



# ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 60. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 1996

**E**NDE APRIL 1996 WURDE ein Protestschreiben der *Asian Human Rights Commission* / des *Asian Legal Resource Centre* (Hongkong) an Pater Marcello Zago, Generaloberer der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria (OMI) in Rom bekannt. Darin bat der Direktor der oben erwähnten Menschenrechtsorganisation Wong Kai Shing P.M. Zago eindringlich, daß dieser alles unternehmen möge, um die Pater Tissa Balasuriya OMI angedrohte Exkommunikation zu verhindern. Unter der Strafantrohung eines Ausschlusses aus seiner angestammten Glaubensgemeinschaft und eines Kommunikationsabbruches von jemandem die Zustimmung zu einem ihm vorgelegten Glaubensbekenntnis zu verlangen, so formulierte es der genannte Brief vom 16. April 1996, bedeute die Mißachtung der Chancen zu einer Lösung des Konflikts, in der man der konkreten Situation gerecht zu werden sich bemühe. In diesem Sinne würde der Unterzeichner sich auch T. Balasuriyas Bitte zu eigen machen, der die kirchlichen Obern immer wieder um eine Diskussion der strittigen Fragen gebeten und darauf nie eine direkte Antwort erhalten habe.

## Der Fall Tissa Balasuriya

Mit diesem Schreiben aus Hongkong wurde der seit 1993 andauernde Konflikt um T. Balasuriya über die unmittelbar beteiligten kirchlichen Obern in Sri Lanka, innerhalb der Kongregation der Oblaten und über die Römische Glaubenskongregation wie die Öffentlichkeit von Sri Lanka hinaus bekannt.<sup>1</sup> Außerdem wies der Brief mit seinen Beobachtungen auf eine Dimension, die es schwer macht, die Auseinandersetzung um die theologische Arbeit von T. Balasuriya nur als eine innerkirchliche Angelegenheit zu sehen. Einerseits machte der Brief die Universalität der Menschenrechte im asiatischen Kontext zum Gegenstand seiner Überlegungen, andererseits deutete er implizit auch auf die Möglichkeit der Gefährdung des Dialogs zwischen Buddhisten und Christen hin, wenn er davon sprach, daß eine Bestrafung von T. Balasuriya der Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche nicht nur wegen der Mißachtung der Meinungsfreiheit im öffentlichen Raum, sondern auch wegen der Disqualifizierung eines der kompetentesten Gesprächspartner im christlich-buddhistischen Dialog Schaden zufügen könnte.<sup>2</sup> Ein solcher Appell gewinnt noch zusätzlich an Gewicht, wenn man sich daran erinnert, daß der Briefempfänger P.M. Zago in Asien als einer der Pioniere des interreligiösen Dialogs, vor allem des Dialogs mit dem Buddhismus bekannt ist.

Pater Tissa Balasuriya gehörte seit seiner Tätigkeit als Rektor des *Aquinas University College* (1964–1971) und als Seelsorger der *Asian Catholic Student Federation* (1969–1979) zu jener kleinen Gruppe von Laien, von Ordensleuten und von Theologen, die in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) Neuaufbrüche in der katholischen Kirche Sri Lankas initiiert bzw. unterstützt haben. Für ihn war eine Erneuerung der katholischen Kirche in Sri Lanka im Sinne des vom Konzil geforderten «*Aggiornamento*» nur möglich, wenn sie die kulturelle, politische und ökonomische Entwicklung Sri Lankas als jenen Ort in den Blick nimmt, wo sie die Zeichen der Zeit zu lesen hat.

Zwei politische Vorgänge wurden in diesem Sinne zu Schlüsselerlebnissen. Mit dem politischen Umsturz nach den Parlamentswahlen von 1956 wurde die seit der Unabhängigkeitserklärung von 1948 regierende *United National Party* (UNP) von einer Koalition zwischen der *Mahajana Eksaht Peramuna* (MEP) und der *Sri Lanka Freedom Party* (SLFP) abgelöst. Damit trat eine neue Schicht der Bevölkerung auf die politische Bühne, die gegen die bisher dominierende englischsprachige Elite mit ihren ökonomischen und kulturellen Privilegien kämpfte.

Der zweite politische Vorgang, der für T. Balasuriyas theologische Entwicklung eine katalysatorische Wirkung hatte, waren die von der Regierung brutal und blutig niedergeschlagenen Jugendunruhen von April 1971. Damals kämpften viele junge Menschen als Anhänger der *People's Liberation Front/Janatha Vimukthi Peramuna* (JVP) um

### THEOLOGIE

**Der Fall Tissa Balasuriya:** Androhung der Exkommunikation gegen den Theologen aus Sri Lanka – Nachkonziliare Reformen in der Kirche Sri Lankas – Option für die Armen und den interreligiösen Dialog – Die universale Perspektive einer kontextuellen Theologie – Traditionskritik und Neuinterpretation des Glaubens – Das unter Strafantrohung geforderte Glaubensbekenntnis. *Nikolaus Klein*

### PHILOSOPHIE

**Das Ende der Religion und der Religionskritik?** Ein zweifaches Verständnis von Aufklärung und Religionskritik – Die Option für den Atheismus und die Option für den Monotheismus – Die Kritik der griechischen und jüdischen Aufklärung – Auseinandersetzung mit einer unglaublich gewordenen Tradition – Die produktiven Wirkungen des Bilderverbots – Religionskritik in der europäischen Aufklärung – Revisionen bisheriger Aufklärungskonzepte. (Schluß folgt)

*Willi Oelmüller, Münster/Westf.*

### ZEITGESCHICHTE

**Tabus, Stereotypen, Vorurteile:** Fünfzig Jahre nach dem Pogrom von Kielce – Antisemitismus in Polen – Eine befruchtende und gleichzeitig verhängnisvolle Beziehung zwischen Polen und Juden – Die Situation nach dem Jahre 1945 – Der Mythos der sogenannten *Zyd-Komuna* – Adam Michnik zur gegenwärtigen Lage – Messianische Deutungen der Geschichte des eigenen Volkes – Rolle und Position der katholischen Kirche – Das Phänomen der unverschuldeten Schuld – Der mühsame Weg der Aufarbeitung.

*Wolfgang Schlott, Bremen*

### ÄSTHETIK/LITERATUR

**Lügen, Mißverständnisse oder Bekenntnis zur Wahrheit:** Das unsichere Wissen der Literatur bei *Antonio Tabucchi* – Welche Texte sind wahrheitsfähig? – Der trügerische Begriff des Mißverständnisses – Kein radikaler Skeptizismus, sondern Bekenntnis zur Geschichtlichkeit – Der offene Anfang und der offene Schluß einer Erzählung – Das Interesse für *Fernando Pessoa* – Literatur ist eine Form des Wissens, aber eine Form des unsicheren Wissens. *Josef Lössl, Regensburg*

### AFRIKA

**«Diebstahl ist Eigentum»:** Monrovia – alte Verheißungen, neue Realitäten – Eine Reise auf einem Schiff mit Hilfsgütern – Eine Wirtschaft, die auf Plünderungen und Raub aufbaut – Nach dem mißachteten Friedensschluß von Abuja – Der Ausbruch der Kämpfe im April 1996 – Es bleiben nur noch Nothilfeaktionen. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

eine soziale und ökonomische Verbesserung der Lage der Bauern. Seither war die theologische Arbeit von T. Balasuriya durch Teilnahme im Kampf um die Überwindung der Armut und um die Wiedergewinnung der kulturellen und religiösen Würde seines Volkes bestimmt.<sup>3</sup>

Als Konsequenz dieser Option gründete er noch im gleichen Jahr zusammen mit Bischof Leo Nanayakkara (Bischof von Kandy, später von Badulla) das *Centre for Society and Religion* (CSR), das durch Forschung, publizistische Tätigkeit und Ausbildung einen Beitrag zur kulturellen und ökonomischen Entwicklung Sri Lankas beitragen sollte.<sup>4</sup> P.T. Balasuriya betreibt seither die ökonomische und politische Analyse von der Position einer Politischen Ökonomie her, insofern er regionale und nationale Entwicklungen in ihrer Abhängigkeit von internationalen und globalen Prozessen und Institutionen zur Sprache bringt. Im Rahmen dieser Arbeit am CSR entstanden auch eine Vielzahl von theologischen Veröffentlichungen, in denen er Ergebnisse biblischer Hermeneutik aus Europa und systematische Positionen lateinamerikanischer Befreiungstheologie mit den Erfahrungen der Bevölkerung Sri Lankas verknüpft.<sup>5</sup> Dabei legt er das Gewicht auf die innere Abhängigkeit von individueller, religiöser und sozialer Befreiung. Nach ihm erschließt sich ein solches Verständnis von Befreiung den christlichen Gemeinden in ihrem Bekenntnis von Jesus Christus als «dem Befreier des unterdrückten Volkes» erst dann, wenn diese den Weg zu den biblischen Inspirationen zurück auf sich zu nehmen bereit sind. T. Balasuriyas Publikationen hatten in der Konkretheit ihrer Kritik eine große Wirkung auf ihre Leser, gelang es ihm doch auf diese Weise, diesen ihre Situation zu verdeutlichen und für Handlungsalternativen zu erschließen.

Vielleicht mag ein durch die Politische Ökonomie für globale Zusammenhänge sensibilisiertes Bewußtsein nicht unwesentlich dafür gewesen sein, daß T. Balasuriya schon in den siebziger Jahren darauf aufmerksam machte, daß Entwürfe kontextueller Theologien nur möglich sind, wenn sie in einer universalen Perspektive begründet sind. In dem 1984 veröffentlichten Buch *Planetary Theology* zog er die Konsequenzen aus dieser Einsicht: «Was notwendig ist, die dialektische Wechselwirkung zwischen lokalen Befreiungskämpfen und der globalen Weltsituation, zwischen kontextuellen Theologien und einer Theologie, die die Bedeutung weltweiter Sachverhalte zu lesen versteht.» Der erste Schritt, diese Zusammenhänge bewußt zu machen, bedeutet für T. Balasuriya die Kritik an der aus Europa stammenden christlichen Theologie, insoweit diese ihre eigene kontextuelle Herkunft als universal gültige mißverstehen.

Dies ist aber nur der erste Schritt zu einem Entwurf einer kontextuellen Theologie: «Die Ablehnung eines falschen Universalismus der Vergangenheit entbindet uns nicht von der Aufgabe, die Grundlinien einer sich wirklich universal verstehenden Theologie zu entwerfen, welche die Grundbedingungen menschlichen Lebens und die globale Weltsituation berücksichtigt.» In diesem Sinne spricht T. Balasuriya auch von der universalen Bedeutung der Sendung Jesu als dem kosmischen Christus: «Das Leben Jesu von Nazareth ist für uns das grundlegende Beispiel für den persönlichen Einsatz für menschliche Befreiung. Die Offenbarung von Jesus als dem kosmischen Christus gibt uns ein tieferes Verständnis der Entwicklung des ganzen Kosmos und der menschlichen Geschichte.» So verschärft die Hervorhebung der universalen Bedeutung der Sendung

Jesu sicher einmal die Erfahrung der Minderheitenposition der Christen in den Ländern Asiens, sie ermöglicht aber andererseits einen vorurteilsfreien Blick auf die andern Religionen, insofern die universelle Bedeutung der Sendung Jesu so interpretiert wird, daß Christus nicht nur als in der Kirche präsent, sondern als in allen Menschen guten Willens gegenwärtig verstanden wird.

### Traditionskritik und Neuinterpretation

Damit ist der systematische Ort markiert, von dem aus T. Balasuriya seit den siebziger Jahren den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen Asiens zu führen versuchte. Seine Mitarbeit in der *Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen* (EATWOT) seit ihrer Gründung 1976 führte dazu, daß er die traditionskritische Dimension einer solchen Option immer stärker herauszuarbeiten begann.<sup>6</sup> Ihre politische und innerkirchliche Brisanz mag sich nicht sofort erschließen. Sie wird aber deutlich, wenn man erkennt, daß als Folge dessen T. Balasuriyas methodologische Überlegungen zu einer Neuinterpretation der christologischen und mariologischen Dogmen in seinen beiden letzten Veröffentlichungen *Mary and Human Liberation* und *Right Relationships. De-Routing and Re-Rooting of Christian Theology* zu einer Herrschaftskritik führen<sup>7</sup>, die die gesamte Glaubensgeschichte des Christentums umfaßt. Das Buch *Mary and Human Liberation* ist auch der Text, an dem sich der Konflikt mit der Bischofskonferenz von Sri Lanka entzündet hatte, und der dann später auch zum Gegenstand einer Untersuchung der Glaubenskongregation in Rom wurde.

Am 22. Dezember 1992 erhielt T. Balasuriya von Erzbischof Nicholas Marcus Fernando (Colombo) eine Aufforderung zu einem Gespräch über das Buch *Mary and Human Liberation*. Im Verlaufe der Unterredung, die am 7. Januar 1993 stattfand, verlas Bischof Malcolm Ranjith Patabendige Don eine Beurteilung des erwähnten Buches, welche – verfaßt von einer *ad hoc* bestellten theologischen Kommission und von der Bischofskonferenz von Sri Lanka schon approbiert – mit einer Strafandrohung gegen T. Balasuriya schloß, falls er das Buch neu auflegen oder übersetzen lassen würde. Außerdem wurden zusätzliche Disziplinarmaßnahmen gefordert, um den Verfasser des beanstandeten Werkes daran zu hindern, «weiterhin in unverantwortlicher und unausgereifter Weise Theologie zu treiben.» Bei diesem Treffen wurde T. Balasuriya keine Möglichkeit gewährt, auf mögliche Mißverständnisse in dem Kommissionsbericht hinzuweisen. Vielmehr sollte er auf die Vorwürfe unverzüglich schriftlich reagieren. Obwohl der Beschuldigte seine Stellungnahme schriftlich einreichte, eine Vielzahl von Fehldeutungen aufweisen konnte und zugleich ihm bekannt wurde, daß der Kommissionsbericht trotz der Beteuerungen von Bischof Malcolm Ranjith Patabendige Don nicht die Billigung der ganzen Kommission gefunden hatte, erhielt er auf seine Rückfragen nie eine Antwort. Vielmehr wurde ihm mehr als ein Jahr später im Mai 1994 angekündigt, daß die Bischofskonferenz eine öffentliche Erklärung zu seinem Buch abgeben werde, was dann auch am 5. Juni 1994 im *Catholic Messenger* geschah.<sup>8</sup>

Darin wurden gegen das Buch *Mary and Human Liberation* vier Vorwürfe erhoben: einmal ein verkürztes Verständnis kirchlicher Tradition, eine Minimalisierung der Gültigkeit des Glaubens, falsche Lehrmeinungen über die Erbsündenlehre, die Gottheit Christi, die Rolle Christi als Erlöser, die privilegierte Stellung Marias in der Heilsgeschichte, und schließlich die Reduktion der Bedeutung der Religion auf ein Moment im menschlichen und sozialen Befreiungsprozeß. T. Balasuriya bemühte sich bis heute vergeblich, daß in einer kirchlichen Publikation seine Stellungnahme mit dem Nachweis von Mißverständnissen und Fehldeutungen in der Erklärung der Bischofs-

<sup>1</sup> M. Hebblethwaite, *Keeping Theology Immaculate*, in: *The Tablet* vom 11. Mai 1996, S. 606f.; *Galloping Fundamentalism Erodes Church Life*, in: *National Catholic Reporter* vom 28. Juni 1996, S. 28.

<sup>2</sup> F.J. Balansundaram, *The Prophetic Voices of Asia. Part II. Tissa Balasuriya*, in: *Logos* 33 (1994), Nr. 1–2, S. 180–227.

<sup>3</sup> T. Balasuriya, *Beispiele von Reformversuchen in der Kirche Ceylons*, in: *Concilium* 8 (1972), S. 228–231; Ders., *Der Christliche Arbeiterbund in Sri Lanka*, in: *Concilium* 29 (1993), S. 176–183; Ders., *Ethnic Conflict in Sri Lanka and the Responsibility of the Theologian*, in: R.S. Sugirtharajah, Hrg., *Frontiers in Asian Christian Theology. Emerging Trends*. Orbis, Maryknoll 1994, S. 236–252.

<sup>4</sup> Neben dem CSR wurden im gleichen Jahr von Aloysius Pieiris SJ das Thulana Centre und von Paul Caspersz SJ das Satyodaya Centre gegründet. Vgl. M. Matté, F. Strazzari, Tigri, *bonzi e pastori*, in: *Il Regno – attualità* vom 15. April 1996, S. 206–214, 212f.

<sup>5</sup> T. Balasuriya, *Jesus Christ and Human Liberation* (Quest, 48). CSR, Colombo 1976; Ders., *Eucharist and Human Liberation* (Quest, 50). CSR, Colombo 1977; Ders., *Towards the Liberation of Tea* (Dossier, 45). CSR, Colombo 1979.

<sup>6</sup> T. Balasuriya, *Christologies in Dialogue in EATWOT: An Asian Historical Perspective*, in: *Voices from the Third World* 18 (1995), Nr. 2, S. 46–70.

<sup>7</sup> T. Balasuriya, *Mary and Human Liberation* (Logos 29, Nr. 1–2). CSR, Colombo 1990; Ders., *Right Relationships. De-Routing and Re-Rooting of Christian Theology* (Logos 30, Nr. 3–4). CSR, Colombo 1991.

<sup>8</sup> Teilweise dokumentiert in: *Mary and Human Liberation. The Debate on Fr. Tissa Balasuriya's Book*, in: *Voices from the Third World* 17 (1994), Nr. 2, S. 7–35.

konferenz gedruckt wird, so daß er nach langwierigen Überlegungen erwog, eine Publikation seiner Position über eine zivile Klage zu erzwingen. Doch bevor es überhaupt dazu kommen konnte, erreichte der Konflikt mit dem Eingreifen der Römischen Glaubenskongregation eine neue Dimension.

