



ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 59. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1995

VOR DREISSIG JAHREN am 7. Dezember 1965, am zweitletzten Tag der vierten und letzten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 bis 1965) verabschiedeten die Konzilsväter die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (DH).¹ Damit fand eine langwierige und schwierige Debatte ein Ende, in deren Verlauf es am 19. November 1964 (dem sogenannten «schwarzen Donnerstag») zu einer der heftigsten Krisen in der Konzilsaula kam, als Kardinal E. Tisserant im Namen des Konzilspräsidiums verkündete, daß eine Konsultativabstimmung über den damals vorliegenden Textentwurf (den sogenannten Dritten Entwurf oder *textus emendatus*) auf die nachfolgende, vierte Konzilssession vertagt werden sollte, und dieser Entscheid trotz einer Petition von rund 800 Konzilsvätern durch Papst Paul VI. geschützt wurde. Die Beharrlichkeit der Mitglieder der vom Einheitssekretariat von Anfang an verantworteten Kommission zur Erstellung des Textes (unter ihnen vor allem des amerikanischen Theologen John Courtney Murray SJ [1904 bis 1967] und des italienischen Theologieprofessors Pietro Pavan [1903 bis 1994, seit 1985 Kardinal]), das Engagement der Mehrheit der amerikanischen Bischofskonferenz, der persönliche Einsatz von Paul VI. führten schließlich dann doch dazu, daß die Erklärung über die Religionsfreiheit nach sechs Textentwürfen mit einer überwältigenden Mehrheit (2308 Ja-Stimmen, 70 Nein-Stimmen und 8 ungültige Stimmen) einen Tag vor dem Abschluß des Konzils verabschiedet werden konnte.²

Die Würde des Menschen

Diese mühsame Arbeit am Text der Erklärung war sicher einmal bedingt durch die Auseinandersetzungen zwischen einer für die Religionsfreiheit eintretenden Konzilsmehrheit und einer einflußreichen Konzilsminorität, die an der «klassischen Position» der katholischen Kirche festhalten wollte, daß nämlich nur die katholische Kirche ein Recht auf gesetzlich anerkannte Existenz hätte und Vertreter anderer Bekenntnisse und Religionen durch Gesetze oder staatliche Verordnungen gehindert werden müßten, falsche Lehren zu verbreiten. Wo dies nicht rechtlich durchgesetzt werden könne, sei die Kirche genötigt, Toleranz für alle zu fordern. Gegenüber dieser Position, die der Wahrheit alle Rechte zusprach, nicht aber der menschlichen Person als solcher, bedeutete die Erklärung DH einen grundsätzlichen Bruch, wenn sie in Nr. 2 feststellt: «Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf die religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.» Aber auch für die Konzilsmehrheit war die Einsicht in die Tragweite dieser Begründung der Religionsfreiheit ein mühsamer Weg, gab es doch zwei Positionen, wie in der Begründungsfrage vorzugehen sei: Soll man von einem allgemeinen Begriff der «Freiheit des Christen» ausgehen, dies aus der biblischen und kirchlichen Tradition erklären, um dann in der Religionsfreiheit eine ihrer Konkretisierungen zu erkennen, oder soll man von dem Faktum ausgehen, daß in den modernen rechtsstaatlichen Verfassungen wie in dem Bewußtsein vieler Menschen das Recht auf Religionsfreiheit selbstverständlich anerkannt wird, um dieses dann mit von jedermann einsehbaren Gründen und schließlich mit Einsichten des christlichen Glaubens zu begründen?

Die Konzilsmehrheit hat sich mit der Verabschiedung des von J. Courtney Murray und P. Pavan im wesentlichen erarbeiteten Textes von DH die zweite Position zu eigen gemacht. Sie hat sich damit nicht nur für eine bestimmte Methode entschieden. Für J. Courtney Murray war es eine unbedingte Erkenntnis, daß man die Religionsfreiheit nur dann einsichtig begründen kann, wenn man gleichzeitig festhält, daß staatliche Macht begrenzt ist (vgl. die Formulierung in DH Nr. 3, §5). Indem die Konzilsklärung diesen Zusammenhang sich zu eigen macht, kann sie bei Anerkennung der Religionsfreiheit an der Pflicht der Menschen, die Wahrheit zu suchen, festhalten: «Da

KONZIL

Die Würde des Menschen: Dreißig Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils – Der lehrmäßige Fortschritt und die Erklärung über die Religionsfreiheit – Die bis heute nicht eingelösten Einsichten des Konzils.
Nikolaus Klein

ZEITGESCHICHTE

... und atemlos fahren nach Lemberg: Beobachtungen und Reflexionen von einer Reise nach Südostpolen und in die Westukraine – Das Schicksal Galiziens im 20. Jahrhundert – Erkundungen in einer abgelöschten Landschaft – Auf dem Weg nach Lemberg, Brody, Drohobycz und Czernowitz – Erinnerungen an den Schriftsteller Bruno Schulz – Ansätze eines kulturellen Neubeginns in der Ukraine.
Wolfgang Schlott, Bremen

ESSAY

Macht, die sich nicht erinnert; die nicht schreibt: Zu R. Kapuscinskis «König der Könige» – Ein Bericht über den Untergang des äthiopischen Kaiserreiches als eine Parabel der Macht – Das Verhältnis der Macht zur Geschichte und zur Schrift – Eine Herrschaft gegen die Geschichte – Flüstern, Schweigen und Erzählen als Formen der Macht der Mündlichkeit – Die Negation des Erzählers und der Erzählung – Die Schrift konstituiert sich jenseits der Mündlichkeit – Sie ist plural und instabil zugleich.

Knut Wenzel, Regensburg

THEOLOGIE

Amt – Gemeinde – Praxis der Christen: Eine Skizze zu *Biographie und Werken Edward Schillebeeckx'* (Zweiter Teil) – Menschenbegegnung als Ort der Gottesbegegnung – Arbeit am Pastoralbrief der niederländischen Bischöfe von 1961 – Konzilsberater von Kardinal B. Alfrink – Gegen eine zentralistische und für eine kollegial verfaßte Kirche – Mit Karl Rahner Mitbegründer der internationalen theologischen Zeitschrift *Concilium* – Lehrbeanstandungen von seiten der Glaubenskongregation in Rom – Arbeiten über die Beziehung von Amt und Gemeinde – Ansätze einer Basiskirche in den Niederlanden – Auf dem Weg zu einer europäischen Befreiungstheologie.
Ulrich Engel, Düsseldorf

FILM

Stachel im Fleisch der staatlichen Macht: Zur Bedeutung des Dokumentarfilms in Zentral- und Osteuropa – Lenins Aussage vom Film als der wichtigsten der Künste – Bestandteil und Widerspruch des Systems – Zur aktuellen Situation in Polen, Ungarn und den baltischen Staaten.
Ambros Eichenberger, Zürich

nun die religiöse Freiheit, welche die Menschen zur Erfüllung der pflichtgemäßen Gottesverehrung beanspruchen, sich auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft bezieht, läßt sie die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet.» (Nr. 1)

¹ Vgl. die Beiträge von J. Courtney Murray und P. Pavan, in: J. Hamer, Y. Congar, Hrsg., Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit. Lat. und dt. Text, Kommentare. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 20). Paderborn 1967, S. 125–165 und 167–225; E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt. (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, 3). Basel, u. a. 1990. S. 59–70.

² D.E. Pelotte, John Courtney Murray. Theologian in Conflict, Paulist Press, New York 1975, S. 74–114; zu den Interventionen Pauls VI. die Beiträge von J. Grootaers, V. Carbone, J. Hamer und P. Pavan, in: Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al concilio. Istituto Paolo VI, Brescia 1991, S. 85–189.

Diese Unterscheidung zwischen dem rechtlichen Bereich und dem Bereich der Pflichten des Menschen hat aber eine über die in DH gemachten Äußerungen hinausgehende Relevanz für die Freiheit des Christen in der Kirche. Denn wenn DH davon ausgeht, daß die Suche nach der Wahrheit untrennbar von der Wahrheit selbst ist, gewinnt das Gewissen des einzelnen Gläubigen eine «Objektivität», die der Wahrheit entspricht, um die der einzelne sich bemüht. Nicht nur hat der einzelne Gläubige dabei die Pflicht, die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes gewissenhaft zur Kenntnis zu nehmen (vgl. DH Nr. 14, § 2), das Lehramt selbst bleibt bei seiner Verkündigung auf die redliche Wahrheitssuche und damit auf den ernsthaft vorgetragenen Einspruch der Gläubigen angewiesen.³ Nikolaus Klein

³ J. Courtney Murray, Freedom, Authority, Community, in: America 115 (1966) S. 734–740; F.-X. Dumortier, John Courtney Murray revisité, in: Recherches de Science Religieuse 76 (1988) S. 499–531.

... und atemlos fahren nach Lemberg

Jüdische Kulturgüter in Südpolen und in der Westukraine

Galizien – das war jener breite Kordon zwischen dem ober-schlesischen Revier und dem ukrainischen Dnestr, der zwischen 1772 (1. polnische Teilung) und 1918 (Gründung der 2. polnischen Republik) in West- und Ostgalizien aufgeteilt, die Okkupationsmasse des K.u.k.-Regimes Österreich-Ungarn bildete. Galizien – das war auch jahrhundertlang eine jüdische Kulturlandschaft, die sich im ethnosoziellen Umfeld der polnischen und ukrainischen Siedlungskulturen so lange entfaltete, bis sie in einem Zeitraum von über dreißig Jahren beinahe vom Erdboden verschwand. Infolge der geopolitischen Verschiebungen nach dem Ersten Weltkrieg gerieten Hunderttausende Juden in den galizischen und wolyynischen Shtetl in eine immer größere wirtschaftliche Notsituation, aus der ein kleinerer Teil sich durch Flucht nach Mittel- und Westeuropa und Emigration nach Amerika retten wollte. Nach dem Überfall der Hitlerfaschisten auf Polen wurden die Zurückgebliebenen und die Flüchtenden in zwei Schüben Opfer eines Vernichtungswahns, dessen pathologische Täter etwas in der Geschichte der Zivilisation Unvergleichbares anrichteten: die systematische soziale und juristische Ausgrenzung und Entmündigung jüdischer Menschen in den okkupierten Gebieten und ihre anschließende Deportation in die Vernichtungslager auf polnischem Boden.

Zwischen Imagination und Zerstörung

Wer dieses Massaker, sei es durch Flucht mit den zurückweichenden Truppen der Roten Armee in die UdSSR, sei es mit Hilfe sympathisierender Menschen polnischer Abstammung – und manchmal auch unter Mithilfe deutscher Bürger/innen –, überlebte und nach Polen oder in die sowjetische Ukraine zurückkehrte, der stand nach dem Zweiten Weltkrieg vor einer schier unlösbaren Lebensaufgabe. Der latente Antisemitismus der polnischen und ukrainischen Bevölkerungsmehrheit verhinderte, abgesehen von der judenfeindlichen Politik der herrschenden Kommunisten, eine solidarische Annäherung notleidender Menschen. Deshalb blieben Zehntausende Menschen jüdischer Abstammung weitgehend auf sich allein gestellt. Sie existierten ohne eigenständige Religionsgemeinschaften und waren ständig der staatlichen Repression ausgesetzt. Ihre Kinder erhielten keinerlei sprachliche Ausbildung. Das Jiddische, die Umgangssprache von Millionen Juden vor 1939, verkümmerte zu einem familiären sprachlichen Relikt, das nur noch von der Vorkriegsgeneration, beschränkt auf wenige Sprechergruppen, gepflegt wurde. Der russisch- und polnischsprachige Assimilationsdruck vergrößerte sich. Dieser soziokulturellen Entmündigung entzogen sich viele jüdische Familien durch Emigration in westliche Länder und nach Israel. Damit standen die Zurückgebliebenen

in den späten achtziger bzw. Anfang der neunziger Jahre, als mit der Entstehung von konstitutionellen Demokratien auch die Religionsfreiheit uneingeschränkt gewährleistet wurde, vor einer neuen, schier unlösbaren Aufgabe: Sie sind mit der Reparatur und der Restaurierung ihrer Gebets- und Begegnungsstätten, die ihnen die neue Administration übereignet hat, schlichtweg überfordert. Eine wesentliche finanzielle Unterstützung können sie von den am Rande des wirtschaftlichen Bankrotts entlangschlitternden neuen Republiken nicht erwarten. Und die tätige Mithilfe ihrer Glaubensschwwestern und -brüder? Junge Menschen jüdischer Abstammung sind mit ihren Eltern bereits in den siebziger und achtziger Jahren emigriert. Und die Übriggebliebenen? Sie könnten selbst mit der finanziellen Unterstützung jüdischer Stiftungen in Amerika und Westeuropa kaum die Rettung wertvoller jüdischer Kulturgüter vorantreiben. Was bleibt, sind punktuelle Bemühungen, die Archivierung von Schriftdokumenten, die Restaurierung einzelner Synagogen und Friedhöfe, Ausstellungen jüdischer Kult- und Gebrauchsgegenstände, Tage jüdischer Kultur, die beharrliche Erinnerungsrbeit, um die einzigartige jüdische Kultur disputierend in der «Schwebe zu halten». Natürlich hat es in der kommunistisch gelenkten «Volksrepublik» Polen bedeutende Vorleistungen gegeben. Seit über vierzig Jahren existiert in Warschau ein jüdisches historisches Institut, das bis zur Mitte der achtziger Jahre rund 120 Nummern der «Bullitons» zur historischen Forschung des Judentums herausgegeben hat. Seit 1948 erscheint die Zeitschrift «Bleter far Geszichte» (Geschichtsblätter), das Jüdische Theater in Warschau erfreut sich neben dem touristischen Zuspruch auch des regen Besuchs der polnischen städtischen Intelligenz; einige jüdische Friedhöfe wurden mit staatlichen Geldern und Mitteln aus jüdischen Unterstützungsfonds restauriert, und sogar ein Jüdisches Museum für Kunst entstand in Warschau; seit Beginn der achtziger Jahre sind Bildbände publiziert worden, die bedeutende Zeugnisse jüdischer Kultur und Kunst archivieren. Dennoch: es waren Aktivitäten von Historikern, Ethnologen, Soziologen und Kulturwissenschaftlern, die mit staatlichen Geldern und teilweise ausländischer Finanzhilfe etwas leisteten, an dem die wenigen in Polen oder in der Ukraine noch lebenden jüdischen Bürger kaum noch beteiligt sind. Es sei denn, sie sind selbst die Initiatoren von Ausstellungen und Verfasser von Publikationen, die etwas dokumentieren, was sich als allmählicher Wandel in dem rezeptiv-bewahrenden Umgang mit jüdischen Kulturgütern abzeichnet. Gemeinsam mit polnischen oder ukrainischen Kollegen gestalten sie seit Beginn der neunziger Jahre Tage jüdischer Kultur, die der Bewahrung eines Erbes dienen, das nur durch schnellen Zugriff auf die noch bestehende Substanz gerettet werden kann. Ermutigende

Beispiele dafür gibt es: Das in Krakau seit 1990 stattfindende jüdische Kulturfestival, die große Kunstausstellung «Polen und Juden» in der Krakauer Nationalgalerie im Jahre 1989, zahlreiche kleinere Ausstellungen in Provinzmuseen, eine wachsende Zahl von Buchtiteln, die in Nachdrucken und in einer Art von Bestandesaufnahme sich mit jüdischem Kulturleben bis zum Jahre 1939 beschäftigen.

Erkundungen in einer abgelöschten Landschaft

Wer in den neunziger Jahren sich auf die Suche nach jüdischen Kulturstätten in Polen macht, der kann sich auf eine stattliche Zahl von Architekturbänden, Ausstellungskatalogen und Fotobänden über die Überreste einer einst blühenden Kultur stützen, die in der Symbiose mit und im Kontrast zu den sakralen Zeugen des Katholizismus lebte. Und im Falle der eben entstandenen Ukrainischen Republik? Presseberichte verweisen auf restaurierte Gebäude in Brody und Czernowitz, Fernsbilder zeigen wiedereröffnete Synagogen in Lemberg, dem heutigen L'viv. Wer sich einen ersten kulturgeschichtlichen Überblick verschaffen will, dem sei das Buch «Die Reise nach Galizien»¹ zu empfehlen; wer sich in der Begegnung mit den übriggebliebenen architektonischen Denkmälern und im Gespräch mit den letzten Zeitzeugen jüdischer Abstammung kundig machen will über das ungeheuerliche Ausmaß der Auslöschung, sollte sich auf die Reise von Krakau über Przemyśl nach Lemberg machen.

Vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs lebten in der Wojewodschaft Krakau etwa 225 000 Juden, den Krieg überlebten 15 000, davon lebten nach dem Krieg in Krakau etwa 12 000. Im Jahre 1993 gibt es weniger als 200 Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Krakau.

Die Einschußlöcher in den grauen Wänden der Synagogen im jüdischen Viertel von Krakau, in der Vorstadt Kazimierz, sind überall noch zu erkennen, da und dort wachsen aus den Fugen der Backsteinbauten Äste, verwitterte hebräische Inschriften signalisieren vergessene Botschaften, das Kopfsteinpflaster auf dem Platz vor der alten Synagoge hat sein altes Profil bewahrt. Nur wenig hat sich verändert in den vergangenen fünfzig Jahren. Die Dächer, die Mauern, die Grabsteine auf dem alten jüdischen Friedhof neben der Remuh-Synagoge haben Patina angesetzt. Eine architektonische Landschaft, in der die Spuren menschlicher Bestialität sich in Mauerritzen eingegraben haben, eine Landschaft, in der sich Obdachlose und Studenten niedergelassen haben, eine Landschaft, in der Touristen mit aufgeschlagenen Reiseführern spazieren gehen, eine Landschaft, die nach der Uraufführung von Stephen Spielbergs Film «Schindlers Liste» nunmehr auch in die Filmgeschichte eingegangen ist.

