ursprüngliche Fassung des Weherufs wahrscheinlich nur aus den Zeilen (a), (b), (c) bestanden. Diese setzen das pharisäische Streben nach Ausweitung der kultischen Reinheit voraus und kritisieren es nicht. Zur kultischen Reinheit gehört die Reinigung des Geschirrs. Nach der Schule Schammais, die offensichtlich höhere Anforderungen stellte, sollte das Äußere der Gefäße ebenso beachtet werden wie deren Inneres. Der Vorwurf wendet sich nicht gegen diese Sorge, aber er behauptet, daß die Getränke und Speisen, mag das Innere von Becher und Schüssel auch kultisch rein sein, «Raub», d. h. ungerecht erworben, und «Unmäßigkeit» sind, d. h. nicht einem bescheidenen und sozial verträglichen Lebensstil, sondern dessen Gegenteil dienen. Die Anklage ist prophetisch zugespitzt, sie stellt sich einer Tendenz zur Isolierung und Höherbewertung des Reinheitsdenkens in den Weg und verlangt, ohne dieses aufzugeben, zugleich die Übung sozialer Gerechtigkeit.

Die anschließende Mahnung (= die Zeilen d und e) verteilt die Gewichte neu: primär und dringlich ist das Bemühen um soziale Gerechtigkeit, das Bemühen um Reinheit wird dadurch relativiert, aber nicht aufgegeben. Wenn richtig beobachtet ist, daß sie erst in einer späteren Stufe des Traditionsprozesses zum Weheruf hinzutritt und neben die den Grund für das Gericht nennende Anklage nun doch eine Anweisung gibt, wie man als Pharisäer leben und dem mit dem Weheruf angekündigten Gericht entgehen kann, dann zeigt dies auch, wie sehr nicht nur der Sprecher der ersten Stufe dieser Tradition, sondern auch jene, die ihm nachfolgten, im Rahmen jüdischer Denkvoraussetzungen blieben. Die durch die Tora gegebene Unterscheidung zwischen rein und unrein wird nicht problematisiert, sie bleibt die Voraussetzung für die Urteilsbildung, die sich, von einem nichtjüdischen Blickwinkel her beurteilt, in einem sehr engen Raster bewegt.

Das Matthäusevangelium hält sich in seiner Wiedergabe der Q-Überlieferung 23, 25–26 an den von der Logienquelle vorgegebenen Rahmen kultischen Denkens und verschärft nur die Polemik, im Lukasevangelium (Lk 11, 39–41) wird dagegen das kultische Denken ethischen Anforderungen gegenübergestellt; deutlich, daß dieser Verfasser und seine Leser eine Anklage, die im Rahmen des kultischen Denkens geblieben wäre, als unverständlich oder übertrieben angesehen hätten: Lk 11, 39: (a) Jetzt, ihr Pharisäer, (b) das Äußere des Bechers und des Tellers reinigt ihr, (c) euer Inneres aber ist voll von Raub und Bosheit.

Lk 11, 40: Unvernünftige, machte nicht der Machende das Äußere auch das Innere?

Lk 11, 41: (d) Jedoch das Inwendige gebt als Almosen, (e) und siehe, alles ist euch rein.

### Der Weheruf Lk 11, 42/Mt 23, 23

Die Fassung der Logienquelle:

(a) Aber wehe euch, den Pharisäern, (b) weil ihr verzehntet die Minze und den Dill und den Kümmel (c) und unterließet das Recht und das Erbarmen und die Treue; (d) dieses müßte man tun und jenes nicht lassen.

Auch hier ist es so, daß der Weheruf schon früh einen Kommentar (d) erhalten hat, der die kritische Wucht der Anklage mäßigt. Gewissenhaftes Verzehnten war wie die Sorge um

kultische Reinheit kennzeichnend für die pharisäische Bewegung. Die Anklage stellt nicht die biblische Zehntpflicht in Frage, aber sie kontrastiert deren rigoristische und skrupulöse Ausweitung auf das Verzehnten von Kleinigkeiten – die biblischen Bestimmungen (Dt 14, 22f.; Num 18, 12; Lev 27, 30) hatten nur von Korn, Wein und Öl gesprochen – und das großzügige Vernachlässigen über schon von den Propheten (Am 5, 24f.; Mi 6, 8; Jes 1, 17) angemahnte Grunddimensionen des mitmenschlichen Verhaltens. Der Weheruf setzt die Geltung der Tora voraus, der abschließende Kommentar (d) ist dagegen Ausdruck der Sorge, daß durch die karikierende Zeichnung des sorgfältigen Verzehntens die Zehntenpflicht als solche in Gefahr gerät. Der Zusatz läßt sich kaum datieren. Er wird nicht zum Anfangsstadium der Überlieferung gehören. Anlaß zu der in ihm ausgesprochenen Sorge ist wahrscheinlich die im Bereich der hellenistischen Mission nach Paulus einsetzende Tendenz, sich für die Lösung vom Gesetz auf das Verhalten und die Lehre Jesu zu berufen.

### Das Apophthegma Lk 9, 59f./Mt 8, 21f.

Ein anderer aber sagte ihm: (Herr), erlaube mir, zuerst wegzugehen und meinen Vater zu begraben. Jesus aber sagte ihm: Folge mir nach und laß die Toten ihre Toten begraben.

Diese knappe Szene gehörte in der Logienquelle zur Einleitung eines größeren Zusammenhangs zum Thema «Nachfolge und Aussendung», der in Lk 9, 57–60; 10, 2–16 im wesentlichen erhalten ist. Die Aufforderung zur Nachfolge ist ohne Rücksicht auf Sohnespflichten, auf Pietät oder auf den familiären Zusammenhalt formuliert. Ich zitiere den Text, weil an ihm unterschiedliche Antworten zur Frage des Verhältnisses Jesu zur Tora erprobt wurden. 1968 kam M. Hengel<sup>9</sup>, nachdem er das Verhältnis zum vierten Gebot und zur talmudischen Lehre von den Liebeswerken untersucht hatte, zu dem Schluß: «Es gibt kaum ein Jesus-Logion, das in schärferer Weise gegen Gesetz, Frömmigkeit und Sitte in einem verstößt.» E. P. Sanders, der in der Frage von Konflikten zwischen Jesus und der Tora wesentlich zurückhaltender urteilt als Hengel, hat sich von Hengels Einschätzung dennoch so beeindruckt lassen, daß er konzidierte: «Der schließliche Beweis dafür, daß Jesus das Gesetz akzeptierte, besteht in der Tatsache, daß es nur ein Beispiel dafür gibt, daß seine Nachfolge eine Gesetzesübertretung erforderte.»<sup>10</sup> Ich habe die drei von Sanders genannten Belege dafür<sup>11</sup>, daß es sich bei der Pflicht, die Eltern zu begraben, um eine *gesetzliche* Verpflichtung gehandelt habe, überprüft und bin zu dem Ergebnis gekommen: Es handelt sich 1. nicht um eine ausdrückliche Bestimmung der Tora; 2. wird an dieser Stelle keine Toradiskussion geführt; 3. die Aufforderung gehört zur Klasse bewußt anstößigen prophetisch eschatologischen Symbolhandelns. Es ist falsch «Gesetz und Sitte» in einem Atemzug zu nennen und mit Hilfe eines Verstoßes gegen die guten Sitten eine Sprengung der Tora durch Jesus zu suggerieren.

### Zu Ehescheidung und Geltung des Gesetzes

Q rekonstruiert nach Lk 16, 16–18/Mt 11, 12f.; 5, 18, 32:

(a) Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes; von da an leidet das Reich Gottes Gewalt, und Gewalttäter reißen es an sich. (b) Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Häkchen vom Gesetz vergehen. (c) Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch, und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch.

Diese kleine Komposition wird durch das Stichwort «Gesetz» in (a) und (b) zusammengehalten. Dieses fehlt zwar im dritten Glied, dem Wort zur Ehescheidung, aber in diesem Falle wird ein im Gesetz, näherhin im Dekalog, enthaltenes Verbot ver-

<sup>9</sup> Nachfolge und Charisma, Berlin 1968, 16.

<sup>10</sup> E. P. Sanders, Jesus and Judaism, Philadelphia 1987, 336.

<sup>11</sup> Gen 23, 3f.; Tobit 6, 15; Mischna Ber 3, 1.

bindlich neu interpretiert. Das Verbot im Dekalog lautet: «Du sollst nicht ehebrechen» (Ex 20, 14).

Dem Wortlaut nach dieses Gebot das exklusive Recht des Hausherrn oder Ehemannes auf seine Frau vor einer Verletzung durch andere Männer sichern. Verboren ist also für den Mann der Bruch einer fremden Ehe, für die Frau der Bruch der eigenen Ehe. Nach einer Scheidung mit Scheidungsurkunde konnte eine Frau mit gewissen Einschränkungen eine neue Ehe eingehen (Dt 24, 1–4; Lev 21, 7). Das Wort zur Ehescheidung schließt eine derartige legale Eheauflösung aus und stellt den Mann unter die Verpflichtung, die eigene Ehe durch Verzicht auf Scheidung und Wiederverheiratung zu erhalten und fremde Ehen nicht durch Heirat einer geschiedenen Frau zu brechen. Das heißt, der Gehalt des Begriffs «Ehebruch» wird neu definiert. Das in Dt 24, 1–4 geregelte Scheidungsverfahren wird dadurch praktisch außer Kraft gesetzt, auch wenn die Logienquelle anders als Mk 10, 1–12 nicht auf die Spannung zum entsprechenden Passus in Deuteronomium verweist.

Während die Markuserikope die Spannung zur biblischen Gesetzgebung dadurch zu mildern sucht, daß sie die Regelungen zur Scheidung als eine den ursprünglichen Schöpferwillen nur zeitweise einschränkende Konzession «wegen eurer Hartherzigkeit» (Mk 10, 5) deutet, erkennt die von einem Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum ausgehende Jesusforschung in dem Verbot der Ehescheidung ein Beispiel dafür,

daß Jesus «im Streitfalle ausdrücklich gegen Gesetz und Gesetzestraktionen Stellung nehmen konnte»<sup>12</sup>. Die Tradenten und Redaktoren der Logienquelle haben das Verbot der Ehescheidung dagegen nicht als ein «torakritisches» Wort Jesu, sondern als eine Weisung verstanden, die nicht im Widerspruch zur schriftlich niedergelegten Mose-Tora steht. Das zeigt sich gerade darin, daß Q das Logion Lk 16, 18 auf das die Geltung des «Gesetzes» affirmierende Wort Lk 16, 17 folgen läßt. Dieses Verständnis entspricht dem, was wir insgesamt über das von heute her gesehen über den Abstand zwischen schriftlicher Tora und geltender Halacha im Frühjudentum wissen.<sup>13</sup> Hinzu kommt, daß das sich im Ehescheidungsverbot aussprechende Eheverständnis im Zusammenhang mit einer seit Mal 2, 14–16 sich in Buß- und Umkehrbewegungen des Judentums abzeichnenden neuen Eheauffassung<sup>14</sup> steht, welche auch an anderen Stellen zur Einschränkung der in Dt 24, 1–4 vorausgesetzten Praxis geführt hat. (II. Teil folgt)

Gerhard Dautzenberg, Gießen

<sup>12</sup> F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kertelge, Rückfrage nach Jesus, Freiburg 1974, 11–77. 42.