### Die Römische Glaubenskongregation greift ein

Am 27. Juli 1994 erhielt T. Balasuriya von seinem Ordensgeneral P.M. Zago einen Brief mit der Aufforderung, in angemessener Form auf einen beigelegten, elf Seiten umfassenden Text von Beobachtungen der Römischen Glaubenskongregation über das Buch *Mary and Human Liberation* zu antworten. Auch wenn dieses Dokument der Glaubenskongregation in einer einleitenden Bemerkung festhielt, daß das beanstandete Buch gute Absichten enthalte, folgte es im wesentlichen den Beanstandungen, wie sie in der Erklärung der Bischofskonferenz von Sri Lanka vom 5. Juni 1994, formuliert waren. Auffallend ist, daß der römische Text im Unterschied zur erwähnten Erklärung einen längeren Abschnitt über Mängel in der Darstellung des kirchlichen Lehramtes und der Unfehlbarkeit des Papstes in *Mary and Human Liberation* enthält.

Am 14. März 1995 sandte T. Balasuriya seine Stellungnahme zum Dokument der Glaubenskongregation ab. Diese gliederte er in zwei Teile: In einem ersten Teil zählte er 58 Fälle von Falschzitataten, unzulässigen Verallgemeinerungen bzw. Mißverständnissen in den Beobachtungen der Glaubenskongregation auf, während er im zweiten Teil eine Skizze einer Theologie im asiatischen Kontext entwarf. Mit einem Brief vom 20. November 1995 teilte die Glaubenskongregation dem Generalobern P.M. Zago mit, daß die Glaubenskongregation in ihrer Beratung vom 10. Mai 1995 festgestellt hätte, die Antwort von T. Balasuriya sei ungenügend. Deshalb hätte sie entschieden, daß er vor Zeugen das eigens beigelegte Glaubensbekenntnis ablegen müsse. «Ist der Ordensangehörige bereit, diese Vorgehensweise zu akzeptieren, wird später über die Art, wie der durch ihn öffentlich angerichtete Schaden wiedergutmacht werden soll, befunden werden.» Würde er sich weigern, das geforderte Glaubensbekenntnis abzulegen, dann würde neben der in Canon 1364 des kirchlichen Gesetzbuches vorgesehenen Strafen eine öffentliche Erklärung der Glaubenskongregation in Betracht gezogen werden, daß P. Balasuriya nicht länger mehr ein katholischer Theologe sei.<sup>9</sup> Der Brief hielt außerdem ausdrücklich fest, daß Papst Johannes Paul II. in einer Audienz für Kardinal J. Ratzinger am 12. Mai 1995 diese Entscheidungen approbiert habe.

Dieses Glaubensbekenntnis ist eine Zusammenstellung von Texten verschiedenster literarischer Formen und theologischer Verbindlichkeit: Es sind Anspielungen, Paraphrasen und wörtliche Zitate aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, den Glaubensbekenntnissen der Konzilien der alten Kirche, aus Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, aus päpstlichen Lehrschreiben einschließlich *Mulierem dignitatis* (1994), aus dem Glaubensbekenntnis Pauls VI. und Dokumenten der Glaubenskongregation. Aus ihren ursprünglichen Kontexten herausgenommen und zu einem einheitlichen Textkorpus

<sup>9</sup> Canon 1364 spricht von der Exkommunikation als Tatstrafe für Apostaten, Häretiker und Schismatiker.

zusammengefügt, suggeriert der Text eine inhaltliche Kohärenz, die den ursprünglichen Aussageintentionen der verwendeten Aussagen nicht entspricht. Am krassensten geschieht dies mit Passagen aus den dogmatischen Konstitutionen *Lumen gentium* und *Dei verbum*. In der Aufzählung der Themen folgt das Glaubensbekenntnis den kritischen Bemerkungen der Glaubenskongregation zum Buch *Mary and Human Liberation* vom Juli 1994. Das hat zur Folge, daß hier ein Glaubensbekenntnis vorliegt, das den Lehräußerungen über das päpstliche Lehramt, das Bischofsamt und über die Erbsünde mehr Gewicht gibt als dem Bekenntnis zu Jesus Christus und seinem Heilshandeln. Welche Absicht die Glaubenskongregation mit diesem Glaubensbekenntnis verfolgt, wird deutlich, wenn man den von ihrem Sekretär Erzbischof T. Bertone Anfang Mai 1996 an T. Balasuriya gerichteten Brief heranzieht: «Um Ihre Einwände, die ein zutreffendes Verständnis Ihres Denkens betreffen, auszuräumen, hat das Dikasterium (d.h. die Glaubenskongregation) ein Glaubensbekenntnis der Wahrheiten, die von der Kirche geglaubt und ihrem Lehramt verkündet werden, formuliert. Auf der Basis dieses Glaubensbekenntnisses wird es möglich sein, zu prüfen, ob Sie jene Wahrheiten annehmen, die in ihrem Buch nicht mit hinreichender Klarheit dargestellt werden.»

### Verweigerung des Dialogs

Diese Aussage kann wohl nur so verstanden werden, daß das Glaubensbekenntnis in diesem Fall für die Glaubenskongregation nur ein Kriterium dafür ist, ob jemand bestimmten Glaubensaussagen zustimmt oder nicht. Damit wird nicht nur ein eingeschränktes Verständnis dessen, was ein Akt des Glaubens ist, zur Norm gemacht, sondern weil dieses Glaubensbekenntnis noch mit einer Strafandrohung verknüpft ist, die Freiheit, die dem Glauben innerlich ist, mißachtet. Darüber hinaus wird hier ein Glaubensbekenntnis dafür eingesetzt, um nicht auf ein Gespräch mit T. Balasuriya eingehen zu müssen.

Einen Tag vor Ablauf der ihm gesetzten Frist am 15. Mai 1996 sprach T. Balasuriya vor Zeugen anstelle des eigens für ihn formulierten Glaubensbekenntnisses das Glaubensbekenntnis Pauls VI. aus dem Jahre 1968 mit dem Zusatz: «Ich lege dieses Glaubensbekenntnis Pauls VI. ab im Kontext der theologischen Entwicklung und der kirchlichen Praxis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Freiheit und Verantwortung eines Christen und der theologischen Wahrheitssuche, wie sie das Kirchenrecht vorsieht.» Daraufhin erhielt T. Balasuriya von seinem Generalobern P.M. Zago, die Mahnung, das von der Glaubenskongregation verlangte Glaubensbekenntnis zu unterzeichnen. Ansonsten würden die angedrohten Strafmaßnahmen in Kraft gesetzt. Inzwischen hat sich eine kleine Gruppe, u.a. auch unterstützt von der Konferenz der Ordensobern in Sri Lanka, gebildet, um zwischen den einzelnen Partnern des Konflikts das Gespräch wieder in Gang zu setzen. Die Hoffnung ist gering<sup>10</sup>, daß sie Erfolg haben werden, hatte sich doch T. Balasuriya seinerseits seit drei Jahren redlich um einen Dialog bemüht, auf den weder die Bischofskonferenz in Sri Lanka noch die Römische Glaubenskongregation eingehen wollte.

Nikolaus Klein

<sup>10</sup> Innerhalb der Kongregation der OMI wurde in den letzten drei Jahren auch mit der Unterstützung des Generalobern P.M. Zago ein Weg des Dialogs gesucht; u.a. fand eine dreiköpfige Theologenkommission keine schwerwiegenden Einwände gegen *Mary and Human Liberation*. Diese Versuche liefen aber insofern ins Leere, da sich P. Zago jede Maßnahme der Glaubenskongregation vorbehaltlos zu eigen machte.

## Das Ende der Religion und der Religionskritik?

Eine Stellungnahme aus der Perspektive der philosophischen Aufklärung heute (Erster Teil)

Die Begriffe Religionskritik und Aufklärung werden heute in der Regel in zwei entgegengesetzten Bedeutungen gebraucht. Wer auf der einen Seite die Begriffe Religionskritik und Aufklärung in kritischer Weise verwendet, z.B. in den Wissenschaften, in den Philosophien, Theologien, Soziologien usw., in der

Öffentlichkeit oder in den Institutionen, z.B. in den Kirchen, der meint damit totale Religionskritik, das Durchschauen und Entlarven von Mythen und Religion, von Göttern und Gott, ihre Abschaffung und Überwindung. Wer auf der anderen Seite in positiver Weise von Religionskritik und Aufklärung

spricht, der meint damit das Durchschauen und Entlarven «frag-würdig» gewordener religiöser oder nichtreligiöser Traditionen und Vorgaben und gleichzeitig die Suche nach neuen letzten Orientierungen. Kritik von Vorstellungen über Mythen und Religionen, über Götter und Gott im Namen der Aufklärung zielt bei diesem Verständnis auf «Ent-Täuschung», auf Freiwerden von ungläubig gewordenen religiösen Vorstellungen, von Selbst- und Fremdtäuschungen, vom «Trug für Gott» (Hiob 13,7) und Suche nach glaubwürdigeren letzten Antworten. Religionskritik und Aufklärung zielen auf der einen Seite in Richtung Atheismus, auf der anderen Seite in Richtung Monotheismus. Für beide Verwendungen der Begriffe Religionskritik und Aufklärung gibt es in der Geschichte und Gegenwart Beispiele.

Eine erste Überlegung soll nun zeigen, daß in der griechischen und jüdischen Aufklärung die Kritik der in ihrer Welt vorgegebenen Götter nicht auf Atheismus, sondern auf Monotheismus zielt, auf Mutmaßungen über den einen Gott.

Der zweite Punkt zeigt an der totalen Religionskritik in der europäischen Aufklärung seit dem 19. Jahrhundert deren jeweils verschiedene Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsprognosen.

Der dritte Punkt zeigt, daß wir heute im Gegensatz zu den Zukunftsprognosen vieler bisheriger Aufklärungskonzepte nicht in einer Welt nach dem Ende der Religion und der Religionskritik leben, sondern mit neuen harmlosen und gefährlichen Mythen und Religionen, mit Religionen mit Gott und Religionen ohne Gott. Viele bisherige bürgerliche und sozialistische, idealistische und materialistische Aufklärungskonzepte waren offenbar über ihre Grundannahmen über Gott und Welt, Natur und Geschichte, die Größe und das Elend des Menschen selbst nicht aufgeklärt.

Der vierte und letzte Punkt stellt aus der Perspektive einer philosophischen Aufklärung heute einige Thesen zur Diskussion zu der gegenwärtigen Diskussion über die negative Theologie. Mit dem Begriff «negative Theologie», der in der Patristik von *Dionysios Areopagita* gebildet wurde, stellen und erörtern Menschen die Frage: Wie können Menschen mit ihrer endlichen Vernunft und Sprache sprechen, bzw. wie können sie nicht sprechen über den unendlichen Gott, über die Anwesenheit Gottes in seiner Abwesenheit, über seine Abwesenheit in seiner Anwesenheit, wenn sie ihn und seinen Namen nicht mißbrauchen wollen?<sup>1</sup>

### Die Kritik der griechischen und jüdischen Aufklärung

Zu Beginn der europäischen Kultur und Geschichte lebten die Griechen lange in einer Welt, zu der die von *Homer* und *Hesiod* geschaffenen olympischen Götter gehörten, und die Israeliten im Vorderen Orient lebten in einer Welt, zu der die von den Ägyptern, Babyloniern und anderen in ihrer Umwelt geschaffenen Mythen und Götter gehörten. Die griechische und jüdische Aufklärung setzte sich kritisch und selbstkritisch mit diesen Göttern auseinander, als diese nicht mehr glaubwürdig waren. Das Ende der verschiedenen Aufklärungsversuche war für viele, nicht für alle, das Durchschauen der anthropologischen und ethnischen Genese der menschlich-allzu menschlichen Göttervorstellungen sowie Mutmaßungen über den einen nicht von Menschen gemachten Gott, das Verbot, sich von dem einen namenlosen und unbegreiflichen Gott ein Bild zu machen oder andere Götter zu verehren und Hilfe und Rettung von ihnen zu erleben. Dies zeigen z. B. in der griechischen Aufklärung Aussagen von *Xenophanes*, *Sokrates*, *Platon* und *Epikur*, in der jüdischen Aufklärung Aussagen des Schöpfungsberichts der Priesterschrift, des *Jesajabuchs*, des Bilderverbots und des Buches *Hiob*.

*Xenophanes* stellte gegen die allzu menschlich gedachten olympischen Gottesvorstellungen. «Alles haben den Göttern *Homer* und *Hesiod* angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Tadel ist: Steh-

len und Ehebreden und einander Betrügen.» (Fragment 11) Nach der Kritik des Anthropomorphismus und der ethnologisch erklärbaren verschiedenen Götterbilder glaubt er über Gott sagen zu können: «Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.» (Fragment 23) Das Denken der Menschen über Gott besitzt jedoch für *Xenophanes* kein letztes, zweifelsfreies Wissen, sondern nur Annäherungen, Mutmaßungen: «Und das Genaue freilich erblickte kein Mensch und es wird auch nie jemand sein, der es weiß (erblickt hat) in bezug auf die Götter und alle Dinge, die ich nur immer erwähne; denn selbst wenn es einem im höchsten Maße gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, so hat er selbst trotzdem kein Wissen davon: Schein (meinen) haftet an allem.» (Fragment 34)

Die jüdische Aufklärung suchte wie die griechische Aufklärung nach ihrer Kritik ungläubig gewordener Göttervorstellungen in ihrer Umwelt im Vorderen Orient nach Möglichkeiten, wie Menschen über den einen nicht von Menschen gemachten Gott sprechen bzw. nicht sprechen können und dürfen.<sup>2</sup> Sie entmythologisiert die Mythen in der Umwelt Israels von den übermächtigen Göttern und den widergöttlichen Mächten und entlarvt die selbstgemachten Götter. Dafür drei Beispiele:

Im *Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (1 Mose 1,1–2,4) über die Erschaffung der Welt und des Menschen durch den weltunabhängigen Gott sind Sonne und Mond nicht mehr wie für die Umwelt Israels mächtige Gestirngötter, sondern bloße «Lichtträger» zur Erleuchtung von Tag und Nacht, und die mächtigen Seeungeheuer sind keine dämonischen Chaosmächte, Feinde Gottes, sondern seine Geschöpfe.

Das *Jesajabuch* (44,9–20) entlarvt den Selbsttrug der Menschen ohne «Einsicht und Verstand», die vor selbstgemachten Göttern niederfallen und ihren Selbstbetrug nicht durchschauen. Sie handeln wie der Holzschnitzer, der den einen Teil seines Holzes für seinen Unterhalt gebraucht und der aus dem anderen Teil sich «einen Gott [macht] und fällt vor ihm nieder, macht einen Götzen und beugt sich vor ihm». «Keiner denkt darüber nach,/keiner hat so viel Einsicht und Verstand, daß er sagt: /Die Hälfte habe ich im Feuer verbrannt/und habe auf den Kohlen Brot gebacken,/habe Fleisch gebraten und gegessen,/und den Rest habe ich zum Greuelbild gemacht,/vor einem Holzklotz beuge ich mich! /Wer Asche weidet,/den hat sein betrogenes Herz verleitet./Er wird sich nicht retten/und sich nicht sagen können: «Es ist doch Trug in meiner Hand!» Wenn Feuerbach und Freud wie der Jesajatekt Menschen über die religiösen Projektionen und Illusionen aufklären wollen, sollten sie sich und anderen angesichts der Erfahrungen der Ungeheuerlichkeit des Menschen keine neuen Illusionen machen über die Gattung Mensch und den Gott Logos.

Das *Bilderverbot*, das zuerst von Juden formuliert und später auch von Christen und Muslimen anerkannt wurde, das von allen jedoch in ihrer Geschichte oft vergessen oder verharmlost wird, ist bis heute lebendig, auch in der Kunst, Literatur und Philosophie. Das Bilderverbot des Alten Testaments lautet: «Du sollst dir kein Gottesbild machen, keinerlei Abbild, weder dessen, was oben im Himmel, noch dessen, was unten auf Erden, noch dessen, was in den Wassern unter der Erde ist; du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen; denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott.» (2 Mose 20,4–5) Das Bilderverbot verbietet Juden, Christen und Muslimen, sich von dem unbegreiflichen Gott ein Bild zu machen, Gott und seinen Namen zu

<sup>2</sup> Der Alttestamentler J. Ebach sieht die Zusammengehörigkeit von Religionsphilosophie und Religionskritik am Beginn der europäischen Geschichte in Griechenland und in Israel im Vorderen Orient mit modernen Argumentationen so: «Im Argumentationspotential des Altertums scheinen Elemente neuzeitlicher Religionskritik vor. Von *Xenophanes* zu Feuerbach, von Kritis zum Vorwurf des «Priesterbetrugs» in der französischen Aufklärung lassen sich Linien ziehen. Solche Verbindungen betreffen Elemente der jeweiligen Argumentationen, weniger deren Intention. Für das Altertum läßt sich festhalten: Die Zurückführung der Religion und des Götterglaubens auf ihren Ursprung entzieht ihnen nicht die Legitimation, sondern sichert sie durch ihre Begründung. Wo Religionskritik radikal ist, wie bei *Xenophanes* und in Jes 44, zielt sie nicht auf Atheismus, sondern auf Monotheismus. Auch diese Linie setzt sich fort bis zu Entwürfen der prinzipiellen Anerkennung der Geltung von Religionskritik bei gleichzeitiger Immunisierung des Christentums, wie sie im Gefolge der Dialektischen Theologie anzutreffen sind. Der Diskurs über Religion wird mit reichhaltigem Argumentationspotential im Altertum eröffnet. Es zeigt sich, daß sich die Reichweite der Argumente des Diskurses auf Dauer nicht durch die jeweiligen Intentionen begrenzen läßt. Religion kann, sobald sie der Begründung bedarf, vor Bestreitung nicht bewahrt werden.» (In: W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, J. Ebach, H. Przybylski, Diskurs: Religion, UTB 895, Paderborn u. a. <sup>3</sup>1995, 21).

<sup>1</sup> S. hierzu und zur Begründung einer philosophischen Aufklärung heute meine Arbeiten: *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*. München 1994; *Philosophische Aufklärung – Neue Mythen – Negative Theologie*, in: H.-J. Höhn, Hrsg., *Krise der Immanenz. Religion am Ende der Moderne*. Frankfurt a. M. 1996; *Religionen in modernen Rechts- und Verfassungsstaaten – eine Utopie der Vergangenheit?*, in: J. Manemann, Hrsg., *Unterbrechungen. Jahrbuch Neue politische Theologie*, Bd. 1, Münster-Hamburg 1995.

mißbrauchen, z. B. zum Zaubern und zur Rechtfertigung von Gewalt und heiligen Kriegen, sowie andere Götter zu verehren und sie um Hilfe und Rettung zu bitten. Bilderverbot heißt nicht Bildersturm und Bilderzerstörung, Denk- und Sprechverbot, sondern: Wenn Menschen den nicht darstellbaren und nicht erkennbaren Gott darstellen und über ihn sprechen wollen, weil sie über ihn nicht immer nur schweigen und verstummen können, dann müssen sie dabei zugleich um die Nichtdarstellbarkeit und Namenlosigkeit dieses Gottes wissen, um seine Abwesenheit in seiner Anwesenheit.