Sie stehen inmitten des Krakauer Vororts Kazimierz als Mahnmale: Die Templ-Synagoge an der Miodowa-Straße, die Kupa-Synagoge zwischen der Jakob- und der Ester-Straße, die Mizrachi-Synagoge in demselben Gebäudekomplex, die Hohe Synagoge am Bawol-Platz neben dem alten, schwergeschändeten jüdischen Friedhof, der die Remuh-Synagoge umschließt, und die als Ausstellungsort genutzte Alte Synagoge an der Breiten-Straße. Nur die 1983 renovierte Ajzyk-Synagoge dient noch liturgischen Zwecken, an hohen Feiertagen, wenn sich die kleine Gemeinde versammelt, vorausgesetzt, sie besteht aus dem Minjan, also mindestens 10 männlichen Mitgliedern im Alter von mehr als 13 Jahren.

Teilweise erhalten geblieben sind auch die Ghettomauern, wie in der Lwower Straße, wo inmitten der etwa drei Meter hohen schwarzen Mauerreste im Jahre 1983 aus Anlaß des 40jährigen Jahrestages der Auflösung des Ghettos eine Gedenktafel angebracht wurde: *Hier lebten, litten und kamen in den Händen der Hilterschergen ums Leben. Von hier führte sie der letzte Weg in die Vernichtungslager.* Wer diesen Weg nicht mehr antrat, den hatten die SS-Sonderkommandos bereits in das unweit von

¹ Verena Dohrn, Frankfurt/M. 1991.

Kazimierz an der Weichsel gelegene KZ-Lager Plaszów transportiert, wo zwischen 1943 und 1945 Tausende von Polen und Juden umgebracht wurden. Dieses Lager entstand zwischen zwei jüdischen Friedhöfen, deren Grabsteine als Grundmauern für die KZ-Baracken und als Stabilisierungsmaterial für das Lager benutzt wurden. Zwei etwa mannshohe Epitaphien erheben sich seit den sechziger Jahren auf dem ehemaligen Lagergelände: die 1964 von dem Bildhauer Ceckiewicz entworfene Gedenktafel zu Ehren aller von den deutschen Faschisten ermordeten Lagerhäftlingen und die von der jüdischen Gemeinde in Krakau gestiftete Tafel für alle Juden, die aus Polen und Ungarn hierher zum Abschlichten gebracht wurden. Auf der Tafel, die in einen Obelisk eingelassen ist, markieren Begriffe wie «bestialstwo» (Bestialität) und «okrucienstwo» (Grausamkeit) ein nicht zu bewältigendes Geschehen. Noch in der schweigenden Betrachtung der Mahnstätte regen sich die inneren Stimmen: Und wir, die stummen Erben des gigantischen Verbrechens, was antworten wir zu Beginn der neunziger Jahre auf die Fragen der Polen nach den Ursachen für die neofaschistischen Ausschreitungen im wiedervereinigten Deutschland? Daß die verbale Aufarbeitung des faschistischen Phänomens immer nur ungenügend gewesen sei, daß der Faschismus ein zivilisatorischer «Ausrutscher» gewesen sei, daß er sich nicht wiederholen könne, daß ... Sicherlich würde uns die vergleichende Auseinandersetzung mit der Entstehung und den Auswirkungen der Shoah auf die polnische und die deutsche Nachkriegsgesellschaft in unseren geschichtlichen Bemühungen um Deutung und Klärung der bestialischen Aggression weiterhelfen. Doch was für eine Aufklärung könnte dies leisten? Zweifel melden sich, noch während ich mich an die verschiedenen Formen der Beschreibung des Holocaust aus polnischer und polnisch-jüdischer Sicht (Leopold Buczkowski, Tadeusz Borowski, Tadeusz Różewicz, Adolf Rudnicki, Henryk Grynberg, Maria Nałkowska)² erinnere. Für einen Augenblick überfällt mich die Vision von der gedankenlosen Gleichgültigkeit der «ewigen» Besucher solcher KZ-Gedenkstätten, die, wie in der Erzählung «Ausflug ins Museum» von Tadeusz Różewicz, die leeren desinfizierten Kammern und die ehemaligen Appellplätze anstarrten, ihr Bedauern darüber zum Ausdruck bringen, daß es keine Knochen und Häftlingsklamotten mehr gäbe, und stumpfsinnig den Angaben der Touristenführer über die Menge der Toten lauschen. Mich überkommt ein Frösteln, ein Gefühl, als ob ich in allen Sprachen des Kontinents die verzweifelten Bewältigungsreden der Überlebenden zitieren müßte. Schlimmer noch: als ob ich mich dem ewigen Zwiegespräch mit den Überlebenden der Barbarei stellen müßte. Als ob ich auch die versteinerten und geretteten Zeugnisse einer jahrhundertealten Kulturschicht auf ihre Dialogbereitschaft prüfen müßte. Eine Gelegenheit dazu bot sich nach dem Gang über die Schädelstätte Plaszów.

In den späten Herbsttagen des Jahres 1993 präsentierte nämlich das Historische Museum Krakau in den Räumen der Alten Synagoge «Schätze aus dem Erbe der Galizischen Juden». Die Exponate stammten aus dem Museum für Ethnologie und Angewandte Kunst in Lwow (Lemberg), dem heutigen L'viv in der Westukraine. Die neue politische Lage in der Ukraine, die Verkündung der staatlichen Unabhängigkeit hatten auch den Museen einen Hauch von Selbständigkeit beschert. Deshalb war auch die berühmte Privatsammlung von Maximilian Goldstein, einem jüdischen Bürger, der 1942 im Lemberger Ghetto ermordet wurde, der Öffentlichkeit zugänglich geworden. 84 Exponate weist der großzügig gestaltete Katalog auf: liturgische Objekte aus Synagogen vornehmlich der Westukraine, wie die Toratücher aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, Gefäße und Geschirr aus dem ehemaligen Besitz wohlhabender jüdischer Familien, Haushaltsgeräte von hohem künstlerischem Wert (Schalen, Pokale u. a.).

² Es handelt sich dabei um Bücher wie «Schwarze Flut» (L. Buczkowski); «Steinerne Welt» (T. Borowski); «Epoche der Öfen» (A. Rudnicki); «Medaillons» (M. Nałkowska). «Der jüdische Krieg» (H. Grymberg).

³ Erschienen auf deutsch in: In der schönsten Stadt der Welt. Volk und Welt, Berlin 1971.

Auch im südpolnischen Tarnów, nur 70 km östlich von Krakau gelegen, zeigt das am idyllischen Marktplatz gelegene Stadtmuseum Exponate jüdischer Kulturgeschichte des 15. bis 20. Jahrhunderts. Es sind Ausstellungsstücke aus dem Tarnówer Kreismuseum, dem Diözesan-Museum und der Krakauer Gemäldegalerie, die in vier großen Räumen eines ehemaligen Patrizierhauses präsentiert werden. Porträts von jüdischen Kaufleuten und biblischen Gestalten, so z.B. von dem bekannten Krakauer Maler Maurycy Gottlieb, Skizzen aus dem Leben der Chassiden und eine große Anzahl von rituellen Gegenständen, die aus Synagogen aus dem Tarnówer Gebiet stammen, zeugen von der Vielschichtigkeit des jüdischen Kulturlebens im westlichen Teil von Galizien. Ein Blick in den Band «Judaica aus Tarnów» von Adam Bartosz, 1992 im Warschauer Verlag «Kraj» erschienen, bestätigt das Ausmaß der soziokulturellen Leistungen, die die jüdischen Gemeinden vor dem Zweiten Weltkrieg ihren Gläubigen boten: Krankenhäuser, Altenheime, Schulen, Begegnungsstätten.

Während eines zweistündigen Spazierganges durch die Innenstadt folgte ich den Spuren jüdischer Architektur und den Brandmalen, die die deutschen Okkupanten hinterließen. Gleich hinter dem mittelalterlichen Marktplatz, bevor wir das kleine jüdische Viertel aus dem 16. Jahrhundert betraten, erheben sich zur Linken die Reste der alten Synagoge: der wunderlicherweise gerettete Mittelteil, die Bima. Sie steht, erst seit 1986 mit einem schützenden Dach versehen, inmitten eines kleinen Parks und erinnert mit einer Inschrift an ihre Schändung durch die Deutschen am 11. November 1939.

Im Jahre 1790 lebten 2000 Juden in Tarnów, 1900 12000, 1939 25000; von ihnen konnten sich 2000 zumeist auf das Gebiet der Sowjetunion retten. Die übrigen wurden in die Vernichtungslager Treblinka, Auschwitz und Belz transportiert. Nach 1945 kehrten nur einige Dutzend in die Stadt zurück.

Für immer vom Erdboden verschwunden bleibt hingegen die mit einer großen Kuppel versehene Neue Synagoge. Nur eine zerbrochene Säule, die vor dem Eingang zum jüdischen Friedhof im Nordwesten der Stadt an der Starodabrowsker Straße steht, zeugt von deren Zerstörung. Auch auf dem jüdischen Friedhof, der dicht mit Bäumen und Sträuchern bewachsen ist, herrscht der Zerfall. Viele Inschriften sind erloschen, Grabplatten zerstört. Dennoch haben im Innern des etwa 3 ha großen Friedhofs etwa zwanzig der ältesten Macewe (Grabaufschriften mit Name, Herkunft, Beruf, Sinnspruch), ähnlich wie auf dem Remuh-Friedhof in Krakau, wie durch ein Wunder überlebt.

«Juden gibt es nicht mehr. Da benötigt man eine größere Vorstellungskraft beim Versuch, sich zum Beispiel ein solches Tarnów vorzustellen, wenn es nicht den Zweiten Weltkrieg, die Deutschen, den Holocaust gegeben hätte... Heute würden alle Juden aus der ganzen Wojewodschaft (Tarnów) nicht ausreichen für einen Minjan.» (Adam Bartosz, Tarnowskie Judaica, Warszawa 1992, S. 58)

Wer in diesen Tagen von Tarnów aus über Pilsno und Debica in Richtung Rzeszow fährt, der könnte in der 43000 Einwohner aufweisenden Provinzstadt Debica noch die Reste der Zerstörungsmanie der deutschen Okkupanten studieren: die meisten Gräber auf dem jüdischen Friedhof wurden von den Besatzern als Baumaterial benutzt; die Synagoge, heutzutage nach der Renovierung ein Mehrzweck-Warenhaus, zündete eine SS-Einsatzgruppe an, südlich von Debica befindet sich im Wald Wolica ein Denkmal für 574 erschossene Juden, das von dem in Tel-Aviv lebenden Natan Bar gestiftet wurde. Von den 3300 vor dem Zweiten Weltkrieg in Debica lebenden Juden haben nur wenige den Holocaust überlebt.

Reiseführer müssen sich auf das Wesentlichste konzentrieren. Auch der bisher ausführlichste Kunstreiseführer Polen aus dem Hause Dumont. Aus diesem Grunde gehen seine Autoren sehr sparsam mit der Kenntlichmachung von Judaica im südostpol-

nischen Raum um. Darum, Reisender, solltest du die Magnatenresidenz der Lubomirskis und Potockis, das Schloß Lancut, nur wenige Kilometer östlich von Rzeszow, besuchen, genieße nicht nur den Gang durch die vielfach umgestalteten Säle, wirf nicht nur einen Blick in das Fahrzeugmuseum, sondern verweile auch in der jüngst restaurierten Synagoge aus dem Jahre 1761, die im Dumont mit keinem Wort erwähnt wird.

Wer das im hellen Gelb restaurierte Gebetshaus betritt, den erwartet ein in leuchtenden Farben ausgemalter quadratischer Innenraum, in dem sich ein deckenhoher Bima mit der Abbildung des Leviathans befindet. Als am Ende des 18. Jahrhunderts diese Synagoge sich in eine Begegnungsstätte der Zaddiks, der chassidischen Propheten, verwandelte, beschränkte sich die Innendekoration auf Schriftsätze aus der Tora. Seit der Ausmalung der Tiergestalten und der Restaurierung der Schriftzeichen an den Wänden aus den Jahren 1906 und 1912 strahlte der Gebetsraum in einem feierlich-geheimnisvollen Licht. So sahen ihn die Nazis, als sie in den Septembertagen 1939 Lancut besetzten und sich an die Brandschatzung des Gebäudes machten. Das bereits brennende Gebetshaus rettete der damalige Schloßbesitzer Alfred Potocki, indem er bei den Nazis mit dem Hinweis auf den unschätzbaren universalen architektonischen Wert der Synagoge intervenierte. Mit Erfolg, denn blindwütige Barbaren schätzten Werke der Weltkunst, selbst wenn sie von rassistisch minderwertigen slawischen Menschen verteidigt wurden, zumindest zuweilen.

Auch in der Grenzstadt Przemysł, nur wenige Kilometer vom Territorium der Ukrainischen Republik entfernt, überwiegen die Kuppeln der Kirchen, die Träger der römisch-katholischen Mission und deren dominikanischer, franziskanischer, jesuitischer und karmelitischer Verzweigungen geworden sind. Rund um die aus dem 15. Jahrhundert stammende Kathedrale erbaut, bilden sie ein imposantes Bollwerk abendländischer Religion. Nur die Benediktiner haben sich linksseitig vom San, jenseits der Straßenbrücke, in einem Kloster und einer Barockkirche aus dem 17. bzw. frühen 18. Jahrhundert niedergelassen. Und die jüdischen Gebets- und Begegnungsstätten? Nur zwei Synagogen haben die Verwüstungen der deutschen Okkupanten überlebt: In der einen, an der Slowacki-Straße gelegen, ist die örtliche Bibliothek eingerichtet worden, die andere, am Ende des 19. Jahrhunderts erbaut, ist nur mit Hilfe von Anwohnern zu entdecken. Der Stadtplan von Przemysł verzeichnet lapidarisch: «ehemalige Synagoge». Und die jüdische Gemeinde? Sie existiert nicht mehr. Vor dem Krieg umfaßte sie mehr als 20000 Personen, lese ich in der wissenschaftlichen Abhandlung «Juden in Kleinpolen», die im Südost-Institut in Przemysł 1991 erschienen ist.

Auf dem Weg nach Lemberg, Brody, Drohobycz und Czernowitz

«... ich werde dich nie wieder sehen, soviel Tode warten auf dich, warum muß jede Stadt zum Jerusalem werden und jeder Mensch zum Juden und jetzt nur in Eile packen, ständig, täglich und atemlos fahren nach Lemberg, es ist ja da, ruhig und rein wie der Pfirsich. Lemberg ist überall.»⁴

Wer in den Herbsttagen 1994 die polnisch-ukrainische Grenze überqueren will, der sollte sich einem Busfahrer anvertrauen, dem die Wünsche der ukrainischen Zöllner vertraut sind: Zigaretten, Schokolade, Taschenrechner bei normalen Grenzübertreten. Auftretende Schwierigkeiten mit Pässen erledigen die Männer in den zerknitterten grüngrauen Uniformen nach der Überreichung von Devisen. Die Ankommenden aus dem Westen erlernen die Regeln schnell. Bestechung gehört zum Geschäft. Alle wollen sich daran beteiligen. Auch die Handlungsreisenden in den ukrainischen Bussen, die zu Dutzenden aneinanderge-

⁴ A. Zagajewski, Stündliche Nachrichten. Gedichte aus Zehn Jahren. Nachdichtung K. Dedecius. Berlin 1984.

reicht auf die Passage nach Polen warten: Verhärmte Gesichter hinter den schmutzigen Scheiben, in den Gepäcknetzen die Produkte für die polnischen Schwarzmärkte. Es herrscht Hyperinflation in der eben entstandenen Republik, es riecht nach Elend und Verkommenheit, der Mangel organisiert das Alltagsleben, rot-weiße Kupony, Zahlungsmittel für Brot, Blumen, Sonnenblumenkerne, klebrige Bonbons, Nudeln und manch anderes Eßbares dienen als Ersatz für den abgeschafften Rubel, Dienstleistungen für Touristen werden nach Mark und Dollar geregelt.

Einer der profundesten Kenner der jüdischen Kulturgeschichte in der Westukraine ist Jakob Honigsmann. Er führt seit Ende der achtziger Jahre, als der Druck der damaligen Sowjetadministration gegenüber der jüdischen Gemeinde in Lemberg nachließ, westliche Besuchergruppen durch die Innenstadt. Der Verfasser der in russischer Sprache publizierte Abhandlung «Die Juden der Ukraine. Ein kurzer historischer Abriss», Kiew 1992/93 (gemeinsam mit A. Ja. Naiman) spricht auf Wunsch unserer Reisegruppe auch das deutsche Idiom. Es ist ein mit Wiener Kanzleisprache und jiddischen Elementen durchdrungener Dialekt, der noch in den dreißiger Jahren in Ostgalizien von der österreichischen Oberschicht gesprochen wurde. Es scheint, als ob diese angenehme lautliche Mischung uns die historische Annäherung an die jüdische Leidensgeschichte in Lemberg erleichtern würde. Trotzdem drängt sich in mir die Frage auf, ob es überhaupt eine adäquate Beschreibungsform für den Terror der einstigen Besatzer gibt. In unserer Gruppe kursieren dazu unterschiedliche Meinungen, verfestigt sich im Laufe der zwei-stündigen Begegnung mit Lemberger jüdischer Geschichte eine psychologische Wirkung: Solange Herr Honigsmann die Ergebnisse der Vernichtungskampagnen der Nazis und ihrer ukrainischen Hilfsgendarmen in abstrakten Mengenangaben mitteilt, bleibt das Leid der Opfer jenseits unserer Vorstellungskraft; wenn jedoch die einzelnen Schicksale zur Rede kommen, bricht unser innerer Redestrom ab, und Tränen steigen in unseren Augen auf.