<sup>13</sup> Vgl. K. Müller, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, in: K. Kertelge, Gesetz (s. oben Anm. 2) 24–26; C. Burchard, Jesus (s. oben Anm. 7) 28.

<sup>14</sup> Vgl. CD 4, 29–5, 6; 11 QT 57, 15–19; Hintergrund: Verschärfung des Sexualtabus bzw. Verschärfung des Reinheitsdenkens – Jub 20, 33; 41.

## Eine Geografie aus Ahnung und Gegenwart

Verena Dohrns «Reise nach Galizien»

Das Leichenbegängnis mit dem altherwürdigen Trauerprunk des spanischen Zeremoniells, wie es für die Angehörigen des österreichischen Kaiserhauses üblich gewesen ist – wie sehr hat es schon das Kind beeindruckt! Der Leichenzug erreicht die Kapuzinergruft. Die Krypta ist geschlossen. Dreimal pocht der Obersthofmeister an die Tür. Da erschallt die Stimme des Pater Guardian: «Wer ist da?» Nun folgen, wie an einer Perlenschnur aufgereiht, die vielen Adelstitel. – Zuletzt hat man sie vor zwei Jahren vernommen, im Frühling 1989, als Zita, Kaiserin von Österreich und Königin von Ungarn, beige setzt worden ist. Aber sie war auch Herrin über das Königreich Galizien und Lodomerien, das Kronland der Bukowina – märchenhaft klingende Namen, Grenzlandschaften des alten Europa. Ein Stich in die Seele jedoch in jenem Moment, da das «Herzogtum Auschwitz» genannt wird...

Auschwitz aber ist das Tor zu Galizien. Verena Dohrn, die 1951 in Hannover geborene Publizistin, hat es benutzt, um jenes südöstliche Europa zu erkunden, wo einst jüdische, slawische und deutsche Strömungen zusammentrafen. In acht Stationen berichtet sie von ihrer Reise ins südöstliche Polen und in die Westukraine, die sie nach Galizien, Wolhynien, Podolien und in die Bukowina geführt hat. Die Eindrücke sind verwirrend vielfältig: Zwar ernüchert die Reise durch die Gegenwart, durch Landschaften, die von nationalsozialistischer, stalinistischer Gewaltherrschaft gezeichnet sind, von Staatsbürokratie, Mißwirtschaft und den Desastern moderner Technologie. Gleichwohl schieben sich ahnungsvoll die alten Provinzen Habsburgs, Polens und des zaristischen Rußlands in die Erinnerung. Ein Kulturkreis eröffnet sich, dessen Impulse einst von den Rändern her machtvoll ins Zentrum gewirkt haben, dessen Literatur innerhalb der deutschsprachigen Bücherlandschaft eine großartige Bereicherung darstellt. Man muß sich nur an Joseph Roth und Manès Sperber erinnern, an

die Brüder Singer, an Paul Celan und Rose Ausländer, Scholem Alejchem, Immanuel Weissglas oder Elieser Steinberg.

### Zerstörte Synagogen und Friedhöfe

Indessen liegt mit dieser «Reise nach Galizien» nicht allein eine sorgfältige Reportage vor, die klug die billige Nostalgie – wie sie etwa der «Stetl-Romantik» zugrunde liegt – vermeidet und trotzdem das Wesen dieser alten Kulturlandschaften aufscheinen läßt. Verena Dohrn schreibt einen nachdenklichen und sensiblen Bericht, der sich aus erstaunlichem Hintergrundwissen speist. Diese Autorin, welche Literaturwissenschaft, Geschichte und Slawistik studiert hat – eine gerade für dieses Buch ideale Kombination –, streut ihre Kenntnisse großzügig und locker zugleich aus, kleidet sie in eine leicht lesbare Sprache ein, so daß der Leser willig und freudig ihren Reisewegen folgt. Bestechend ist die Art, wie sie literarische Figuren in die Gegenwart holt. In solchen Momenten werden die Landschaften und ihre Menschen mit den Augen der Dichter, der Dichterinnen gesehen. Es ist der flüchtige Duft der Erinnerung an eine unwiederbringlich verlorene Welt. Auschwitz steht für den Verlust dieses Kulturkreises, jene Kleinstadt südlich von Krakau. Tot ist die ostjüdische, die Vielvölkerkultur. Allein schon die Bilder in der Mitte des Buches sprechen eine deutliche Sprache: Die ehemalige Synagoge von Brody klafft mit düsteren Löchern, im einstigen Tempel von Czernowitz ist heute das Kino «Oktober» untergebracht, in der Residenz der Friedman-Dynastie zu Sadagora, der Hochburg der Chassidim, ist nun ein technischer Betrieb zu Hause. Friedhöfe allein zeugen von der einst machtvollen Präsenz der Juden im südöstlichen Europa. Zwischen wucherndem Wacholder und Brennesselgestrüpp liegen sie da – die Grabsteine von Szczepreszyn, Lemberg, Czernowitz, Brody, Berditschew oder

Medschibosch. Das Grabmal des Baal Schem Tow in Medschibosch steckt in einem hohen Gitterkäfig – wohl als Schutz vor Übergriffen. Die Angst ist nicht unbegründet: Ein alter Herr berichtet Verena Dohrn in Czernowitz, daß in einer einzigen Nacht dreihundert Gräber des jüdischen Friedhofes dieser Stadt geschändet worden sind. Steine sind von ihren Sockeln gestürzt, andere gar zerstört, Gräfte sind geöffnet worden. Nicht einmal den Toten, deren Nachkommen ermordet, vertrieben oder sowjetisch assimiliert worden sind, läßt man die Ruhe. «Schreiben, erzählen Sie zu Hause von diesen zerstörten Gräbern», bittet der alte Herr.

### Jüdische Wegbereiterinnen

Wie stark das jüdische Element einst gewesen ist, belegt eine der ersten Städte auf Verena Dohrns Reise, die polnische Renaissancestadt Zamość. Jan Zamojski, Staatsmann und Feldherr des 16. Jahrhunderts, ein zum Katholizismus konvertierter Calvinist, hat die Stadt von dem italienischen Baumeister Bernardo Morando errichten lassen. Vom Glanz ihrer Architektur zeugt das Bauensemble am Großen Markt, dessen Charakter nach Italien oder ins katholische Spanien verweist. Indessen sind vor dem Zweiten Weltkrieg 64 Prozent der Stadtbevölkerung Juden gewesen. In der südwestlichen Ecke des Großen Marktes ist 1870, im Haus Nr. 37, Rosa Luxemburg geboren worden. Zamość ist auch ein deutliches Beispiel für die Willkür, mit der die Nationalsozialisten eine neue Geografie Europas schaffen wollten. «Himmelstadt» sollte Zamość heißen nach dem Generalplan Ost. Heinrich Himmler war im Spätherbst 1939 eigens nach Zamość gekommen, um das künftige Zentrum des «Deutschen Siedlungsbereichs» in Augenschein zu nehmen. Diese Gegend sollte von «Juden, Polacken und Gesindel gereinigt werden».

Aus Przemyśl, der Festungsstadt an der Grenze zwischen der Republik Polen und der ukrainischen Sowjetrepublik, stammte Helene Deutsch geb. Rosenbach (1899–1982), die Psychoanalytikerin der ersten Generation, enge Mitarbeiterin von Sigmund Freud. Es ist ein Verdienst Verena Dohrns, daß sie immer wieder auf bedeutsame Gestalten verweist, die indessen im Bewußtsein der jüngeren und jüngsten Generation nicht mehr anwesend sind. Helene Deutschs zweibändiges Werk «Psychologie der Frau», ihr überaus fesselnd geschriebenes Lebenswerk, sollte unbedingt wieder neu aufgelegt werden. Verena Dohrn stützt sich in ihren Ausführungen auf Helene Deutschs Aufzeichnungen «Selbstkonfrontation» (1975). Hier wie in anderen Publikationen zeichnet die Psychoanalytikerin ihren Weg von der Ausreißerin, der kurzen Episode als Sozialrevolutionärin bis zur Wissenschaftlerin nach. 1935, im gleichen Jahre wie Isaac Bashevis Singer aus Warschau, emigrierte sie in die USA, wurde Professorin für Psychologie an der Universität Boston.

Einer anderen bedeutenden Frau gedenkt Verena Dohrn in Lemberg: Bertha Pappenheim (1859–1936), welche soziale und pädagogische Bestrebungen der Frauenbewegung förderte und 1904 den «Jüdischen Frauenbund» gründete. Im Auftrag des Frankfurter «Israelitischen Hilfsvereins» und des «Jüdischen Zweigkomitees zur Bekämpfung des Mädchenhandels» in Hamburg war sie nach Galizien gekommen, um mit Frauen, Prostituierten, Rabbinern zu sprechen, um sich Schulen, Bordelle, Waisen- und Krankenhäuser anzusehen. Verena Dohrn erinnert auch an einen Umstand, der in Vergessenheit geraten ist: Bertha Pappenheim war die legendäre Anna O., jene Hysteriepatientin des Wiener Arztes Josef Breuer, deren Fall

dem noch unbekanntem Sigmund Freud Anlaß zu den «Studien über Hysterie», Pionierstudien für die Psychoanalyse, gegeben hat. Bertha Pappenheim wollte später von der beängstigenden «talking cure» ihrer Wiener Jugendzeit nichts mehr wissen, gab sich ganz der Sozialarbeit mit jüdischen Mädchen und Frauen hin – einem Bereich, der besonders in den jüdischen Gemeinden Galiziens arg vernachlässigt war.

### Jüdische Städte und Stetlech

Eine Jüdische Gesellschaft gebe es seit einiger Zeit in Lwow/Lemberg und eine Jüdische Gemeinde mit ungefähr zwanzig Mitgliedern, erzählt ein alter Bewohner der Stadt (meistens haben solche Informanten ihren Namen gegenüber Verena Dohrn nicht preisgeben wollen). Einen Rabbiner jedoch gebe es keinen mehr in dieser Stadt, die einst zu dreißig Prozent von Juden bewohnt gewesen ist. Er selbst gehöre «zu den wenigen in Lwow, die noch beten könnten». Der jiddische Schriftsteller Alexander Lisen jedoch berichtet, daß die Juden in Lwow wieder Jiddisch und Hebräisch lernten. Seit September 1988 gibt es auch die «Ukrainische Gesellschaft der Freunde der jüdischen Sprache und Kultur». Nach der estnischen sei sie die zweite, die in der Sowjetunion gegründet worden sei. Heute zähle sie bereits sechshundert Mitglieder.