Das Bilderverbot sprengt damit wie die negative Theologie durch Verneinungen menschliche, geschichtliche, innerweltliche Darstellungs- und Sprechversuche über die Anwesenheit Gottes in seiner Abwesenheit sowie über die Abwesenheit Gottes in seiner Anwesenheit als Stückwerk.

### Religionskritik in der europäischen Aufklärung

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gehen Comte und Marx bei allen Unterschieden zwischen ihnen von drei ähnlichen Voraussetzungen aus:

▷ Das Stadium der Religion, ja auch das der Religionskritik, ist für beide im wesentlichen beendet. Nach Comtes Dreistadiengesetz gehört die Religion zum ersten theologisch fiktiven der Kindheit der Menschheit, das durch das zweite metaphysisch abstrakte der Jugend und jetzt durch das wissenschaftlich positive des Erwachsenseins überwunden ist. Nach Marx hat die Religion ihre Doppelfunktion verloren, Ausdruck und Verschleierung des Elends sowie Protestation gegen das Elend zu sein: «Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren.»<sup>3</sup>

▷ Auch der moderne Staat, der bisher mit seinen Institutionen das Überleben und Leben der Menschen gegen den gesetzlosen Naturstand und Religionskriege sichern sollte, stirbt für Comte und Marx allmählich ab. Mit den wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft «wälzt sich der ganze ungeheure Überbau (zu dem auch Religion, Recht, Staat gehören) langsamer oder rascher um».<sup>4</sup>

▷ Der neue Denkrahmen ist für Comte und Marx die Gesellschaft, die sie als einen geschichtlichen Prozeß des Fortschritts aller sogenannten Basis- und Überbauphänomene denken. Die zentrale Triebkraft des gegenwärtigen Gesellschaftsprozesses sind für Comte die positiven Wissenschaften, die, nicht im Blick auf Gott oder auf Abstraktionen wie das Sein im ersten und zweiten Stadium, sondern gestützt auf empirische Beobachtungen und logische Gesetze sehen und vorhersehen.<sup>5</sup> Für Marx ist eine entscheidende Triebkraft des Fortschritts der Klassenkampf, der jetzt das Ende der Geschichte herbeiführt. Das Ziel des gesellschaftlichen Fortschritts ist für Comte die von den positiven Wissenschaftlern sowie von Finanz-, Technik- und Wirtschaftsmanagern geschaffene neue Ordnung des atheistischen

Humanismus. Marx' Revolutionäre versprechen die klassenlose Gesellschaft am Ende der gesamten bisherigen «Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft».<sup>6</sup>

Die Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsprognosen von Nietzsche und Max Weber am Ende des 19. Jahrhunderts zeigen die Wandlungen der Lebensbedingungen der Menschen, ihre «Ent-Täuschungen» über die bisherigen idealistischen und materialistischen, bürgerlichen und sozialistischen Aufklärungskonzepte.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wächst bei immer mehr Menschen die Kritik an den zunächst gefeierten Fortschritts- und Emanzipationsbewegungen, die auf die Vollendung der von der Religion befreiten Menschen und ihrer von allen Fesseln befreiten Gesellschaft gehofft hatten. Viele suchten trotz dieser Kritik nach dem Ende der Religion neue letzte Orientierungen, z. B. durch ästhetische Rechtfertigung der Welt und des Daseins (Nietzsche) und durch den «Gott Logos» (Freud). Für die großen «Ent-Täuschungen» sind die bis heute immer wieder zitierten und interpretierten Zukunftsaussagen von Nietzsche und Max Weber über den «letzten Menschen» am Ende der Geschichte typisch. Für beide sind nicht nur die Religion, sondern auch die «rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung» zu Ende. Nietzsches bekannte Thesen lauten: Wenn Gott tot ist, dann sind nicht nur die europäische Moral, sondern auch alle seit der Aufklärung entwickelten Vorstellungen vom Menschen als Subjekt mit einer spezifischen Würde und neuen Freiheiten und Rechten erledigte Vergangenheit.<sup>7</sup> Der «letzte Mensch» ist das «Verächtlichste» in der Welt.<sup>8</sup> Max Webers Charakterisierung des letzten Menschen lautet ähnlich: «Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.»<sup>9</sup> (Schluß folgt.)

Willi Oelmüller, Münster/Westf.

<sup>6</sup> K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., 9. Für Marx ist «nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie» (Die deutsche Ideologie, a.a.O., 3, 38).

<sup>7</sup> F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, München 1966: «Moral ist heute in Europa Herdentier-Moral – ... – ja mit Hilfe einer Religion, welche den sublimsten Herdentier-Begierden zu willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, daß wir selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen immer sichtbarereren Ausdruck dieser Moral finden: die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen.» «Die Gesamt-Entartung des Menschen, hinab bis zu dem, was heute den sozialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr «Mensch der Zukunft» erscheint, – als ihr Ideal! – diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Herdentiere (oder, wie sie sagen, zum Menschen der «freien Gesellschaft»), diese Vertiefung des Menschen zum Zwergtiere der gleichen Rechte und Ansprüche ist möglich, es ist kein Zweifel! Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr als die übrigen Menschen – und vielleicht auch eine neue Aufgabe! ...» (Jenseits von Gut und Böse, § 202 und § 203, 2, 659–660, 662) «Das größte neuere Ereignis – daß «Gott tot ist», daß der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist, beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. ... Geschweige denn, daß viele bereits wußten, was eigentlich sich damit begeben hat – und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral.» (Die fröhliche Wissenschaft, § 234, 2, 205).

<sup>8</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, II, 5, a.a.O., 2, 283–284: «Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.»

<sup>9</sup> M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1963, 203–204: «Heute ist der Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. ... Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen und als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der «Berufspflicht» in unserem Leben um. ... Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die «letzten Menschen» dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden. «Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.»

<sup>3</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Werke in vierzig Bänden, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1957ff., 1, 379.

<sup>4</sup> K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., 13, 8.

<sup>5</sup> A. Comte, Rede über den Geist des Positivismus, hrsg. von I. Fetscher, Hamburg 1956, 27–29, 35: «Der menschliche Geist (verzichtet) fortan auf absolute Forschungen, wie sie nur seiner Kindheit angemessen waren, und beschränkt seine Bemühungen auf Beachtung der einzig möglichen Grundlage der wirklich erreichbaren und unseren tatsächlichen Bedürfnissen weise angemessenen Erkenntnisse. ... Mit einem Wort, die grundlegende Revolution, die das Mannesalter unseres Geistes charakterisiert, besteht im wesentlichen darin, überall anstelle der unerreichbaren Bestimmung der eigentlichen Ursachen die einfache Erforschung von Gesetzen, d. h. der konstanten Beziehungen zu setzen, die zwischen den beobachteten Phänomenen bestehen. Ob es sich nun um die geringsten oder die höchsten Wirkungen, um Stoß und Schwerkraft oder um Denken und Sittlichkeit handelt, wahrhaft erkennen können wir hier nur die verschiedenen wechselseitigen Verbindungen, die ihrem Ablauf eigentümlich sind, ohne jemals das Geheimnis ihrer Erzeugung zu ergründen.» «So besteht der wahre positive Geist vor allem darin zu sehen um vorauszu sehen, zu erforschen was ist, um daraus auf Grund des allgemeinen Lehrsatzes von der Unwandelbarkeit der Naturgesetze – das zu erschließen, was sein wird.»

# TABUS, STEREOTYPEN, VORURTEILE

Antisemitismus in Polen – über die andauernde Wirkung eines pathologischen Phänomens

Am 3. Juli 1996 gedachte das polnische Parlament mit einer Schweigeminute der 42 jüdischen Opfer, die vor fünfzig Jahren am 4. Juli 1946 in einem Pogrom in der Stadt Kielce grausam ermordet wurden. Bei einer Gedächtnisfeier in Anwesenheit des Nobelpreisträgers Elie Wiesel in Kielce am 7. Juli forderte der polnische Premierminister Włodzimierz Cimoszewicz zu Versöhnung und Brüderlichkeit auf. Er drückte seine Beschämung für all das aus, was Polen Juden zugefügt haben. Kontroversen über die Initiatoren des Pogroms und über das Jahrzehnte dauernde Schweigen über die Ereignisse zeigen, wie schwierig der Umgang mit der jüngsten Geschichte heute noch ist.

(Red.)

«Da in Polen ... keine «konsequenten» Rassentheorien nach der Schablone der Hitlerischen Nürnbergschen Rassengesetze existierten, kann man auf dieser Grundlage behaupten, daß es keinen Antisemitismus in Polen gab. Die Polen traten gegen die Juden nicht deshalb auf, weil sie Juden sind, sondern darum, weil die Juden schmutzig und habgierig sind, weil sie lügen und Schläfenlocken haben, einen Jargon sprechen, sich nicht anpassen wollen, aber auch deshalb, weil sie sich anpassen, keinen Jargon mehr sprechen, weil sie elegant gekleidet sind und weil sie Polen sein wollen. Weil sie keine Kultur haben und weil sie zu sehr kultiviert sind, weil sie abergläubisch und rückständig sind, weil sie höllisch begabt, fortschrittlich und ambitioniert sind. Weil sie lange gebogene Nasen haben und weil man sie manchmal nicht von «reinen Polen» unterscheiden kann. Weil sie Christus gekreuzigt haben, weil sie die rituelle Schlachtung praktizieren, weil sie über dem Talmud brüten, weil sie die eigene Religion verachten und Atheisten sind. Weil sie Schlappschwänze sind, kränklich und Opfer sind, weil sie sportlich sind, kämpferisch sind und Chuzpe haben. Weil sie Bankiers und Kapitalisten sind, und weil sie Kommunisten und Agitatoren sind. Auf jeden Fall: weil sie Juden sind.»<sup>1</sup>

Das Zitat aus der Feder des polnischen Publizisten und Literaturtheoretikers *Konstanty Jeleński* erfaßt ein Phänomen, das die europäische Kulturgeschichte über Jahrhunderte auf eine schreckliche Weise in seinen Bann geschlagen hat. In einer spezifischen Ausprägung hat es auch die leidvolle Geschichte Polens vor allem im 20. Jahrhundert mit einer Reihe von Wesensmerkmalen geprägt, in denen die befruchtende und verhängnisvoller zerstörerische Symbiose zwischen Polen und Juden zum Tragen kommt. Der polnische Antisemitismus transportiert eine breite Palette von Vorurteilen, Halbwahrheiten, Lügen und stereotypischen Verfälschungen, die sich parallel zum westeuropäischen Antisemitismus herausgebildet und im nationalen Gewand eigenwillige, oft nicht minder aggressive Formen angenommen haben. Mit einem wesentlichen Unterschied: Im Gegensatz zum Antisemitismus in Deutschland der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, der in der Barbarei des Faschismus und der systematischen Vernichtung der in Europa lebenden Juden mündete, zeichneten sich der Antijudaismus und der – nach 1945 – vom kommunistischen Staat geförderte Kampf gegen Zionismus und die «Geißel des Weltjudentums» durch vereinzelte Aktionen in der Form von Pogromen und der Hetze gegen Intellektuelle mit jüdischer Abstammung aus. Diese Feststellung enthält zumindest zwei bemerkenswerte Aussagen: Es hat nach der historischen Erfahrung der Shoah eine in vielen Schattierungen auftretende Fortsetzung antijüdischen Handelns sowohl in Polen als auch in Deutschland gegeben, eine Reihe von anderen europäischen Nationen sei hier ausgeklammert. Der nicht in Gang gekommene Lernprozeß, eine Lehre aus der zivilisatorischen Katastrophe zu ziehen, hat im kommunistischen Polen nach 1945 – parallel zum bescheidenen Aufschwung jüdischen Kulturlebens bis 1948/49 – zur verstecktesten wie zur offenen

Form eines staatlich sanktionierten Antisemitismus geführt. Die Durchsetzung dieser Politik wäre jedoch angesichts der schmalen Basis kommunistischer Loyalität kaum möglich gewesen, wenn es nicht eine geistige Unterstützung in breiten Schichten der polnischen Nachkriegsgesellschaft gegeben hätte. Und diese Tendenz ist, ungeachtet der freundschaftlich gesinnten Haltung gegenüber Israel und einer verschwindend geringen Akzeptanz diffuser antijudaistischer Einstellungen unter der jungen polnischen Generation, in den neunziger Jahren noch immer wirksam.

Die den Zeithistoriker sicherlich nicht überraschende Diagnose bedarf einer gründlichen Klärung, zumal Deutsche bei der Betrachtung des osteuropäischen Antisemitismus ohnehin historisch belastet sind. In der folgenden Darstellung bemühe ich mich daher um die historische Aufarbeitung des polnischen Antisemitismus aus der Perspektive der polnischen Historiographie, der amerikanischen und der westeuropäischen zeitgeschichtlichen Forschung. Dabei gehe ich davon aus, daß in breiten Kreisen der polnischen Gesellschaft bisher – aufgrund der fehlenden Auseinandersetzung mit jüdischer Geschichte, Kultur, Religion – eine grundlegende Aufklärung über die Auswirkungen der jahrhundertelangen Symbiose zwischen Polen und Juden *nicht* stattgefunden hat. An diesem Dilemma trägt der polnische kommunistische Staat ebenso Schuld wie das polnische Episkopat, das trotz aufopferungsvoller Hilfe für Tausende jüdischer Mitbürger während der deutschen Terrorherrschaft zwischen 1939 und 1944 erst in den neunziger Jahren begonnen hat, seine in der katholischen Dogmatik offenen und versteckten jüdenfeindlichen Aussagen zu überprüfen, und im Begriff ist, diese zu korrigieren. Der zweite Teil meiner Behauptung wird – mit dem Blick auf das Verhältnis der Kirchen zum Judentum in Westeuropa – sicherlich nichts Überraschendes bieten. Es ist daran zu erinnern, daß erst 1965 der Konziltext *Nostra aetate* (Nr. 4) im Bereich der katholischen Kirche den Versuch unternimmt, eine kirchliche Erklärung zu formulieren, die «sich in der Richtung offenen Widerspruchs zu unserem traditionellen Verständnis der Juden bewegte».<sup>2</sup>

Zehn Jahre später ist *Charlotte Klein* in ihrer Studie «Theologie und Anti-Judaismus»<sup>3</sup> zum Ergebnis gekommen, daß in den bibelwissenschaftlichen Schriften und der theologischen Literatur das Bild von Juden und Judentum durch sachlich falsche Aussagen und Stereotypen weiterhin belastet ist. An diesem Zustand hat sich nach einer Studie von *Erich Zenger*<sup>4</sup> auch noch zu Beginn der neunziger Jahre in drei Bereichen der aktuellen Theologie nichts geändert: *erstens* in der christlich-feministischen Theologie, die den Vorwurf erhebt, das Erste Testament verbinde patriarchalische und frauenfeindliche Strukturen mit dem Gottesbild der Juden; *zweitens* in der Theologie allgemein, in der die Einzigartigkeit Jesu im Kontrast zum Judentum seiner Zeit hervorgehoben wird; *drittens* wird die antithetische Absage Jesu an den Sinaigott des Gesetzes in feministischer Ausprägung zur These von Jesus, der «in der Schule der Frauen nicht nur zum ersten neuen Mann gereift sei, sondern auch die nicht mehr männlich geprägte Gotteswahrheit verkündet habe».<sup>5</sup>

Zunächst möchte ich die historische Ausgangssituation der Juden in Osteuropa nach 1945 kurz skizzieren. In einem zweiten Schritt stelle ich deren psychosoziale und psychomente

<sup>1</sup> Zit. nach Krystyna Kersten, *Polacy – Żydzi – komunizm. Anatomia półprawd 1939–68*. Warszawa 1992, S. 7.

<sup>2</sup> P. van Buren, Ein Modell systematischer Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche, in: M. Stöhr, *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*. München 1981, S. 138 (Zit. nach Paul Petzel, *Das neue Verhältnis der Kirchen zum Judentum. Die jüdische Bibel und die Christen*, in: *Orientierung* 59 [1995], S. 219).

<sup>3</sup> München 1975.

<sup>4</sup> *Am Fuße des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*. Düsseldorf 1993.

<sup>5</sup> Vgl. E. Zenger, ebd., S. 29f.

Lage in Polen nach 1945 dar. Im Anschluß daran zeichne ich Erscheinungsformen des staatlich organisierten und gesellschaftlich sanktionierten Antisemitismus auf. Der letzte Teil meiner Ausführungen ist der Frage gewidmet: Antisemitismus ohne Juden oder braucht die polnische Gesellschaft einen Sündenbock, der ihnen die ehrliche Aufarbeitung von Geschichte erleichtert? Er zieht außerdem Schlußfolgerungen aus einer fatalen historischen Gemengelage, in der nur der grenzüberschreitende, globale Dialog zwischen den Religionen gegenseitige Aufklärung ermöglicht.