Jakob Honigsmanns Führung durch die Altstadt beginnt auf dem Platz, wo bis zum Jahre 1942 die große Synagoge stand, von der lediglich die Rückwand erhalten geblieben ist. Auf dem großen freien Platz weht ein kalter Wind. Eine Mahntafel ist an einer der benachbarten Häuserwände angebracht worden. Und die jüdische Gemeinde, wo habe sie denn ihr Zuhause, fragt einer von uns. Der Gemeindesaal werde in diesen Wochen im alten Gebetshaus wiederhergestellt. Er habe bis vor wenigen Wochen als Turnsaal für eine Betriebsmannschaft gedient. Außerdem gebe es noch die alte Synagoge, die 1989 nach vierzigjähriger Zweckentfremdung wieder geöffnet worden sei. Die Rückkehr in die geweihten Gebetsstätten sei im vollen Gange. Nun müsse man die Liturgie wieder erlernen, Hebräisch und Jivrit lernen, doch leider würden viele jüdische Familien emigrieren. Vor allem die Jungen wollten der Ukraine den Rücken kehren. Die beinahe hoffnungslose wirtschaftliche Situation, die reaktionären nationalistischen Strömungen, in denen der dumpfe antisemitische Geist vorherrsche, die Wohnungsnot, plötzlich auftretende Epidemien – wer unter den Juden habe noch den Mut, sich zu seiner Kultur zu bekennen. Er sei zu alt, um wegzugehen, er wolle

«In Lemberg kamen nach den großen Pogromen 6000 Juden ums Leben, ungefähr 5000 wurden Ende 1941 an Ort und Stelle ermordet. Im folgenden Jahr stellten die Deutschen bis zu vier Deportationszüge zusammen: im März wurden 15 000 nach Belzec transportiert, im Juli 7000 ins Lager nach Janow, wo sie ermordet wurden, im August wieder 50 000 nach Belz und im November 5000 bis 7000 teils nach Janow, teils nach Belz. Jede dieser Aktionen machte der jüdischen Gemeinde einerseits ihre ganze Kraftlosigkeit gegenüber dem mächtigen Vernichtungsapparat des Feindes deutlich, andererseits förderten die Pausen zwischen den Aktionen jedesmal die Hoffnung, daß diejenigen, die zurückgeblieben sind, eine Überlebenschance haben.» (Aus: Die neueste Geschichte der Juden in Polen [bis 1950], Red. Jerzy Tomaszewski, Warschau 1993, S. 346 [poln.])

weiterhin aufklären, über die Geschichte der Juden in L'viv, so die ukrainische Bezeichnung für Lemberg, ein Buch schreiben. Jakob Honigsmann klagt nicht mehr, nur noch einen materiell abgesicherten Lebensabend wolle er noch, doch dieser Wunsch sei schwer zu erfüllen: mit seinem Gehalt als Lehrer könne er sich nur das Notwendigste zum Leben leisten.

Nach Brody sind wir aus zweierlei Erwägungen gefahren: In Erinnerung an den 99. Geburtstag des legendären Erzählers Joseph Roth (1894–1939) sollten am 2. September 1993 eine Gedenktafel am dortigen Gymnasium enthüllt und ein Museum zu Ehren des großen Sohns von Brody eröffnet werden. Von ebenso großer Anziehungskraft aber waren die weiten jüdischen Grabfelder vor der Stadt, die wir, unter Regenschleiern verhangen, gegen Mittag erreichten. Das Joseph-Roth-Gymnasium ist in einem gelb verputzten Zweckbau aus der späten K.u.k.-Zeit untergebracht. Im Hof des Schulgeländes prangt eine jener geschmacklosen Stahlplastiken aus der späten Sowjetepoche. Fünf Männerköpfe sind darauf abgebildet. Unter ihnen das jugendliche Antlitz von Joseph Roth, darunter der eingegossene Text «Dem zwischen 1905 bis 1933 österreichischen Schriftsteller J. Roth gewidmet». Es sind Angaben, die die Staatsangehörigkeit des Geehrten bis zu seiner Emigration nach Frankreich signalisieren. Hinter der großen Stahlplastik, rechts neben dem Hauptportal, hängt bereits die Gedenktafel zu Ehren des Schülers Joseph Roth, ein Geschenk des Österreichischen Südost-Europa-Instituts in Lemberg. Im Gymnasium erwarten uns die Frau Direktor und die Deutschlehrerin, beide rührend besorgt um die didaktische Pflege des schriftstellerischen Werkes von Roth. Eine kleine Ausstellung mit Büchern in russischer, ukrainischer und polnischer Übersetzung, dazu auch eine Reihe von deutschsprachigen Titeln zeugen davon. Man bemühe sich um weiteres Anschauungsmaterial, ob nicht die österreichischen und deutschen Gäste... Denn auch das städtische Museum habe nur sehr wenig Buchausgaben von Joseph Roth. Unsere Verwunderung klärt sich bald darauf. Im bescheiden eingerichteten Stadtmuseum, gegenüber vom Marktplatz, gibt es nur eine kleine Ecke, bestückt mit wenigen Joseph-Roth-Büchern, einigen Fotos und Brief-Faksimiles. Noch zeichnen sich keinerlei dokumentarische Konturen ab: Wie wird das Museum mit den literarischen und weltanschaulichen Paradoxien im Werk von Roth fertigwerden? Welche Identifikationsmuster werden hier irgend einmal vorherrschen: die jüdischen, die antifaschistischen, die katholisch-konservativen, die visionär-fatalistischen? Die junge Direktorin konnte noch keine Antwort geben.

«Es gibt keine Spur des Grabes von Bruno Schulz; es gibt noch nicht einmal eine Spur vom alten jüdischen Friedhof, wo der Körper des Schriftstellers in der Nähe des Grabmals von Mutter und Vater ruhte, für die er vor Jahren selbst die Aufschriften entworfen hatte. Auf dem Gelände des einstigen Friedhofs erhebt sich heute ein Wohnviertel... Alle kamen damals ums Leben. Ermordet wurden alle Professoren des Blata-Gymnasiums, dann war die Reihe an allen anderen – Tausende, Zehntausende aus Drohobycz, einer von ihnen war Schulz.» (Aus: Jerzy Ficowski, Regionen mit ketzerischer Größe. Über Bruno Schulz [poln.], Warschau 1992, S. 162f.)

Wie zahlreich, wie vielschichtig die berühmte jüdische Gemeinde zu Brody war, verdeutlichte sich bei unserem ethnologischen Spaziergang durch den jüdischen Friedhof vor den nicht mehr existierenden Toren der Stadt. Grabmäler, soweit das Auge reicht, in Reihen angeordnet, viele umgestürzt, manche wie vom Gram der letzten Jahrzehnte gebeugt. Auf ihren Rückseiten mit Ziffern versehen, das Werk von Kulturrethnologen und Sepulchralwissenschaftlern aus dem fernen Petersburg, die hier seit Wochen, oh Wunder, die Inschriften der Gräber registrieren und lernend sich der hebräischen Sprache nähern. Welch wundersame Zeugnisse, die hier inmitten von Vernichtungsorgien erhalten blieben, welche Bildsymboliken, die die Spitze der mannshohen Grabmäler schmücken, was für liebevolle Zuneigungen auf den neun Signationsreihen? Ich stehe im Nieselregen,

und mein Blick verschwimmt im steinernen Meer der Gräber. Die Toten recken ihre Grableiber den erstaunten Beobachtern aus dem fernen Mitteleuropa entgegen. Ihre geheimnisvollen Grabinschriften verschließen sich dem Verständnis ihrer Betrachter. Ihre Grableiber sind mit der Erde verwachsen, ihre Botschaften tauschen sie mit dem ewig erwarteten Messias aus. Sie erwarteten uns schon in der Nähe des ehemaligen Marktplatzes von Drohobycz: Zwei grauhaarige Herren, die den Vorstand der hiesigen jüdischen Gemeinde bilden: Herr Mazur und Herr Reich. Sie haben die Massenvernichtung der Drohobyczer Juden in den Jahren 1941 bis 1943 überlebt, weil sie sich nach dem Überfall der Hitlerfaschisten auf die UdSSR an der Wolga aufhielten. Ihre verhärmtten Gesichtszüge bekunden ein höfliches Interesse an dem kulturethnologischen Anliegen der deutschsprachigen Touristengruppe. Man habe schon viele nach dem Krieg geborene Deutsche durch Drohobycz geführt, erwidert Mazur auf meine Frage nach seinen Gefühlen. Empfindungen, ach ja, wir sind jetzt froh darüber, daß wir ihnen all das ohne administrative Zwänge zeigen können. Und dann erzählt er, mit leiser, eindringlicher Stimme, dann und wann von Michal Reich assistiert, über die Shoah in diesem polnischen, nach 1945 ukrainischen Städtchen. Aus dem Ukrainischen von unserer Dolmetscherin Tamara ins Deutsche übertragen, hinterlassen seine nüchternen Schilderungen Fassungslosigkeit in unseren Köpfen. Die Auslöschung der jüdischen Bevölkerung durch die Okkupanten geschah im Verlaufe weniger Wochen und lief nach analogen Mustern ab: Registrierung der auszutilgenden Rasse, Ghettobildung, Teildeportationen, und dann passierte das Entsetzliche mitten in der Stadt: An einer breiten Häuserwand metzelte ein SS-Sonderkommando Tausende ab, die restlichen Juden (mehr als zwölftausend) wurden draußen im Bronislaw-Wald erschossen. Dorthin fahren wir am frühen Nachmittag. Zwölf lange Betonsärge markieren den Ort des Grauens unweit von Drohobycz. Verwelkte Blumen liegen vor einer Gedenktafel; während wir uns vor den Toten verneigen, lesen die beiden aus der Tora ein Totengebet. Nieselregen fällt durch den Laubwald, ich gehe wie betäubt über einen glitschigen Weg zur Landstraße zurück. Mein Blick streift das Gesicht des jüdischen Gemeindevorstehers. Wieviel Leid kann ein Überlebender ertragen? Ich wende mich schluchzend ab. Nur wenig später drängen sich Fragen auf: Gibt es außer solidarischen Bekundungen andere Formen von psychischer Bewältigung? Was für eine Hilfe benötigen die alten Männer von Drohobycz, die uns eine Stunde später durch die verwahrloste Synagoge führen? Baumaterial zum Abdichten des Daches habe ihnen die Stadtverwaltung zur Verfügung gestellt, doch wer von ihnen könne denn noch nach oben steigen, um das zu reparieren, was nach mehr als vierzig Jahren brüchig und morsch geworden sei. Eine Fabrikhalle habe man aus dem Gebetshaus gemacht, ohne einen Rubel in dessen Erhaltung gesteckt zu haben. Jüdische Hilfsfonds? Bescheidene Beträge hätten sie erhalten, was sie aber brauchten, seien junge, engagierte Menschen, die die Restaurierung der riesigen Synagoge zu ihrer Herzenssache machten. Und die Geldspenden der Deutschen? Auch da wäre einiges angekommen. Zahlreiche Angebote habe man registriert, doch wer soll das alles organisieren, zu wenige seien sie, alte, verbrauchte Männer, wenige Frauen. Opfer des Massakers war auch der bedeutendste Erzähler der polnischen Zwischenkriegsliteratur, der am 19. November 1942 von dem SS-Mann Landau ermordete Bruno Schulz, Schöpfer faszinierender mythopoetischer Bilder und Visionen⁵, geformt aus dem topographischen Material des galizischen Städtchens, dessen Häuser und Straßen in seinen «Zimtläden» und «Sanatorien» in Raum-Zeit-Metaphern verwandelt wurden. Ein empfindsamer Nach-Bildner menschlichen Leids, selbstquälerischer Visionär, dessen Schicksal auf eine absurde Weise, wie

⁵ «Die Zimtläden», «Sanatorium zur Todesanzeige» u.a. Die Gesammelten Werke von Bruno Schulz sind 1992 in einer zweibändigen Ausgabe erschienen (Hanser Verlag München). Vgl. die Darstellung von St. Schreiner in Orientierung 59 (1995), S. 17ff., 33ff.

vieles in diesem Jahrhundert, besiegelt wurde. Er entging der Deportation in ein Vernichtungslager, weil er Opfer der Rivalität von zwei SS-Männern wurde. Seine letzte Wohnstätte im Ghetto des Jahres 1942 ist ebensowenig erhalten geblieben wie das Geburtshaus der Eltern am Marktplatz. Nur das Haus in der Florianska, wo Bruno Schulz bis 1941 lebte, steht noch. Dort befanden wir uns am späten Nachmittag, Bewunderer und Zuhörer, Redner, die sich über den Schöpfungsmythos im erzählerischen Werk des großen Außenseiters äußerten, Biographen, die die letzten Monate im Leben des großen armen Bruno nachzeichneten.

Beim Statthalter der jiddischen Literatur in Czernowitz

«Czernowitz, die Vielvölkerstadt – Juden, Ukrainer, Rumänen, Polen lebten dort –, wurde zerstört. Viele ihrer 120 000 Einwohner, die meisten der 50 000 Juden (fast ein Drittel der Bewohner) wurden getötet, der Rest in alle Winde zerstreut. Das alte Czernowitz ist heute, 51 Jahre, nachdem der Zweite Weltkrieg begann, fast vergessen, das heutige Černovcy eine sowjetische Provinzstadt mit rund 250 000 Einwohnern im Grenzland (der Ukrainischen Republik), 37 km von Rumänien entfernt.» (Verena Dohrn, von Černovcy nach Czernowitz, aus einem Rundfunkfeature)

Fünf Jahre sind vergangen seit dem Besuch von Verena Dohrn, deren anschaulich beschreibendes Buch «Die Reise nach Galizien» in der Zwischenzeit vielen Besuchern Galiziens als Orientierungshilfe gedient hat. Aus dem sowjetischen Černovcy ist seit 1991 das ukrainische Černovcy geworden. Für die Mehrheit der ukrainischen Bevölkerung hat sich seither wenig verändert, wenn man von der ungeheumten Publizistik über die gigantischen Fehlleistungen der Sowjetepoche und der heftigen Kritik an der gescheiterten Perestrojka absieht und das größere Warenangebot mit schier unerschwinglichen Preisen berücksichtigt. Für die kleine jüdische Gemeinde allerdings hat sich einiges zum Positiven gewendet. Das bestätigte uns auch der Nestor der jiddischen Literatur, der 1912 im benachbarten Wischnitz geborene Josif Burg, als wir uns dreimal mit ihm trafen: auf dem berühmten Friedhof in Czernowitz, im neuen Vortragssaal der jüdischen Gemeinde gegenüber dem Stadttheater, im ehemaligen Gebäude der sowjetischen Staatsgewerkschaft und in der Wohnung des Schriftstellers inmitten des ehemaligen jüdischen Viertels. Er müsse nicht mehr allein die Tradition der jüdischen Kultur in Czernowitz vertreten. Junge Menschen hätten einen jüdischen Kulturfonds gebildet, der sich verschiedene Aufgaben gestellt habe.

Die Förderung des Ivrit- und Jiddischunterrichts, die Einrichtung einer jüdischen Bibliothek, die Restaurierung der alten Synagoge, die Verbindung zu den Czernowitzer Vereinen in Amerika, die Pflege und der Schutz der vielfach geschändeten Gräber auf dem großen Friedhof. Und nicht zuletzt die «Elieser Steinberg Gesellschaft», deren Vorsitzender er ist. Ein Blick in den Sammelband «Unter einem Dach», den die Gesellschaft 1992 in Černovcy herausgegeben hat, bestätigt den Neubeginn jüdischen Kulturlebens. Der Hauptteil des Buches besteht aus jiddischen Beiträgen, während deutsche Publizisten lediglich einige publizistische Beiträge geleistet haben. Wird mit solchen Veröffentlichungen der Wiederbeginn der berühmten Czernowitzer Kultur aus der Vorkriegszeit signalisiert? Eine solche Vermutung weist Burg von sich. Die Auslöschung der jüdischen Alltags- und liturgischen Kultur, die vierzig Jahre währende sowjetische Repression und der Exodus vieler jüdischer Familien in den achtziger Jahren seien eine furchtbare Last, die ein Aufblühen, wenn überhaupt, erst in ein bis zwei Jahrzehnten ermöglichen. Überall müßten die psychomentalen Schäden behoben werden, die Ukrainische Republik sei entsetzlich arm, Marodeure zerstörten die Gräber auf der Suche nach Schmuck und Marmor. Unser Besuch auf dem Friedhof in der sachkundigen Begleitung von Burg bestätigte es: aufgebrochene Gräber, zerstörte Inschriften (jede Nacht etwa fünf davon, obwohl die Polizei die

Überwachung verstärkt habe) und eine Synagoge, in die man Hunderttausende von Mark stecken müßte, um sie wieder in eine würdige Kultstätte zu verwandeln.

Trotz dieser Umstände bleibt der Gang über die jüdische Grabstätte ein unvergeßliches Erlebnis. Die ästhetische Gestaltung der Gräber, die oft kuriosen Berufsbezeichnungen in den Grabinschriften, die Metaphysik des Todes, die von den zweisprachigen Inschriften ausstrahlt – all diese Eindrücke verdichten sich zu einer Vermutung: in dieser jüdischen Grabkultur lebte noch die Dialektik von Tod und Leben, während in den laizierten christlichen Kulturen Mittel- und Westeuropas, wie auch in Amerika, die Verdrängung des Todes weite Bereiche des sozialen Lebens beherrscht.