Brody ist «das jüdische Städtchen» ohne Namen, das Joseph Roth in seinem Essay «Juden auf Wanderschaft» eingehend beschrieben hat, seine Geburtsstadt. Nach Lemberg und Krakau war Brody 1872 die drittgrößte Stadt Galiziens; mehr als achtzig Prozent der Bevölkerung waren Juden. 1779 von Joseph II. zur Freihandelszone erklärt, blühte es in den nächsten hundert Jahren auf. Dann, als aus fiskalischen und politischen Motiven das Dekret über die Freihandelszone wieder aufgehoben wurde, begann es zu verfallen. Dieses Verfallen und Zerfallen hält in der heute sowjetukrainischen Kleinstadt noch immer an. Zwar sind Zeichen eines zaghaften Umdenkens zu erkennen: Eine kürzlich gegründete «Touristen-Kooperative des Bezirks Brody» nimmt sich der Synagoge an. Das jüdische Versammlungshaus soll Museum der Stadt Brody werden. Der Kooperative gehört eine großer Förderkreis von Betrieben, gesellschaftlichen Organisationen, Privatpersonen an, welche die Finanzierung der Bauvorhaben garantieren. Allerdings wird Brody, das im 18. Jahrhundert mit seiner wirtschaftlich und politisch mächtigen jüdischen Gemeinde ein Zentrum der Haskala war, jüdisches Leben nicht mehr begründen können. Die meisten seiner Glaubensschwester und -brüder sind infolge der mörderischen Bedingungen des Ghettos umgekommen, in die Vernichtungslager von Belzec und Majdanek deportiert worden. Schweigen senkt sich in den offiziellen Büchern und Broschüren auch über das jüdische Leben von Schitomir, eines der einstmalig typisch jüdischen «Stetlech». Am 19. September 1941 wurde das Ghetto aufgelöst, töteten die SS-Einsatztruppen achtzehntausend Menschen. Die heutige Hauptstadt der Provinz Wolhynien hat sich in den vergangenen zwanzig Jahren verdreifacht; sie ist Industriestadt mit Maschinenbau-, Chemie- und Metallbearbeitungsfabriken, die jüdische Vergangenheit aber ist ausgelöscht. Kein Wort über so bekannte jüdische Bürger der Stadt wie Mendele Mojcher Sforim, der als Neuschöpfer der jiddischen Sprache gilt, über Abraham Goldfaden, den Begründer des jiddischen Theaters, über Chaim Nachman Bialik, welchen die «Encyclopaedia Judaica» als den größten hebräischen Dichter der Moderne vorstellt.

Einige wenige Juden treffen sich auch noch in der Synagoge von Berditschew, einem Zentrum des Chassidismus einst. Juden aus aller Welt aber kommen zu Besuch in dieses Städtchen, das einmal die heimliche Hauptstadt der Stetljuden im Russischen Reich gewesen ist. Viele Witze, Anekdoten, Geschichten und Lieder gingen über dieses Zentrum mit seiner magnetischen Wirkung um: «Berditschew is schejn, ach wolt es nor mein gewen...» Wassili Grossman, der sowjetische Schriftsteller jüdischer Herkunft, kommt aus Berditschew – ebenso eine Generation früher Der Nister (eigentlich: Pinchas Kahanowitsch), Verfasser des jiddischen Epos «Die Brüder Maschber». Auf dem jüdischen Friedhof von Berditschew findet sich auch noch das Grab des Wunderrabbiners und Zaddik Levi Isaak von Berditschew, der in Martin Bubers «Erzählungen der Chassidim» dank seiner Frömmigkeit und Demut von sich reden macht.

#### «Nur wie ein Gast zur Nacht»

Czernowitz/Tschernowzy bildet den Abschluß dieser Reise. Einst war es «eine Welt für sich», anders als alle jene Städte und Stetlech. Heute leben noch fünfzehn- bis zwanzigtausend Juden in dieser Stadt, der Heimat so vieler Dichter des Ostjudentums. Auf den Spuren Rose Ausländers und Paul Celans vor allem geht Verena Dohrn, und das Geburtshaus des Dichters an der ehemaligen Wassilkogasse (heute Saksaganski-Straße) ist auch eine der letzten Aufnahmen im Bildteil. Mühelos läßt die Autorin vor dem Auge des Lesers das alte Czernowitz erstehen, das Klein-Wien des Ostens. Man versucht Schritt mit ihr zu halten – mit pochendem Herzen. Tatsächlich aber haben Nationalsozialismus und Stalinismus das alte Czernowitz zerstört, «haben die Hoffnung, Assimilation sei die Lösung für Antisemitismus und Judenfrage, in diesem Jahrhundert verrat-

ten», bemerkt Verena Dohrn am Schluß ihres packenden Reiseberichts. Was aber schrieb Joseph Roth hellhörig genug über die «westliche Kultur» in «Juden auf Wanderschaft»? – «Wer diese Kultur hat, darf bereits den Vetter verachten, der, noch echt und unberührt, aus dem Osten kommt und mehr Menschlichkeit und Göttlichkeit besitzt, als alle Prediger in den theologischen Seminaren Westeuropas finden können. Hoffentlich wird dieser Vetter genug Kraft haben, nicht der Assimilation zu verfallen.»

Verena Dohrns Buch ist Totenbeschwörung, die Verfasserin weiß dies nur zu genau. Sie nimmt sie mit sachlicher Trauer vor, kundig, ausdauernd und zuinnerst beteiligt. Einige wenige Gestalten zwar sind ihr verlorengegangen; gern wäre man z. B. dem großen Schauspieler Alexander Granach (1890–1945) aus dem galizischen Werbowitz wiederbegegnet, gern dem Nobelpreisträger Samuel Josef Agnon (1888–1970), der den Zerfall der jüdischen Welt Osteuropas, wie er bereits nach dem Ersten Weltkrieg eingesetzt hat, 1940 in seinem Roman «Nur wie ein Gast zur Nacht» (dt. 1964) meisterhaft dargestellt hat. Aber diese Reise eröffnet einen Kosmos; und der Blick auf dieses Universum an den östlichen Rändern ist erregend.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

#### Literaturhinweise

Verena Dohrn, Reise nach Galizien. Grenzlandschaften des alten Europa. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1991.

Ergänzend seien ferner genannt:

Martin Pollack, Nach Galizien. Eine imaginäre Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina, Edition Christian Brandstätter, Wien 1984.

Dein aschenes Haar Sulamith. Ostjüdische Geschichten. Hrsg. von Ulf Diederichs in Verbindung mit Otto M. Lilien und der Germania Judaica (Köln). Eugen Diederichs Verlag, Köln 1981. In dieser schön-gestalteten Anthologie ist auch Joseph Roths Essay «Juden auf Wanderschaft» enthalten.

## Revolutionskritik und Suche nach Gerechtigkeit

Neuveröffentlichte Quellen zum frühen sozial-politischen Engagement Simone Weils

Ohne Zweifel darf man davon ausgehen, daß *Simone Weil* auch im deutschen Sprachraum keine Unbekannte mehr ist und ihre Leser hat. Die Herausgabe der Weilschen historischen und politischen Frühschriften im Rahmen ihrer Gesamtelten Werke seit den beiden letzten Jahren bestätigt nun,<sup>1</sup> was eine aufmerksame Weil-Lektüre zuvor aus zerstreuten Quellen geduldig herausarbeiten mußte.<sup>2</sup> Von ihrer Studienzeit in den zwanziger Jahren an interessierte sich S. Weil nicht nur aktiv für revolutionäre Gewerkschaftsbewegungen und anarchistische Gruppen in ihrem Heimatland Frankreich (II.1, S. 45f.), sondern lange Zeit vor ihren Altersgenossen wie *Jean-Paul Sartre* und *Maurice Merleau-Ponty* durchschaute sie das Trügerische der parteimarxistischen Doktrin, um sich alsbald gegen 1932 schon ganz davon zu lösen. Die Durchdringung von militantem Engagement und kritischer Theoriereflexion besitzt dabei exemplarischen Wahrheitscharakter, denn S. Weil scheut sich nicht, ideologische Erschütterungen auf sich zu nehmen, um ihrem Vorsatz der geistig-ethischen Redlichkeit im Denken wie Handeln treu zu bleiben. Insofern belegt ihre

Biographie für jeden, daß die Suche nach politischer und gesellschaftlicher Klarsicht – wie in allen anderen Bereichen menschlichen Lebens – zur Offenbarungsmöglichkeit von letztlich Wahrem und Gerechtem führen kann.

Sie, deren intellektuelle wie bürgerliche Herkunft von sich aus keinerlei Teilnahme am Los des Proletariats einzuschließen schien, aber wohl durch die Ereignisse des Ersten Weltkrieges auf die Lage der Notleidenden aufmerksam gemacht worden war, entschied sich also in ihren Studienjahren und darauf als junge Philosophielehrerin für die verschiedensten Aktivitäten im Arbeitermilieu. So nahm S. Weil zunächst an antimilitaristischen Rundschreiben und pazifistischen Manifestationen teil, um sehr bald Sammlungen für eine Arbeitslosenkasse und Kurse an einer Arbeiteruniversität durchzuführen. (II.1, S. 47ff.; 56f.). In ihrer Ferienzeit kam konkrete Handarbeit auf dem Land und bei Fischern dazu.<sup>3</sup> Sehr rasch jedoch treten die internen Auseinandersetzungen zwischen S. Weil und den damaligen revolutionären Gruppierungen in den Vordergrund, wobei sich einige der Weilschen Hauptthemen in bezug auf Anarchismus, Kommunismus, Revolutionshoffnung und stalinistische Diktatur herausbilden. Wenn sie zunächst auch weiterhin die Marxsche Kritik als methodisches Analyseinstrumentarium der ungerechten Gesellschaftsverhältnisse teilt, so ist aber ganz klar von vorneherein eine entschiedene Absage an marxistisch-strategische Indoktrinierungsversuche

<sup>1</sup> S. Weil, *Œuvres complètes*. Edition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy. Tome II. Écrits historiques et politiques. Volume 1. L'engagement syndical (1927–1934); Volume 2. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (1934–1937); Volume 3. Vers la guerre (1937–1940). Gallimard, Paris 1988–1991 (im folgenden als II.1–3 zitiert).

<sup>2</sup> Vgl. R. Kühn, Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht. Freiburg–Basel–Wien 1989, bes. Kap. II, 1: Dialektik und Primat des Guten (S. 42–92).

<sup>3</sup> Vgl. S. Weil, Cahier I. Plon, Paris 1970, S. 27.

zu erkennen (II. 1, S. 58ff.). Das hervorstechende Merkmal ihrer Person ist und wird dabei die geistige Unabhängigkeit bleiben, die sich keinem Meinungszwang und Gruppendiktat beugt, da von ihrer philosophischen Ausbildung durch ihren Lehrer *Alain (Emile Chartier)* her<sup>4</sup> die ständig geübte und geläuterte Urteilskraft einen Teil der menschlichen Würde selbst ausmacht.