### Die «jüdische Frage» in Osteuropa

Zunächst die nüchternen, grauenerregenden Zahlen: Am Vorabend des Holocaust gab es etwa 8,1 Millionen Juden in Ostmitteleuropa, Rußland und dem Balkan (also etwa 49 Prozent der jüdischen Weltbevölkerung). 1995 leben nur noch 10 Prozent der jüdischen Weltbevölkerung in diesem Teil Europas. Die großen jüdischen Gemeinden in Polen (3,2 Millionen), in Rumänien (850 000), in Deutschland (etwa 0,6 Millionen), in der Tschechoslowakei (350 000) und in Österreich (200 000) wurden von Hitlers Vernichtungsmaschinerie ausgelöscht. Die am Leben Gebliebenen emigrierten zunächst aus der Sowjetunion zurück nach Polen und von dort, nach den konkreten leiblichen und psychischen Erfahrungen mit der polnischen Bevölkerung, nach Amerika und Israel. Zusammen mit ihnen verschwand auch die objektive Basis für die «jüdische Frage» in Ostmitteleuropa, die in dem sozioökonomischen Wettbewerb, den Problemen der kulturellen Assimilation, den religiösen Differenzen und dem Mehrheit-Minderheit-Konflikt im Vorkriegspolen wurzelte. Das bedeutete, wie Robert Wistrich feststellte, daß «die Juden nicht länger ein bedeutendes Element im Kampf um rivalisierende nationale Bewegungen waren, die aus den Ruinen der multinationalen Reiche nach 1918 aufstanden».<sup>6</sup> Der Ausrottungsfeldzug der Nazis legte auch die Grundlage für die Auslöschung eines für Russen, Polen, Weißrussen fremden Lebensstils, der sich in den *Shtettn* an den Randzonen des russischen Zarenreichs im Laufe von über zweihundert Jahren entwickelt hatte.

Dennoch gab es eine, wenn auch fragwürdige Quelle für die anwachsende Wirkung eines Antisemitismus, der polnischen Ursprungs ist. Er beruhte auf der ideologietragenden Rolle, den einige Juden zweifellos bei der Einpflanzung des Sowjetkommunismus in Ostmitteleuropa nach 1945 gespielt haben.<sup>7</sup> Er stand in Verbindung mit Partifunktionären wie Jacob Berman, Roman Zambrowski und Hilary Minc. Sie hatten eine Reihe von repressiven Maßnahmen zur Festigung des kommunistischen Machtapparates durchgesetzt und waren von einem breiten nationalistischen Spektrum zu jüdischen Sündenböcken abgestempelt worden. Gemessen am geringen quantitativen Anteil an Führungsfunktionen in der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei, erweist sich der «jüdisch-kommunistische» Anschuldigungskomplex allerdings als eine Folie, auf der das nationalistische Kräftepotential seine tradierten antisemitischen Denkmuster eingeschrieben hat.

Es ist an dieser Stelle unter Hinweis auf Krystyna Kerstens bedeutende Studie «Polen – Juden – Kommunismus» auf den Mythos der sogenannten Żyd-Komuna zu verweisen. In ihm wird das Antriebsmoment für die fortgesetzte antisemitische Haltung auf einen zweifach wirkenden Mechanismus zurückgeführt: Die Behauptung, daß die jüdische Bevölkerung den Einmarsch der Roten Armee nach 1939 in Ostpolen begrüßt hätte, würde von antikommunistischen Elementen nach 1945 für eine unterschwellige Hetze gegen diejenigen Juden benutzt, die den Holocaust überlebt hatten. Der polnische Staat nutzte solche antisemitischen Ressentiments nach 1956 und 1968, um unliebsame jüdische Intellektuelle als zionistische Elemente des Landes zu verweisen.

Parallel zu diesem staatlich geförderten Antisemitismus entfachte der diffuse Haß auf die Zurückgekehrten nach 1945 eine Reihe von Pogromen, die nach Ansicht von Lukasz Hirszowicz

Ausdruck eines sogenannten *grassroots anti-Semitism* waren.<sup>8</sup> Ihm fielen zwischen dem Herbst 1945 und dem Sommer 1946 etwa 1600 jüdische Menschen zum Opfer. Zu dieser Zeit lebten in Polen etwa 250 000 Juden. Ihre Zahl sank Mitte der fünfziger Jahre auf 50 000. Zu diesem Zeitpunkt hatten bereits – ausgelöst durch die judenfeindliche Haltung in breiten Schichten der Bevölkerung, die antisemitische Propaganda der PAX (Prokommunistische Katholiken unter Boleslaw Piasecki), die Stillhaltepolitik der katholischen Kirche und den staatlich sanktionierten Antisemitismus – Zehntausende Juden aus den ehemaligen polnischen Ostgebieten (die sich durch Flucht in die UdSSR nach 1940/41 retten konnten) ihr Land in Richtung Israel und Amerika verlassen. Es steht fest, daß der staatliche Antisemitismus sehr geschickt den *grassroot anti-Semitism* ausnutzte, um in den sechziger Jahren mißliebige Politiker, später auch Intellektuelle aus Kultur und Wissenschaft so lange zu diskriminieren, bis diese im Sommer 1968 nach der zionistischen Hetzkampagne des Innenministers Moczar Polen verlassen mußten. Der ausbleibende gesellschaftliche Protest (mit Ausnahme von einigen Protestbriefen) gegen diese brutale Vertreibung verdeutlichte das ganze Ausmaß versteckten und offenen antisemitischen Potentials.<sup>9</sup> Wie stark diese Positionen sind, zeigen die Umfrageergebnisse der Jahre 1989 bis 1991. 1989: 14 Prozent der Polen haben ein positives Verhältnis zu Juden, 21 Prozent lieben sie nicht, 65 Prozent interessieren sich für dieses Problem überhaupt nicht. 1991: 5 Prozent gestehen, eine extreme antisemitische Haltung zu haben, 10 Prozent eine starke antisemitische Einstellung, 16 Prozent eine gemäßigte antisemitische Haltung.

Aufschlußreich sind in diesem Kontext auch die Ergebnisse von Befragungen, die das Warschauer CBOS-Institut im Herbst 1990 durchführte. Es handelte sich dabei um Fragen nach den Partizipationsmöglichkeiten, die polnische Staatsbürger potentiellen jüdischen Geschäftsleuten einräumen würden, wenn diese den Wunsch hätten, in Polen zu investieren. 63 Prozent der Befragten würden den Juden nicht erlauben, Anteile von polnischen Unternehmen zu kaufen, nur 26 Prozent stimmten zu, wenn jüdische Investoren Minoritätsanteile kaufen dürften.<sup>10</sup>

Auf der Suche nach den tiefverwurzelten Phobien gegenüber jüdischen Menschen verweist Krystyna Kersten auf eine Reihe von Stereotypen, die bereits in Vorkriegsbefragungen eruiert worden seien. Es waren dies: Juden als Händlervolk (in der Konkurrenz zu den polnischen Händlern), Unehrenhaftigkeit im Sinne des polnischen Begriffs «nieszlachetnosc»<sup>11</sup>, gegenseitige Unterstützung, (unredlich erworbener) Reichtum. Mit solchen Eigenschaften hätten Polen auch andere fremde «Elemente» versehen, wobei deren Kritik an den jeweiligen Fremden versteckt formuliert worden sei. Kersten kommt zur Einsicht: «Daher verbirgt sich der gegenwärtige Antisemitismus sehr wesentlich im Untergrund, er tritt selten mit offenem Visier auf, er zieht eine Maske auf.»<sup>12</sup>

### Zur gegenwärtigen Situation der Juden in Polen

Die Frage, warum der landläufige polnische Antisemitismus eine Maske aufzieht, erstaunt um so mehr, als es am Ende der achtziger Jahre nur noch 3600 bekennende Juden gab. Nach dem Abflauen des staatlich geförderten Antisemitismus<sup>13</sup> wag-

<sup>8</sup> Vgl. L. Hirszowicz, *Grassroots Anti-Semitism and Politics*, in: *The Case of Plans*, ebd., 227–241. – Vgl. dazu auch Bożena Szajnok, a.a.O., S. 81f.

<sup>9</sup> Es ist daran zu erinnern, daß während der gewerkschaftlich orientierten Aufbruchsbewegung der *Solidarnosc* zu Beginn der achtziger Jahre dieses antisemitische Denken von den kommunistischen Machthabern ausgenutzt wurde, um ihre Gegner als Drahtzieher des Weltjudentums zu diffamieren. Als wesentlich «feinsinniger» erwiesen sich die diffusen Andeutungen des Präsidenschaftsanwärters L. Walesa im Jahre 1990, als er sich als reiner Pole bezeichnete im Gegensatz zu seinen Mitstreitern.

<sup>10</sup> Vgl. Hirszowicz, a.a.O., S. 235.

<sup>11</sup> Vgl. dazu «szlachetność» (dt. Würde, Ehrenhaftigkeit).

<sup>12</sup> Krystyna Kersten, a.a.O., S. 179.

<sup>13</sup> Diese bescheidene Aufwärtstendenz – es ist daran zu erinnern, daß der größere Teil der in Polen lebenden Juden über 60 Jahre alt ist – läßt sich an der folgenden Statistik ablesen: 1960 gab es 8500 bekennende Juden, 1970 2000, 1985 1805 (vgl. dazu Frank Golczewski, *Nationale Minderheiten in Polen und die Wende*, in: *Nationality Papers* 22 (1994), Nr. 1, S. 92).

ten es einige hundert Polen jüdischer Abstammung wieder, die Synagogen zu betreten. Seit 1989 ist auch die einzige Rabbinerstelle in Warschau mit Pinchas Menachem Joskowicz besetzt.

Natürlich gibt es in Polen auch Menschen, die sich nicht der jüdischen Religionsgemeinschaft angeschlossen haben und sich dennoch als Juden verstehen bzw. in ihrer nichtjüdischen Umgebung als Juden gelten. «Diese Fremdbestimmung (ist) für das tragische Schicksal von Juden insofern von Bedeutung gewesen»<sup>14</sup>, als die Frage nach der fehlenden bzw. mangelhaften Identität ins Spiel kommt. Die gegenwärtig in der Republik Polen lebenden Juden mit polnischer Staatsangehörigkeit sind von der jahrzehntelangen bitteren Rivalität zwischen den «weltlichen» und den «religiösen» jüdischen Organisationen gezeichnet. Die «Weltlichen» werden vom Kultur-Gesellschaftlichen Verband der Juden in Polen (Kultur-Gesellschaftlicher Verband fun Jidn in Poiln – Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce, TSKZ) vertreten. Ihr Verbandsorgan ist das vom Ministerium für Kunst und Kultur herausgegebene Zweiwochenblatt «Folks-Sztyme». Die Liberalisierung des Verbandes und die kritische Berichterstattung in der Zeitschrift haben in den neunziger Jahren zu einem entscheidenden «Klimawechsel» beigetragen. Ein wesentliches Problem wird dabei die religiöse Identitätsfindung und -stabilisierung sein. Eine erste soziologische Untersuchung<sup>15</sup> hat den Nachweis erbracht, daß die befragten Juden eine von anderen Polen abweichende Selbstdefinition haben. Es handelt sich dabei um Personen, die zum Teil auch christlichen Kirchengemeinschaften angehören. Neben diesem Prozeß der Identitätssuche sind andere Tendenzen aufzuzeigen. Sie charakterisieren die gegenwärtigen diffusen Erscheinungsformen des Antisemitismus. Er geht aus von solchen kleinen politischen Extremgruppierungen wie «Polskie Stronnictwo Narodowe» (Tejkowski) und der Partei «X», die während der Präsidentschaftswahlen 1990 eine wichtige Rolle spielte. Aus dieser Richtung, aber auch aus populistisch-katholischen Kreisen um den Danziger Pfarrer *Jankowski* droht polnischen Intellektuellen jüdischer Herkunft Verunglimpfung.

In einem Interview mit *Adam Michnik* aus dem Jahre 1991 äußerte sich dieser dazu: «Mein ganzes Leben gestaltete sich so, daß ich für Ausländer Pole war und sein wollte. In alle Dokumente trug ich unter der Rubrik Nationalität «polnisch» ein. Gleichzeitig erinnerte ich mich meiner jüdischen Herkunft, wenn sich über das polnische öffentliche Leben der unheilverkündende Schatten des Antisemitismus breitete (...), denn während ich Pole war, wollte ich für die Antisemiten immer Jude sein.»<sup>16</sup>

### Eine schwierige Beziehung

Doch die in der jüngsten Vergangenheit beschimpften jüdisch-polnischen Intellektuellen setzen sich heutzutage zur Wehr, wenn israelische oder amerikanische Publizisten den Polen vorwerfen, sie seien die schlimmsten Antisemiten in Osteuropa. Mit diesen Vorwürfen hat sich der oben zitierte *Adam Michnik* auf der Konferenz «Polnisches Gedächtnis – jüdisches Gedächtnis» im Juni 1995 in Krakau auseinandergesetzt. In einer Replik auf die Rede von *Jean Kahn*, dem Vorsitzenden des Europäischen Kongresses der Juden, der vor allem der katholischen Kirche in Polen vorgeworfen hatte, sie dulde antisemitische Äußerungen, sagte er unter anderem: «Beim vielen Nachdenken darüber, woher die dramatische Spannung in den polnisch-jüdischen Beziehungen kommt, bemerke ich, daß die jüdischen Publizisten heutzutage über kein anderes Volk wie die Polen mit solch einer Leidenschaft reden. Weder über die Deutschen, noch über die Russen und Ukrainer. Warum? Woher kommt das? Ich meine, daß das der Mechanismus der verschmähten Liebe ist. Wenn wir die Dokumente der in Polen lebenden Juden (Briefe, Erinnerungen, Dokumente) genauer untersuchen, so ist in ihnen die Liebe zum polnischen Ethos zu erkennen, zur polnischen Kultur, zum polnischen Wertesystem. Und diese Liebe wurde zurückgewiesen. Wenn es mir erlaubt ist, so riskiere ich die These:

Spannung, Drama, Leiden auf jüdischer Seite ist eben der Mechanismus der verschmähten Liebe. Niemand haßt einen Mann so sehr wie eine verstoßene Ehefrau oder eine verschmähte Geliebte. Mir scheint, daß das Thema eben auf polnischer Seite deshalb ein Tabu ist.»<sup>17</sup>

Ein weiteres Moment scheint die geistige Annäherung zu erschweren: Sowohl Polen als auch Juden verfügen über einen differenzierten Messianismus, der sich im religiösen Mythos vom leidenden und auserwählten Volk Gottes äußert. Auf jüdischer Seite habe sich nach Ansicht des Rabbiners *Klenicki* so etwas wie ein «Triumph des Schmerzes» etabliert, der sich so artikuliere: «Nur wir Juden haben das Recht auf den Schmerz, nur wir haben das Recht, als Leidende der Gegenstand des Mitgeföhls zu sein.» Eine solche Denk- und Handlungsstrategie können die Polen nach Ansicht von *Michnik* nicht akzeptieren, denn «sie haben ihr eigenes Auschwitz, ihre eigenen Hinrichtungen und ihre eigene Martyrologie. Und zu erwarten, daß dies die Polen plötzlich vergessen, heißt den Geist des polnischen Volkes nicht zu begreifen.» *Michnik* verteidigt auch die Haltung der polnischen Bischöfe, die kein gemeinsames Dokument mit ihren deutschen Amtsbrüdern über die Verantwortung für die Vernichtung der Juden verfassen wollten.<sup>18</sup> Denn es sei nicht angebracht, die Verantwortung der polnischen Bischöfe für den Antisemitismus der polnischen Katholiken auf eine Ebene zu stellen mit der Verantwortung der deutschen Bischöfe für die Teilnahme der deutschen Katholiken am Holocaust. Andererseits dürfe man die katholische Kirche jedoch nicht freisprechen von ihrer Verantwortung für die in Polen verfolgten Juden. Außer der liberalkatholischen Wochenzeitschrift «Tygodnik Powszechny» mit dem Chefredakteur *Jerzy Turowicz* und dem an der Jagiellonischen Universität in Krakau lehrenden Professor *Józef Tischner* habe die katholische Kirche Polens keinerlei Schuldbekennnis für den polnischen Antisemitismus abgelegt. Um so dringlicher wäre es nunmehr, eine eindeutige moralische Haltung einzunehmen: «Die katholische Kirche ist gerade die einzige Institution in Polen, die klar sagen kann und muß, ... daß der Antisemitismus eine Sünde ist, und daß jeder, der sich der antisemitischen Propaganda hingibt – sündigt.» *Michnik* kommt zum Schluß, daß in der polnischen Geistlichkeit das Thema des Antisemitismus bis zum heutigen Tag tabu ist. Es sei ein Tabuthema für das, was «in der polnischen Kultur gut und edel ist. Und die polnische Kultur kann nicht damit umgehen, weil sie selbst nicht mit etwas umgehen kann, was *Jan Błoński* zum ersten Mal so trefflich beschrieben hat und was ich mit eigenen, unfähigen Worten so bezeichne: die polnische Kultur ist nicht in der Lage, mit dem Phänomen der unverschuldeten Schuld zurechtzukommen. Weil es nicht die Schuld der Polen ist, daß auf polnischem Boden der Holocaust ablief. Und natürlich ist es die Schuld der Polen, daß es hier Antisemitismus, Pogrome und Diskriminierung gab.»

Der oben zitierte *Jan Błoński* hat in seinem Buch «Die armen Polen schauen auf das Ghetto»<sup>19</sup> den Versuch unternommen, das Phänomen des «Antisemitismus» aus literarischer und kulturhistorischer Sicht zu beleuchten. In seinem Vorwort schreibt er, daß Juden und Polen jahrhundertlang nebeneinander gelebt hätten, doch der Jude sei immer *der Andere* geblieben, und «darum hat das Verständnis und Mißverständnis zwischen Polen und Juden in sich eine Menge an religiösen, moralischen, psychologischen, rechtlichen, gesellschaftlichen und schließlich auch politischen Problemen angesammelt». Ausgangspunkt für *Błoński*s Betrachtungen der Shoah ist ein Gedicht von *Czesław Miłosz*, «Campo di fioris». Dort beschreibt er, wie sich ein Karussell auf dem Krasinski-Platz in Warschau dreht, fröhliche Kinder und Erwachsene es umlagern, während im nahegelegenen Ghetto die deutschen Okkupanten mit brutaler Grausamkeit den Aufstand der jämmerlich bewaffneten Juden niederschlagen. *Miłosz*

<sup>14</sup> A.a.O., S. 93.

<sup>15</sup> Es handelt sich dabei um die Arbeit von *Małgorzata Melchior* (Społeczna tożsamość jednostki w świetle wywiadów z Polakami pochodzenia żydowskiego urodzonymi w latach 1944–1955. Warszawa 1955), Angaben nach *Golczewski*, a.a.O., S. 93.

<sup>16</sup> *Folks-Sztyme* Nr. 24 (6.9.1991), zit. nach *Golczewski*, a.a.O.

<sup>17</sup> *Adam Michnik*, O czym nie lubią pamiętać Polacy i Żydzi, in: *Tygodnik Powszechny*, 29/16. Juli 1995, S. 8.