Noch leben mehr als 15 000 Juden in Czernowitz. Und «Das Leben geht weiter» für sie, wie es Josif Burg in seinem gleichlautenden Erzählband schon 1980 beschrieben hat. Es gelte die restlichen Spuren jüdischer Kultur in der Bukowina zu bewahren, nein, an die große deutsche und jiddische Kultur der Vorkriegszeit könne man nicht mehr anknüpfen. Jetzt sei die Reihe

an den Denkmälern und Gebäuden, die von den staatlichen Institutionen zurückgegeben worden sind. Wie z. B. das alte Gebetshaus der Chassiden in Sadagora, einem Vorort von Czernowitz, das lange Jahre vom sowjetischen Staat als Fabrikhalle genutzt wurde. Es müsse ebenso restauriert werden wie der nahebei liegende jüdische Friedhof. Jiddischunterricht sollte wieder in den Schulen eingeführt werden, die Sabbatfeier müsse wieder für alle jüdischen Familien verbindlich werden... der Wunschkatalog von Josif Burg ist lang. Ob er erfüllt werden kann, hängt natürlich von der moralischen und psychomentalen Bereitschaft der Czernowitzer Juden ab. Doch ohne die finanzielle Unterstützung staatlicher Institutionen und privater ausländischer Hilfsfonds können sie nur wenig bewirken. Und die gegenwärtige wirtschaftliche Notsituation der jungen Ukrainischen Republik, in der die alte Nomenklatura mit den neuen nationalistischen Kräften um die Macht kämpft? Und die Angst der jüdischen Familien vor Pogromen? Die Ungewißheit vor der nahen Zukunft bleibt, immer mehr Juden entziehen sich ihr durch die Emigration ins heimatlose Nirgendwohin. *Wolfgang Schlott, Bremen*

Macht, die sich nicht erinnert; die nicht schreibt

Zu Ryszard Kapuscinskis «König der Könige»

Ryszard Kapuscinski, der mittlerweile auch in Deutschland bekanntgewordene polnische Journalist, hat nie über Polen geschrieben. Sein Thema ist die Welt, seine Lebensform die des Reisens als Einmannexpedition. Wer seine Bücher liest, erhält das stofflich-konkrete Bild einer Welt, die nie im Singular erscheint, sondern vielfach gebrochen sichtbar wird im Kaleidoskop der Erscheinungen. Das Kaleidoskop, zu dem seine Texte sich fügen, ist freilich nicht Ausfluß eines schöngestigen Glasperlenspiels, sondern Erkenntnisprinzip. Und durch die Brechungen dieses Kaleidoskops schreibt er dann doch auch über Polen. So insbesondere mit dem nun zum zweiten Mal auf deutsch erschienenen *König der Könige*¹. In der parabolischen Phänomenologie der Macht, die Kapuscinski hier über das untergegangene äthiopische Kaiserreich schreibt, mag man auch eine verfremdete, eine metonymische Beschreibung der (Macht-)Verhältnisse Polens und des Ostblocks lesen.

Im folgenden werden jedoch zwei von dieser Lesart unabhängige Aspekte herausgegriffen, die Kapuscinski auf schildernde, auf erzählende Weise ins Zentrum seiner Parabel der Macht rückt: das Verhältnis der Macht zur Geschichte und zur Schrift. Schrift und Geschichte bilden, dies könnte als These aus Kapuscinskis Buch destilliert werden, die größten Bedrohungen für die Macht, stellen sie doch dem menschlichen Handeln Formen zur Verfügung, die es sichtbar werden lassen, in denen es verändernd wirkt, durch die es sich plural entfalten kann.

1963 kommt Kapuscinski erstmals nach Äthiopien, als beim ersten Treffen der afrikanischen Staatschefs akkreditierter Korrespondent der polnischen Nachrichtenagentur PAP.

Afrika befindet sich in der Hochphase des Entkolonialisierungsprozesses; Ägyptens Präsident *Nasser* ist Galionsfigur eines nach Souveränität und Modernisierung strebenden Kontinents, auch Äthiopien strahlt Symbolwirkung aus. Als ein Land von jahrtausendealter eigenstaatlicher Tradition war es mit Ausnahme der italienischen Besetzung von 1935 bis 1941 nie Kolonie; seine christliche Kultur (im amharischen Kernland) ist von größerer Anciennität als die Europas.

Als «Ras», als «Fürst» Tafari – diesen Titel trug er vor seiner Thronbesteigung – und geehrt mit dem Hoheitstitel «Löwe von Juda», wird *Haile Selassie* zum Namensgeber und zur eschatologischen Erlöserfigur einer synkretistischen Religion, die den Nachkommen der als Sklaven nach Westindien verschifften Afrikaner eine Geschichte der Hoffnung

entwirft. Der Rastafarianismus geht auf den Prediger Marcus Garvey zurück, der in den dreißiger Jahren, zu Beginn der Regentschaft Haile Selassie, auf Jamaika wirkt. In einer Verschmelzung und Umdeutung alttestamentlicher Motive verstehen seine Anhänger sich selbst als die eigentlichen Juden und die eigene Situation als die des babylonischen Exils; sie erwarten in Ras Tafari den, der durch sein heilsgeschichtliches Tun ihre Rückkehr in die Heimat Afrika erwirkt. Die Ras-Tafari-Bewegung ist weltweit bekannt geworden vor allem durch die in den fünfziger Jahren auf Jamaika entstandene Musik des Reggae. *Bob Marley*, einer der bekanntesten Reggae-Musiker, beschreibt in einem Lied, dessen Titel «Iron Lion Zion» als eine Anspielung auf die Ehrenbezeichnung Haile Selassie gelesen werden kann, jene Exilsituation in Bildern der Verfolgung und der – rastafarianischen – Hoffnung: «I'm on the run, and then I check a star. / I had to run like a fugitive / just to save the life I live. / I want to be iron like a lion in Zion.»

Seit jenem ersten Treffen der unabhängigen afrikanischen Staaten kehrt Kapuscinski immer wieder nach Äthiopien zurück. Bis schließlich die Ereignisse von 1974 zur Absetzung des Kaisers und zur Installation eines Militärregimes unter Führung des jungen Majors *Mengistu Haile Mariam* führen. Vier Jahre später erscheint Kapuscinskis literarische Verarbeitung seiner Äthiopienerfahrungen, *Cesarz*, eine, wie es noch im Untertitel der deutschen Erstausgabe heißt, *Parabel der Macht*. Die Revolution von 1974 beschreibt Kapuscinski als eine Typologie des Scheiterns.² «Am Anfang stand ein gewaltloser Aufruhr, getragen vor allem von Studenten, Schülern und Intellektuellen; das war eine Zeit erhitzter Diskussionen und friedlicher Demonstrationen, die immer weitere Kreise der Stadtbevölkerung mitrissen. In einem zweiten Stadium pflegt dann die revolutionäre Bewegung die Armee und die Polizei zu erreichen. Was bis dahin eine durchaus demokratische Bewegung war, nimmt in dem Moment, da sich die Machtfrage stellt, einen ganz anderen Charakter an. Im Fall Äthiopiens kann man von einer Machtergreifung durch die Streitkräfte sprechen. Die abtrünnigen Offiziere bildeten einen Militärerrat, den sogenannten Derg, der mit seinen Panzern sogleich die Straßen beherrschte. In einem dritten Stadium kommt es dann zur Revolution innerhalb der Revolution. Dabei hat die Bevölkerung bereits nichts mehr mitzureden. In Addis kämpften verschiedene Fraktionen innerhalb des Derg um die Macht, und in dieser blutigen, skrupellos geführten Auseinandersetzung behielten die Doktrinäre, die Hardliner, angeführt von Mengistu, die Oberhand.» (245f.)

¹ R. Kapuscinski, *König der Könige*. Frankfurt 1995 (Die Andere Bibliothek, Bd. 123, Deutsche Erstausgabe Köln 1984).

² In einem Text im Anhang zum Buch, der auf ein Interview zurückgeht, das Hans Magnus Enzensberger mit Kapuscinski geführt hat: *Auskünfte*. 239–258.

Doch steht nicht der Umsturz, das Ende des Alten, im Zentrum des Buchs; nicht selten verführt ja die retrospektive Blickrichtung dazu, eine historische Entwicklung zu einem kausalen Ablauf zu verschweißen. Nichts dergleichen findet sich bei Kapuscinski. Das Ende, das zwischen der Zeit der Erzählung und der Zeit des Erzählten stattfand, figuriert bei ihm nicht als energieableitendes Ventil, sondern als Staudamm. Hinter dem eine Epoche ruhig daliegt wie ein See und betrachtbar ist. Daß auch diese – nicht historisch sich einfach nahelegende, sondern literarisch hervorgebrachte – Konstellation Verführerisches in sich birgt, etwa das Entwerfen eines historistischen Tableaus im Breitwandformat, weiß der Autor und steuert gegen:

Herrschaft nicht in, sondern gegen Geschichte

«König der Könige» ist ein polyphones Werk. Bereits auf der Ebene der Form also, die nur auf den ersten Blick eine formale ist, widersetzt der Text sich seinem Thema, denn die Macht bedarf der kontrollierten Einstimmigkeit. Vielstimmig ist aber das Buch, denn sein Autor läßt nach Art der Collage die zu Wort kommen, die im engen Bereich jener nun untergegangenen Macht gelebt und gearbeitet haben.³ Der kaiserliche Hof war weniger eine fixe Institution als vielmehr die tagtäglich neu zur Aufführung gebrachte Inszenierung eines unglaublich ausdifferenzierten Rollenspiels. Kein Dienst, für den das Hofzeremoniell nicht eine amtliche Rolle vorsah, bis hin zu jenem Beamten, dessen Aufgabe es war, mit einem Tuch aus Atlas die Pisse des kaiserlichen Lieblingshundes von den Schuhen der zur Audienz erschienenen Notablen zu wischen. Viele dieser Hofbeamten sucht Kapuscinski in der Verborgenheit ihrer sich von außen, von den Straßen ab- und ganz den Innenhöfen zuwendenden Häuser auf, was in den Wirren der Revolution ein schwieriges und mitunter gefährliches Unterfangen ist. Zwischen den Berichten erhebt sich als eine unter vielen auch die Stimme des Autors selbst. So entsteht ein kaleidoskopisches Bild der Macht, ein Bild mithin, das selbst die Macht nicht fortschreibt. Denn die narrative Instanz, welche geeignet ist, die Macht im Text abzubilden, jene des auktorialen Erzählers, der alle Fäden seiner Geschichte in der Hand hält, löst sich in die Vielstimmigkeit derer auf, die zu Wort kommen.

Deswegen entbehrt jedoch das Buch nicht gleich der Struktur. Die Berichte sind so angeordnet, daß ihre Lektüre gewissermaßen einer vollständigen Aufführung des höfischen Rollenspiels beiwohnt: Das Buch als Ganzes repräsentiert einen Tag des Lebens am Hof.⁴ Die Struktur des Buches ist also eine zeitliche, eine, in der Zeit zur Darstellung kommt. Nicht *die* Zeit allerdings, sondern eine bestimmte, die «Zeit des Hofes». Sie zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß in ihr die Charakteristika des Temporalen – Entwicklungen, deren Sprünge und Kontingenzen, die Geburt des Neuen, das Absterben von Altem, Erinnerungen, Hoffnungen – vollständig durch das tagtäglich immer gleich sich wiederholende Hofzeremoniell ausgeschaltet sind. Sie ist eine Zeit an der Grenze der Dimension des Zeitlichen, eigentlich schon eine Anti-Zeit. Die Macht, die im Phantasma des Hofes Gestalt annimmt, beansprucht einen Ort jenseits aller Geschichte, so daß sie konsequenterweise auch die eigene

³ Kapuscinski bezeichnet eine solche Art des Schreibens als «kubistisches Schreiben»: «Will man seinem Schreiben eine kubistische Qualität geben, muß man sich selbst anreichern. Ich baue Zitate ein, um andere Stimmen erklingen zu lassen, ich lade andere ein, in meinen Texten zu sprechen.» «Ein kubistisches Herangehen bedeutet, den Dingen Vielschichtigkeit, Tiefe und plastische Wirkungen zu verleihen. Es geht nicht darum, ein Gesicht in seinem realistischsten, einfachsten Aspekt zu beschreiben, sondern darum, die Form eines Gesichts, seine Linien, und dies aus verschiedenen Perspektiven zu erkunden, das variierte Licht hervorzuheben, das von ihm ausstrahlt und sich auf ihm bricht.» R. Kapuscinski, *Geschichte im Werden*. Aus dem Leben eines Reporters – Nomadische Notizen, in: *Lettre Internationale* 29, Sommer 1995, 66–71, hier: 66; 67.

⁴ Dies gilt vor allem für den ersten der drei Teile des Buchs: *Der Thron*. In der Folge wird diese Zeitebene zunehmend von einer zweiten Zeit überlagert, der des Niedergangs des Kaiserreichs.

Herkunft leugnet. Sie selbst hat keine Vergangenheit (daß die Gruppe um Haile Selassie durch einen Putsch an die Macht gekommen ist, wird unterdrückt); auch das Land wird schließlich zum Reich ohne Geschichte: Die Macht verbietet, die Geschichte Äthiopiens niederzuschreiben. (114)

Diese Beanspruchung eines ahistorischen Orts mag im Fall des kaiserlichen Äthiopiens anachronistische, ja archaische Züge aufweisen – aus der Perspektive der Geschichte betrachtet. Sie ist aber paradigmatisch für das Verhältnis der Macht zu Zeit und Geschichte. Sie galt im sowjetischen Moskau ebenso, wie sie im vatikanischen Rom gilt, und sie gilt auf wieder andere Weise im Washington eines *Francis Fukuyama*, der als Beamter im Planungsstab der Bush-Administration mit dem ideologischen und ökonomischen Sieg der «freien westlichen Welt» das erfüllende Ende der Geschichte gekommen sieht.⁵ Das Verhältnis der Macht zur Zeit und zur Geschichte ist prinzipiell gestört. Ob sie nun sich auf eine Ur- oder Vorzeit, auf einen Anfang vor aller Zeit beruft oder in dem sie begründenden Anbruch einer neuen Zeit alle Geschichte als absorbiert, erledigt und erfüllt deklariert – noch dort, wo sie sich vermeintlich auf sie einläßt, werden Zeit und Geschichte von der Macht abgespalten.

So ist auch jeder Tag, an dem das Hofzeremoniell zur Aufführung kommt, ein Tag der (im doppelten Sinn des Worts) *Behauptung* gegen Veränderung. In der Konsequenz dieser atemporalen Logik liegt es denn auch, wenn eine der Stimmen den eigentlichen Grund für den Untergang des alten Regimes nicht etwa in der von tausendfachem Hungertod, von Korruption und Nepotismus gezeichneten Lage sieht, sondern darin, daß überhaupt der Anfang von etwas Neuem zugelassen wurde, als die ersten Demonstrationen begannen: «Das war der fatale Irrtum: Man hätte überhaupt keine Bewegung zulassen dürfen, denn wir konnten nur in der Bewegungslosigkeit existieren; je unbeweglicher die Bewegungslosigkeit ist, um so dauerhafter und sicherer ist unsere Herrschaft.» (209) Denn nun brach Geschichte in eine ritualisierte Wirklichkeit ein, und Handlungen begannen Wirkungen zu haben. Zeitigen Handlungen Wirkungen, entstehen Veränderungen. Sie aber sind in sich illoyal.

Die Macht der Mündlichkeit: Flüstern, Schweigen, Erzählen

Wie hält die Macht sich in Geschichte, gegen Veränderungen? Neben anderem durch das Sammeln von Informationen. Sie müssen «wahr» sein. Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang «wahr»? Es bedeutet nicht, daß die Macht selbst die Wirklichkeit so wahrnimmt, wie sie in den hinterbrachten Nachrichten sich zeigt. Denn: «So hörte der Kaiser von seinen Untergebenen nicht das, was sie tatsächlich sagten, sondern was seiner Meinung nach gesagt werden sollte. Unser erhabener Herr hatte eine bestimmte Konzeption, und dieser wurden alle Signale angepaßt, die den Kaiser aus seiner Umgebung erreichten.» (13) Wahr heißt vielmehr, daß die Zuträger ihre Informationen möglichst durch Eigeninteressen ungefiltert vorbringen. Die Macht zwingt ihre Informanten zu reden, indem sie selbst schweigt. Der Kaiser läßt sich auf seinem täglichen (binahe noch nächtlichen) Morgenspaziergang durch den Palastpark die Erkenntnisse der verschiedenen Geheimdienste und Spitzelringe von ihren Chefs berichten. Da die Macht nicht rückfragt, sich aller Bemerkungen und jeden Kommentars enthält, bekommt der Informant keine Regieanweisungen, nach denen er seinen Bericht einrichten könnte. Er weiß nicht, worauf seine Erzählung trifft, worauf er mit ihr reagieren soll, was also herauszustellen, was zurückzuhalten oder abzublenden angezeigt wäre. Dem Schweigen der Macht muß er mit Erzählen begegnen. Hinzu kommt ein weiteres: Die Macht hat viele Informanten, und sie stehen in Konkurrenz zueinander. Es weiß keiner der

⁵ Vgl. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992. Siehe zur kritischen Auseinandersetzung mit der These vom Ende der Geschichte: M. Meyer, *Ende der Geschichte?*, München-Wien 1993. Zu Fukuyama vgl. 37–59.

jeweils Bericht Erstattenden, was die anderen erzählt haben, was sie erzählen werden. Denn die Macht schweigt auch darüber. Ohne zu wissen, was die anderen berichten, weiß jeder dies: Seine Geschichte muß mit denen der anderen kongruent sein. Kongruenz aber ohne die Möglichkeit des Vergleichs ist nur durch restloses Erzählen erreichbar. Und auch dann nicht mit Sicherheit. Deswegen leben alle Zuträger in beständiger Angst. So daß ein interesseloses Erzählen durch das gnadenlose Ausspielen dieses einen Interesses erzielt wird: zu überleben im Kreis der Macht. Denn die Macht, die selbst schweigt, bestraft das Schweigen der anderen. (17)

Was hier an der Spitze der Macht geradezu nach rituellem Schema sich ereignet, gibt seinerseits das Muster ab für alle Vorgänge im Bereich der Macht, in denen mit Informationen operiert wird, auch in den Verhörzellen der Polizei. Eine ganze Reihe literarischer Texte, die dem Zusammenhang von (totalitären) Machtstrukturen und Erzählen nachforschen, wenden ähnliche Beobachtungen, wie Kapuscinski sie aus dem Zentrum der Macht in Addis Abeba berichtet, auf das Erzählen an. Die Macht selbst wird, in der Regel freilich vertreten durch ihre Schergen, zum Motor des Erzählens. Die Erzählung, Kleid der Menschen, wird, wo von der Macht erzwungen, zur Entblößung und Erniedrigung des Selbst pervertiert: «Das Erzählen, sagte er oft zu mir, ist eine Kunst der Wachleute, immer wollen sie, daß ihnen die Leute ihre Geheimnisse erzählen, daß sie die Verdächtigen verpfeifen, daß sie von ihren Freunden und Geschwistern erzählen. Folglich, sagte er, haben die Polizei und die schon erwähnte Justiz mehr für den Fortschritt der Erzählkunst getan als alle Schriftsteller zusammen im gesamten Verlauf der Geschichte.»⁶ Wo die Macht ins Spiel tritt, offenbart das Erzählen, das doch sonst als Metapher des Menschlichen erscheinen will, seine barbarische Rückseite. Im Schweigen und in der Folter sagt die Macht «Du bist nicht» zum Anderen, spricht sie – indem sie nämlich die Sprache negiert – ein so profundes «Nein» über ihn, aus, daß dieser im Reflex sich selbst behauptet und sein «Doch, ich bin» sagt. Mit dieser Selbst-Behauptung beginnt die Selbst-Erniedrigung, beginnt die selbstentblößende Erzählung. Nimmt im Erzählen, so wie es die Menschen kennen und schätzen (und, so sagen manche, bald für immer an die elektronischen Bilder verloren haben werden), die *Anerkenntnis des Anderen* Gestalt an – alternierend in den Figuren des Hörers und des Erzählers –, tritt hier paradoxerweise, aber effektiv, die Erzählung aus der *Negation des Erzählers* hervor. Das Erzählen «quillt»⁷ aus einer zugefügten Wunde. Sie muß nicht körperlich sein. Doch auch das Schweigen der Macht ist lebensgefährlich.