### Zur Situation der Arbeiterklasse

Ihre Beziehungen zu den Gruppen um die Zeitschriften «*La Révolution prolétarienne*» und «*La Critique sociale*» in Paris sind für diese Haltung bezeichnend, weil es S. Weil nicht zuerst und ausschließlich um die politische Machtergreifung durch die Arbeitervereinigungen geht, sondern um die «innere Befreiung» der Arbeiter selbst, die kein neues ausbeuterisches System hervorbringen dürfen, wie es bisher in allen revolutionären Umstürzen immer wieder geschehen war. Durch die erstgenannte Gruppe lernte S. Weil, als sie zum Herbst 1931 in Le Puy ihre Stelle als Philosophielehrerin am Gymnasium antrat, auf eigenes Verlangen hin die Gewerkschaftsarbeit in diesem Kohlebergbauggebiet kennen. Wie aus einem ersten, im Oktober 1931 veröffentlichten Artikel «*Le Congrès de la C. G. T.*» hervorgeht, nimmt sie sofort an den Bemühungen um eine Vereinigung der verschiedenen syndikalistischen Organisationen teil. Ihre Hauptsorge gilt dabei aber vor allem dem gefährlichen «Parteigeist», der sich durch Spaltungen bilde, und wodurch «der kritische Geist und die Meinungsfreiheit verjagt wird». Und dieser Artikel endet bereits mit der mahnenden Vorausschau, daß die kommenden Ereignisse die militanten Arbeiter theoretisch wie praktisch unvorbereitet finden würden und «sie sich dann von den Ereignissen führen lassen, anstatt deren Leitung zu übernehmen» (II. 1, S. 58–61). Erreichen sie diese freiheitliche wie kritische Einheit oberhalb der politischen Gruppierungen nicht, so führt sie in einem weiteren Artikel vom November aus, dann verurteilt sich die Arbeiterklasse dazu, als «revolutionäre Kraft nicht mehr zu existieren» (II. 1, S. 62f.; vgl. S. 71f.).

Revolution ist damit bereits für S. Weil ganz offensichtlich nicht nur ein Wechsel in den gesellschaftlichen Besitzverhältnissen.<sup>5</sup> Sie erblickt vielmehr die revolutionäre Aufgabe in der kritischen Aneignung des kulturellen Erbes aller Zeiten durch die Arbeiter, damit die von Karl Marx denunzierte Trennung zwischen intellektueller und manueller Arbeit ein Ende finde.<sup>6</sup> Wie vorher in Paris schon beteiligt sie sich deshalb an einer Arbeiterstudiengemeinschaft, und ein Aufruf aus ihrer Feder, daran teilzunehmen, gibt einen kurzen Überblick über das Programm: Samstags ein Aufsatz von wenigen Zeilen über ein bestimmtes Thema, wonach sich die gemeinsame Verbesserung eines jeden Beitrags an der Tafel anschließen soll. Zweitens eine gemeinsame Überprüfung von Teilen der Politischen Ökonomie am Sonntagmorgen sowie die gemeinsame Korrektur des Berichts der vorhergegangenen Sitzung (II. 1, S. 84). Diese Details sind erwähnenswert, um zu zeigen, daß S. Weil tatsächlich versuchte, ihren weittragenden Ideen von der geistigen Arbeiterrevolution auch konkrete Formen zu geben. Und das Ausmaß der Geduld und ihres pädagogischen Ideals wird an jener Mitteilung eines Zeugen aus dieser Zeit deutlich, der sagt, daß es sich bei diesem Studienkreis um sehr einfache Leute gehandelt habe, die «fast Analphabeten» waren.<sup>7</sup>

In demselben Aufruf zum Arbeiterstudienkreis findet sich die Anmerkung, daß «eine Wanderbibliothek von den Kameraden zur Verfügung gestellt wird». Es ist bekannt, daß S. Weil einen Teil ihres Gehalts zum Ankauf dieser Bücher hergab, und darüber hinaus unterstützte sie die Kasse der Bergleute, denn sie hatte beschlossen, mit nur

fünf Franken pro Tag zu leben, weil dies dem Betrag der Arbeitslosenunterstützung in Le Puy entsprach. Dies ist keine isolierte Geste von ihr, sondern entspricht ihrem Gefühl, daß ihr Beamtengehalt für sie ein unerträgliches Privileg war. Diese bis an ihr Lebensende andauernde praktische Solidarität, in welcher sich ein gewisser «Hang» zu Entbehrungen ausdrücken mag, muß im übrigen ein bekannter Zug ihrer Persönlichkeit gewesen sein, denn Jean-Paul Sartre<sup>8</sup> führt diese Einzelheit als Beispiel seiner Kritik an einer «Ethik der Generosität» an, die den Empfänger «entfremdet»: «Simone Weil dagegen lebte in einem erbärmlichen Hotel und legte das Geld, worüber sie verfügte, auf einen Kaminsims; die Tür blieb offen, und es nahm, wer wollte.» Sartre bemerkt dann allerdings dazu, daß «diese aus einem individuellen Idealismus hervorgegangene Haltung nicht die Lösung des sozialen Problems sein kann», was auch S. Weil sicher nicht selbst so verstand. Dennoch sollte ebenfalls nicht zu vorschnell von «Verzicht» und «Opfer» bezüglich dieses Tuns bei ihr gesprochen werden, weil sie grundsätzlich dachte, das Geld könne nicht ihr allein gehören, insofern sie «das gegenwärtige Lohnsystem der Arbeit für absurd» hält. Sartre hat Recht, daß diese Haltung außerdem noch keinem religiösen Gefühl bei ihr entspringt, aber er irrt sich bei der Kategorie des rein «individuellen Idealismus». Die späteren Gedanken Weils in ihren Schriften Anfang der vierziger Jahre über das Unglück als immer auch gesellschaftlich geprägtes «Malheur» werden dies sichtbar machen. Für diesen frühen Zeitpunkt genügt es, an dem Solidaritätsaspekt, der eine Verneinung der Klassengesellschaft impliziert, festzuhalten, denn Teilen ist dem natürlich, wie sie in einer Marx-Rezension vom März 1934 schrieb, der weiß, «daß Eigentum nicht wie ein Fetisch anzubeten ist» (II. 1, S. 354).

### Zum Begriff der Revolution

Um auf das Mißtrauen derjenigen zu antworten, die in der Révolution nur einen Akt des äußeren Umsturzes sehen, aber kein geistiges Geschehen der Aneignung, legt S. Weil nach Marxscher Methode zur Rechtfertigung des Arbeiterstudienkreises dar, daß geschichtlich betrachtet die Macht des Wortes, die einst vornehmlich von Priestern ausgeübt wurde, mit der herrschenden Klasse immer eine Verbindung eingegangen ist (II. 1, S. 69). Sie leugnet keineswegs, daß diese Ordnung für die Entwicklung der Menschheit notwendig war, und kann damit sogar bereits die Religion als Quelle allen wissenschaftlichen Fortschritts wie Alain anerkennen, was für ihr späteres Denken bedeutsam ist. Sie wird darin nämlich die griechische Geometrie und das Evangelium als derselben Quelle entsprungen darstellen, so daß es zwischen der Weltbewältigung in der methodischen Arbeit und der Gottesliebe eine für das menschliche Dasein fundamentale Verbindung gibt.<sup>9</sup>

Aber zunächst führt ihre frühe Kritik aus, daß inzwischen eine Gesellschaftsstufe erreicht worden ist, die das genannte archaische Machtverhältnis nicht mehr rechtfertigt, wozu S. Weil wieder auf Marxens Analyse der Trennung von intellektueller und manueller Arbeit verweist. Für dieses Problem läßt sich also eindeutig eine Identifizierung mit dem Marxschen Denken bei ihr beobachten. Doch sieht S. Weil die umfassende Lösung, wie oben schon angesprochen wurde, viel weiterführender als Marx in der Besitzergreifung der gesamten kulturellen Vergangenheit: «Das ist die Revolution.» Diese bestehe eben konkret darin, daß «die Einheit der intellektuellen und der manuellen Arbeit vorbereitet werden muß, indem die Arbeiter dazu geführt werden, soweit dies möglich ist, das bestehende enge Verhältnis zwischen der Arbeit und den theoretischen Erkenntnissen zu erfassen» (II. 1, S. 69f.; vgl. S. 82f.).

In der hierbei zum Ausdruck gebrachten Einschränkung dieser Möglichkeit kündigt sich ihre Abgrenzung von einer utopischen Revolutionsidee an. Aber nichtsdestoweniger läßt diese Position ihre bereits erwähnte Solidarität mit den Arbeitern besser einschätzen. Es geht S. Weil niemals um eine «herablas-

<sup>4</sup> Vgl. R. Kühn, Deuten als Entwerden (vgl. Anm. 2), S. 21ff., sowie meinen Beitrag: Alain und Simone Weil, in: Wissenschaft und Weisheit 54 (1991) Heft 4 (im Erscheinen).

<sup>5</sup> Zur bemerkenswertesten jüngsten Veröffentlichung über ihre weiteren gesellschaftstheoretischen Perspektiven vgl. P. Winch, Simone Weil: A Just Balance. Cambridge University Press, London 1989.

<sup>6</sup> Vgl. Sur la science. Gallimard, Paris 1965, S. 105–107; II. 1, S. 68–70; En marge du Comité d'Etudes.

<sup>7</sup> J. Duperray, Quand S. Weil passa chez nous, in: Les Lettres nouvelles (April–August 1964) S. 138.

<sup>8</sup> J. P. Sartre, Saint Genet. Comédien et martyr (Œuvres Complètes de Jean Genet. I). Gallimard, Paris 1952, S. 531f.; vgl. S. de Beauvoir, La force de l'âge. Gallimard, Paris 1960.

<sup>9</sup> Vgl. La source grecque. Gallimard, Paris 1969.

sende» Hilfe der Intellektuellen, welche die Massen nur zur Durchsetzung ihrer eigenen Ideen benutzen, und auch nicht um eine substanzeinbüßende «Vulgarisierung» des menschlichen Wissens, sondern um die kulturelle Durchdringung zweier wichtiger menschlicher Daseinsbereiche oberhalb der bloßen technischen Effizienz.<sup>10</sup> Daß S. Weil nicht bloß materiell und ideell für dieses Programm einstand, sondern es auch konsequent überall vollzog, zeigt sich in ihrem Philosophieunterricht, den sie parallel zu ihren Aktivitäten im Arbeitermilieu am Mädchengymnasium in Le Puy gab. Außerhalb der offiziellen Unterrichtsstunden veranstaltete sie einen Kurs über die Geschichte der Wissenschaft und der Mathematik. Das verfolgte Ziel ist hierbei dasselbe wie bei den Arbeitern, nämlich zu zeigen, daß «die Wissenschaft etwas Menschliches ist anstelle einer Art Dogma, dem man Glauben schenken muß, ohne je zu wissen warum».<sup>11</sup> Diese Auffassung spiegelt sich auch in den entsprechenden Schülermitschriften: «Die Arbeit ist menschlich, weil sie das Denken voraussetzt», und nach Hegel ist damit «ein Arbeiter, der nicht weiß, was er tut, kein Arbeiter».<sup>12</sup>

Weiterhin schreibt sie zu dieser für sie zentralen Frage, der Fortschritt bestehe darin, die Methode rein theoretischer Spekulationen in die moderne Produktion selbst einzuführen, so wie Descartes schon eine Arbeiteruniversität habe gründen wollen, damit jeder Arbeiter die notwendigen theoretischen Kenntnisse besitze, um sein eigenes Handwerk zu verstehen.<sup>13</sup> Damit stehe Descartes Marx näher als all jene, die sich heute auf letzteren beriefen. S. Weil nimmt also ganz deutlich vom vulgären Revolutionsbegriff Abschied und sieht in der «Erneuerung der Wissenschaft und Technik» eine weit dringlichere Aufgabe als in der sofortigen, unvorbereiteten Machtergreifung, weil das Problem: «Wie ist eine freie Arbeit möglich?» zuerst zu lösen sei.<sup>14</sup> Erst dadurch bietet sich nämlich dann eine Möglichkeit an, eine wirkliche Kontrolle über den Staat oder andere gesellschaftliche Organisationsformen auszuüben.<sup>15</sup>