<sup>18</sup> Vgl. die zum 50. Jahrestag der Befreiung des KZ Auschwitz veröffentlichten Erklärungen der deutschen wie der polnischen Bischofskonferenz (27. Januar 1995), in: *Herder Korrespondenz* 49 (1995), S. 133f. und 134ff.

<sup>19</sup> *Biedni Polacy patrzy na getto*. Krakow 1987.

vergleicht, wie Bloński feststellt, «die fröhlichen Massen» mit römischen Kaufleuten, die – im Augenblick der Verbrennung von Giordano Bruno – zu ihren Geschäften zurückkehren und sich über die rosigen Früchte am Meer freuen. Miłosz bewertete seine Verse, die er gleichsam impulsiv niedergeschrieben hatte, als sehr unmoralisch, weil sie über das Sterben aus der Position des Beobachters geschrieben wurden. Das heißt: «Campo di fiori» gelang es nicht, den Konflikt des Lebens mit der Kunst zu lösen: Von dieser poetologischen Betrachtung leitet Bloński über zum rätselhaften Mythos des polnischen Antisemitismus, den er in einer gleichsam paradoxen Frage-und-Antwort-Konstruktion zu erklären versucht:

– «Sind die Polen Antisemiten?

– Warum fragen Sie so? Es gibt antisemitische Polen, es gibt philosemitische, es gibt solche, denen alles gleichgültig ist, und von solchen gibt es eigentlich immer mehr.

– Natürlich gibt es unterschiedliche Polen, aber habe ich nicht nach der Mehrheit der Gesellschaft gefragt? Polen wurden immer für Antisemiten gehalten, kann das nicht ein Zufall sein?

– Wieso immer? Haben die aus England, Frankreich und Spanien verjagten Juden nicht eben in Polen Asyl erhalten?»

Dieses Frage-und-Antwort-Spiel dauert so lange, bis Bloński im Jahre 1945 angekommen ist. Nun geht es um die Ursachen der Nachkriegspogrome:

«– Haben Sie nicht von den Pogromen in Krakau und Kielce gehört?

– Das Pogrom in Kielce war eine politische Provokation.

– Wie denn das? Wenn es eine Provokation war, so geschah sie auf höheren Befehl. Zehntausend Menschen umlagerten das jüdische Haus in Kielce! Waren das zehntausend Provokateure?

– Juden kamen oft nicht dafür ums Leben, weil sie Juden waren, sondern weil sie Kommunisten waren.

– Und im Jahre 1968? Verließen sie deshalb Polen, weil sie Kommunisten waren?»

Am Ende scheitert Bloński mit seiner Präsentation einer plausiblen Erklärung. Zu diesem Eindruck kommen auch seine Rezensionen, die ebenso ratlos sind, wenn sie bei Bloński Hinweise auf den Beginn der jüdenfeindlichen Haltung der polnischen Bevölkerung entdecken wollen. Über Jahrhunderte hinweg seien die Juden willkommen gewesen und dann ... aber wann genau, das vermag niemand zu sagen.<sup>20</sup>

## Über ein andauerndes Phänomen und dessen Verdrängung

Was sich nicht mit rationalen Argumenten ergründen läßt, das entzieht sich sachlogischen Erwägungen und gerät in das Fahrwasser eines Irrationalismus, der nur noch mit psychiatrischen Lösungen behandelt werden kann. Von dieser Erkenntnis geht der Schriftsteller *Józef Hen* aus. Er hat in einem aufsehenerregenden Aufsatz mit dem Titel «Ohne Juden ist es langweilig»<sup>21</sup> davon gesprochen, daß in einem Lande ohne Juden die latente und zuweilen offene Form des Antisemitismus darauf verweist, daß dessen Bewohner von schizophrenen Schüben befallen seien. Hen ist nicht mehr davon überzeugt, daß es ausschließlich ideologische Gründe sind, die das schwelende Feuer des Antisemitismus ohne Juden immer wieder entfachen, sondern auch psychopathologische Ursachen. Er verweist auf eine Reihe von Schriftstellern (*Józef Lipski*, *Czesław Miłosz* u. a.) wie auch den Psychiater Prof. *Kępiński*, die alle vom rätselhaften Phänomen ausgehen, daß Antisemiten ihre Juden brauchen, um ihre Haßleidenschaft an Objekten abzulassen, die sie überhaupt nicht kennen und deren Eigenschaften nur dann zum Gegenstand von Verachtung und Wut werden, wenn die «Objekte» sich als selbstbewußt und dominant erweisen. Nicht von ungefähr kommt die Soziologin *Alina Cala*, eine Expertin in Feldforschungen zum polnischen Antisemitismus, zu dem Ergebnis, daß die Polen von dem archaischen, schwachen, exotischen Juden fasziniert waren, während der emanzipierte Jude als Bedrohung für den polnischen Besitzstand angesehen wurde.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Vgl. die Rezension von Grażyna Borkowska, *Grzech zaniechania*, in: *Polityka*, Nr. 3 (1995).

<sup>21</sup> *Bez żydów jest nudno*, in: *Wiadomości Kulturalne*, Nr. 29 (60), 1995.

<sup>22</sup> Vgl. dazu «Stereotyp Żyda i kultury żydowskiej» (Das Stereotyp des Juden und der jüdischen Kultur). In: *Studia z dziejów Żydów w Polsce*, t. II, Warszawa 1995, S. 89–102.

Trotz mancher einleuchtender psychologischer (oder psychiatrischer) Deutungsmuster des Antisemitismus, es bleibt die Frage, warum das pathologische Phantom des Antisemitismus nach der politischen Wende 1989 wieder zu wuchern beginnt, obwohl die Mehrheit der Polen in soziologischen Umfragen sich nicht mehr vom Bazillus Antisemitismus angesteckt glaubt. Für *Antony Polonsky* ist das der Ausdruck von Regungen, die vermutlich schon immer dagewesen seien. Hinzugekommen seien gegenwärtig zwei Fakten: das Ende der Zensur und die Erkenntnis, daß antisemitische Äußerungen angeblich straffrei geäußert werden können. Oder ist es, wie Polonsky vage vermutet, der schwierige Übergang zur Marktwirtschaft, der die Polen in alte stereotype Klischees zurückfallen lasse? Zuzustimmen ist ihm auf jeden Fall, wenn er das Verhalten gegenüber den Juden als einen Prüfstein für grundsätzliche Ansichten über das Zusammenleben von Völkern und nationalen Minderheiten bezeichnet.<sup>23</sup>

Viel eindringlicher hingegen bewertet *Gothard Kindl* die Ursachen für den weiterhin existierenden polnischen Antisemitismus. Er wendet sich gegen die Ziele einer Antisemitismus-Forschung, weil mit deren Instrumentarium oft psychisch latente Vorurteile ermittelt und sogar bestätigt werden. Für ihn ist der Antisemitismus in Polen mehr denn je geprägt von der Duldung der Öffentlichkeit und politischem Kalkül. In dieser Gemengelage wirkt – angeheizt durch die wirtschaftliche Misere der Übergangsphase – ein altes Klischee wie Jude als typischer Kapitalist. Ebenso mächtig sind in dieser Phase die starken kollektiven Entlastungsbedürfnisse aus der Zeit des Holocaust.<sup>24</sup>

Das Ideologem «Jude» (poln. *zyd*) ist auch in der postkommunistischen Gesellschaft mit einer breiten Palette von meist negativen Konnotationen besetzt: Einige dieser semantischen Schattierungen hat *Marek Groński* in «Wie soll man im Postkommunismus leben?»<sup>25</sup> skizziert: «Es genügt zu schreiben: der Jude *Balcerowicz*. Und schon weiß man, wem die von ihm eingeleiteten Reformen dienen. Es genügt, irgendeine Zeitung mit dem Etikett «jüdisch» zu versehen. Sofort wird klar, warum deren *geszeft* blüht, anständige nationale und christliche Zeitungen strampeln sich einen ab...»<sup>26</sup> Groński kommt zur wenig ermutigenden Feststellung: «Der reale Postkommunismus wird – ähnlich wie sein Vorgänger – nicht ohne Juden auskommen.» Denn die alten Klischees von den reichen Juden, die nach Amerika emigrieren (wo sie natürlich ihr «gescheffertes» Geld anlegen), und den armen, die nach Israel gehen, wo sie mit neuen *gesheftsinn* ausgestattet werden und nach Polen zurückkommen, würden in den Köpfen bleiben.

## Schritte der Aufarbeitung

Ungeachtet solcher – auch für den deutschen Nachbarn – erschreckenden Vermutungen<sup>27</sup> geht die publizistische und wissenschaftliche Aufklärungsarbeit mit dem Ziel «Abbau antisemitischer Vorurteile» in Polen weiter. Zwei wesentliche Tendenzen sind dabei hervorzuheben.

*Erstens*: Es geht um die Verdeutlichung und Kennzeichnung der gegenseitigen Schuldzuweisungen zwischen Christen und Juden. Dieser Diskurs hat allerdings in Teilen der polnischen Öffentlichkeiten erst vierzig Jahre nach dem Holocaust eingesetzt. Nach Ansicht von *Stanisław Krajewski* seien dabei trotz fundamentaler religiöser Gegensätze zwischen Judentum und katholischer Kirche überraschende Veränderungen zu beobachten. Sie beruhen auf der Anerkennung der Verbindung der Kirche mit den Juden, der Zurücknahme der Beschuldigung vom Gottesmord der Juden und dem Verzicht der Substitutionstheorie zugunsten der Feststellung, daß die Juden das auserwählte Volk bleiben.<sup>28</sup> Eine wesentliche Aufgabe der katholischen Kirche müsse außerdem darin bestehen, die «Sünde des Antisemitismus»

<sup>23</sup> Alle Zitate nach: *Liebe und Haß gegenüber den Toten. Das gegenwärtige Verhältnis der Polen zu den Juden*, in: Peter Bettelheim u. a., Hrsg., *Antisemitismus in Osteuropa*. Wien 1992, S. 50f.

<sup>24</sup> Es handelt sich dabei um ungerechtfertigte Forderungen, wie die Zahlung von Schadenersatz an Israel, wie sie ein israelischer Journalist während des Staatsbesuchs von Lech Walesa, an dessen Adresse gerichtet, forderte.

<sup>25</sup> *Jak żyć w postkomunizmie?* Warszawa 1992, S. 49–51.

<sup>26</sup> A. a. O., S. 49.

<sup>27</sup> Es ist darauf zu verweisen, daß polnische Politiker in Interviews mit westeuropäischen Journalisten in der Regel bestreiten, daß es noch einen Antisemitismus in ihrem Lande gebe.

<sup>28</sup> *Chrześcianie i żydzi – cele dialogu z żydowskiej perspektywy* (Christen und Juden – Ziele des Dialogs aus jüdischer Perspektive), in: *Znak* (Krakau) Nr. 5/6 (1988), S. 35–36. Deutsch: *Nöpnischer Antisemitismus* (Dok.), in: *Osteuropa* 41 (1991), A 24–A 25.

anzuprangern und die Bitte um Verzeihung gegenüber den Juden zum Bestandteil der christlichen Aufklärungsarbeit zu machen.

*Zweitens:* Ebenso dringlich ist die kritische Beleuchtung des sogenannten polnischen Gerechtigkeitskomplexes, der sich nach Ansicht von *Tadeusz Pilch* in einer intoleranten Einstellung seiner Landsleute gegenüber Fremden niederschlägt.<sup>29</sup> Sie habe in der jüngsten Vergangenheit in mehrfacher Hinsicht das Verhältnis der Titularnation Polen zu ihren nationalen und ethnischen Minderheiten schwer getrübt. Es handle sich dabei um die Deportation der Lemken aus dem südostpolnischen Raum in den Norden und Westen Polens im Jahre 1947, die repressive Behandlung der Masuren, Kaschuben und Schlesier bis zur Mitte der achtziger Jahre, die Vertreibung der jüdischen Intelligenz im Jahre 1968 und die Nichtanerkennung der Minderheitenrechte auch der auf polnischem Territorium lebenden Slowaken, Litauer und Belorussen. In seiner radikal kritischen Haltung gegenüber der Politik des kommunistischen Regimes und dem Gerechtigkeitskult nationalistisch und patriotisch gesinnter Polen verurteilt er deren pseudosozialistischen Geschichtsdeterminismus, der nur durch eine grundlegende Gegenklärung abgebaut werden könne.

Mit Pilchs Forderung aus dem Jahre 1989: «Vergebt uns Lemken, Slowaken, Ukrainer, Belorussen, Juden! Verzeiht uns Schlesier, Kaschuben, Masuren... verzeiht uns! Zeugen Jehovas, Orthodoxe, Protestanten!» nimmt er ein Projekt vorweg, das die erste demokratisch gewählte Regierung nach 1945 zur geistigen Förderung, zum juristischen Schutz und zur finanziellen Unterstützung aller in der Republik Polen lebenden nationalen und ethnischen Minderheiten im Jahre 1990 verkündete. Es hat in der Zwischenzeit – im juristischen Gewande eines Gesetzes – auch

<sup>29</sup> Vgl. dazu Tadeusz Pilch: *Czy jesteŝmy tolerancyjni* (Sind wir tolerant?), in: *Polityka*, Nr. 39 (1989). Deutsch: *Der polnische Gerechtigkeitskomplex*, in: *Osteuropa* 41 (1991), A 22–A 24.

der kleinen Schar jüdischer Bürger in Polen eine Reihe von finanziellen Zuwendungen bei der Ausübung ihrer Religion, eine Verbesserung ihrer publizistischen Eigendarstellung und die intensivere wissenschaftliche Aufarbeitung ihrer Geschichte ermöglicht. Parallel dazu hat die polnischsprachige Presse in den vergangenen sechs Jahren besonders intensiv die repressive und diskriminierende Haltung ihrer publizistischen Vorgänger gegenüber den polnischen Juden verurteilt. Polnische Verlage haben sich um die Wiederauflage bedeutender kulturhistorischer Bücher und liturgischer Texte zum Judentum bemüht. Die tradierte jiddische Folklore der Vorkriegszeit und die neue Klezmer-Musik aus den USA wurden mit großer Begeisterung auf den Tagen der jüdischen Kultur in Krakau seit 1990 von einem vorwiegend aus Westeuropa und Amerika angereisten Publikum aufgenommen. Lobende Rezensionen, Festtagsreden und das spontane Engagement einzelner polnischer Intellektueller können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Bevölkerung – mit Ausnahme einer beträchtlichen Zahl von Jugendlichen – kaum Anteil an der Rezeption überlieferter jüdischer Kultur in Polen genommen hat. Ob die in ideologischen Umbruchphasen ohnehin überforderte Schulpädagogik nunmehr didaktische Modelle und methodische Zugänge zum interkulturellen Lernen schaffen kann, erscheint fragwürdig, zumal die Subjekte des gegenseitigen Lernens ihre Gegenstände meist nur in der Vermittlung über das «Fremde» kennenlernen. Dennoch bietet die mediale Präsenz der anderen Kultur bzw. anderer Kulturen und Religionen, vorausgesetzt, die polnische Schule bedient sich dieser elektronischen Hilfsmittel, eine Reihe von Möglichkeiten, Vorurteile und gegenseitige Intoleranz abzubauen. Daß fünfzig Jahre nach der Shoah dank der Auflösung feindlich sich gegenüberstehender militärischer Blöcke nunmehr die Erinnerung an die Greuel in dialogisches Handeln eingebettet wird, erscheint mir eine von schwacher Hoffnung auf eine Wende getragene Entwicklung zu sein.

Wolfgang Schlott, Bremen

## Lügen, Mißverständnisse oder Bekenntnis zur Wahrheit?

Das unsichere Wissen der Literatur bei Antonio Tabucchi

Die Frage nach der Wahrheit von Texten und ihrer Interpretation ist uralte und war von Anfang an religiöser Natur, etwa im Zusammenhang mit der Exegese heiliger Texte. Insofern sich die moderne Literatur in einer gewissen historischen Abhängigkeit von antiker und mittelalterlicher Literatur befindet, ist ein Rest dieser Dimension auch in ihr erhalten geblieben. Allerdings hat schon die scholastische Methode des Mittelalters eine scharfe Grenzziehung zwischen künstlerisch literarischen Texten auf der einen und rational durchstrukturierten, systematischen Lehrtexten auf der anderen Seite vorgenommen. Wahrheitsfähig waren nur Texte letzteren Typs. Nur durch ihre Brille konnten künstlerisch literarische Texte richtig verstanden werden. Ihre Bedeutung war jeweils festgelegt. Jede Abweichung wurde als Lüge entlarvt. Als potentieller Hort der Lüge galt deshalb schon bald jede Form der Mehrdeutigkeit. Es gab nur *einen* Text, also sollte es auch nur *eine* Bedeutung geben. Das mittelalterliche Verbot, die Bibel zu lesen, ist ebenso in diesem Sinne zu verstehen wie die Kritik an den modernen und postmodernen Methoden, die Bibel zu interpretieren.

Zu dieser Tendenz der Rationalisierung und Funktionalisierung literarischer Texte gab es zwar auch eine Gegenbewegung. Sie ist jedoch weitaus weniger bekannt und rezipiert. «Ich will euch Geschichten erzählen, in denen Gott die Menschen belügt, um sie zum Heil zu führen», schreibt der alexandrinische Kirchenlehrer *Origenes* im 3. Jahrhundert.<sup>1</sup> «Drei Tage noch und Ninive wird zerstört werden»,

fährt er fort, «verkündet Gott im Buch Jona 3,4. Doch», so schließt er, «Ninive wurde nicht zerstört. Gott hat also gelogen: Er hatte die Zerstörung definitiv angekündigt, sie dann aber nicht ausgeführt.»