Die Macht übt sich aus, indem sie Kommunikation behindert bzw. auf eine spezifische Weise ablenkt. Etwa so, wie ein Prisma einen Lichtstrahl ablenkt, bricht, zersplittert. In dem Maß, wie in solcher Ablenkung etwas sichtbar wird, was vorher verborgen war – die Farben des Lichts –, kommt diese Störung, diese Brechung der Kommunikation, wie sie von der Macht ausgeübt wird, der Analyse nahe. Wie aber die Analyse – auch – Machtausübung ist, so zeigt im Gegenzug der Machthaber sich als Wissenschaftler. Wenn nun die Macht im beschriebenen Sinn das Erzählen «befördert» und in ihrer Selbstausbildung analytisch vorgeht, ist es nichts mehr mit der emphatischen Betonung eines *per se* subversiven Charakters der Literatur, ist es nichts mehr mit der Machtneutralität der Wissenschaft. Beide gehen nicht erst dann mit der Macht konform, wenn sie sich in ihre Dienste stellen lassen; Literatur und Wissenschaft partizipieren vielmehr in ihrer genuinen Tätigkeit an machtförmigen Strukturen.⁸

⁶ R. Piglia, *Die abwesende Stadt*. Köln-Les Bois 1994, 242.

⁷ Als ein «Quellens», als etwas körperlich Lebendiges beschreibt der Erzähler in Thomas Manns *Joseph und seine Brüder* die Narration; vgl. Th. Mann, *Joseph und seine Brüder III*. Frankfurt 1983, 164f.

⁸ Für den Bereich der Literatur hat dies Wolfgang Hilbig untersucht und dargestellt. Der Erzähler seines Romans *Ich* (Frankfurt 1993) ist sowohl Schriftsteller wie auch Informant der Staatssicherheit. Beide Tätigkeiten konvergieren so, daß sie schließlich sowohl für den Erzähler als auch für den Leser ununterscheidbar werden. (Vgl. die Besprechung durch P. K. Kurz in: *Orientierung* 57 [1993], 237–239.)

Herrschaft über Kommunikation realisiert sich totalitär mittels einer im Detail akribischen und im Umfang erschöpfenden Speicherung des über Menschen, ihr Denken und Tun Wissbaren. Nach 1989 gewonnene Einblicke in das riesige und labyrinthisch verzweigte Archiv des Ministeriums für Staatssicherheit bestätigen dieses Bild. Kommunikations-herrschaft begegnet dort als Herrschaft des Archivs. Das Archiv ist das erstarrte Bild lebendiger Kommunikationen, mit der Tendenz, sie zu ersetzen. Die Zahl derer, die seine Größe – als Zulieferer und Verwalter – verbraucht, um sich am Leben zu halten, wächst (wie es selbst) exponential, bis schließlich eine Grenze zwischen Archivaren und Archivierten nicht mehr auszumachen ist.⁹

Kapuscinski beschreibt mit seiner *Parabel der Macht* ein auf den ersten Blick völlig gegenläufiges Modell der Herrschaft über die Kommunikation der Menschen. Dem im totalen Archiv sich vergegenständlichenden Gedächtnis entspricht hier eine auf allen Ebenen sich durchsetzende Abneigung gegenüber schriftlicher Fixierung. Daß der Kaiser weder richtig schreiben noch lesen kann, wird nicht etwa zu einem die Exekution der Macht behindernden Manko; es wird vielmehr als deren Prinzip etabliert. Über Jahrzehnte hinweg existieren im Palast so gut wie keine offiziellen schriftlichen Notizen, keine Akten, keine Dokumente. Nichts, was im Spiel der Macht vor sich geht, wird schriftlich niedergelegt. Wo aber die Prozesse des Regierens und Verwaltens nicht dokumentiert werden, ist nichts nachprüfbar, werden Abweichungen etwa von erlassenen Verordnungen nicht erkennbar. Niemand kann im Rahmen eines öffentlichen, eines sichtbaren Verfahrens zur Verantwortung gezogen werden. Was als regulativer Diskurs ans Licht gehoben wird in einer auf die Schrift bauenden, institutionalisierten demokratischen Ordnung, ist hier völlig eingesunken in das obskure Geflecht der Denunziation.

Obskur ist das Geflecht der Mündlichkeit, insofern ihm abgeht, was die Schrift auszeichnet: Dank der offenen Reziprozität der Vorgänge des Schreibens und des Lesens entstehen im Medium der Schrift Bedeutungen auf nachvollziehbare Weise, sind kommentierbar. Im Dunkel flüsternder Mündlichkeit hingegen nicht. Nicht nur ist hier der Vorgang des Bedeuten verborgen, verborgen ist die Bedeutung selbst. Sichtbar werden nur ihre Folgen. Weil deren Herkommen im Unklaren bleibt, wirbeln sie Wolken der Angst auf. Das Aufeinanderverwiesensein von Schreiben und Lesen in der Schrift ermöglicht ein Weiteres, das die obskurierende Mündlichkeit gerade ausschließen will: rekonstruierbare Veränderungen. Verschiebungen, wie sie im revisionär-neuschreibenden Rückgriff auf Geschriebenes sich ergeben, lassen Zeit und Geschichte lesbar werden.

Da nun die Fäden jenes Geflechts einzig beim Kaiser zusammenlaufen, nimmt noch in der Verschleierung ihrer Ausübung die Macht zu. Eine Macht, deren Herrschaft legitimiert ist und doch konspirativ durchgesetzt wird. Sie umgibt sich mit einem Nimbus der Mündlichkeit. In ihrer unmittelbaren Nähe ist die Schrift völlig disqualifiziert. Der Kaiser diktiert seine Dekrete einem eigens zur Aufnotierung bestellten «Minister der Feder». Diese Diktate sind jedoch nie ausdrücklich autorisiert. Zwar spielen sich die Akte kaiserlicher Willenskundgaben in Szenen der Öffentlichkeit ab; es gibt mithin Zeugen, jedoch nur solche des bloßen Vorgangs. Denn auch hier wieder trägt etwas, das zunächst nichts weiter als eine Eigenart des Kaisers ist, zur Vernebelung der realen Machtausübungsprozesse bei: Die Macht spricht leise, sie flüstert. So leise, daß nicht nur den Anwesenden der Inhalt vollständig entgeht; auch der Minister der Feder, der direkt beim Kaiser steht, hört kaum, was dann durch seine

⁹ Wie die Größe des Informationskorpus ab einem gewissen Umfang eigene Qualität gewinnt und zur kritischen Masse wird, die sich nur noch auf sich selbst bezieht, so daß ihre Verwaltung unmöglich und durch ein sich der Fiktion näherndes Fortspinnen und permanentes Neuverknüpfen des Wissensgeflechts ersetzt wird, beschreibt wiederum Wolfgang Hilbig *Ich*, wie auch Jan Kjaerstadts «metaphysischer Kriminalroman» *Rand*, Frankfurt 1994. (Vgl. die Besprechung durch K. Wenzel in: *Orientierung* 59 [1995], 71–76.)

Niederschrift Gesetz wird. «Der Minister, der nur einen halben Schritt neben dem Thron stand, war daher gezwungen, sein Ohr dicht an den kaiserlichen Mund zu halten, um die Entschlüsse des Monarchen hören und notieren zu können. Dazu waren die Worte des Kaisers in der Regel unklar und zweideutig, vor allem, wenn er vermeiden wollte, eindeutig Stellung zu beziehen, die Situation es aber verlangte, daß er sich äußerte. Die Geschicklichkeit des Monarchen war bewundernswürdig. Wenn ein Würdenträger ihn um die kaiserliche Entscheidung bat, antwortete er nicht geradeheraus, sondern sprach mit so leiser Stimme, daß diese nur an das wie ein Mikrophon über seinen Lippen hängende Ohr des Ministers der Feder drang. Dieser notierte das knappe und undeutliche Gemurmel der Macht. Der Rest war eine Frage der Interpretation.» (16)

Bereits mit der Notierung der kaiserlichen Worte setzt der Deutungsvorgang ein. Denn weniger als eine protokollarische Mitschrift ist sie eine Dechiffrierung fast nicht mehr bedeutungstragender Zeichen. Im Gewölk der Mündlichkeit, in das die Macht sich hüllt, wird die Lautstärke der mitteilenden Rede beinahe bis unter die Wahrnehmungsgrenze herabgedämpft. Undeutlichkeit und Indirektheit werden zu Prinzipien des Regiments. Die Störung sowohl des Kanals wie auch der Sendung wird gezielt betrieben: Nicht nur, daß die Semantik mehrdeutig ist; die Distribution der Botschaft erfolgt über ein Relais der Frequenzunterdrückung. Was die Notiz des Ministers eigentlich dokumentiert, ist dann nicht der Inhalt der kaiserlichen Willensäußerung, sondern die Unzuverlässigkeit des ganzen Vorgangs. Sie haftet aber aufgrund eines bezeichnenden Verschiebungsvorgangs nun eben jenem Schriftstück an und wird nicht mit der Selbstkundgabe der Macht in Verbindung gebracht. Im Gegenteil sichert diese sich ab gegen jedes Festgelegtwerden auf getroffene Entscheidungen durch die systematische Verunsicherung der Übermittlung: Folgt Gutes aus der Entscheidung, kann die Macht sie für sich reklamieren und erhöht so ihr Potential an

Weisheit und Weitblick. Im umgekehrten Fall liegt die Schuld beim Hermeneuten, und so ist der Minister der Feder auch der bestgehaßte Mann im Staat.

Die Schrift: Jenseits einer Macht der Mündlichkeit

Fast ist es so, als zeichne im Hintergrund der parabolischen Konstellation, zu der Kapuscinski die vielen Stimmen fügt, eine Replik auf Platons Kritik der Schrift sich ab. Sowohl in Kapuscinskis *König der Könige* wie in Platons *Phaidros* wird die Schwachheit der Schrift im Kontrast zur Stärke der Mündlichkeit vorgeführt respektive erörtert. Und in beiden Fällen drückt sich ein starker Vorbehalt gegenüber einer der Schrift wesentlichen Eigenart aus: daß in ihr aufgrund der Möglichkeit und der Notwendigkeit von Interpretation die Bedeutungen der Veränderung ausgeliefert werden. Ohne daß dies – v.a. bei Platon – ausdrücklich werden würde, steht mit der Kritik der Schrift die in ihr Gestalt annehmende *Geschichtlichkeit von Bedeutungen* zur Debatte. Das Geschriebene, so argumentiert Sokrates im Rahmen einer mythischen Erzählung von der Erfindung der Schrift, sei in höchstem Maß unzuverlässig, denn seine Rede wende sich nicht wie die mündliche direkt an die Seele des – verständigen – Zuhörenden, sie schreibe sich nicht ihr ein, sondern äußerlichen Zeichen. Sie dringe also nicht auf direktem Weg ins Gedächtnis ein – in den Ort der Erkenntnis –, sondern veräußere sich an die Schrift; diese aber sei nicht das versprochene Heilmittel (pharmakon) des Gedächtnisses, sondern könne bestenfalls als Instrument der Erinnerung des immer schon Gewußten dienen. Mehr noch, gerate solch ein Schriftwerk erst einmal in Umlauf, könne es durch seinen «Vater», seinen Autor, nicht mehr gegen Mißverständnisse und Fehldeutungen, gegen das je andere Benutzen durch die Leser, geschützt werden. Die Schrift sei «weder imstande sich zu schützen noch sich zu helfen».¹⁰

Nun können auch die Dokumente des Ministers der Feder sich selbst weder schützen noch helfen. Sie verdanken aber diese Schwäche einer Mündlichkeit, die nicht an die Seele als den Ort der Erkenntnis sich richtet, die nicht *erkannt* werden will; die an niemanden sich richten will und dennoch etwas bewirken muß. Nicht die von Sokrates kritisierte Schriftlichkeit als solche, nicht ihre Empfänglichkeit für die verschiedenen Lektüren schwächt die Notizen des Ministers; grundlos sind sie vielmehr als Aufzeichnung einer Äußerung, die keine Mitteilung sein will. Die Negation verlässlich-fixer Bedeutung liegt der Schrift voraus in einer Mündlichkeit, in der die Macht als eine sich manifestiert, die gerade nicht im Gedächtnis haften bleiben will – um bei gutem Ausgang sich selbst als das von der Schrift Erinnerung behaupten zu können, bei schlechtem aber die Schrift gegen die Schrift auszuspielen und so die «Erinnerung» daran, daß doch sie, die Macht, der «Vater» des jeweiligen Schriftwerkes ist, in die Vergessenheit zu zerstreuen. Wo Sokrates das probate Mittel, die Rede zu schützen, in der Mündlichkeit sieht – sie ist mit den Worten gewissermaßen deckungsgleich und bewegt sich in einer Redesituation direkter Ansprache –¹¹, verrät ebendiese Mündlichkeit hier in der Sphäre der Macht die Rede als Schrift.

Vielleicht aber ist die Schrift schon immer verraten, bewegt das Schreiben sich in einer Haltlosigkeit jenseits eines Ursprungs und hat als «pharmakon» nur die Interpretation, ohne daß es je zu einer «Heilung» käme. Denn sie befindet sich in einer Bewegung der Entfernung von ihrem «Vater», als hätte sie keinen. In der Schriftkultur ist der eine Vater, der allem vorausgeht, durch die vielen Interpreten, die immer zu spät kommen, ersetzt worden.

¹⁰ Vgl. *Phaidros* 274b–277a.

¹¹ Die Depotenzierung der Schrift im *Phaidros* hat im Verein mit der Neubewertung einiger anderer entsprechender Hinweise in den Dialogen zu einer «Relecture» der platonischen Texte geführt, die die schriftlich niedergelegte, «exoterische» Lehre Platons einer nur mündlich in der Akademie vorgetragenen, aber gleichwohl rekonstruierbaren, «esoterischen» Lehre unterordnet. In dieser Lehre sei die eigentliche Philosophie Platons zu identifizieren. Vgl. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1962, sowie Th. A. Szlezák, *Platon lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Jahrbuch Politische Theologie

Jürgen Manemann (Hrsg.)

Demokratiefähigkeit

Mit Statements von E.W. Böckenförde, E. Brocke, F. Duve, P. Hintze, W. Kretschmann, J. Moltmann, D. Sölle und Beiträgen von T.R. Peters, J.B. Metz, O. John, M.J. Rainer, Willi Oelmüller, J. Manemann u.a.

Bd. 1, November 1995, 200 S., DM 34,80, br., ISBN 3-8258-2227-3

Religion – Geschichte – Gesellschaft

Fundamentaltheologische Studien

herausgegeben von Johann Baptist Metz (Münster/Wien), Johann Reikerstorfer (Wien) und Jürgen Werbick (Münster)

Jürgen Manemann

«Weil es nicht nur Geschichte ist»

Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht

Bd. 2, 1995, 320 S., DM 58,80, gb., ISBN 3-8258-2345-8

José A. Zamora

Krise – Kritik – Erinnerung

Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne

Bd. 3, 1995, 512 S., DM 78,80, gb., ISBN 3-8258-2389-X

LIT Verlag Münster-Hamburg

Bestellungen über: Dieckstraße 73, D-48145 Münster

Tel. 02 51 - 23 50 91, Fax 02 51 - 23 19 72

Die singulare Macht, die, indem sie von außerhalb der Schrift über sie wacht, diese zugleich sich vom Leib hält, ist zerfallen in eine Vielheit der Autoritäten, die sich durch ihre Arbeit in der Schrift zu legitimieren haben. Sie können ihre Macht nicht mehr in einem Fundament gründen, das vor den Bedeutungen und ihren Zeichen läge.

Zwischen den zwei Bestreitungen einer flüsternd-verstummen und einer paternalistisch-selbstgewissen Mündlichkeit versucht die Schrift ihr prekäres Gewebe zu zeichnen, zu dessen Erhalt es eines Fortschreibens bedarf, das sich in es hineinzieht und von ihm verstricken läßt. Während die Macht über die Schrift sich – so oder so – vermittelt deren permanent drohender und

jederzeit exekutierbarer Negation durchsetzt, legitimieren sich Autoritäten in der Schrift durch die Hervorbringung lesbarer Deutungen, offen für Revisionen, offen für den nachvollziehbaren und fortschreibbaren, reziproken Prozeß des Lesens und Schreibens. Die in die Schrift eingewanderte Macht ist plural geworden und instabil. Unverankert in einem präsemantischen Grund (zu ihm tendiert die flüsternd-verstummen Macht im Audienzsaal des Palasts; ihn realisiert der wortlose innere Monolog der platonischen Seele), bedarf sie der interpretierenden Kommunikation, des Zeichensetzens, der Ausbalancierung. Die Geschichte der Schrift erzählt von vielen Autoren.