### Das Theorie-Praxis-Problem

Konkretisierte Anregungen zu diesem Thema durchziehen ihr gesamtes Werk bis hin zu ihrem letzten großen Text «Die Einwurzelung» von 1943. Obwohl eine Zusammenfassung hier nicht möglich ist, bleibt dennoch – da zu oft die äußerlich spektakulären Formen ihres sozial-politischen Engagements hervorgehoben werden – dieser für sie wichtigste Beitrag zum Theorie-Praxis-Problem in den Mittelpunkt zu rücken. Und aus diesem Grunde ist auch u. a. die Edition ihrer politischen Frühschriften wirklich zu begrüßen, da inzwischen diese Frage noch dringlicher geworden ist, aber man bei S. Weil entsprechende Reflexionshilfen finden kann. Über philosophisch-soziologische Analysen hinaus verfolgte S. Weil diese methodisch-technische Problematik bis auf die konkrete Ebene des Verhältnisses zwischen Werkzeug und Arbeitendem mit seinen psychologischen und moralischen Folgen. Illustriert wird dies sehr früh durch ihren Bericht von einem Bergwerksbesuch, wo ihr auf ihr Bestehen hin die Möglichkeit geboten wurde, mit einem Preßlufthammer zu arbeiten, von dem sie dann bemerkt: «Diese Maschine ist nicht der menschlichen Natur nachgebildet, sondern sie entspricht der Kohle und der Preßluft.» Diese kurze Erfahrung ist für sie eine zusätzliche Bestätigung ihrer Theorie, daß «die politische und wirtschaftliche Revolution nur durch die Fortsetzung der technischen Revolution verwirklicht werden kann» (II. 1, S. 97).

<sup>10</sup> Vgl. S. Weil, Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem. Frankfurt am Main 1978, S. 155f. (März 1936).

<sup>11</sup> Sur la science (wie Anm. 6), S. 104.

<sup>12</sup> Zit. J. Cabaud, L'expérience vécue de S. Weil. Plon, Paris 1957, S. 56.

<sup>13</sup> Sur la science (wie Anm. 6) S. 107; vgl. S. Weil, Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften. München 1975, S. 148ff. (= II. 1, S. 308 für November 1933).

<sup>14</sup> Cahiers I (wie Anm. 3) S. 84f.

<sup>15</sup> Vgl. Leçons de philosophie. Plon, Paris 1966, Neuauflage 1989, S. 196.

Diese auf Erfahrung begründeten Gedanken bedeuten jedoch noch keineswegs die Aufgabe der Klassenkampfdiee schlechthin. S. Weil tritt nur gegen eine nicht vor dem Umsturz insgesamt durchdachte Änderung der sozialen Ordnung auf. «Die Unterordnung des Arbeiters unter das Kapital, des lebendigen und denkenden Wesens unter die blinde Notwendigkeit», die in der Maschine materialisiert ist, bildet die unannehmbare geschichtliche Situation, die sie weiterhin mit Karl Marx denunziert und verändern will (II. 1, S. 93f.). Gemäß der anarchistisch-revolutionären Theorie damaliger Bewegungen sieht sie in der Zusammenarbeit mit Regierungsstellen nur Köder und Lügen, um eine gegenwärtige Krise für eine neue Ausbeutung zu überwinden. Deshalb schließt sie einen entsprechenden Zeitungsartikel «Réflexions concernant la crise économique» vom November 1931 mit den Worten: «Zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten kann es keine gemeinsamen Interessen geben.» (II. 1, S. 67) Diese antistaatliche und antikapitalistische Einstellung läßt sie jedoch keineswegs vergessen, daß der Kapitalismus durchaus kollektive Formen der Produktionsweise geschaffen hat, die bei der zu erlangenden Herrschaft der Arbeiter über die Produktionsbedingungen nicht vernichtet werden dürfen. Wieder nennt sie in einem Artikel «Le Capital et l'ouvrier» (II. 1, S. 92–94) dieses Programm die «totale Revolution», aber der Hinweis auf Proudhon diesmal läßt ihre voranschreitende Kritik an der Lösung durch den politischen Marxismus ahnen.

Diese theoretische wie gelebte Auseinandersetzung in Arbeiterkreisen und Gewerkschaftszeitungen hauptsächlich über die notwendigen immanenten Veränderungen der technischen Produktionsverhältnisse ging einher mit sozialen Aktionen. Denn kaum hatte S. Weil ihren Philosophieunterricht in Le Puy begonnen, da engagierte sie sich schon im Dezember 1931 für die Arbeitslosen in dieser Stadt, was zunächst darin bestand, mehrmals eine Delegation in die tagende Stadtratssitzung oder zum Bürgermeister zu führen.<sup>16</sup> Die Behörden verordneten ihre polizeiliche Überwachung und erreichten nach mehreren Vorladungen und Verhören schließlich eine Versetzung durch das nationale Unterrichtsministerium. S. Weil selbst sah in diesen Ereignissen «eine Klassenbewegung, die eine ganz andere Tragweite als politische Streitereien hat» (II. 1, S. 77), und schrieb: «Zwischen (den Arbeitern) und der herrschenden Klasse gibt es nichts anderes als Kraftverhältnisse» (II. 1, S. 97). Eine Einzelheit, die jeder Biograph gern vermerkt, bestand darin, daß sie dann bei einer ähnlichen Kundgebung in Saint-Etienne auf der Straße die rote Fahne trug, woraufhin sie in einer Lokalzeitung «die rote Jungfrau aus dem Stamme Levi, die Botschafterin des Evangeliums von Moskau» genannt wurde.<sup>17</sup> Sie wurde natürlich von den Arbeiter- und Lehrgewerkschaften, denen sie gleichzeitig beigetreten war, verteidigt, aber der kritischste wie ironischste Artikel «Une survivance du régime des castes» (Januar bis Februar 1932) kam aus ihrer eigenen Feder: «Die Universitätsbehörde ist hinter der menschlichen Zivilisation um einige Jahrtausend im Rückstand. Sie ist bei der Klassenherrschaft stehengeblieben.» Die demonstrative Solidarität, die man ihr vorwirft: Hat sie nicht vor den Augen der bürgerlichen Schülerinneneltern Arbeitslosen und Steinbrechern die Hand gedrückt? Nicht mit ihnen im Café diskutiert? Trägt sie nicht immer eine Linkszeitung in der Hand? – wird als ungebührliche Provokation von Seiten einer Gymnasiallehrerin ausgelegt. S. Weil stellt die Verhältnisse richtig: «Diese Arbeiter sind keine berüchtigten Bankiers, hochstaplerischen Politiker, früheren Regierungs-

<sup>16</sup> Für eine detaillierte Darstellung dieser Ereignisse mit Zitaten aus der Lokalpresse vgl. J. Cabaud, Simone Weil. Die Logik der Liebe. Freiburg-München 1968, S. 59–69.

<sup>17</sup> Ebd. S. 64. – Für S. Weils eigenen polemischen Stil vgl. u. a. den Artikel «Le flic roi» vom April 1932 (II. 1, S. 101–104). Im übrigen dürfte die einfache Sprache, die sie in diesen Zeitungen zu sprechen gezwungen war, ihren klaren Stil mitbeeinflusst haben, der auch ihre späteren philosophischen und religiösen Reflexionen auszeichnet.

gouverneure, die ohne Grund Menschenleben geopfert haben. Es sind Arbeiter, die durch die Wirtschaftskrise ihren Beruf nicht mehr ausüben können und gezwungen sind, im Auftrag der Stadtbehörde gegen einen lächerlichen Lohn Steine zu zerkleinern.» Und dann folgt der vernichtende Schlußsatz, die Behörden möchten doch die Bedingungen aufstellen, «unter denen jede Kategorie des Lehrkörpers berechtigt sei, mit den Mitgliedern dieser oder jenen sozialen Schicht zu verkehren» (II. 1, S. 88f.).

Bezeichnenderweise denkt sie dabei gar nicht an eine persönliche Verteidigung, denn für sie sind diese Konflikte nur Zeichen der unbegründbaren Klassengegensätze und Privilegien, wie sie diese an sich selbst genießt, um sie als Mittel zur Verlängerung dieses ungerechten Zustandes einzustufen. Gegenüber einem Unterrichtsinspektor soll sie entsprechend gesagt haben: «Entlassen zu werden ist mir immer als der Höhepunkt meiner Karriere erschienen.»<sup>18</sup> In einem Alter von 23 Jahren gesprochen offenbart dieser Satz entweder die Unbekümmertheit jugendlicher Freiheit oder aber die klarsichtige, endgültige Verurteilung eines überlebten Systems, was bei S. Weils vorliegenden Analysen nunmehr der gewissere Fall sein dürfte.

### Deutschland und der Nationalsozialismus

Ehe sie ihre neue Unterrichtsstelle in Auxerre antrat, um näher bei Paris zu sein, fuhr S. Weil in ihren Sommerferien 1932 nach Deutschland, da die Gefahr einer Machtergreifung durch die Nationalsozialisten unmittelbar bevorstand und sie die KPD in dieser Situation kennenlernen wollte – vielleicht auch, um ihre Hilfe in diesem Kampf anzubieten. Sie war von Kindheitstagen an gegen den Versailler Vertrag gewesen und nannte jetzt die französische Außenpolitik die brutalste, arroganteste und unterdrückendste (vgl. II. 1, S. 90f.; 179; 282), was auf ihren Pazifismus und Antipatriotismus hinweist. Ihr Schmerz über die Demütigungen des besiegten Deutschland entspricht ihrem Grundzug, die Unvereinbarkeit von Gewalt und Gerechtigkeit zu einem Prinzip zu erheben, wie dies auf ihren übernommenen philosophischen Dualismus von Geist und Kraft – bzw. später von Gnade und Schwerkraft – zurückzuführen ist. Persönlichstes Interesse für gesellschaftliche Probleme zusammen mit deren theoretischer Analyse lassen so eine zunehmende, besondere Aufmerksamkeit für den von jeglicher Macht bedrohten Menschen erkennen, wie es aus ihren zeitgeschichtlichen Artikeln von 1932 bis 1933 hervorgeht. Gerade diese Einstellung konnte nicht ohne spirituelle und metaphysische Folgen für die Erfahrung wie die Erkenntnis der Welt als Ort menschlichen Bewährens bleiben.