Origenes wollte hier nicht ein subtiles, Unterstellungen moralischer Art ausschließendes philosophisches Konzept von Wahrheit und Lüge entwickeln, sondern auf die Art und Weise, wie durch die biblischen Geschichten überhaupt die Wirklichkeit des Heilshandelns Gottes als wahr dargestellt werden kann, verweisen. Nicht die philosophischen Konzepte untersuchte er im Hinblick auf ihren Wahrheitsgehalt, sondern die Geschichten. Wer, will er sagen, nicht dazu fähig ist, die Wahrheit auch in Lügengeschichten zu erlesen, von denen die Bibel ja voll ist – das Buch Jona ist nur eines der herausragendsten Beispiele –, wird auch nie fähig sein, die Wirklichkeit des Heilshandelns Gottes an sich anzunehmen. «Du hast mich belogen, Herr», wendet sich etwa an anderer Stelle der Prophet Jeremia an Gott (Jer 20,7) und dankt ihm; denn dadurch, daß Gott dies getan hatte, wurde Jeremia fähig, seine Rolle in der Heilsgeschichte zu erkennen. Wer nicht fähig ist, die Wahrheit geradlinig, unpoetisch, «prosaisch» zu verstehen, der ist vielleicht dazu fähig, durch eine Lüge (in literarischer Form) zu einem eigenen Weg zur Wahrheit zu finden. Auch aus Lügen, Geschichten, denen man aufgesessen ist oder die man sich selber erzählt hat, kann man lernen. Lügen haben ihren eigenen Wahrheitsgehalt. Sie zu verdrängen hieße einem Mißverständnis bezüglich der Wirklichkeit – oder vielleicht sollte man im Blick auf die scholastische Erbsündenlehre sogar sagen: einem pessimistischen Wirklichkeitsverständnis aufsitzen. Natürlich – der Wirklichkeit kann man immer mit einer verbissenen Hermeneutik des Verdachts begegnen. Auf Wahrheit fixieren wird man sie dadurch allerdings nicht können. Sie ist und bleibt unendlich vielsagend. Ein radikaler, moralisch-metaphysisch überhöhter Lügenbegriff fängt sie nicht ein. Versucht man, sie in Worte zu fassen, fängt sie an zu schillern und verändert mit jedem

<sup>1</sup> Homilie in Hierem, 19,15. Im folgenden ist zu beachten, daß die Bibelzitate nach Übersetzungen der griechischen Septuaginta angeführt werden.

weiteren, neu formulierten Satz ihre Beschaffenheit und fährt fort, eine je neue, andere zu werden, sobald sie erneut je neu von je anderen Menschen wiedergegeben und weitererzählt wird. Wie schon beim oben genannten Beispiel zeigt sich auch hier: Bläst man zur Hetzjagd auf die Lüge, kann es leicht sein, daß das erste Opfer die Wahrheit ist, nicht zuletzt wenn philosophisch-theologische Kriterien an künstlerisch literarische Texte herangetragen werden.

### Der mißverständliche Begriff der Lüge bei A. Tabucchi

Ein Beispiel hierzu liefert *Antonio Tabucchi*. 1943 in Pisa geboren, lehrt er als Professor an der Universität von Siena portugiesische Sprache und Literatur. Schon seit einigen Jahrzehnten veröffentlicht er literarische Prosa, kleine Stücke meist, Kurzgeschichten, Erzählungen, kürzere Romane. Ihr Reiz liegt in zahlreichen literarischen und philosophischen Anspielungen, die bei wiederholtem Lesen tiefere Textschichten eröffnen. Manchmal führt dies den Leser am Ende in ein wahres Labyrinth möglicher Bedeutungen. Die Vieldeutigkeit beginnt oft schon beim Titel einer Geschichte (etwa bei «Der kleine Gatsby», einer Erzählung, die auf Scott Fitzgeralds Roman «Der große Gatsby» anspielt). Wegen seines Hanges zur Kryptik wurde Tabucchi bereits mit *Italo Calvino* verglichen. Wehrte sich jener mit surrealistischen Stücken gegen die Manie des Realismus der Nachkriegszeit, so richtet sich Tabucchis stiller Protest gegen den illusionistischen Historismus der Postmoderne, der die Leser eintaucht in Bilder ferner Orte und Zeiten, sie darin untergehen läßt, statt ihnen Möglichkeiten zur Erkenntnis und Überwindung ihrer eigenen Zeitsituation zu eröffnen. Mit seinen unpräzisen, leise ironischen Antworten, dem Gebrauch der kleinen Form, seinem Bestreben, die Illusion der Bilder immer wieder durch Reflexion zu durchbrechen und durch Doppeldeutigkeiten die Leser zum Denken, zu eigenen Entscheidungen zu zwingen, war Tabucchi immer ein Antipode jener Modeliteratur gewesen. Mit seinem neuesten Werk «Erklärt Pereira», einem «historischen Roman», ist er jetzt vielleicht einer ihrer Überwinder geworden.

Aber jener Hang zum kryptisch labyrinthischen, zur versteckten Bedeutung, zur vermeintlichen Irreführung, wird von vielen auch mißverstanden. Erhebt Tabucchi die Lüge zum literarischen Prinzip? Besonders die früheren Werke scheinen diese Frage aufzuwerfen, so etwa die Erzählungen und Kurzgeschichten in «Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung» und in «Der kleine Gatsby» sowie die fiktionale Reisebeschreibung «Indisches Nachtstück». Was sagt Tabucchi selbst zu diesem Vorwurf? Wehrt er sich dagegen? Wie es scheint nicht, ganz im Gegenteil, er scheint das Vorurteil sogar zu bestätigen. In einem in der deutschen Übersetzung als Anhang zum «Indischen Nachtstück» erschienenen fiktiven Briefwechsel läßt er sich von seinem goanesischen Brieffreund Xavier Janata Monroy den Vorwurf gefallen: «Sie haben aus einem mir unbekanntem Grund gelogen.» Allerdings wird jener selbst unsicher ob eines solch seltsamen Vorwurfs gegen einen Geschichtenerzähler und korrigiert sich: «Oder die Unwahrheit gesagt.»<sup>2</sup>

Wie ist das? Lügt ein Geschichtenerzähler? Lügen sich die Charaktere in seinen Geschichten etwas vor? Lügt er den Lesern etwas vor? Der Icherzähler im «Indischen Nachtstück» reist kreuz und quer durch Indien. Er gibt vor, jemanden zu suchen. Als gegen Ende der Geschichte der Eindruck entsteht, er sei endlich an sein Ziel gekommen und habe die gesuchte Person gefunden, wechselt er plötzlich die Perspektive und überrascht seine Gesprächspartnerin und den Leser mit dem Satz: «Er [der Gesuchte! Anm. d. Verf.] hat mich lange gesucht, aber jetzt, da er mich gefunden hat, hat er keine Lust mehr, mich zu finden, entschuldigen Sie das Paradox, aber genau so ist es. Und auch ich habe keine Lust, gefunden zu werden.»<sup>3</sup>

«Entschuldigen Sie das Paradox», meint der Icherzähler, eigentlich eine Unverschämtheit. Er ist es doch, der Autor, der für die Geschichte verantwortlich ist. Entsprechend reagiert die Gesprächspartnerin in der beschriebenen Szene. Sie vertritt den Leser und sagt: «Das halte ich aber für ein etwas schwaches Ende.» Man könnte dieses Urteil auch auf die ganze Geschichte ausdehnen. Einige Besprechungen des etwas bekannteren Romans «Erklärt Pereira» – nicht die schlechtesten – haben auch tatsächlich so reagiert. Vieles in Tabucchis Geschichten wirkt zufällig, ja sogar oberflächlich, wie hingeworfen. Sie beginnen irgendwann und irgendwo und enden nicht weniger beliebig. Was aber wirft man dem Autor, dem scriptor in fabula, in einer solchen Beurteilung eigentlich vor? Was hatte man erwartet, da man sich auf seine Geschichten einließ? Er hatte nie mehr versprochen als eben, daß er sie erzählen würde, Lügengeschichten. Will man ihm vorwerfen, «schlecht» gelogen zu haben?

«Entschuldigen Sie das Paradox.» Tabucchi mag zwar lügen, wenn er Geschichten erzählt. Eine Suche muß einmal ein Ende haben. Wer gesucht wird, muß auch gefunden werden wollen. Aber indem er dem Leser den Spaß zu verderben scheint, die Suche in dem Moment platzen läßt, in dem sie ans Ziel gelangt ist, sagt er lügend die Wahrheit: Vorsicht vor Geschichten mit guten Schlüssen, solchen, die man schon nach den ersten Seiten erschließen kann! Sie nämlich sind es, die die «wahren Lügen» (sic!) enthalten, weil sie, wie Origenes es in der zitierten Homilie sinngemäß ausdrückt, den Leser nicht dazu bringen, etwas zu tun, was er nicht getan hätte, wenn er von Anfang an die ganze Wahrheit gewußt hätte. Eine Geschichte, deren Ende nicht offen ist, lohnt sich nicht zu lesen.

### Der trügerische Begriff des Mißverständnisses

Man könnte einwenden, daß der Ausdruck «Lüge» für das eben beschriebene Phänomen falsch gewählt ist. Doch es geht hier, wie gesagt, nicht um die philosophisch präzise Wahl von Begriffen. Sie würde das Problem nur verschieben. So sieht das auch Tabucchi. In dem oben zitierten Briefwechsel antwortet er Xavier Janata Monroy, daß es sich bei der etwa im «Indischen Nachtstück» zutagetretenden philosophischen Problematik (von Wahrheit und Lüge) auch um ein «Mißverständnis» gehandelt haben könnte, und er schickt ihm als ironische Beigabe seine Bücher «Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung» und «Der kleine Gatsby».<sup>4</sup> Xavier Janata Monroy ist aber von seiner Idee, Tabucchi sei eigentlich ein Skeptiker und die Skepsis die westliche Form des hinduistischen Monismus, so überzeugt, daß er meint, sie würde auch auf den Begriff des Mißverständnisses anwendbar sein: «Das Mißverständnis (der Irrtum [!] des Lebens)» komme einer «initiativen Reise um das Trugbild der Wirklichkeit gleich». Und genau so verstehe der Hinduismus «das menschliche Leben hier auf Erden».<sup>5</sup> Genau das aber meint Tabucchi nicht. Vehement betont er noch einmal, es gehe hier nicht um Philosophie, sondern vielmehr darum, Geschichten zu erzählen, und weil und indem Schriftsteller Geschichten erzählen, sagen sie (fast immer) die Unwahrheit. *Mario Vargas Llosa* folgend, vergleicht Tabucchi die Schriftstellerei mit Strip-tease, mit einem Unterschied: «Der Schriftsteller ist am Beginn nackt und zieht sich am Schluß an.»<sup>6</sup> Wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen ist, ist die Wahrheit verhüllt. Aber weil das Ende zugleich ein neuer Anfang ist, offenbart sie sich gerade dadurch.

In «Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung» findet man dieses Prinzip auf konkrete Lebensgeschichten von Menschen angewendet. Dadurch zeigt sich, daß Tabucchi das Leben tatsächlich ernst nimmt, wenn er sich auch weigert, es mit bedeutungsschwerem Pathos zu überladen. Gerade weil das Leben eine Geschichte ist, muß man es nehmen,

<sup>2</sup> A. Tabucchi, *Indisches Nachtstück*. München 1994, 108. Die Bedeutungsverschiebung von «Lügen» und «die Unwahrheit sagen» ergibt sich natürlich auch aus einer Frage der Übersetzung aus dem Italienischen, die aber hier vernachlässigt werden kann.

<sup>3</sup> *Indisches Nachtstück*, 99.

<sup>4</sup> Ebd. 113.

<sup>5</sup> Ebd. 114.

<sup>6</sup> Ebd. 115.

wie es ist, und darf ihm keine philosophische Beeutung zumessen, auch nicht die, daß es vielleicht sinnlos ist oder man selbst darüber nicht befinden kann. Das ist nicht radikaler Skeptizismus, sondern ein radikales Bekenntnis zur Geschichtlichkeit. Ob Frederico, die Hauptfigur in «Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung», Professor für klassische Literatur wird oder Jurist, weil man ihm bei der Einschreibung an der Universität versehentlich ein Studienbuch für Rechtswissenschaften gegeben hat («ein nicht wiedergutzumachendes riesiges kleines Mißverständnis ohne Bedeutung»), spielt letztlich keine Rolle. Entscheidend ist, wie sich das Leben aus sich selbst heraus entfaltet: «Wie die Dinge so laufen. Und was sie lenkt. Ein Nichts. Manchmal beginnt es mit einem Nichts, einer Phrase, die sich in dieser riesigen Welt voller Phrasen, Dinge und Gesichter verliert.»<sup>7</sup> Dies nihilistisch zu nennen hieße die Lehre von der Schöpfung aus nichts nihilistisch zu nennen, weil sie dem Nichts eine solch bedeutende Rolle zuschreibt. Dies wird um so deutlicher am Ende einer anderen Geschichte in «Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung» mit dem Titel «Anywhere out of the world»: «Denn alles ist «inzwischen», und deshalb zittern dir die Hände, während du die Rechnung bezahlst, die Sache hat keinen Sinn. Aber sie hat doch einen Sinn, und auch das weißt du, oder besser, du spürst es. Und du willst es versuchen. Du weißt, daß es spät ist, aber nicht im Sinne der Uhrzeit, die Zeit rund um dich ist unermesslich, feierlich, groß wie das Weltall; eine unbewegliche Zeit, die nicht auf dem Zifferblatt eingezeichnet ist, und dennoch leicht wie ein Seufzer, rasch wie ein Lidschlag.»<sup>8</sup> Wie kann eine «kleine Geschichte der Zeit», wie Tabucchi sie in diesen Sätzen noch vor Stephen Hawking verfaßt hat, schon begründen, daß überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr nichts? Dadurch, daß ein Mensch fähig ist zu spüren, daß das Leben Sinn hat, selbst wenn alles um ihn herum, die Vielheit der Phrasen und Gesichter, sinnlos erscheint? Oder dadurch, daß es unter, hinter oder über der «Normalzeit» eine «imaginäre Zeit» gibt, eine Zeit ohne Zeit, die existiert, schon ehe und noch unabhängig davon, ob überhaupt etwas existiert, daß dieser Typ von Zeit also dem Nichts widersteht, so daß dieses Nichts nicht gedacht werden kann, etsi deus non daretur? Ist nicht dies, die mißverständlicher Weise so genannte Lehre von der Ewigkeit des Kosmos, die höchste und schönste Weise, die Schöpfung zu denken?

In solchen Dimensionen betrachtet, sind «kleine Mißverständnisse» im Leben der Menschen tatsächlich klein und ohne Bedeutung, nicht weniger als «große Menschen» selbst es sein mögen. Und so ist es nicht etwa Tabucchi, der Scott Fitzgeralds «großem Gatsby» einen «kleinen Gatsby», und sei es nur als Vorschlag für den Namen eines kleinen Hotels als Altersruhesitz für die Tochter des Dichters, entgegensetzt. Es ist die kleine Scottie selbst, die in der Welt der Fiktion ihres Vaters in Erscheinung tritt und durch deren Texte wie durch ein umgedrehtes Fernrohr hindurch die wahre Dimension ihrer Gestalten wie auch ihres Autors aufblitzen läßt, indem sie trotzig skandiert: «Und wenn ich groß bin, werde ich mich aufführen wie ein kleines Mädchen.»<sup>9</sup>

### Der Tod als Ausweg? – «Lissaboner Requiem»

Tabucchis Geschichten sind nicht nur inhaltlich offen. Sie haben nicht nur offene Anfänge und Schlüsse. Sie sind auch auf andere Texte hin transparent. Sie enthalten, wie auch das zuletzt genannte Beispiel zeigt, zahllose Anspielungen auf andere literarische Texte und sind nur durch diese auf eine immer größere Fülle hin versteh- und interpretierbar. Es ist nicht zuletzt diese literarische «Unselbständigkeit», die Tabucchi den Ruf oder auch den Vorwurf eingebracht hat, er sei ein Vertreter der Postmoderne. Was dabei kritisiert wird, ist nicht nur das formale Vorgehen Tabucchis, es sind auch dessen vermeintliche inhaltliche Konsequenzen. Führt ein solches Umgehen mit Texten nicht zu einer Auflösung der Charaktere? Bedeutet es nicht die Verneinung von Persönlichkeit? Wiederum wird der Nihilismusvorwurf laut. Entsprechend auch die Bewertung von Tabucchis Interesse für *Fernando Pessoa*, den größten Vertreter der portugiesischen Moderne, den er ins Italienische übersetzt

hat, und dessen literarisches Zerfließen in «Heteronyme», verschiedene Dichterpersönlichkeiten, oder auch für das Motiv der Verdoppelung oder Spaltung der Persönlichkeit bei Joseph Conrad.<sup>10</sup>

Die Grundstruktur dieses Motivs lag bereits im «Indischen Nachtstück» vor. Dort war der Suchende der Gesuchte, der nicht gefunden werden wollte. Im «Lissaboner Requiem», das 1991 auf portugiesisch erschien, spitzt es sich nun zu. Zwar geht es auch hier um eine Suche. Aber diese Suche ist von Anfang an als literarische Angelegenheit erkennbar. Die Welt erscheint reduziert auf Orte literarischer Ereignisse, der Gedichte Fernando Pessos. Die gesuchte Person ist Pessoa selbst. Seine Welt ist Lissabon. Dessen Hinterland ist nur in den wie in einem Konzert- und Restaurantführer aufgelisteten Geräuschen, Gerichten und Gerüchen präsent. Der Suchende ist ständig allein an Orten, an denen es in Wirklichkeit unmöglich ist, allein zu sein, zumal an einem Juli-sonntagnachmittag. Er trifft einzelne Menschen wie Erscheinungen von Traumbildern und tritt mit ihnen in Dialoge voller Poesie: Mit einem Barmann im Museum für Antike Kunst, einem Maler vor Hieronymus Boschs Gemälde «Versuchung» im Keller desselben Museums, einem Schaffner in einem Vorortzug nach Cascais, einem Zeitungsverkäufer im Park, einem Taxifahrer am Camoes-Platz vor dem Café «A Brasileira», der Frau eines Leuchtturmwärters. Aber nicht um diese einzelnen Personen scheint es ihm zu gehen, trotz des Bekenntnisses am Anfang des Romans, er sei eine «Hommage an ein Volk, das an mir Gefallen gefunden hat und an dem ich Gefallen gefunden habe».<sup>11</sup> Das mit dem Volk oder auch dem Land mag schon stimmen. Aber was ist mit den einzelnen Personen? Erscheinen sie nicht beinahe wie zufällig platzierte Statisten einer literarischen Recherche des Autors? Ist nicht die einzige Person, die er mit und in seinem Text wirklich sucht und auch wiederholt findet, freilich als «Halluzination» (so der Untertitel der Erzählung) und um sie immer wieder sofort aus den Augen zu verlieren, eine imaginäre, weil bereits verstorbene und in die Literaturgeschichte eingegangene Person (und etwa deswegen auch der Titel «Requiem»): Pessoa? Aber «Pessoa», das bedeutet doch eigentlich «Niemand».