Knut Wenzel, Regensburg

Amt – Gemeinde – Praxis der Christen

Eine Skizze zu Biographie und Werk Edward Schillebeeckx' (II. Teil)*

Für Schillebeeckx hat die Gottesbegegnung ihren Platz allerdings nicht allein im Praktizieren der sieben klassischen Sakramente, auch nicht ausschließlich im Heilsinstitut der Kirche.¹

Vielmehr kann auch die «Menschenbegegnung (...) konkret zum Sakrament der Gottbegegnung» (211) werden. Schillebeeckx hat dies einmal sehr anschaulich formuliert: «Wir werfen nicht mit Dogmen nach Menschen, die in Not und Elend weinen. Der Einsatz des Dogmas ist der persönliche Einsatz unseres Lebens für Gott und den Mitmenschen (...). Unser christliches Leben ist das Dogma in der Tat seiner Ausübung selbst» (214).

Schillebeeckx selbst hat diese hier theoretisch formulierte Einsicht auch praktisch zu verwirklichen gesucht: Während seiner Löwener Zeit arbeitete er als Seelsorger im örtlichen Gefängnis, besuchte die Inhaftierten, sprach mit ihnen und feierte mit ihnen zusammen Gottesdienst. In einem jüngst publizierten Interview sagte er im Blick auf dieses Engagement: «Es waren sehr schöne Jahre.»²

1957–1966: Konzil und Concilium

1957 verließ Edward Schillebeeckx Belgien und siedelte ins niederländische Nijmegen um. Bis 1982 hatte er am theologischen Fachbereich der dortigen Katholischen Universität die Professur für Dogmatik und Theologiegeschichte inne. Schillebeeckx erinnert sich: «Als ich 1957 nach Nijmegen kam, dachte ich zuerst ein wenig spöttisch: Das sieht ja aus, als ob ich wieder ins Mittelalter geraten wäre.»³ Mentalitätsmäßig erfuhren sich die niederländischen Katholiken in starkem Gegensatz zum Protestantismus; entsprechend hatte man sich in ein gut organisiertes Ghetto zurückgezogen, welches auf eigene Schulen, politische Vereinigungen, Medien, Gewerkschaften und eben auch auf eine katholische Universität baute.⁴

Dort also arbeitete Schillebeeckx fast 25 Jahre lang: Er hielt Vorlesungen und veranstaltete Seminare, nahm Prüfungen entgegen und schrieb unzählige Bücher. In Nijmegen gründete er auch – als eine seiner allerersten Aktivitäten überhaupt (vgl. G/1994, 42) – eine wissenschaftliche Zeitschrift, die *Tijdschrift voor Theologie*. Ihrer Programmatik gemäß sollte sie zum Ausdruck bringen, daß in der Theologie «ein völlig neuer

Weg begonnen hatte» (G/1994, 43), den es intellektuell redlich und zugleich offenherzig für die Entwicklungen der Zeit zu beschreiten galt.

An der Gründung eines weiteren Publikationsorgans war Schillebeeckx einige Jahre später maßgeblich beteiligt: Zusammen mit Karl Rahner SJ u. a. hob er 1965 die internationale theologische Zeitschrift *Concilium* aus der Taufe. Sie entstand zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und sollte «als freies Forum für alle Theologen der Welt»⁵ dienen.

Am Konzil nahm Schillebeeckx als persönlicher Berater von Kardinal Bernard Alfrink teil. Seiner Arbeit hinter den römischen Kulissen hat die nachkonziliare Kirche viel zu verdanken, nicht zuletzt die Rettung der dogmatischen Offenbarungskonstitution «Dei Verbum».⁶ Zugleich jedoch kritisiert Schillebeeckx heute das Konzil, kam es seines Erachtens doch über einen bürgerlich-liberalen Reformansatz nicht hinaus: Es war – so jüngst in einem Gespräch nachzulesen – «noch nichts von der Gesellschaftskritik zu spüren, wie sie dann die Studentenbewegung des Jahres 1968 vorführte» (G/1994, 63).

Die Berufung zum konziliaren Bischofsberater kam nicht überraschend, hatte der Dominikaner doch schon im Vorfeld der weltweiten Kirchenversammlung wichtige Arbeit geleistet. Zu Beginn des Jahres 1961 war seitens der niederländischen Bischöfe ein Pastoralbrief veröffentlicht worden, der weit über die Grenzen des Landes hinaus Aufmerksamkeit erregte.⁷ Der Text, der dezidiert für eine Öffnung der Kirche und eine Neubelebung des Glaubens plädiert, ist recht bemerkenswert, weil «viele der wichtigsten Themen schließlich vom Konzil selbst übernommen wurden, Themen zum Beispiel wie die Kollegialität der Bischöfe und die liturgische Erneuerung».⁸ Am Schluß des Dokuments heißt es: «Wir danken Prof. Dr. E. Schillebeeckx OP von der Universität Nijmegen und der Kommission für das Apostolat (...) für die ausgezeichneten und wertvollen Dienste, die sie uns bei der Ausarbeitung des Textes dieses Schreibens geleistet haben.»⁹ Der so Bedankte kommentiert die Sache wie folgt: Mit gutem Grund hielt man «mich für den eigentlichen Verfasser des Briefes. Tatsächlich habe ich ihn von A bis Z geschrieben.» (G/1994, 50)

Im Zuge der Arbeit am niederländischen Pastoralbrief befaßte sich Schillebeeckx eingehend mit Verhältnisbestimmung zwischen der kollektiven Kirchenleitung durch das Bischofskollegium (gemeinsam

* Vgl. I. Teil in «Orientierung» vom 30. November 1995 (Nr. 22), S. 243–247.

¹ Vgl. E. Schillebeeckx, *Christus – Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960, S. 205 (niederl. Originalausg.: *Christus sacrament van de Godsmoeting*, Balthoven 1959). Die beiden folgenden in den Text eingefügten Nachweise beziehen sich auf die deutschsprachige Ausgabe.

² F. Strazzari, Hrsg., *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, Luzern 1994, 39 (Zit. im laufenden Text: G/1994).

³ E. Schillebeeckx, H. Oosterhuis, P. Hoogeveen, *Gott ist jeden Tag neu*. Ein Gespräch, Mainz 1984, 31 (Zit. im laufenden Text: G/1984).

⁴ Unter soziologischen Gesichtspunkten ist hier von einer dreifachen «Versäulung» (staatlich, protestantisch, katholisch) der niederländischen Gesellschaft zu sprechen; vgl. Philip Kennedy, Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes (Theologische Profile). Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994, 46.

⁵ G/1984, 111; vgl. dazu auch das Vorwort der Herausgeber zu Beginn des ersten Jahrgangs: K. Rahner/E. Schillebeeckx, *Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift?*, in: *Concilium* 1 (1965), 1–3.

⁶ Zur Rolle Schillebeeckx' vgl. bes. M. Schoof, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge – Wege – Strukturen*, Wien 1969, 297–305.

⁷ Vgl. *De bisschoppen van Nederland over het Concilie*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961), 71–90.

⁸ Ph. Kennedy, *Edward Schillebeeckx*, a.a.O., 49.

⁹ *De bisschoppen van Nederland over het concilie*, a.a.O., 90: «Wij danken Prof. Dr. E. Schillebeeckx o.p. van de Universiteit van Nijmegen en de Commissie tot samenwerking der Apostolaten (...) voor de uitstekende en waardevolle diensten, welke zij ons bij het samenstellen van de tekst dezer brochure hebben bewezen.»

mit dem Papst an der Spitze) einerseits und der zentralen Leitung durch die römische Kurie andererseits. Mit dem Pastoralbrief plädierte Schillebeeckx eindeutig für eine geteilte Verantwortung in der Leitung der Kirche. Zur Begründung dieser seiner Position verwies der Dominikaner auf die Universalität der Kirche, die sich in den Ortskirchen historisch und kulturell unterschiedlich vergegenwärtigt.

Diese kurzen Bemerkungen zum Thema Kirchenleitung sollen im folgenden noch etwas vertieft werden. Im Zusammenhang seiner theologischen Begleitung des Konzils griff Schillebeeckx das Problem wieder auf.¹⁰ In einem Kommentar aus den 60er Jahren brachte er den Konflikt – die Parteien hatten sich im Laufe der ersten Sitzungsperiode (1962) formiert – so auf den Punkt: Es ging um den «Gegensatz zwischen kirchlicher Zentrale (römischer Kurie) und der Peripherie (Weltepiskopat)».¹¹ Der Lösungsvorschlag des Dominikaners liest sich wie folgt:¹² Das hierarchische Modell der Kirche entspricht nicht den biblischen Texten, mehr noch: «Eigentlich gibt es keine Hierarchie.»¹³ Der real existierende pyramidale Aufbau verdankt sich vielmehr der imperialen Gesellschaftsstruktur des altrömischen Rechts. Dieser juristische Import wurde dann von dem neuplatonischen Philosophen *Pseudo-Dionysius* im 5. Jahrhundert ideologisch (philosophisch und theologisch) untermauert. All diese und weitere Aspekte¹⁴ verunmöglichten die notwendige Demokratisierung der kirchlichen Leitung.¹⁵ Schillebeeckx schlug dagegen eine Strukturreform vor, die vor allem der Kurie einen neuen Platz zuwies, nämlich als «ausführende(s) Organ des Weltepiskopats (gemeinsam mit dem Papst als Haupt) im Dienst der Weltkirche».¹⁶ Eine solche Umorientierung hätte nach Schillebeeckx den Vorteil, daß das Bischofskollegium unter dem Vorsitz des Papstes die Universalkirche wirklich leiten und begleiten könnte, einschließlich der notwendigen kurialen Verwaltungsfunktionen. Auf unzähligen Konferenzen für die bischöflichen Konzilsväter legte Schillebeeckx seine Thesen zur Diskussion vor. Er sagte dazu einmal rückblickend: «Für mich war das Konzil eine Art Vorlesungsreihe vor Bischöfen: von den Niederländern bis zu den Polen, von den Indern bis zu den Brasilianern.» (G/1984, 169) Doch die intellektuellen Anstrengungen des Dominikaners wurden nur teilweise gelohnt. Zwar verständigte man sich auf das Kollegialitätsprinzip¹⁷, doch wurde der beschlossene Text am 16. November 1964 durch eine erklärende Anmerkung wieder abgeschwächt. Die entsprechende «nota explicativa praevia» verweist darauf, daß der Papst, da er «das *Haupt* des Kollegiums ist, (...) allein manche Handlungen vollziehen (kann), die den Bischöfen in keiner Weise zustehen. (...) Dem Urteil des Papstes, dem die Sorge für die ganze Herde Christi anvertraut ist, unterliegt es, je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche die Weise festzulegen, wie diese Sorge tunlich ins Werk gesetzt wird, sei es persönlich, sei es kollegial.»¹⁸ Für Schillebeeckx bedeutete diese abschwächende Erklärung eine herbe Enttäuschung; später sprach er deshalb von einer «schwarze(n) Woche» (G/1984, 170).

1966–1982: Verdächtigungen und Ehrungen

Die theologische Biographie des Dominikaners ist auch eine konfliktreiche Geschichte.¹⁹ Einer ersten Anklage seitens der vatikanischen Glaubenskongregation hatte sich Schillebeeckx

¹⁰ Vgl. E. Schillebeeckx, Die Signatur des Zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden. Wien 1965, 91–94.

¹¹ Ebd., 91.

¹² Zum folgenden vgl. ders., a.a.O., 272f.

¹³ Ebd., 272.

¹⁴ Schillebeeckx nennt ausdrücklich: 1) eine falsch verstandene Christologie einschl. der Vorstellung von einem in seinem Wirken auf das Amt beschränkten Geist (Pneumatologie); 2) auf ekklesiologischer Ebene das Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit; vgl. ebd., 252.

¹⁵ Schillebeeckx spricht in diesem Zusammenhang mit Rekurs auf den Soziologen Peter Berger von «Traditionspositivismus»; vgl. ebd., 276; P. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt/M. 1980.

¹⁶ E. Schillebeeckx, Die Signatur des Zweiten Vatikanums, a.a.O., 92.

¹⁷ Vgl. dazu auch O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg 1993, 252–254.

¹⁸ Der vollständige Text, dem auch das vorliegende Zitat entnommen ist, findet sich in deutscher Übersetzung abgedruckt in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilscompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg/Br. 1982, 198–200.

¹⁹ Vgl. die folgenden Überblicksdarstellungen: A. Willems, Die endlose Geschichte des Edward Schillebeeckx, in: N. Greinacher/H. Küng, Hrsg., Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil. München 1986, 411–423; Th. Eggenberger / U. Engel, Frauen und Männer im Dominikanerorden. Geschichte – Spiritualität – aktuelle Projekte. Mainz 1992, 136–139.

1968 zu erwehren. Gegenstand der Untersuchungen waren vor allem sein angeblich nicht mit der kirchlichen Tradition in Übereinstimmung zu bringender Offenbarungsbegriff sowie sein Eucharistieverständnis. Konnte dieser Konflikt recht bald mit maßgeblicher Hilfe seines Kollegen Karl Rahner aus der Welt geschafft werden, so wurde 1976 erneut ein offizielles Untersuchungsverfahren eröffnet. Kardinal *Seper*, Vorsitzender der römischen Glaubenskongregation, zeichnete für diese Maßnahme verantwortlich – sie zog sich über fünf Jahre hin. Auslöser war nun sein 1974 erschienenes, fast 700 Seiten umfassendes «Jesus»-Buch.²⁰ Im Mittelpunkt der Diskussion standen diesmal dogmatische Fragen, so unter anderem das «Person»-Sein des Menschen Jesus von Nazaret. Ebenfalls Gegenstand der Debatte war das von Schillebeeckx seinen Untersuchungen zugrunde gelegte hermeneutische Prinzip. Das Verhältnis von heute und gestern, aktuellen Erfahrungen und traditioneller Lehre war und ist für Schillebeeckx ein dialektisches; Gegenwart und Vergangenheit erschließen sich erst im kritischen und praktischen Dialog: «Kreative Treue» zum Evangelium und zur Überlieferung der Kirche propagiert der Dominikaner. Ohne eine endgültige Verurteilung, aber auch ohne eine abschließende Rehabilitierung des Angegriffenen beschloß man 1980 das Verfahren.

Nur ein Jahr später ordnete die römische Glaubenskongregation erneut eine Untersuchung an. Stein des Anstoßes war diesmal Schillebeeckx' Buch «Das kirchliche Amt»²¹. Die in römischem Auftrag arbeitende flämisch-niederländische Untersuchungskommission, deren Mitglieder allesamt dem Dominikanerorden angehörten, kam jedoch zu dem Schluß, daß die von Schillebeeckx vertretene Revision von Amt und Kirchenordnung «dogmatisch möglich und pastoral notwendig»²² sei.

Zur Beziehung zwischen Amt und Gemeinde

Schillebeeckx geht in seinen 1980 publizierten Überlegungen von der vielerorts anzutreffenden Krise des traditionellen Priesterbildes aus. In den einschlägigen neutestamentlichen Texten sowie in der altkirchlichen Tradition erkennt er eine enge Verbindung zwischen Gemeinde und Amt.²³ Dabei ist zu beachten, daß das kirchliche Amt nicht aus der Eucharistie oder der Liturgie heraus entstanden ist, sondern sich «dem apostolischen Aufbau der Gemeinde durch Verkündigung, Ermahnung und Leitung»²⁴ verdankt. Die apostolischen Gemeinden als Zusammenschlüsse der Jesus-Leute schafften sich Ämter, die in sehr unterschiedlicher Weise Form annahmen. Entsprechend konnte es keine Handauflegung geben, ohne daß der Kandidat zuvor von der Gemeinde erwählt worden war. Diese Auffassung bekräftigte dann auch das Konzil von Chalcedon (451), wenn es im 6. Kanon feststellte, daß niemand auf absolute Weise zum Priester oder Diakon «ordiniert» werden dürfe; eine *ordinatio* ohne eine eindeutige Zuweisung des Ernannten zu einer örtlichen Gemeinde sei gar null und nichtig – so die Konzilsväter.²⁵ Die hier betonte Berufung durch und Bindung an eine Gemeinde begründete also ein Amt «von unten». Darüber hinaus wurde die *ordinatio* als Gabe des Geistes erfahren und interpretiert. Entsprechend ergänzte man das Prinzip «Handaufhebung» (Berufung durch die Gemeinde) durch das Prinzip

²⁰ E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg/Br. 1975 (niederl. Originalausg.: Jezus, het verhaal van een levende. Bloemendaal 1974).

²¹ Ders., Das kirchliche Amt. Düsseldorf 1981 (niederl. Originalausg.: Kerklijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus. Bloemendaal 1980).

²² Zit. nach: A. Willems, Die endlose Geschichte des Edward Schillebeeckx. A.a.O., 419.

²³ Vgl. E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. A.a.O., 13–67.

²⁴ Ebd., 57.

²⁵ Eine deutsche Übersetzung des einschlägigen 6. Kanons von Chalcedon findet sich in: P.-Th. Camelot, Ephesus und Chalcedon (Geschichte der ökumenischen Konzilien 2). Mainz 1963, 266. Neben der Rückbindung an eine örtliche Gemeinde erwähnt der Konzilstext auch die möglichen Bezüge zu einem Martyrium (Begräbnisstätte) und zu einem Monasterium (Kloster).