Hatten die wenigen Monate 1931–32 enger Kontaktaufnahme mit der Gewerkschaftspraxis und -theorie sie schon um die Hoffnung einer möglichen «proletarischen Revolution» gebracht, weil die grundlegende Frage einer Änderung der industriellen Arbeit in sich ungelöst blieb, so ließ sie der Deutschlandaufenthalt «allen Respekt für die Partei» grundsätzlich verlieren. S. Weil meint damit natürlich die KPD, weil sie einen unannehmbar wachsenden Kontrast zwischen den revolutionären Parolen und der tatsächlichen totalen Passivität dieser Partei wahrnimmt, so daß der revolutionäre Syndikalismus ihrer Auffassung nach im Juli 1932 bereits keine internationale Bedeutung mehr aufweisen kann (vgl. II. 1, S. 110ff.). Hatte sie schon früher den russischen «Bürokratismus» kritisiert, der für die revolutionären Arbeiterbewegungen keine «Heimat» mehr darstellt (II. 1, S. 87; 107), so denkt sie jetzt sogar, daß «eine Zusammenarbeit mit der Partei, ja selbst die Zurückhaltung der Kritik derselben gegenüber verwerflich ist».<sup>19</sup> Mit aller Heftigkeit brandmarkt sie daher die zögerliche Haltung der KPD innerhalb detaillierter Situationsanalysen

der damaligen deutschen Verhältnisse, wobei sie sich auch keineswegs scheut, Ähnlichkeiten zwischen dem Nationalsozialismus und der kommunistischen Praxis aufzuzeigen (vgl. II. 1, S. 117; 125; 131).

Zwischen August 1932 und Mai 1933 veröffentlicht S. Weil dann eine ausführliche Artikelserie über ihre Eindrücke und Untersuchungen zur «Lage in Deutschland».<sup>20</sup> Diese Kritik verdichtet sich schließlich im Zusammenhang mit ihren vorherigen Erfahrungen zu einem Zeitschriftenbeitrag vom August 1933, dessen provokativer Titel «Gehen wir einer proletarischen Revolution entgegen?»<sup>21</sup> einen greifbaren Wendepunkt im Denken S. Weils andeutet. Das vorangestellte Zitat aus Sophokles' Tragödie «Aias»: «Ich habe nur Verachtung für den Sterblichen, der sich an hohlen Hoffnungen erwärmt» (Vers 470f.), wie sie selbst übersetzt, unterstreicht nicht nur diesen Eindruck einer Wende. Vielmehr kommt in dieser Spannung zwischen einem futuristisch-utopisch ausgerichteten Revolutionsbegriff und dem indirekten Rückverweis auf die griechische tragische Dichtung insgesamt als Inspirationsquelle für das Verstehen des menschlichen Leids und dessen notwendiger Vermittlung mit dem Guten oder Gerechten eine neue Stufe der Reflexion bei ihr zum Ausdruck, die von einer dem antiken Stoizismus nahen Haltung im Sinne der kosmosorientierten *amor fati* gekennzeichnet sein wird.<sup>22</sup>

### Der Begriff der Gerechtigkeit

Die neue mögliche, chronologisch schrittweise Erschließung des Weilschen Denkens mittels aller von ihr verfaßten Texte bietet den Vorteil, daß nicht zu vorschnell eine kreisförmig rückschließende Interpretationsmethode auf ihren Gesamtweg angewandt werden kann, falls eine gewisse Eigenberechtigung der einzelnen Denkstufen gewahrt werden soll. Gewiß hat S. Weil gegen Ende ihres Lebens selbst ein solches Interpretationsmodell benutzt, um ihre an sich unerwartete Begegnung mit dem Christentum aus einer implizit christlichen Haltung heraus zu erklären, die sie dann in sich als konstant vorhanden empfand: «Ich habe seit frühester Kindheit den christlichen Begriff der Nächstenliebe gehabt, der ich den Namen der Gerechtigkeit gab.»<sup>23</sup> Wenn aber dieser Begriff der Gerechtigkeit so bei ihr für eine Bestimmung der Agape im Sinne des Evangeliums offen war, dann nur deshalb, weil sie alle kritischen Stadien einer illusionsbesetzten Gerechtigkeitsvorstellung zuvor durchlaufen hatte. Und dies macht das Bleibende wie Interessante an ihren frühen politischen Untersuchungen aus. Daß sie später gerade auch die egozentrischen Motivationen für «Opfer» und «Liebe» schonungslos analysierte,<sup>24</sup> unterstreicht ihre Klarsicht und Größe, worauf gerade die Zwischenstufe des Stoizismus nach dem Zusammenbruch der Revolutionshoffnung verweist: Unsere Liebe soll der Weltnotwendigkeit insgesamt anhängen und nicht partikulären Zielen gehorchen, weil nur so die Wahrheit dieser Liebe garantiert ist. Die quellenkritische Rekonstruktion der Weilschen Biographie im Sinne einer direkten *interpretatio christiana*, die in der Rezeption zu lange vorgeherrscht hat, kann sich infolgedessen nicht mehr mit anekdotischen Details begnügen, sondern sie muß einen konsequenten Denkweg erschließen, in dem das Gesamt der menschlichen Wirklichkeit seinen Platz hat. Daß ihr Gerechtigkeitsideal für die Gottesliebe

<sup>20</sup> Vgl. Unterdrückung und Freiheit (vgl. Anm. 13) S. 55–109 (= II. 1, S. 141–195: Diese mit instruktiven historischen Anmerkungen versehene Ausgabe ersetzt jetzt – wie für die folgenden Texte – die älteren Ausgaben der Schriften S. Weils).

<sup>21</sup> Ebd. S. 113–137 (= II. 1, S. 260–281). Vgl. zur weiteren politischen Entwicklung S. Weils: H. Aboşç, Simone Weil zur Einführung, Junius, Hamburg 1990.

<sup>22</sup> Vgl. H. R. Schlette, A.-A. Devaux, Hrsg., Simone Weil. Philosophie-Religion-Politik. Frankfurt am Main 1985, S. 92ff.

<sup>23</sup> Brief an J.-M. Perrin OP (Mai 1942), in: S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. München 1961, S. 46.

<sup>24</sup> Vgl. R. Kühn, Deuten als Entwerden (wie Anm. 2), S. 93ff.

<sup>18</sup> Zitiert nach J. Cabaud, Simone Weil (vgl. Anm. 16) S. 68.

<sup>19</sup> Brief an A. und U. Thévenon, Une étape de la vie de S. Weil, in: La Révolution prolétarienne 61 (Mai 1952) S. 13–18, hier S. 14.

empfangsbereit war, heißt dann konkret, daß die politische Dimension aus keiner religiösen Lebensbetrachtung fortzudenken ist. Dies für den Beginn ihres engagierten Lebensweges feststellen zu können, rechtfertigt zweifellos den Blick auf ihre frühen Situationsschriften, die dann in einer doppelten Weise nicht der reinen Vergangenheit angehören, sondern eine bleibende Aktualität bezeugen.

Rolf Kühn, Singen

## Expedition Tag

Peter Handkes dritter «Verwandlungs»-Text

Unangekündigt, nicht unerwartet, übergibt Peter Handke aus der westlichen Banlieue von Paris geneigten Lesern seinen dritten «Versuch». Nach der, zuletzt beseligenden, *Müdigkeit* (1989) und den *Jukebox*-Psalmen (1990) nimmt er das anstößige Wort «Glück» ins Visier: weniger als der «Grab», mehr als bloß Bruchstücke des Geschehens. Weit weg von der literarisch über Jahrzehnte geübten «Negation des Negativen», wagt er sich an dieses provozierend Positive. Literarisch tabuisiert, wurde es in den siebziger Jahren eingekreist von Akademien und Stiftungen. Hübsch abstrakt und dann populär: «Das, was das Glück kennzeichnet, ist gar nicht so sehr die Abwesenheit des Negativen, es ist die Gegenwart von etwas, das uns positiv bestimmt. Vom Glück sind wir angerührt, wo sich uns etwas ganz überzeugend von der guten, der schönen, der befreienden Seite zeigt.»<sup>1</sup> Ist es diese Sprache, an der ein literarischer Mensch Anstoß nehmen muß? Unbeschwerter, fast hemmungslos wird das Thema von amerikanischen Popularphilosophen auf den Markt geworfen, jüngst von Harvards Robert Nozick in seinen Betrachtungen, fast Anweisungen *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*.<sup>2</sup>

Handke, der in den sechziger Jahren seinen von den «Einsagern» kaputt gemachten *Kaspar* gezeigt, ja geradezu zelebriert hat, signalisierte schon 1974, daß er sich von der «Sinnlosigkeit» entfernen und so etwas wie «Glück» suchen oder doch ins vorstellende Auge fassen möchte. Zunächst noch eingekapselt in einen «beseligenden Traum, /in dem man das war, /was man sein kann»: Glück als Möglichkeit des Seins und als Möglichkeit des Bewußtseins, das eins wird mit seinen Gefühlen und also befriedet. Glück wäre das Gegenteil der Kasparischen «Entfremdung» von allem und jedem. Handkes *Heimkehr*-Prosa (1979) schubst seine Helden unverhohlen zu glücklichen Augenblicken. Im Roman *Die Wiederholung* (1986) bereitet der Autor seinem Bruder-Sucher Filip Kobal in der «Savanne der Freiheit», im slowenischen Karst, beseligte Tage des Glücks.

Während die ersten beiden «Versuche» die eigene Kindheit deuteten und an schön gesponnenen Erzählfäden die Bewußtwerdung des jungen Mannes verklärten, hält sich der neue Versuch an das Jetzt, an die Schreibgegenwart, die sich mit den Erfahrungen der Sinnlosigkeit, den Bruchstücken des Tages, dem unglücklichen, zum Frieden unbegabten Bewußtsein nicht zufrieden geben will. «Ob es mit unserer speziellen Epoche zu tun hat, daß das Glückliche eines einzelnen Tages zum Thema (oder Vorwurf) werden kann?»<sup>3</sup>

Handke rückt leitmotivisch drei Dinge zusammen, die ihn ästhetisch beeindruckten. Sie spielten schon in früheren Texten

eine mythisch-magische Rolle.<sup>4</sup> Hier verknüpft er ein Selbstbildnis von William Hogarth, einen Granitstein vom Bodensee, den eine kalkweiße Ader durchzieht, und die S-Kurve eines Vorortzuges zwischen den Seinehügeln. Er sieht in allen dreien eine «Line of Beauty and Grace», eine geschwungene Linie der «Schönheit und Anmut». Der Betrachter möchte ihr sogar «Gnade» zusprechen.

### Kairos und neue Schöpfung

Bildungsbewußt erinnert Handke zwei große abendländische Glücksvorstellungen, den griechischen «Kairos» und den christlichen «Glauben an eine neue Schöpfung». Der griechische Augenblicksgott, «mächtiger als alle anscheinend auf Dauer feststehenden Göttergestalten», wurde verdrängt durch die nachfolgende Gestaltwerdung des Kairos in der Erscheinung des Gottessohnes (in der Gestalt des Christos). Jetzt wurde der erfüllte Augenblick an die «sogenannte Ewigkeit» angebunden. Der Sinnlichkeit des Kairos folgte die Dimension des «Glaubens». Seit der Aufklärung aber entstand zunehmend der Anspruch, die Erwartung der «Periode einer dritten Macht, einer rein diesseitigen, freiheraus weltlichen, und sie setzte (...) auf etwas dazwischen, auf das Glücken je meiner Hiesigkeit, auf die einzige geglückte Lebenszeit» (13). War das «Glaube, Traum, Vision»? Handke meint «Vision», aber entzaubert «von gleichwelchem Glauben». Vielleicht wäre das Wort «poetische Imagination» weniger mißverständlich. Anvisiert wird – durchaus im Geist der Aufklärung – eine Idee des Glücks, die nicht mehr auf der Vorstellung eines Gottes oder einer göttlichen Macht ruht, sondern auf der gestalterischen Subjektivität der eigenen Person.<sup>5</sup>

Handke übersetzt den Horazspruch «Carpe diem» mit «Laß fruchten den Tag». Er assoziiert in psalmistischer *Jukebox*-Manier: «Sing mir das Lied vom geglückten Tag.» Wie aber kommt einer von der bloßen «Idee» des geglückten Tages zu dessen Erzählen? Und wie erzählen, was nicht eigentlich erinnert, sondern eher entworfen, als eine Idealform in der Zukunft vorgestellt werden will?