Es gibt noch einen anderen Bezugspunkt des Titels «Requiem». Ein «Requiem» repräsentiert eine musikalische Form, bezieht sich aber inhaltlich auf bestimmte Personen und Ereignisse, an die es erinnert. In gewissem Sinne handelt es sich also bei allen Personen in dieser Sammlung von Einzelgeschichten, die sich durch die Einheit von Ort, Zeit und Erzähler zu einem Gesamt fügen, um Tote, um Personen, Dinge und Orte, «die vielleicht eine Grabrede gebraucht hätten».<sup>12</sup> Tote, an die man sich erinnert, sind aber nicht «Niemand», sondern eben doch – Personen. Und es ist der Tod, der ihnen jene Integrität verleiht, die sie in ihrem Leben vielleicht nie hatten, unter anderem vielleicht deshalb, weil das, was ihnen jene Integrität verleihen sollte, sie umgebracht hat. «Rauchen verursacht Krebs», sagt der Icherzähler dem Schaffner im Vorortzug. «Alles erzeugt Krebs», erwidert dieser, «sogar das Unglück. Ein Freund von mir ist an Krebs gestorben, weil er unglücklich war.»<sup>13</sup> Worin besteht hier der Zusammenhang der Ausdrücke «alles» und «Unglück»?

Etwas später ist davon die Rede, daß Francisco, der Leuchtturmwärters, an Leberzirrhose gestorben ist. Während der Icherzähler hervorhebt, daß er immer den Eindruck gehabt hatte, daß Francisco seine Frau sehr geliebt habe, meint die Frau des jetzigen Leuchtturmwärters, der Alkohol habe ihrer beider Leben zerstört.<sup>14</sup> Welches ist hier die nackte Wahrheit, und wo wird sie durch den Schleier einer Lebenslüge zugedeckt? Im «Lissaboner Requiem» erhalten wir darauf keine Antwort. Statt dessen hören wir leise Töne, vernehmen Stimmen; wir nehmen Gerüche wahr, schmecken; wir bekommen Gerichte vorgesetzt, Feijoada, Sarrabulho à moda do Douro und Enso-pado de borreguinho à moda de Borba; und schließlich Stücke von Alfredo Marceneiro und Papos de anjos de Mirandela.

<sup>10</sup> Vgl. Wer war Fernando Pessoa? München 1992, 117.

<sup>11</sup> Lissaboner Requiem. München 1989, 7.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd. 84. Siehe auch zur Metaphysik des Rauchens nach Fernando Pessoa und Italo Svevo in: Wer war Fernando Pessoa?, 82–95.

<sup>14</sup> Lissaboner Requiem, 88f.

<sup>7</sup> Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung. München 1988, 65.

<sup>8</sup> Ebd. 78f.

<sup>9</sup> Der kleine Gatsby. München 1989, 99–112.

## Durchbruch zum Leben – «Erklärt Pereira»

«Erklärt Pereira» ist in einer anderen Tonlage geschrieben. Schon der Titel klingt wie eine Herausforderung. Durch die ständige Wiederholung der Phrase in der Entwicklung der Geschichte schwillt der Ton an. Erzählt werden «Bekenntnisse» im Stil der berühmten Schrift Augustinus'. Doktor Pereira, der alternde, herzkrankte und übergewichtige Kulturredakteur der Zeitung «Lisboa», gibt eine Erklärung ab – oder sagt er in einem Verhör aus? Es ist der Leser selbst, der die Erklärung entgegennimmt. Von Anfang an liegt eine unangenehme Spannung über der Szene: Lissabon 1938. Pereira scheint sich in sie verirrt zu haben wie eine der Figuren aus dem «Requiem». Das stille Lissabon dort ist plötzlich unangenehm laut geworden. Die menschenleere Praça da Alegria des Julisonntagnachmittags füllt sich mit Menschen – und mit was für Menschen: prügelnden patriotischen Polizisten, Falangisten, die eine jüdische Metzgerei demolieren, katholischen Zeitungverlegern, die bei Massenkundgebungen ihren Arm zum Hitlergruß hochreißen, als wollten sie Speer werfen<sup>15</sup>, Portiersfrauen, die als Polizeispitzel arbeiten, Priestern, die mit den Republikanern im nahen spanischen Bürgerkrieg sympathisieren. Pereira fühlt sich fehl am Platz in einer solchen Welt. Er lebt aus der Erinnerung an seine verstorbene Frau, mit deren Bild er sich täglich unterhält. Er isst und trinkt zuviel, obwohl er herzkrank ist. Er hat zuwenig Bewegung. Er lebt in der Welt der Literatur und bekommt kaum mit, was um ihn herum vorgeht. Er ist morbide. Er beschäftigt sich mit dem Tod und kann nicht an die Auferstehung des Fleisches glauben, weil er noch nie richtig gelebt hat: «Der ganze Speck, der ihn Tag für Tag begleitete, der Schweiß, die Atemnot beim Treppensteinen, warum sollte das auferstehen?»<sup>16</sup> So beginnt die Geschichte. Pereira schreibt literarische Nachrufe (ähnlich denen Tabucchis im «Lissaboner Requiem»?). Bei einer Recherche trifft er Monteiro Rossi, einen jungen Italiener, der in Philosophie mit einer Arbeit über den Tod promoviert wurde. Pereira stellt ihn als Praktikanten an. Da merkt er, daß Monteiro Rossi mit seiner Freundin Marta in politische Machenschaften verwickelt ist. Pereira hat Angst. Etwas «ereignet» sich (das Wort wird im Freudschen Sinn gebraucht<sup>17</sup>). Pereira beginnt zu leben. Das Engagement der jungen Leute berührt ihn. Er beginnt, sein Leben zu ändern. Er macht eine Kur. Er fängt an nachzudenken. Sein Arzt, Doktor Cardoso, bestärkt ihn mit Freudscher Terminologie. Ihm erklärt sich Pereira auf der Ebene der Psychoanalyse. In eine ähnliche Richtung wirkt das Gespräch mit seinem Beichtvater, Pater Antonio, einem Franziskaner. Pater Antonio sympathisiert mit den im spanischen Bürgerkrieg auf der Seite der Republikaner kämpfenden baskischen Priestern. Pereiras Erklärung ist aber keine Beichte. Das Motiv der Reue, das die zweite Hälfte des Buches durchzieht und von Balzacs «Honorine» übernommen wird, ist nicht Pereiras. Es wurde von Monteiro Rossi ins Spiel gebracht. Pereira hat nichts zu bereuen. Er hat nichts aufzuarbeiten. Die Erinnerung an seine Kindheit gehört nicht zu seiner Erklärung.<sup>18</sup> Es reicht, daß er bestimmte, je für sich genommen, belanglose Entscheidungen trifft, und aus seinem Leben beginnt eine Geschichte zu werden.

«Wir schreiben keine Chroniken, Doktor Pereira, wir leben die Geschichte,» sagt Marta, die Freundin Monteiro Rossis, zu ihm.<sup>19</sup> Und Pereira beginnt zu leben. Er läßt die Toten hinter sich, und plötzlich ist auch die Auferstehung des Fleisches kein Problem mehr für ihn. Es beginnt damit, daß er eine Geschichte von Daudet übersetzt und veröffentlicht, die mit dem Satz «Vive la France» endet. Pereira kommt in Konflikt mit der Zensurbehörde, die antideutsche Agitation wittert. Aber es ist schon zu spät. Pereira läßt sich nicht mehr einschüchtern. Er ist längst dabei, aus den «vielen Persönlichkeiten» in sich, «die

unter der Vorherrschaft eines hegemonischen Ichs nebeneinander existieren»,<sup>20</sup> zu einer einzigen Persönlichkeit zusammenzuwachsen. Als ein Trupp der Geheimpolizei in seine Wohnung eindringt, um Monteiro Rossi und seinen Kameraden, denen er Unterschlupf gewährt hat, zu liquidieren, tritt er ihnen mutig entgegen; auch wenn sein Widerstand angesichts der nackten Gewalt Züge des Absurden und Sinnlosen annimmt: «Zeigen Sie mir Ihren Dienstausweis, setzte sich Pereira zur Wehr.»<sup>21</sup> Pereira kann den Tod Monteiro Rossis nicht verhindern. Aber er kann ihn dokumentieren. Er täuscht die Zensurbehörde und veröffentlicht in der «Lisboa» einen Bericht über den Vorfall, kein Bekenntnis, eine Geschichte. (Kann sie der Wahrheit gerecht werden? Die Frage muß der Leser für sich selber beantworten.) Dann packt er seine Koffer und wählt sich aus den gefälschten Papieren, die Monteiro Rossi bei ihm versteckt gehalten hatte, einen passenden Reisepaß aus, um das Land zu verlassen.

Damit endet die Geschichte, «eine Zeugenaussage», wie der Untertitel lautet. Sie ist von der Erzählstruktur her klarer und einfacher als alles, was Tabucchi bisher vorgelegt hat. Sie ist (deswegen) sogar verfilmt worden. Bleibt dennoch die Frage, ob die in dieser Geschichte erreichte Einheit des Erzählvorgangs, die Tatsache, daß aus Pereira tatsächlich so etwas wie ein Charakter geworden ist, Tabucchis Dichtung der (von selbst-erklärten Bekenntnern eingeforderten) Wahrheit (jenseits der Geschichte) näher gebracht hat. Sie scheint sich mit Nein zu beantworten. Sicher, Pereira hat sich erklärt, allerdings mit der einzigen in «Erklärt Pereira» erzählten Konsequenz, daß er seine dadurch gewonnene Identität wieder aufgeben muß. Er braucht einen falschen Paß, und er muß sein Land, seine Heimat verlassen, nur um am Leben zu bleiben, und es ist nicht einmal gesagt, daß er das tut. «Erklärt Pereira», könnte man freilich entgegenen, ist «nur» ein historischer Roman. Aber wer kann sich heute, im siebten Jahr nach der Rückkehr einer Geschichte, die Europa auch das Blutvergießen im großen Maßstab zurückgebracht hat, noch mit einem solchen Gedanken trösten? Auch Daudet und Balzac waren Geschichte, als Pereira in Schwierigkeiten geriet, weil er sie übersetzte. Was also hat Tabucchi mit der Erklärung Pereiras erklärt? Hat er sich damit vom Erzähler zum Bekenner bekehrt, der meint, man könne die Wahrheit erzählen, ohne zu lügen, ohne sich verschlüsselte Flaschenpost schicken zu müssen, wie Doktor Pereira und Monteiro Rossi? Die Antwort muß lauten: Er hat es nicht. Er ist der trügerischen Versuchung bekennenhafter Aktualisierung seines Stoffes nicht erlegen. Er hat die Notwendigkeit, auch in Zeiten der Not Geschichten zu erzählen, erkannt und den Ruf zum Bekenntnis als Heuchelei entlarvt. «Ich mag Literatur nicht, die alles aufdeckt, die versucht, die Welt zu erklären», sagte er bei einer Lesung am 5. März 1996 in München. «Literatur ist eine Form des Wissens, aber des unsicheren Wissens.»

Josef Lössl, Regensburg

<sup>20</sup> Ebd. 138.

<sup>21</sup> Ebd. 190.

## «Diebstahl ist Eigentum»

Monrovia – alte Verheißungen, neue Realitäten

«Wir kamen in ein Land, in dem uns täglich Engel erschienen, um uns Trost zu spenden, was wir nie für möglich gehalten und erwartet hatten.» Das wunderschöne schmale Utopia-Buch von Francis Bacon, «Neu-Atlantis», war in der Reisetasche, als wir uns am späten Abend des 28. Mai 1996, ja es war schon Mitternacht, auf den Weg nach Monrovia machten, nicht ahnend, was uns dort erwarten würde.

Humanitäre Hilfe müßte so sein wie auf der Insel Bensalem, wie sie in der Sprache der rettenden Bewohner in Bacons Utopie heißt. «Neu-Atlantis» war deshalb ein so großartiges Vademe-

<sup>15</sup> Erklärt Pereira. München 1995, 125.

<sup>16</sup> Ebd. 8.

<sup>17</sup> Ebd. 116f.

<sup>18</sup> Ebd. 171.

<sup>19</sup> Ebd. 94.

cum, weil die Utopia-Geschichte auch mit einem Schiff beginnt, das – wie der Autor ca. 1624 schrieb – von Peru lossegelte.

«China und Japan war unser Ziel. Reisevorrat war für zwölf Monate bei uns. Länger als fünf Monate ging ein günstiger, wenn auch schwacher Ostwind. Unsere Vorräte waren nach dieser Zeit auch bei sparsamster Austeilung aufgezehrt.»

In der sogenannten christlichen Seeschifffahrt gelten trotz aller revolutionär-technischen Neuerungen (Autopilot!) noch alte traditionelle Muster, weshalb es gut war für mich, «Neu-Atlantis» zu lesen. Man ist an Bord Tage und Nächte, vollständig und ohne Ablenkung der Natur ausgesetzt. Die Flugzeug- und Flugtechnik sind mittlerweile so ausgefeilt, daß man über den Wolken bei all dem Komfort und Luxus fast vergessen kann, daß man noch in die Natur eingetaucht bleibt. Auf dem Meer kann man das nicht. Von Freetown, dem geheimnisvollen Hafen und der Hauptstadt des Staates Sierra Leone, machten wir uns am 28. Mai 1996 um Mitternacht auf den Weg, ganze dreißig Stunden, um an den umkämpften Ort Monrovia zu gelangen. Kapitän Erik Tresbild hatte uns noch abends in der kleinen Offiziersmesse erzählt, daß das schmucke Schiff «M/V Panther» – 65 Meter lang, 10 Meter breit, unter dänischer Flagge, 1214 DWAT (Dead weight all told) – seine vorletzte Fahrt von China bis in die USA gemacht habe: 57 Tage und Nächte ununterbrochen auf dem Meer. «Das heißt, 57 Tage ohne Bürokratie und ohne Papier!»

### Das Meer beruhigt...

«Das Meer beruhigt», sagten wir uns, als wir endlich an Bord waren, nach zwei Tagen Kampf mit irgendwelchen Gaunern in Freetown. Das Schiff hatte uns die Reederei nur für den stolzen Preis von 3600 US-Dollar pro Tag gegeben (also 5000 DM pro Tag), als humanitäres Versorgungsschiff für die notleidende Bevölkerung von Monrovia vermietet. An das übrige Liberia wagten wir erst mal gar nicht zu denken. Wir wollten möglichst viele Hilfsgüter mitnehmen, die wir so schnell gar nicht besorgen konnten, obwohl wir alles hätten einkaufen können. Die Amerikaner und die Leute von der Caritas hatten uns gewarnt, es seien genug Nahrungsmittel da, wir bräuchten eigentlich «nur» Medikamente und medizinisches Equipment, OP-Tische, Labor usw. mitzunehmen. Aber das war auch eine Fehlinformation! Wir wurden von kommerziellen Firmen bedrängt, Reis, Indian Rice, an Bord zu nehmen, damit die Bevölkerung Reis bekäme.

Der Bürgerkrieg in Liberia begann Ende 1989, als die Nationale Patriotische Front von Liberia (NPFL) unter Charles Taylor die Regierung des Präsidenten Samuel Doe zu stürzen versuchte. Taylor wurde an der Eroberung der Hauptstadt Monrovia durch eine von der Westafrikanischen Wirtschaftsgemeinschaft (ECOWAS) aufgestellten Friedenstruppe (ECOMOG) gehindert, aber Mitglieder der Unabhängigen Nationalen Patriotischen Front von Liberia (INPFL) unter Yeduo Johnson nahmen Doe gefangen, folterten und töteten ihn. Seit 1989 starben rund 150 000 Menschen, mehrere hunderttausend leben als interne Flüchtlinge in Liberia selber, während rund 700 000 in die Nachbarstaaten Guinea, Sierra Leone und Côte d'Ivoire flohen. Trotz einer Reihe von Übereinkommen für einen Waffenstillstand und provisorische Regierungen, zuletzt dem Agreement von Abuja vom August 1995, kam es immer wieder zu Kämpfen. Als eine Fraktion der Vereinigten Befreiungsbewegung Liberias für Demokratie (ULIMO) unter Roosevelt Johnson Ende 1995 Soldaten der ECOMOG angriff, wurde er aus seinem Kommando und als Minister aus dem sechsköpfigen Staatsrat der Übergangsregierung entlassen. R. Johnson floh mit seinen Anhängern in das Barclay Training Center, wo es seit April 1996 zu langandauernden Kämpfen mit der NPFL von Charles Taylor und der Mandingo-Fraktion der ULIMO unter Alhadji Kromah kam. Neben den Machtkämpfen an der Spitze kamen die Plünderungen durch die seit Jahren von den einzelnen Verbänden rekrutierten «Kindersoldaten» hinzu.

CTC heißt die Gesellschaft. Wir konnten nicht lange fackeln, weil die vorgesehene Abfahrtszeit auf den Abend des 28. Mai 1996 festgesetzt war. Die Gluthitze stieg an diesem Tag ins Unerträgliche, nachdem es am Morgen noch einmal sehr frisch gewesen war. Es hatte die ganze Nacht vom 27. auf den 28. Mai mit Donnerschlägen und Wetterleuchten geregnet. Wie uns dann auch alle Einheimischen sagten, hatte die Regenzeit angefangen, sie würde bis zum Oktober weitergehen. Die südlich des Äquators liegenden kleinen Länder Westafrikas gehören zu den regenreichsten und regennässesten der Erde.

Wir hatten uns verpflichtet, 500 Tonnen Reis mitzunehmen, konnten aber für die erste Fahrt nur 150 Tonnen laden. Reis ist staple food, ist genau das, was in Mitteleuropa Brot ist. Reis kann man auch nicht, wie 1789 Königin Marie-Antoinette ahnungslos meinte, durch Kuchen ersetzen. Und die Marie-Antoinette unserer Tage ist das WFP, das World Food Programme, das erst Unmengen von Nahrungsmitteln in diese Hungerländer hineinkarrt und dann auch noch, wie wir gleich an Bord unseres in Monrovia eingelaufenen Schiffes durch einen Deutschen, den Captain Loose vom WFP, erfahren, den Liberianern ihre Eßgewohnheiten austreiben will. Die sollen nämlich nicht mehr Reis essen, sondern nur noch billigen Balco, den gebrochenen Reis, der eigentlich für das Vieh genommen wird.