«Handauflegung» (Weihe). Schillebeeckx faßt zusammen: «Als Amtsträger von der Kirche anerkannt zu werden und für eine bestimmte Kirchengemeinde gesandt zu sein (durch ihre Leiter mit ausdrücklicher Billigung der gläubigen Gemeinde oder umgekehrt) ist der eigentliche Wesenskern der «ordination». Normalerweise wird dies in einer liturgischen Handauflegung konkretisiert, aber diese ist nicht primär und nicht das alles Entscheidende.»²⁶

Mit den hier skizzierten Überlegungen bestimmt Schillebeeckx das kirchliche Amt funktional; «in diesem Sinne ist das Amt kein Status» (59). Etwa um die Jahrtausendwende, vor allem dann durch das Dritte (1179) und Vierte Laterankonzil (1215) erfolgte jedoch eine «grundlegende Wende» (92) in der kirchlichen Amtsauffassung. Ausschlaggebend für den Bruch waren vor allem ökonomische Erwägungen: Um das Problem der vaganten und finanziell ungesicherten Kleriker in den Griff zu bekommen, bezog man die «ordination» stärker auf den Bischof, der von da an für den Unterhalt «seiner» Kleriker Sorge zu tragen hatte. So lösten die Konzilsväter die ursprünglich enge Bindung des Amtsträgers an die Gemeinde auf. Sehr bald schon bildete sich die bis heute gültige Praxis der «absoluten Weihe» aus (vgl. 90–98).

Es wird deutlich, worauf die Argumentation Schillebeeckx' hinausläuft. Dem Dominikaner geht es darum, die Tradition des ersten Jahrtausends «als Modell für eine kommende Formgebung des kirchlichen Amtes» (110) zu rekonstruieren und ihr gegenüber allen späteren Entwicklungen den «Vorzug» (110) zu geben. Entsprechend plädiert Schillebeeckx aufgrund seiner biblischen, historischen und dogmatischen Studien: «Keine Kirchengemeinde ohne Leiter»²⁷ (... oder Leitungsteam)! In diesem Perspektivrahmen – so die Überzeugung des Dominikaners – dürfen heute christliche Gemeinden experimentierend ihre besten Amtsstrukturen suchen – zur Not auch in vorläufiger Illegalität.²⁸ Folglich begleitet Schillebeeckx seit nunmehr vielen Jahren «alternativen» Gemeindeexperimente in den Niederlanden und anderswo. Zurück zu den Vorgängen Anfang der 80er Jahre: Das positive Gutachten der dominikanischen Untersuchungskommission zeitigte nicht den gewünschten Erfolg. Ebenso ergebnislos verlief ein 1984 in Rom geführtes Gespräch zwischen dem Betroffenen, dem Ordensmeister der Predigerbrüder, P. Damian Byrne OP, und dem Präfekten der Glaubenskommission, Joseph Kardinal Ratzinger. 1985 schließlich legte Schillebeeckx eine Neufassung seines Amtsbuches vor. Sie trägt den Titel «Christliche Identität und kirchliches Amt»²⁹ und will die am vorhergehenden Entwurf geäußerte Kritik berücksichtigen, ohne jedoch etwas von dem im ersten Buch Gesagten zu widerrufen.

1982–1995: 8. Mai und 12. November

1982, im Jahr seiner Emeritierung, erhielt P. Schillebeeckx den «Erasmus-Preis» für besondere Verdienste um die europäische Kultur zuerkannt.

Und nur ein Jahr später würdigte das Generalkapitel der Dominikaner den so arg verdächtigten Schillebeeckx wie folgt: «Unterdessen, die in den letzten Jahrzehnten den Weg der Theologie in hervorragender Weise beeinflussten, ragten offensichtlich unsere Mitbrüder M.-D. Chenu, Y. Congar und E. Schillebeeckx hervor. (...) Sie haben das Verlangen, trotz aller Schwierigkeiten der Kirche zu dienen. Deswegen danken wir ihnen von Herzen. Sie haben dem ganzen Orden geholfen, besser sein «prophetisches» Amt zu erfüllen, wodurch das Evangelium Jesu Christi durch Wort und Beispiel überall in klarer Kenntnis der Bedingungen der Menschen, Zeiten und Orte verkündet wird.»³⁰

1982 wurde Edward Schillebeeckx emeritiert³¹ – was aber nicht heißt, daß er sich zur Ruhe gesetzt hätte. Weiterhin hält er im

²⁶ E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. A.a.O., 57; die folgenden in den Text eingefügten Nachweise beziehen sich auf diese Studie.

²⁷ Ebd., 9.

²⁸ Vgl. ders., Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche. Düsseldorf 1985, 305.

²⁹ Niederl. Originalausg.: Pleidooi voor mensen in de kerk. Christlijke identiteit en ambten in de kerk. Baarn 1985.

³⁰ Act. Cap. Gen. O.P. Rom 1983, Nr. 202.

³¹ 1.9.1982; seine offizielle Abschiedsvorlesung fand am 11.2.1983 statt; vgl. E. Schillebeeckx, Theologisch Geloofsverstaan anno 1983. Afscheidscollege. Baarn 1983.

In- und Ausland Vorträge, nimmt an wissenschaftlichen Kolloquien teil, verfaßt Zeitschriftenartikel und publiziert Bücher. So erschien 1982 der sehr schöne Sammelband «Das Evangelium erzählen»³², 1986 kam dann die Textfassung seiner in Amsterdam gehaltenen «Abraham-Kuyper-Vorlesungen» in den Handel³³, und 1989 schließlich folgte der dritte Band seiner großen Trilogie: «Menschen. Die Geschichte von Gott»³⁴.

Im Mai 1985 besuchte Papst Johannes Paul II. die Niederlande. Aus diesem Anlaß und in kritischer Absicht traf sich am 8. Mai des Jahres in Den Haag ein zahlenmäßig nicht unbeträchtlicher Teil der Katholiken/-innen des Landes. Sie alle wurden bewegt von dem Anliegen, die mit dem Konzil initiierte Öffnung der Kirche gegen alle römisch-kirchenamtlichen Hemmnisse weiterzutreiben. Das Treffen in Den Haag markiert die Gründung der *Acht Mei Beweging* (8.-Mai-Bewegung), so genannt nach dem Termin der ersten Zusammenkunft. Als einer unter vielen Rednern/-innen trat bei diesem Meeting auch Edward Schillebeeckx auf; bis heute weiß er sich der *Acht Mei Beweging* eng verbunden. Dies wird besonders deutlich in seinem Engagement für die und mit den kritischen Gemeinden, die sich nach 1965 überall im Land gebildet haben. In seinem letzten großen Buch schreibt er denn auch zu Beginn: «Was ich mir durch eigene Reflexion als eine befreiende Theologie aufgrund und dank der großen christlichen Tradition zu eigen gemacht habe, will ich hier als Glaubensnahrung jedem darreichen, der an der Basis tätig ist, jedem, der dort leidet und liebt»³⁵.

Auf dem Weg zu einer europäischen Befreiungstheologie...

Die in diesem Zitat angesprochenen Momente «Basis», «leiden» und «lieben» verweisen auf ein Theologiekonzept, das sich wesentlich stärker als in frühen Jahren vom Gedanken der Praxis geleitet weiß. Im Text der schon erwähnten Kuyper-Vorlesung heißt es dazu: «Der am ehesten einleuchtende moderne Weg zu Gott ist die Bejahung des Mitmenschen, sowohl interpersonal wie durch die Veränderung von Strukturen, die ihn unterdrücken. Es geht dabei nicht um einen rein theoretischen oder spekulativen Zugang zu Gott (ontologische Begründungen oder dezisionistische Proklamationen der freien Subjektivität), sondern um das gläubige Nachdenken über die Praxis von Gerechtigkeit und Liebe. (...) Die ethische Praxis wird zu einem wesentlichen Bestandteil der wahren Gotteserkenntnis»³⁶ Schillebeeckx redet hier nicht mehr allein der begrifflichen und nichtbegrifflichen-intentionalen Gotteserkenntnis das Wort³⁷, sondern er siedelt die Beziehung zwischen Mensch und Gott im Spannungsbogen von Mystik und Politik³⁸ an: «Das christliche Glaubensleben hat neben der ethischen, der mitmenschlichen, der ökologischen und sozial-politischen auch eine mystische Dimension.»³⁹ Der genannte *politische* Aspekt meint ein konkretes, gesellschaftlich-soziales Engagement.⁴⁰ Ein solcher Einsatz stellt nach Schillebeeckx nicht nur eine theologische Mode dar. Vielmehr bedarf die Entwicklung der westlichen Kultur dringend der radikalen Umkehr und Heilung, soll das Projekt einer aufgeklärten Humanität gerettet werden.⁴¹ Die Dringlichkeit dieses

³² E. Schillebeeckx, Das Evangelium erzählen. Düsseldorf 1983. (Niederl. Originalausg.: Evangelie verhalen. Baarn 1982.)

³³ Ders., Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. Freiburg/Br. 1987 (niederl. Originalausg.: Als politiek niet alles is... Jezus in de westerse cultuur. Baarn 1986).

³⁴ Ders., Menschen. Die Geschichte von Gott. Freiburg/Br. 1990 (niederl. Originalausg.: Mensen als verhal van God. Baarn 1989).

³⁵ Ders., Menschen. A.a.O., 9.

³⁶ Ders., Weil Politik nicht alles ist. A.a.O., 89.

³⁷ Vgl. I. Teil, S. 244.

³⁸ So lautet auch der Titel der von Schillebeeckx verantworteten Festschrift für seinen Kollegen J.B. Metz: E. Schillebeeckx, Hrsg., Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz 1988.

³⁹ Ders., Weil Politik nicht alles ist. A.a.O., 92.

⁴⁰ Vgl. ebd., 99.

⁴¹ Vgl. ders., Menschen. A.a.O., 24. Die folgend in den Text eingefügten Nachweise beziehen sich auf dieses Buch.

Postulats begründet sich nach Schillebeeckx in den ungezählten Leid-, Gewalt- und Unterdrückungserfahrungen, denen sich Menschen weltweit ausgeliefert sehen. Insofern diese Leidensgeschichten explizit oder implizit den aufgeklärten Optimismus einer technischen Rationalität kritisieren, können sie als «negative Kontrasterfahrungen» (27) bezeichnet werden. Aus der daraus resultierenden «Empörung» (27 u. ö.) – ein Grundwort der neuen Theologie Schillebeeckx' – erwächst dann «eine konkrete ethische Einladung und ein ethischer Imperativ» (54), der zum «Widerstand» (28) gegen die bestehenden Unrechtsverhältnisse aufruft. So kann aus dem Protest die «begründete Hoffnung» (29) auf ein universales Humanum hervorgehen, welches der Christ als «Reich Gottes» glaubt, da es unter den Menschen im Antlitz des Menschen Jesus erschienen ist. Zugleich aber eröffnet ein solchermaßen qualifizierter Widerstand neue Wege hin zu einer befreienden Praxis der Solidarität: Schillebeeckx unternimmt mit den hier kurz skizzierten Überlegungen nichts Geringeres als den Versuch, eine prophetische

Praxis-Theologie – vielleicht könnte man auch sagen: eine westeuropäische Befreiungstheologie – zu entwickeln.⁴²

Am 12. November 1989 konnte Edward Schillebeeckx auf 75 Lebensjahre zurückblicken. Zu diesem Termin wurde an der Universität Nijmegen die «Stichting Edward Schillebeeckx» aus der Taufe gehoben. Sie soll der Förderung des Werks des Dominikanertheologen dienen.⁴³ Am 12. November 1994 schließlich feierte Pater Schillebeeckx in Nijmegen seinen 80. Geburtstag.⁴⁴

Ulrich Engel, Düsseldorf

⁴² Vgl. Ph. Kennedy, Edward Schillebeeckx. A. a. O., 179.

⁴³ Vgl. nieuws brief stichting Edward Schillebeeckx Nr. 7 (November 1994), o.S. (4): «De Stichting wil het werk van Edward Schillebeeckx verzamelen, voortzetten en toegankelijk maken. Ze wil de geestelijke, maatschappelijke en wetenschappelijke waarden van dit werk veilig stellen en overdragen.»

⁴⁴ Siehe dazu auch den Geburtstags-Sammelband mit Beiträgen von J. Tael, G. Vergaunen u. a.: T. van den Hoogen (Red.), Hoe ver staan we. Beschouwingen over religie en cultuur bij de 80e verjaardag van Edward Schillebeeckx (UTP-Teksten 44). Heerlen 1995.

Stachel im Fleisch der staatlichen Macht

Dokumentarfilme in Mittel- und Osteuropa

Geschichtliche Umwälzungen, «Wenden» und Wiedervereinigungen, wie Europa sie durchlebt, fallen in der Regel nicht wie ein Wunder vom Himmel. Sie werden durch kleine Erschütterungen und kritische Anfragen auf der Erde vorbereitet, zu denen auch Kunst und Kultur einen «prophetischen» Beitrag leisten (können). In Mittel- und Osteuropa hat u. a. ein Teil des Dokumentarfilmschaffens, der bessere, diese Funktion erfüllt. Für jene filmischen Dokumentationen, die Spiegel und Motor der Entwicklungen gewesen sind, wird heute das Stichwort (im Westen ist es eher ein Schlagwort) von der «subversiven Kamera» verwendet. Die kritischen Leistungen, die vorgewiesen werden können, sind beachtlich, aber viel zu wenig bekannt, nicht nur im Westen, sondern auch im Osten. Dieses Defizit wird erst jetzt mit großer Verspätung erkannt. Auch die verpaßten Chancen, die damit zusammenhängen! Einen Überblick, der zwangsläufig nicht vollständig sein konnte, hat in diesem Jahr eine Tagung im Haus des Dokumentarfilms in Stuttgart zu geben versucht: «Die andere Realität im Dokumentarfilm Mittel- und Osteuropas» lautete ihr Titel.

Der Stellenwert des Dokumentarfilms, der in westlichen Ländern – zu Unrecht – noch bald einmal als «trocken» und «langweilig» abgeschrieben wird, ist im Osten von jeher ein größerer gewesen. Vor allem weil man ihn dort als Instrument der politischen Information und der revolutionären Bewußtseins- und Willensbildung für die breiten Massen und für die Förderung von revolutionären Veränderungen für höchst geeignet hielt. Darauf hatte bereits Lenin auf unmißverständliche Weise hingewiesen. Mit der bekannten Aussage, «der Film sei die wichtigste aller Künste». Daß er dabei vor allem die Gattung des Dokumentarfilms im Auge hatte, gilt als erwiesen. Diese Auffassung ist in der Folge wie ein unantastbares Dogma von allen Staaten des ehemaligen Ostblocks übernommen worden. Damit war auch der Weg für eine großzügige staatliche Unterstützungspolitik für diese Sparte mehr als gesichert.¹

Damit, daß dieses wichtige Medium später einmal auch im umgekehrten, antirevolutionären Sinn angewendet werden könnte, hatte Lenin kaum gerechnet. Den besten Beweis dafür haben, vor allen anderen, die Polen erbracht. Viele der heute bekannten und bedeutenden Spielfilmregisseure wie *Wajda Zanussi*, *Kieslowski* usw. haben ihre (subversive) Karriere im Dokumentarfilmbereich begonnen – mit gesellschaftskritischen Filmen, die für «moralische Unruhe» sorgten. Unter dieser Bezeichnung

sind ihre Produktionen denn auch in die Filmgeschichte des Landes und ganz Europas eingegangen.²

Einen besonders privilegierten Platz hat das Dokumentarfilmschaffen immer auch in den ehemaligen baltischen Sowjetrepubliken eingenommen. Bei der aufschlußreichen und repräsentativen Baltenretrospektive, die 1987 im Rahmen des internationalen Dokumentarfilmfestivals von Nyon organisiert worden war, hat man sich (erstmalig im Westen) davon überzeugen können. Im Vorwort des aufschlußreichen Kataloges, der dazu erschienen ist, wird denn auch festgehalten, «daß das Dokumentarfilmschaffen dieser kleinen baltischen Republiken zum Besten gehört(e), was es diesbezüglich in der ehemaligen Sowjetunion zu sehen gab».³ Die Aufmerksamkeit ist dabei selbstredend in erster Linie auf die kritischen Beiträge, also auf die Leistungen der erwähnten subversiven Kamera, gerichtet worden. Bei den Entdeckungen wurde deutlich, daß diese kritische Stoßrichtung in *Lettland* mit der größten Konsequenz, Kontinuität und Kompetenz vorangetrieben worden ist. Hier sind, schon 15 Jahre bevor der Perestroika-Prozeß ins Rollen kam, systemkritische Filme mit brisanten Themen entstanden, z. B. über Mißstände in der Armee, über jugendliche Delinquenten, über einheimische Chöre, deren Lieder die Russifizierung zu bremsen versuchten usw., also über Realitäten und Phänomene, die es damals gar nicht geben durfte. Lettland wird demzufolge als «Mekka des Dokumentarfilms und der subversiven Kamera» qualifiziert, eine Bezeichnung, die mehr als gerechtfertigt ist.

Als repräsentativen Beleg für diesen Widerstand ist auf den Film des inzwischen verstorbenen *Juri Podniek*, «Ist es leicht, jung zu sein?», hinzuweisen, der 1986, als er am Fernsehen gezeigt werden durfte, die ganze Sowjetunion erschütterte. Denn hier bekamen junge Menschen, auch ehemalige Rückkehrer aus Afghanistan, das erste Mal Gelegenheit, frei und offen vor der Kamera ihre Einschätzungen über den Zustand der Nation zu Protokoll zu geben. Das «Coming Out» war mehr als ernüchternd! Vor allem auch für unzählige ahnungslose Eltern, die durch dieses «cinéma vérité» ihre Kinder von einer ganz anderen Seite her kennenlernten, weil in vielen Familien kaum über deren wahre Befindlichkeiten und über Fragen der «Linientreue» gesprochen werden durfte. Wie kaum ein zweiter hat dieser Film sie widergespiegelt. Über diese gesellschaftspolitische Spiegelung

² Vgl. Joachim Reichow, Hrsg., Film in Polen. Henschel-Verlag, Berlin (Ost) 1979.