Der geglückte Tag ist weder ein einfach «glücklicher» noch ein «vollkommener» Tag. Er wird Engstellen passieren, Hindernisse überwinden müssen. Ihm wohnt ein «dramatisches» Moment, vielleicht sogar «der Kampf mit dem Engel» inne. Der geglückte Tag, weder erfüllt vom «Unerschöpflichen» noch «gelähmt schon vom Morgengrauen», ist er vielleicht als «Tagereise», als «Expedition» zu verstehen? In «einer Art trotzigem Tagtraum» will und muß der Schreibende von der «Formlosigkeitshölle» des faktisch Chaotischen zur «Formenhelle» poetischer Wahrnehmung, zu gesteigertem Bewußtsein, zu poetischer Arbeit an der Gestalt gelangen. Aus dem Hintergrund leuchten Grundbegriffe Handkescher Ästhetik, die «friedensstiftende Form», sogar der «Große Geist der Form» (*Langsame Heimkehr* [1979]; *Die Lehre der Sainte-Victoire* [1980]).

Nach der «Idee» die «Chronik» des geglückten Tages. Sie beginnt – nicht-chronologisch erzählt – mit «Taufkugeln auf einer Rabenfeder». Mit der Erwartung «Heiliger Tag» sägt der Erzähler vormittags Holz für das Kaminfeuer. Das Sägblatt klemmt. Ein Klotz fällt ihm auf die Zehen. Die Tücke des Objekts ironisiert das «interesselose Wohlgefallen» (Kants Definition des Schönen) des sägenden Träumers. Könnte der Tag trotz des Ärgers noch «Schwingen» bekommen, wenn er

<sup>1</sup> F. G. Jünger, u. a., Was ist Glück? Ein Symposium der Münchner Siemens-Stiftung (dtv 1134). München 1976, Nachwort von Ulrich Hommes.

<sup>2</sup> R. Nozick, Vom richtigen, guten und glücklichen Leben. Hanser Verlag, München 1991: «Unter dem Etikett Glück läuft eine Anzahl verschiedener Emotionen und außerdem etwas, das sich genauer als Stimmung bezeichnen läßt.» Im weiteren Verlauf beschreibt Nozick Glück als «das Gefühl, daß das eigene Leben jetzt gut ist». Die höchste Form des Glücks ist «die Zufriedenheit mit dem eigenen Leben als Ganzem» (118ff.).

<sup>3</sup> P. Handke, Versuch über den geglückten Tag. Ein Wintertagtraum. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, 91 Seiten, DM 24,-; Zitat S. 11.

<sup>4</sup> Z. B. im Paris-Roman *Die Stunde der wahren Empfindung* (Frankfurt am Main 1975).

<sup>5</sup> Die Literaturwissenschaft entwickelte für die Romane der Goethezeit, vor allem für die beiden *Wilhelm Meister*-Romane, den Begriff vom «glücklichen Ende». Im Unterschied zum «happy end» des anglo-amerikanischen Unterhaltungsromans seit dem späten 19. Jahrhundert, dem das «happy end» meist nur an- oder aufgeklebt ist, visieren die *Wilhelm Meister*-Romane das gelingende Leben von vornherein an. Es ergibt sich subjektiv aus dem Glauben und Verhalten des Helden, objektiv aus der guten Schöpfungswelt.

sich weniger herrisch, geduldiger verhielte? In einer «Es geschieht»-Reihe nähert sich der Betrachter dem interesselosen Wohlgefallen. Belangloses geschieht. «Ein Zigarettenstummel rollt im Rinnstein.» Ein paar Männer im Café schweigen «für einen langen Augenblick». «Es geschieht, daß das geschärfte Gehör für meine Arbeit mich zugleich öffnet für die Geräusche meiner Umgebung.» (72f.) In dem Maß als der «tagvergessen», ja «weltvergessen» Lebende zum aufmerksam Wahrnehmenden und Schreibenden wird, verwandelt sich der Tag. Die neu entdeckten Hauptwörter (!) heißen «Mit» und «Und». Das isolierte Bewußtsein kommuniziert. Das Adjektiv «phantastisch» wird ergänzt durch das Beiwort «Angesichts». Die gesuchten und gefundenen Verben heißen «zeitigen», «beherzigen», «lassen» (geschehen lassen), «fruchten lassen». Voraus gingen die Grundwahrnehmungen «sehen, schauen, hören». Der geglückte Tag wird ein Raum zum «Wohnen». Es geschieht «Verwandlung». Der Tagvergessene kann, der Weltvergessene darf «anwesend sein». Von langer (Schreib-)Hand vorbereitet, stellt sich das Seinsverb ein. Sein, Mitsein – dieser größte Gegensatz zum Haben und Habenwollen – gehört seit Anfang zur Schreibästhetik der *Heimkehr*-Prosa. Der geglückte Tag wäre der Tag des wohnenden, des behausten, des mitseienden Menschen. Der geglückte Tag, das wäre der «gerettete» Tag. Und gerettet wäre das tätige Betrachten. Wir sind weit entfernt vom «unbehausten Menschen» der deutschen Nachkriegsliteratur.<sup>6</sup>

Obschon Handke im erörternden Teil den christlich-biblich anvisierten geglückten Tag distanziert, fragt er gegen Ende: Entspräche der geglückte Tag nicht «eher der Psalmenform»? Bedürfte er nicht des «Flehens»? Ein transzendiertes Moment, eine fast christlich-biblische Perspektive drängt herein, wenn der Erzähler sinniert: «Göttliches, oder du, jenes «Mehr als ich», das einst «durch die Propheten» sprach und danach «durch den Sohn», sprichst du auch durch die Gegenwart, pur durch den Tag?» (71). Handke zitiert den Anfang des Hebräerbriefes. Er muß vor der Niederschrift seines Erzählens in den Paulus-Briefen gelesen haben (ohne die Unterscheidung der Exegeten in paulinisch und nicht paulinisch). Er nimmt sein Motto aus dem Römerbrief: «Der den Tag denkt, denkt dem Herrn» (Röm 14, 6).<sup>4</sup> Später nimmt er die Ermahnung des Apostels an seine Gemeinde auf: «Träge seid ihr geworden im Gehör», und sogar den «Tag des Gerichts». Handke zitiert, ohne den Standort und die Perspektive des neutestamentlichen Autors einzubringen. Bezogen auf das Motto: Römer 14 spricht von Rücksicht gegenüber Gemeindemitgliedern, die sich einen besonderen Tag zu ihrem Essen oder ihrem Fasten wählen. Paulus, anti-judaistisch tolerant, betont nicht die Materie, sondern die Intention. Was immer einer tut, soll er im Blick auf den «Herrn», zur Ehre des «Kyrios» tun. Die Doxologie des Apostels für seinen Herrn: «Der ist, und der war, und der sein wird», bezieht Handke auf seine hartnäckige Idee vom «geglückten Tag». Biblisch unbeschwert fragt er: «Warum läßt sich das nicht, wie seinerzeit von «dem Gott», von meinem heutigen Tag sagen?» Handke benutzt die Paulussätze nicht als inspirierte Schrift, sondern als ein Stück Literatur, aus dem er Sätze herausbricht und weiter verwendet (wie man in früheren Jahrhunderten Steine einer Kirche oder eines Klosters für weltliche Bauten verwandte). Wenn er die Bibelsätze aus ihrem Kontext löst und in den eigenen einbaut, verfremdet er sie. Die hohen Sätze stimulieren sein «Sprachspiel». Was theologisch naiv erscheint, hat literarisch Methode. Man kann darin eine gewisse Ironie und damit Distanz zur eigenen Botschaft vom geglückten Tag erkennen. Sprunghaft assoziiert

<sup>6</sup> Hans Egon Holthusen hatte 1951 für die Gestalten der deutschen Nachkriegsliteratur die Formel «Der unbehauste Mensch» geprägt (in: *Der unbehauste Mensch. Motive und Probleme der modernen Literatur*. München 1951, erweitert 1955). Literaturgeschichtlich stammt die Wortprägung von Goethe. Der charakterisierte damit seinen Faust. Faust fragt: «Bin ich der Flüchtling nicht? der Unbehauste?» (Vers 3348)

der Erzähler «die ungeschriebene Folge des «Don Quijote»». Sie sollte «Die sieben Tage des Gartens» heißen. Zur kultivierten Zeit soll der kultivierte Ort gehören. «Im Garten sein, auf der Erde sein», heißt das moralisch-ästhetische Programm. Wenn Handke dem «Lassen als Tun» ein Loblied singt, so ist das fernöstlich zenhaftem Geist näher als dem streng mystischen Lassen Eckharts.

### Der Dichter als Medium

Mehr als die beiden ersten «Versuche», in denen Handke Geschehenes erinnert, zusammenschaut und deutet, zeigt die Poetisierung des «geglückten Tages» die Anstrengung des Schreibers von der hartnäckigen «Idee» zur plausiblen Erzählung. Der Erzählfaden hat keine chronologische Vorgabe. Die visionäre Vorgabe tut sich schwer mit der erzählerischen Konkretisierung. Wie der Erzähler in der *Kindergeschichte* (1981) und in der *Nova*-Rede «Stimme» sein will, so auch hier. «An dem geglückten Tag werde ich rein sein Medium gewesen sein.»

Die mediale Fähigkeit des Dichters – mehr naturhaft sibyllinischer als geschichtlich prophetischer Natur – ist jenes spezifisch Dichterische, das bei Hölderlin, Mörike, Rilke, Kafka, Celan hoch geachtet wurde. Leser und Kritiker, die ausschließlich nach der gesellschaftskritischen Funktion eines Textes fragen, schätzen mediale Tätigkeit schriftstellerisch gering.

Der Erzähler des geglückten Tages, der sich als «Vielherumgetriebener» und «Vielfältiger» stilisiert, bringt sich in die Nähe des *Odysseus*. Der war der große Fahrende und Getriebene der Antike. Im Mittelalter hieß der große Fahrende *Parzival*. Handke hat ihn nachdrücklich in sein *Spiel vom Fragen* (1989) eingeführt. Wie heißt der *Fahrende der Moderne*, der *Fahrende der Gegenwart*? Zum Beispiel Gregor Keuschnig (in *Die Stunde der wahren Empfindung*), Valentin Sorger (in *Langsame Heimkehr*), Filip Kobal (in *Die Wiederholung*). Die Typusbildung ist erkennbar. Aber bis zur überragenden poetischen-mythischen Gestalt ist es weit. Handke liefert unablässig Gesichten zur Gestalt des Fahrenden als Sucher, als Heimkehrer, auch als spiritualisierender Wegführer.