³ Die Dokumentarfilme der Baltischen Sowjetrepubliken. Eine Retrospektive des 19. Internationalen Dokumentarfilmfestivals Nyon 1987, vorab S. 35–40: Gespräch mit dem lettischen Filmkritiker Abrams Klezkins.

¹ Vgl. Einführungsreferat von Hans Joachim Schlegel bei der Tagung in Stuttgart: Die subversive Kamera, März 1995 (unveröffentlicht).

hinaus ist er auch ein *Motor* der politischen Veränderungen gewesen, die zu dieser Zeit durch Glasnost und Perestrojka auch offiziell in Bewegung kamen.⁴

Ähnliches ließe sich rückblickend auch im Zusammenhang mit dem sogenannten Prager Frühling belegen, wo Filme wie z. B. «Die Lehrzeit» von *Dusan Hanak*, dem 1966 der Preis der westdeutschen Kurzfilmtage Oberhausen zugesprochen wurde, das ihrige zur (vorübergehenden) Wende beigetragen hatten.⁵

Bestandteil und Widerspruch des Systems

Die Toleranzbreite, die das Entstehen von kritischen Filmen in den einzelnen Ländern möglich machte, ist von der jeweiligen politischen Wetterlage abhängig gewesen. Die Zensur kannte Phasen der Härte und der Unnachgiebigkeit, aber auch solche von Lockerungen und beschränkter Liberalität. So hat es z. B. in der Sowjetunion, nach dem 20. Parteitag Mitte der fünfziger Jahre, Perioden gegeben, die Betroffene heute als «ersten Aufbruch auf dem Weg zur Wahrheit» charakterisieren. Dabei ist sogar eine zaghafte Stalinismuskritik auszumachen. In den Satellitenstaaten spielte auch die geographische Distanz zum «Zentrum», also zu Moskau, von dem alle ideologisch und finanziell abhängig waren, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Bulgarien war weiter weg vom Geschütz als Weißrußland oder die Ukraine! Dieser Umstand hatte seine Auswirkungen! Auch die Mentalität «vor Ort» spielte eine Rolle. So herrschten gerade in Bulgarien, trotz der engen Anlehnung an die Sowjetunion, etwas andere, weniger strenge und sture Verhältnisse: «Der bulgarische Totalitarismus war nicht so perfekt – und nicht jeder, der etwas von Marx gehört hatte, war ein Marxist!», meint ein einheimischer Regisseur zur damaligen Situation!⁶

Es gehört zu den Widersprüchen des kommunistischen Systems, daß die meisten der «subversiven» Filme, trotzdem sie andere, nicht offizielle Realitäten zur Darstellung brachten, mit Staatsgeldern finanziert worden sind. Vor allem über die Filmschulen *VGIK* in Moskau, das *Bela-Balazs-Studio* in Budapest, *FAMU* in Prag usw., an denen die meisten ihrer Autoren ausgebildet worden sind. Dort haben viele Studenten einen gewissen Spielraum von «künstlerischer» Freiheit für sich in Anspruch genommen. Er ist u. a. auch durch die Möglichkeit, ausländische Werke zu sehen, die sonst nirgends gezeigt werden durften, stimuliert worden. Als Dissidenten oder gar als Agitatoren haben sich aber die wenigsten von ihnen verstanden. Vielmehr waren sie zugleich Bestandteil und Widerspruch des Systems. Anders ist es gar nicht gegangen! Wenn in ihren Arbeiten eine relative Unabhängigkeit von den vorgeschriebenen Normen festzustellen war, versuchten die Besten zur Rechtfertigung sich auf ihr künstlerisches Gewissen zu berufen. Wenn es nicht anders ging, mit einer Art von entschuldigendem Bedauern, wie es vom «elitären» *Alexander Sokurow* überliefert ist: «Ich konnte die Erwartungen des Staates aus Gewissensgründen und als Künstler nicht erfüllen, weil ein solcher sich vorab der persönlichen Ästhetik und Ethik verpflichtet fühlt.»⁷

Bei all diesen Schilderungen ist in Rechnung zu stellen, daß der Begriff «subversiv» im Einzugsgebiet der totalitären Staaten breiter und weniger zugespitzt angewendet worden ist als im Westen, wo er fast ausschließlich Assoziationen mit politischen Untergrundaktivitäten weckt. In den Staaten des «Ostblocks», der übrigens viel differenzierter beurteilt werden muß, als es jahrzehntelang von den klar festgelegten und festgehaltenen westlichen Positionen aus geschehen ist, galt ein Film bereits dann als «subversiv», wenn er das Leben von normalen Menschen

abseits der offiziellen Schönfärberei mit den dazugehörigen Hymnen und Slogans zum Inhalt hatte («Stalin *inszenierte* Wirklichkeit!»). Denn dieses normale Alltagsleben stand «parallel» zu den ideologisch rot und rosarot verfarbten und verordneten Realitäten. Wer mit der Kamera hinter diese offiziellen Fassaden blickte, um die Wahrheit zu erfahren und sie im Bilde festzuhalten, weckte Verdacht. Das hat z. B. *Ivars Seleckis* aus Lettland mit seinem berühmt gewordenen Film «Querstraße» (1988) erfahren müssen, obwohl er nichts anderes dokumentiert als ein gutes Dutzend einfacher Leute, die in einem Vorort von Riga Tag für Tag ums tägliche Überleben zu kämpfen haben. Ähnlich «harmlose» Beispiele, die als «subversiv» eingestuft worden sind, gibt es auch in anderen Regionen. Aus Polen stammt z. B. die Lebensgeschichte eines Tischlers im gleichnamigen historischen Kurzfilm von *Wojciech Wiszniewski* (1980), der zuerst Särge und Kreuze (für die Opfer des Warschauer Aufstandes) und dann nur noch Stühle und Tische fertigt. In die gleiche Sparte gehören die Erinnerungen zweier Schwestern im Frauenfilm «Tag für Tag» von *Irena Kamienska* (1988). Er zeigt, wie diese Frauen ihr ganzes Leben damit verbringen, Ziegelsteine auf einen Lastwagen aufzuladen, ohne daß sich je etwas von den Verheißungen und Hoffnungen erfüllt, die von den Losungen der Partei mit Aufmärschen und Transparenten im Volk verbreitet worden waren. Dieses kleine «subversive» Werk über den Alltag hat 1988 den großen Preis der Stadt Oberhausen sowie den Preis der internationalen Filmkritik erhalten: Als Belohnung für die eindruckliche und authentische Selbstdarstellung dieser Frauen. Sie stehen da als Heldinnen, aber ohne weiße Kittel, ohne staatstragendes Lächeln und ohne Medaillen an der Brust, nur ausgerüstet mit einer großen inneren, moralischen Kraft! Daß es auf der anderen Seite aber auch Arbeitslosigkeit gegeben hat, die vertuscht und verneint worden ist, wie etwa in den ärmsten Regionen des östlichen Ungarn, kann man aus dem (Kurz-)Film von *Pal Schiffer* «Der schwarze Zug» (1970) mit den Darstellungen dieser «anderen Realität» erfahren.⁸

Zu den Tabuthemen gehörten auch elementare menschliche Phänomene wie Trauer und Tod sowie die Darstellung der seelischen Emotionen und der traditionellen religiösen Riten, die damit in Zusammenhang stehen. Diese Tabuisierung haben viele Kulturschaffende im Osten offenbar als besonders schmerzlich und weltfremd empfunden. Vor allem die Slawen, weil sie ein unmittelbares Verhältnis haben zu diesen Fragen um Abschied und Endlichkeit, Sterben, letzte Dinge und Perspektiven der Apokalypse. So hat der bereits erwähnte angesehene *Alexander Sokurow* aus St. Petersburg immer wieder unterstrichen, «daß er den Tod als das wichtigste Ereignis im Leben betrachte», so daß dieses Thema in alle seine Filme eingegangen ist.⁹ Auch in anderen Ostblockstaaten, z. B. in der Tschechoslowakei, ist der Tod und was damit an Bestattungsriten zusammenhängt, ein wichtiges Thema im dokumentarischen Filmschaffen gewesen (und geblieben). Beispiele dafür sind «Ein Mensch verläßt uns» von *Martin Slivka*, 1968, «Respicere finem» von *Jan Spata*, 1967, ein Poem über das Altern, und «Totenfeier» von *Peter Mihalik*, eine Dokumentation über das Gedenken an den Studenten Jan Palach, der sich im Januar 1969, aus Protest gegen die Okkupation seines Landes, verbrannte.

Die Würde des Individuums

All diese kleinen und größeren Werke sind, stellvertretend für viele andere, eindruckliche Zeugnisse für ein Menschenbild, das sich demjenigen der offiziellen kommunistischen Ideologie verweigerte, weil es den Anspruch auf individuelle Gefühle und innere Werte geltend machte, die dem propagierten «Homo

⁴ Vgl. ebenda S. 44ff.: Juri Podnieks, Warum ich «Ist es leicht, jung zu sein?» drehte.

⁵ Vgl. Die Filme des Prager Frühlings 1963–1969. Freunde der Deutschen Kinemathek, Heft 79, Berlin 1992.

⁶ Vgl. Maria Ratschewa, Klaus Eder, Der bulgarische Film. Geschichte und Gegenwart einer Kinematografie. Kommunales Kino, Frankfurt 1977.

⁷ A. Eichenberger, Über Gott und die Welt, Leben und Tod. Gespräche mit dem Regisseur Alexander Sokurow, in: Zoom 42 (1990), Heft 15, S. 16–22.

⁸ S. Buglya, Die andere Realität im Dokumentarfilm Ungarns (unveröffentlichtes Referat).

⁹ Z. B. Die einsame Stimme eines Menschen (1979); Die Tage der Finsternis (1988); Der zweite Kreis (1990); Verborgene Blätter (1994).

sovieticus» – und der als Vorbild hingestellten «Mulier sovietica» abgesprochen und ausgedredet worden waren. Der kollektiven Ideologie zufolge hatten die Menschen nur so lange eine Existenzberechtigung, wie sie als «Rädchen» oder «Schräubchen» innerhalb des Systems zu funktionieren und mitzuhalten vermochten. Dieser grundlegende Einwand ist heute von Vertretern aller Schattierungen zu hören, sogar von solchen, die sich von der Vergangenheit nicht vollständig verabschiedet haben.

Die subversive Kamera hat sich nicht nur auf Inhalte, sondern zwangsläufig auch auf die Ästhetik und die Form bezogen. Denn abweichende Gedanken und Befindlichkeiten konnten nur mit Metaphern, Chiffren und «Parabeln» vermittelt werden. Überraschenderweise ist dieser Zwang der filmsprachlichen Phantasie und Kreativität zugute gekommen, so daß sich überall eine erstaunlich reiche sogenannte Äsop-Sprache entwickelte, die nicht nur im Animations- und im Spielfilmbereich, sondern auch im Dokumentarfilmschaffen eine wichtige Rolle spielte.¹⁰

Die hier skizzierten Entwicklungen über die andere Realität im Dokumentarfilm Mittel- und Osteuropas beinhalten ein faszinierendes Stück osteuropäischer Zeitgeschichte. Viele Beobachter registrieren heute mit Erstaunen, daß es diesen Stachel im Fleisch der totalitären Systeme gegeben hat, der mithalf, es zum Einsturz zu bringen. Sehr zu bedauern bleibt allerdings, daß er im Westen, abgesehen von kleineren, mutigen Festivals, zu denen Oberhausen, Mannheim und Nyon gehören, wegen der eingefleischten Pauschalurteile damals zu wenig zur Kenntnis genommen worden ist. Die meisten dieser Bilder aus dem osteuropäischen «Reich des Bösen» entsprachen eben nicht denjenigen, die der Westen damals über den Osten haben wollte. Hinzu kamen «Exportschwierigkeiten», die oftmals nur mit der Anwendung von List und Tricks umgangen werden konnten. Ein beachtlicher Versuch, diese Defizite aufzuarbeiten, um den Annäherungsprozeß zwischen Ost und West zu fördern, wurde im März dieses Jahres mit der anfangs erwähnten Tagung über den Dokumentarfilm in Mittel- und Osteuropa im Haus des Dokumentarfilms in Stuttgart gemacht, dem dieser Artikel viele Impulse und Informationen verdankt. Sie bleibt ein wichtiger Impuls zum Kulturaustausch Ost-West und zur Trauerarbeit, die in bezug auf die Vergangenheit noch zu leisten ist, wenn tatsächlich zusammenkommen soll, was zusammengehört!

Die Frage, die sich heute stellt, heißt zwangsläufig: Wie geht es weiter mit den (film)kritischen Beiträgen zur Zeitgeschichte? Eine verlässliche Antwort darauf kann in der heutigen Umbruchsituation kaum gegeben werden. Durch die neue Freiheit, die sich auch als «schwierig» erwiesen hat, sind fast alle der alten Tabuthemen, die hier angedeutet worden sind, vom Tisch gefegt worden.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brun (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1996:

Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–
Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–
Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–
Übrige Länder: sFr. 46.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: PostbankStuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

Vom Tisch sind weitgehend aber auch die finanziellen Mittel, die der Staat früher, nolens volens, für diese dokumentarische Promotions- und «Informationsarbeit» zur Verfügung stellte.

Indessen haben sich neue Herausforderungen für eine kritische und filmische Behandlung angeboten. An der vordersten Front steht dabei das Thema Nationalismus mit seinen negativen Aspekten. Wenn man bedenkt, wie lange nationale und regionale Identitäten zugunsten eines rhetorischen und oberflächlichen Internationalismus in all diesen Ländern mißachtet und unterdrückt worden sind, ist das nicht verwunderlich: «Eine notwendige und schmerzliche historische Zwischenphase, die uns nicht erspart bleibt», hat ein Regisseur aus Osteuropa dazu gemeint.

Zur aktuellen Situation

Über die schweren Opfer, die mit diesen nationalen Konflikten heute verbunden sind, machen sich vor allem Autoren aus dem ehemaligen Jugoslawien Gedanken. U. a. mit der Frage, ob und in welchem Sinne ihre Bilder – z. B. jene, die im Film von *Radovan Tadic*, «Leben und Sterben in Sarajevo» (1993), dokumentiert worden sind – einen Beitrag zur Konfliktbewältigung leisten können. Darüber hinaus rufen diese engagierten Filmemacher mit großem Bedauern in Erinnerung, daß das beachtliche Potential an «subversiven» Filmen, die schon vor Jahren oder Jahrzehnten auf Ursachen heutiger negativer Entwicklungen hingewiesen haben, nie ernst genommen worden sind. Als gute Beispiele dafür kann man erwähnen: «Schwarzer Film» von *Zelimir Zilnik* (1971), ein Kurzpamphlet, das die Ausbeutung sozialer Not und die Lügen linksgerichteter Phrasen an den Pranger stellt, oder «Die Litanei der heiteren Leute» von *Zdravi Ljndi za Razonodu* (1971) über das Zusammenleben von Serben, Kroaten, Russen, Ungarn, Rumänen, Tschechen und Zigeunern in einem Dorf der Wojwodina. Unverzeihlich, lautet heute der Kommentar, daß diese selbstkritischen Darstellungen und Signale nicht zum Anlaß für einen öffentlichen Dialog und für eine Reflexion genommen worden sind, weil man «affirmativen Filmen mit ihrem Bluff und ihrem vorgetäuschten Mut» den Vortritt, die Publizität und die alleinige Daseinsberechtigung gegeben hat!¹¹

Subversive Qualitäten können heute auch Filme in Anspruch nehmen, die das aus dem Westen importierte Konsumfieber mit der entsprechenden Amerikanisierung des Lebens, vor allem auch im Medienbereich, kritisch unter die Lupe nehmen, um sich jetzt, nach dem ersten Überfremdungsboom, wieder auf die eigenen Werte zurückzubedenken. «West-resistenter» werden heißt da oder dort das auf den Punkt gebrachte «subversive» Programm! Mit Produktionen wie «Wir fürchten uns vor keinem Feind» von *Edmundas Zubavicius* (1988), «Das Land der Blinden» von *Nergin Zemé* und *Andrius Stonys* (1991) u. a. ist diese Stoßrichtung zurzeit vor allem in Litauen in vollem Gang. Dort werden nicht nur die alten heidnischen, sondern auch die christlichen, sogar die katholischen Wurzeln durch gutgemachte Dokumentarfilme wieder ausgegraben. Die Situation liefert zwar keinen Grund zur Euphorie, aber auch nicht zur Hoffnungslosigkeit!

Zu den bedrängenden Themen gehört in allen osteuropäischen Staaten heute die Jugendkriminalität. «Jugendliche von der Straße wegzubringen, das ist heute unser größtes Problem, denn dadurch wird jeder ein Dieb, jeder!» lautet, flächendeckend, der Tenor. Beinahe flächendeckend sind auch die Dokumentar- (und Spielfilme, die es bereits dazu gibt. «Erzähl mir etwas über Dein Leben, René» heißt der eindruckliche Beitrag, den *Helen Trestikova* aus Tschechien dazu gestaltet hat. «Mondhunde» hat *Wladimir Tumajew* aus Rußland seine diesbezügliche Bestandesaufnahme genannt.¹² Das sind andere Filme einer anderen Zeit mit anderen Problemen. Die Funktion und die Aufgabe des Dokumentarfilmschaffens, ein Stachel im Fleisch der Gesellschaft und im neuen System zu sein, ist sich aber gleich geblieben.

Ambros Eichenberger, Zürich

¹⁰ Dazu das unveröffentlichte Referat der Filmkritikerin aus Vilnius, Zivile Pipiryte. Subversives Kino in Litauen – gestern und heute.

¹¹ Vgl. Das Referat von Zelimir Zilnik (Jugoslawien) 1995 in Stuttgart.

¹² Vgl. das Gespräch mit Wladimir Tumajew und Lidija Polschitkova in: Arbeitsblätter Internationales Forum des jungen Films, Berlin 1995.