Odysseus wurde von Poseidon verfolgt, von Athene heimgeholt. Parzival wurde vom Gral gelockt und geleitet. Welcher «Gott» leitet den Fährtsucher des geglückten Tages? – Nicht ein Gott spricht zu seinem Medium. «Ich spreche zu mir», sagt der Erzähler. Dennoch bringt er dem Tag Vertrauen, ja Urvertrauen entgegen. Der nimmt die klassische Gestalt des «Maßes» an. «Nicht richten wird er dich, sondern messen; du bist sein Volk.» (86) Der Tag als Zeit und Raum Metapher einer Gottheit? Eingangs distanzierte Handke die «neue Schöpfung» christlicher Provenienz mit ihrem Verweis auf die Ewigkeit. Da der Erzähler nicht so sehr Erlebtes berichtet als Zukünftiges bedenkt, Mögliches vorstellt, spricht er oft konjunktivisch. Wer, was wäre der geglückte Tag? Wie sähe er aus? Was brächte er fertig? Wäre er einer, «mit welchem geglückter Augenblick, geglücktes Leben, vielleicht sogar geglückte Ewigkeit zusammenfänden»? (90) Was grammatikalisch in der Frageform bleibt, wird poetisch gewünscht, bejaht. Handke setzt – und das ist einmalig in der gegenwärtigen deutschen Literatur – seine *Urtext*-Suche fort. Nicht Krimigeschichten, nicht die unglücklichen Paare- und Passantengeschichten, nicht Gesellschaftskritik in eine Fabel oder Grotteske verpackt, sondern Spurensuche und daraus Botschaftssätze schreibt Handke, aber ohne einen eigentlichen «Gott» der Botschaft. Nicht zurück «zu den Urtexten», sondern voraus, hindurch, vielleicht hinüber.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Günter Eich hat – m. W. einmalig in der Literatur der *Gruppe 47* und einmalig in der jüngeren Literatur bis auf Handke – in seiner *Vézelay*-Rede das Wort von der *Urtext*-Suche für den Schriftsteller gebraucht. Beim – ziemlich einmalig gebliebenen – deutschfranzösischen Schriftstellertreffen 1956 sagt Eich: «Ich bin Schriftsteller, das ist nicht nur ein Beruf, sondern

Als das Wünschen noch geholfen hat, nämlich in der Zeit der Märchen, hieß Peter Handkes «Wendertext» (1974). Als der «Kairos»-Gott noch geholfen hat, als der Glaube «an eine neue Schöpfung» durch das «Sterben und Auferstehen des Gottessohnes» (12) noch geglaubt wurde, führt Handke hier seine «Als noch»-Kette fort. Der geglückte Tag wäre der «gerettete» Tag. Aber retten muß und kann ihn nicht ein Gott. Retten, indem er ihn darstellt, zeigt, muß ihn der Autor. Jetzt erst wird das Motto «Der den Tag denkt, denkt dem Herrn» verständlich. Wer den geglückten Tag poetisch denkt, betrachtet ihn als Herrn. Nicht mehr «Carpe diem», sondern erkenne ihn, «laß ihn fruchten». Die poetische Vernunft des Erzählens übersteigt die argumentative Logik. Transzendierendes Licht scheint auch auf und aus diesem «Versuch». Die meditative Trilogie dieser Versuche aus dem Geist von New Age und vielleicht neuer Klassik erscheint vorerst abgeschlossen. Poetische Aufklärung als Botschaft in unbiblischer Zeit, als sensibles Sehen und Hören, als poetische Gnosis gegen die hedonistisch Habenwollenden und gegen die hektischen Macher.

*Paul Konrad Kurz, Gauting bei München*

die Entscheidung, die Welt als Sprache zu sehen. Als die eigentliche Sprache erscheint mir die, in der das Wort und das Ding zusammenfallen. Aus dieser Sprache, die sich rings um uns befindet, zugleich aber nicht vorhanden ist, gilt es zu übersetzen. Wir übersetzen, ohne den Urtext zu haben. Die gelungenste Übersetzung kommt ihm am nächsten und erreicht den höchsten Grad der Wirklichkeit.» (Mitgeteilt in: H. Bender, Hrsg., Mein Gedicht ist mein Messer. Lyriker zu ihren Gedichten. Erweiterte Fassung, München 1961. In der Erstausgabe von 1955 [Heidelberg] konnte die Eich-Rede noch nicht enthalten sein.) – Der große lyrische Urtext-Sucher ist in jenen Jahren Paul Celan geworden. Wird Handke der große epische Urtext-Sucher werden?

## Korrigenda

In Nr. 19 (15. Oktober 1991) wurde auf Seite 209 oben links eine Zeile verdoppelt und dafür auf Seite 210 unten rechts eine Zeile ausgeschieden, wodurch der eingeleitete und der nachfolgende Satz verstümmelt wurden.

Zu ergänzen ist: «...lateinamerikanischen Einheitskultur Vorschub leisten. Für die Menschen der Dritten Welt...»

Wir bitten unsere Leserinnen und Leser um Verzeihung für diesen Fehler, der sich nach den Umbruchkorrekturen in rätselhafter Weise eingeschlichen hat.

## ORIENTIERUNG erscheint 2x 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 †, Nikolaus Klein, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico  
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, Zweig-  
stelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch  
Italien: Postcheckkonto Roma 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.

## Ordensexistenz heute

Unter dem Titel *Gottespassion* haben Johann Baptist Metz und Tiemo Rainer Peters ein in zwei Abschnitte gegliedertes Buch «zur Ordensexistenz heute» veröffentlicht.<sup>1</sup> Geht der erste Text «Religion, ja – Gott, nein» von J. B. Metz (S. 11–62) auf einen vor der Vereinigung der Deutschen Ordensobern (VDO) in Würzburg gehaltenen Vortrag aus dem Jahre 1990 unter dem Titel «Zeichen der Zeit – Antwort der Orden» zurück, so stellt der Beitrag von T. R. Peters «Evangelische Räte – therapeutische Räte» (S. 63–103) eine fundamentaltheologische Studie über die Orden dar. Die den beiden Verfassern gemeinsame Option formulieren sie im Vorwort und in absichtsvoller Erinnerung an das Bändchen *Zeit der Orden?* (1977)<sup>2</sup>: die «Stunde der Nachfolge» sei nicht deswegen in besonderer Weise eine «Zeit» der Ordensleute, «weil sie die ausschließlichen Träger der Nachfolge wären, sondern weil die eine Nachfolge, zu der unbedingt alle Christen berufen sind, des energischen Anstoßes bedarf und der anschaulich gelebten Radikalität» (S. 7). Ihre Darlegungen zur Ordensexistenz heute sind deshalb Überlegungen zu einer radikal christlichen Existenz heute. T. R. Peters formuliert die damit gegebene, anspruchsvolle erkenntnistheoretische Problematik, wenn er den Ort des Sprechens über die Ordensexistenz so beschreibt: «In welcher Welt aber leben wir? Die Weltflüchtigen wissen es nicht, werden es nie erfahren, und die Weltförmigen – noch weniger. Ich werde diese These, manchen soziologischen und zumal psychologischen Analysen zum Trotz, mit der anderen verbinden: daß die Krise der Orden nicht auf verweigerter Anpassung, sondern auf nicht gewagter Nicht-Anpassung beruht, auf der fehlenden Kraft zum Widerspruch, zur konstruktiven Verweigerung.» (S. 66) Diese Aussage ist ausdrücklich auf die gegenwärtige Situation hin formuliert, in der in Reaktion auf die gesellschaftliche und weltpolitische Entwicklung der letzten Jahre Utopieentwürfe ihre Plausibilität scheinbar verloren haben oder vorschnell und zu leichtfertig als Illusionen denunziert werden. Alternative Lebensentwürfe, «die auch das bisher ungelebte Leben unwiderruflich einbeziehen wollen» (S. 43), sind in einer solchen Situation schwer verständlich zu machen. Diese Mentalität reicht bis in die einzelnen Kirchen hinein, und sie bildet ihrerseits eine gesamtgesellschaftlich wirksame Tendenz ab, die J. B. Metz als «religionsfreundliche Gottlosigkeit» (S. 22) bezeichnet. Einer solchen Haltung gegenüber klagt er die «Gottespassion» ein, «als Leidenschaft für Gott und als eingestandenes Leiden an Gott» (S. 25). J. B. Metz beschreibt hier das Gottesverhältnis in einer doppelten Bestimmung, die er in den Erfahrungen, die Israel mit Jahwe gemacht hat, und die auch die Botschaft wie die Praxis Jesu bestimmt haben, grundgelegt sieht. Israel hat sehenden Auges in den Widersprüchen der Geschichte verstrickt gelebt, und es hat sich über diese Verstrickungen nicht hinweggelogen, sondern es hat daran sein Gottesverhältnis bestimmen lassen. Damit verband sich für es eine unstillbare Leidenschaft für eine «ungeteilte Gottesgerechtigkeit». J. B. Metz charakterisiert auf dem Hintergrund der Geschichte Israels mit Jahwe den Gott Jesu folgendermaßen: «Der uns in Jesus nahegekommene Gott ist offensichtlich nicht so sehr daran interessiert, wie und was wir zunächst einmal über ihn denken, sondern wie wir uns zu den Anderen verhalten; und erst dies, wie wir mit Anderen umgehen, läßt dann erkennen, wie wir über ihn denken und was wir von ihm halten.» (S. 38)

Solche geschichtliche Erinnerung sieht T. R. Peters (und er greift dabei in einer akribischen Deutung Beobachtungen des Basler Exegeten und Kirchenhistorikers Franz Overbeck [1837–1905] auf) in der Geschichte der Orden dort lebendig erhalten, wo diese fähig waren, gerade in der Erfahrung der Nähe Gottes seiner Abwesenheit bewußt zu sein (vgl. S. 70f.). Ob dieses Leben «im Aufschub» (S. 92) auch heute noch identitätsstiftend wirksam werden kann oder in seinen Ersatzformen (als selbstzerstörerische Idealbildung<sup>3</sup> oder als sich selbst genügende Form einer rationellen asketischen Haltung) dahin gelebt wird, ist für Peters die Frage nach dem Ort der Praxis der evangelischen Räte heute.

*Nikolaus Klein*

<sup>1</sup> J. B. Metz, T. R. Peters, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, 103 Seiten, ca. DM 16,80.

<sup>2</sup> J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*. Freiburg 1986.

<sup>3</sup> Diese Fragestellung bildet auch den Hintergrund einer anspruchsvollen Auseinandersetzung mit der von E. Drewermann vorgelegten Kritik an der «Klerikerkirche» (S. 34ff. und im Beitrag von T. R. Peters durchgehend), die grundsätzlicher ansetzt als die beim (wegen schwerwiegender Verfahrensmängel nur zu kritisierenden) Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis von E. Drewermann vorgebrachten Gründe (durch Erzbischof Degenhardt, Kardinal Wetter und Bischof Lehmann).