Aber, da es keine wirkliche Regierung mehr gibt, gibt es auch keine vorrevolutionäre Situation. Alles, was uns die Klassiker des Sozialismus gesagt haben, alles, was uns seit der Kindheit so vertraut geworden ist, all das ist in Liberia aufgehoben. Früher sagten wir noch mit stolzschnellem Intellekt: «Im Hegelschen Sinne aufgehoben!» Es gibt hier (vorerst!) keine wirklichen Klassenfeinde der Armen, es gibt keine Ausbeuter und keine Ausgebeuteten mehr. D.h., es gibt sie natürlich weiterhin, die riesengroßen Massen an Ausgepowerten – aber diese beteiligen sich ebenfalls an den Plünderungen, seit am 6. April 1996 die Kämpfe um das BCT (Barclays Training Center), um die Baracken wieder losgingen. Und es gibt irgendwie auch weiter die Ausbeuter: Georges Haddad heißt der Reis-König von Liberia-Monrovia, der auch weiter dort eine funktionierende Sat-Com-Leitung hat, ein Fax und ein Telefon. Und die Leute vom Hafen, die ebenfalls in weitere profitträchtige Geschäfte verwickelt sind und die auch chromblitzende Mercedes und Alfa Romeos fahren.

Typisch für die Plünderungen: Sie bleiben der allerletzte Rest einer Volkswirtschaft, die es ja nur noch mit dem Plündergut gibt. Der Markt auf dem Hügel von Grainsville, in der Nähe der US-Botschaft von Mamba Point, verscherbelt alles, was in den Wochen seit dem Ausbruch der Kämpfe am 6. April geklaut worden ist. Bei CNN und dem ZDF wird uns dieses Lager mit den vielen blauen UNHCR-Planen als großes Elendslager verkauft. Aber dieses Camp ist etwas, was ich noch nie gesehen habe. Ein griechischer WHO-Arzt geht mit unserer «Delegation» mit. Er erzählt uns stolz, daß man dieses Lager mit Lebensmitteln versorge, mit UNHCR-Planen, damit die Leute vor dem Regen geschützt seien, daß man erst fünfzehn, jetzt sogar fünfzig Toiletten gebaut habe, und daß man oben auf dem Hügel eine richtige Ambulanz eingerichtet habe. Während wir in der schwülen Nachschauerhitze den Hügel hochgehen, können wir alles einkaufen, was es sonst nur in unseren Supermärkten gibt, und was, wie man sieht, bei den Kämpfen nach dem 6. April geplündert wurde: Videorecorder, Laptops, Medikamente, Cortison und Paracetamol, Schreibmaschinen, Dosen und Pasteten aus aller Herren Ländern.

Es kann auf dieser Welt nicht mehr heißen wie noch bei Jean Joseph Proudhon: «La Propriété c'est le Vol!» Für die Lage in Liberia 1996 muß man diesen Satz umdrehen: «Le Vol, c'est la seule Propriété!» Eigentlich ist nur noch Diebesgut das letzte Eigentum.

Ein großer Teil der Bevölkerung von Monrovia hat mitgemacht. Weil sie auch alle «motherless children» sind. Was ist das für ein Zustand, wenn einem Volk, dessen soziales Bindegewebe schon lange nicht mehr existiert, auch noch der letzte Rest von Führung genommen wird?

### Charles Taylor, Verbrecher oder Staatsmann?

Diese Führung ist verbrecherischer, als sie uns in Europa erscheint. Aber auch mit der heulen die Wölfe, die spanischen Patres, der Botschaftsverweser Horst Wallwitz, der Besitzer und Manager von CEMENCO, der Hafenmanager. Sie alle haben mit den räuberischen Freaks einer sogenannten Führung des Landes Liberia, das es wirklich nicht mehr gibt, ihr Aus-

kommen. Daß es Liberia wirklich nicht mehr gibt, wird u. a. an der Residenz, die Charles Taylor allein in Monrovia unterhält, deutlich (er hat noch einen Palast in Gbarnga und in Dododika). Es wehen zwei Flaggen über Taylors Haus: die eine mit dem «Lone Star», die andere mit einem Rest Sternenbanner und vier Sternen. Das sei, sagt unser Fahrer, das Wappen und die Flagge des Rumpfstaates von Charles Taylor – Hauptstadt Gbarnga)... «Groß-Liberia» sollen die vier Sterne andeuten und eine Art Irredenta!

Wie heißt es bei Graham Greene in «Das Herz aller Dinge», dem Roman, der in Freetown geschrieben wurde: «Die Menschen können nicht immer heroisch sein, jene, die alles hingaben – ob für Gott oder die Liebe – mußten dann und wann wenigstens in Gedanken ihr Opfer zurücknehmen, so viele rafften sich ja nie zu einer heroischen Tat auf!» (S. 304)

Wir sprachen am vorletzten Tag unseres Aufenthalts, am 2. Juni, mit Brother Joseph im Catholic Hospital St. Joseph, das uns in Deutschland immer als letzter Hort in der Brandung dargestellt wurde. Das katholische Hospital ist glänzend in Schuß, es nimmt auch weiter die hohen Gebühren, die bei katholischen und Missionshospitälern üblich sind, es ist eingefriedet, die Tore funktionieren, es wurde hier nicht geplündert. Das St. Josephs Hospital stand unter dem Schutz von Charles Taylor. Es liegt in der Nähe von Taylors Residenz, und Taylor brauchte es im Notfall für sich und seine Kindersoldaten. Deshalb hatte er den Befehl gegeben, das Hospital nicht anzutasten. Aber wir arbeiten nicht für Taylor, sagte uns Brother Joseph heftig. Es habe mit dem MSF-Hospital, dem «Swed Relief», Auseinandersetzungen darüber gegeben.

Die Umwertung aller Werte ist die Konsequenz der Tatsache, daß man immer mit den Gaunern zusammenarbeitet, diesen das Gefühl gibt, wie wichtig sie sind. Auch in den Medien. Immer wieder versuchen wir, tolle Geschichten mit den Massenmördern zu bekommen. Mit Radovan Karadzic, mit Idi Amin Dada, oder eben mit Charles Taylor.

Wieder komme ich zurück an Bord unseres Schiffes, das uns immer noch einigen Schutz gibt: «Le pêcheur est au cœur même de la chrétienté. Nul n'est aussi compétent que le pêcheur en matière de chrétienté. Nul, si ce n'est le saint», sagte Charles Péguy. Und der neben Heinrich Böll größte katholische Schriftsteller dieses Jahrhunderts, Graham Greene, zitiert in seinem Freetown-Roman «The Heart of the Matter» diesen Satz Péguys. Es gibt keinen Sozialismus mehr, es gibt keine sozialrevolutionären Rebellen mehr, es gibt keine Befreiungsbewegungen mehr, es gibt überhaupt keine Verlässlichkeit mehr auf der Welt. Die große und schöne afrikanische Tradition der «liberation movements» ist zu Ende, vorüber.

Worauf man sich auf jeden Fall verlassen kann: Daß wir Europäer immer besser dran sind als jeder Schwarze. So las ich es am 3. Juni 1996 in einer der kleinen Tageszeitungen in Freetown, «The Punch». Die Einheimischen im Hafen von Freetown verdienen 100mal weniger als die Weißen! Es ist merkwürdig, daß mich diese Meldung überrascht, daß ich sie in diesen Zeilen wiedergebe. Denn eigentlich weiß ich schon sehr lange von diesem Abgrund zwischen den mickrigen Hungergehältern der Afrikaner und den Gehältern von Weißen. Aber vielleicht habe ich auf diesen Moment gewartet, daß dies im «Punch» steht, um diesen Abgrund noch einmal auszuloten.

### Was gefällt, was mißfällt mir an Afrika?

Wird es in Afrika je anders werden? Das ist eine Frage des Mitteleuropäers, der ohne Gedächtnis, oft sogar ohne Kurzzeitgedächtnis in der Welt herumrast und seine aktuellen Scoop-Punkte sammelt. Denn so, wie es in Europa weitergegangen ist und es nach der Zeit der Naziverbrecher weitergegangen ist, wie in Japan, wie in Kambodscha, wie in Rußland, so auch in Uganda nach Milton Apollo Obote; so in Südafrika nach Peter W. Botha und Malan und Frederik de Klerk...

Was ärgert mich an dem Kontinent so heftig und so lange, daß ich es wenigstens zwischen Buchdeckeln aussprechen soll? Erstens: Das unablässige Bereichern der Reichen, die immer reicher werden, die Eliten, oder das, was wir so nennen, die sich immer unverschämter und gnadenloser bereichern und die armen Schichten wirklich in der Gosse liegenlassen. Am Anlegeplatz der Fähre, die von Freetown-Stadt an das andere Ufer des Sees und in die Nähe des Flughafens Lungi geht, platzt mir dieser Eindruck wie ein Sektkorken. Mondäne schwarze Frauen mit hochgestyltem Busen, dicken mondän-westlichen Coiffuren, verführerisch zurechtgemacht, halb durchsichtigem Kleid, Zigaretten paffend, posieren mit Männern, die fett, wohlgenährt, auch mit den neuesten Benneton- oder Hermes-Hemden und -Hosen und T-Shirts da herumhängen, wie um ihre einzigartige Playboy-Bedeutsamkeit und – ja, eben ihren Reichtum zur Schau zu stellen. Denn es war schon immer etwas Besonderes, nicht mit dem Kamel, wie Krethi und Plethi, durch die Wüsten Afrikas zu schleichen und sich dabei die Finger dreckig zu machen, zu schwitzen und die üblichen Gerüche abzusondern, die nun mal kommen, wenn man sich nicht ausschließlich in klimatisierten Räumen aufhält...

Überall gibt es zweitens zu wenig Schulbildung, zu wenig Bildungsaufsteiger, zu wenig Arbeitsplätze, zu wenig Aufstieg für die Akademiker. Wenn ich von der dritten Etage des Hauses Nr. 3 neben dem Clocktower mitten im quirligen Gewühl von Freetown um 6.30 Uhr auf die Circular Road herunterschaue, dann sehe ich eine solch große, sich minütlich vergrößernde Menge von fleißigen, sich abrackernden Menschen, daß ich immer wieder diejenigen mit Fäusten taktieren möchte, die mir erzählen wollen, die Afrikaner sind faul, gefräßig, träge mißmutig, dumm...

Junge Leute balancieren Brot auf dem Kopf, andere tänzeln, während sie irrwitzige Lasten von Fleisch und Fisch transportieren, andere schieben mit großer Anstrengung rischkaähnliche Gefährte mit Ballen von Holzkohle durch die immer dichter werdende Menge. An den Rändern der Kissy Road wie der Circular Road sitzen sie – alte, junge, mittlere Frauen, an ihrem kleinen Verkaufsstand. Hassan Basma, mein Bekannter, der hier wohnt, sagt mir: «Wenn eine Frau an einem Tag genug verdient, um sich eine einzige Mahlzeit zu kaufen, kann sie schon glücklich sein.» «Und, Neudeck», sagt er zu mir, als wir vom Balkon dieses Hauses auf die nach den Gewitterergüssen der letzten Nacht frisch dampfende Freetown heruntersehen, «Neudeck, ich will jetzt nicht mit dem Finger zeigen, aber weißt du, wieviele Menschen in dem Blockhaus, der Bruchbude gegenüber leben, wohnen? Es sind sicher mehr als hundert. Es sind diejenigen, die hier immer schon gewohnt haben, es sind sicher fünfzig, die als Flüchtlinge aus Liberia oder als «displaced people» aus Kenema oder Bo dazugekommen sind.»

Wenn ich es mir genau überlege, finde ich diese Kluft zwischen Elite und Volk so ähnlich auch in Europa vor, wo ich selber aber zum Geld- und Bildungsadel gehöre..., wo es andere auch noch immer schwer haben, den Zugang zu den höheren Schulbildungen zu erkämpfen – andere das auch gar nicht wollen.

Dagegen steht der gute, bartstopplige, kluge, intelligente Frank Brown, den uns der Mann der Episcopal Church, Gyunt Bryant, vermittelt hat, daß er uns in den Tagen vom 31. Mai bis 2. Juni 1996 in Monrovia mit seinem «Pick-Up» fährt. Der hat für seine drei Kinder in den Jahren nach dem Ausbruch des Bürgerkrieges Schulplätze gesucht, war auch nach Ghana gegangen, im Oktober 1995 war er nach der Verheißung des Waffenstillstandes und 13. Friedensschlusses zurückgekommen. Seine Frau war in die USA gegangen, wahrscheinlich eine Americo-Liberianerin, die er auch gebeten hatte, zum 1. April zurückzukommen, sie kam mit einem Charterflug und war am 1. April da, alle mit der allergrößten Erwartung, daß es von Stund und Tag an aufwärtsgehen sollte mit Liberia...

So erging es vielen Geschäftsleuten, auch dem Chef der Westafrika-Abteilung im Deutschen Auswärtigen Amt, dem großartigen Dieter Simon, der im März 1996 nach Monrovia geschickt wurde, um sich die Deutsche Botschaft, das Gelände, die Lebens- und Arbeitsbedingungen anzusehen und den Auftrag hatte, die Botschaft langsam, Schritt für Schritt wieder ans Arbeiten zu bekommen.

Am 1. April, so erzählt es uns Frank im offenen «Pick-Up» an diesem 1. Juni, als wir bei kochender Hitze und knallender Sonne durch das zerstörte Monrovia und an den vielen ECO-MOG-Straßensperren vorbeifahren – sei die eigene Frau angekommen, auf dem damals noch existierenden James-Spring-

Flughafen. Fünf ganze Tage habe sie die Ruhe des neuen Monrovia genießen können, dann brach in der Nacht vom 5. auf den 6. April der Terror von Brandschatzung, Plünderung und Verwüstung los, der unter dem Vorwand, Verteidigung der neuen Verfassung und der Entscheidungen des Council of State lief.

Was tut Frank nun? The proof of the pudding is in the eating, the proof of the ceasefire is in the not shooting... Wir lachen beide. Monrovia dampft vor Hitze, es ist eine der heißesten Küstenstädte der Welt, unmittelbar südlich des Äquators gelegen, durch die Atlantiknähe immer auch heiß und feucht. Allerdings erreicht die Stadt nicht die Hitze und unangenehme Schwüle, die einem an Ostafrikas Küste in Djibuti oder in Port Sudan ins Gesicht schlägt... Was wird Frank jetzt tun? Wieder aus dem Land gehen?

### Unantastbarkeit des Besitzes

Gibt es so etwas wie eine Vorstellung von Besitz und Eigentum bei Menschen, die keinen haben? Von der Unantastbarkeit des Besitzes, von der Rückgabe gestohlener Güter? Kommt das Gefühl, das Bewußtsein von der Unantastbarkeit des Besitzes erst, wenn man ihn hat und mit Gewißheit hat – über die unmittelbaren Bedürfnisse und Belange hinaus? Der Kamelnomade ist mit seinem Hausrat auf dem Rücken des Kamels auch nur so lange zufrieden, als ihn die Gelüste des Luxus und der westlichen Moden nicht von dieser uralten, genügsamen Kultur abspenstig gemacht haben und er nicht mehr widerstehen kann in seiner entbehrungsreichen, durch Natur, Kultur, Tradition geordneten Welt. Wenn der Nomade aber erst Halbnomade geworden ist, wie in Nord-Somalia, wenn er sich dann nicht mehr an die Gesetze der Ältesten, der «elders», gebunden

**Diese Ausgabe (13/14) erscheint als erste  
Ferien-Doppelnummer, die zweite (15/16)  
folgt Ende August.**

**Wir wünschen allen Lesern  
erholungsreiche Urlaubstage.**

## 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 Brunn (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. 47.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postbank Stuttgart / (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.

fühlt, wenn sich das Netzwerk der Gastfreundschaft und der Rituale, der Religion und der Naturfrömmigkeit aufgeribbelt hat, dann ist der Boden für eine Totalwertung, für eine Totalwertung aller Werte bereit. Diese Nomaden sind dann nicht mehr zufriedenzustellen, ihre Youngsters benutzen die Kalaschnikoff wie einen Bezugsschein, um sich ihren Besitz, ihre Toyotas, zu besorgen. Armes Afrika, armes Sierra Leone, armes Somalia, armes Liberia!

Die OAU-Konferenz in Yaoundé in Anwesenheit von dreißig Staatschefs aus 52 Mitgliedstaaten – die am 11. Juli 1996 zu Ende ging, hat die Kriegsparteien in Liberia noch einmal ernst ermahnt, die Bedingungen des 13. Friedensschlusses von Abuja zu erfüllen. Aber diese Mahnung kommt auf ähnlich schwachen Füßen daher, wie die Entscheidung, eine innerafrikanische Friedenstruppe für Burundi aufzustellen. Denn die Regierung von Burundi war mit ihrem Präsidenten (Hutu) und ihrem Premierminister Antoine Nduwayo (Tutsi) vertreten. Der Premierminister war dem Präsidenten hinterhergefliegen, beide waren nicht etwa im gleichen Flugzeug! Die Regierung von Burundi hatte sogar ernsthaft den Vorschlag gemacht, die innerafrikanische «assistance militaire» sollte unter den Oberbefehl der burundischen Armee gestellt werden. Das wäre so, wie wenn die IFOR-Truppen in Bosnien künftig dem Kriegsverbrecher und in Den Haag angeklagten General Ratko Mladic unterstellt würden.

So ähnlich sieht es mit Liberia aus. Unentschlossen, kraftlos, ohnmächtig wirkt das, was die ECOWAS, also die Organisation der westafrikanischen Staaten, in Liberia betreibt. Der neue Gott der neuen Weltordnung heißt: Profit der Wirtschaft! In jedem Fall müssen gewisse Profitinteressen der Großfirmen und des Großkapitals gesichert sein. Das gilt auch für Liberia. Libanesische Geschäftsleute wie Georges Haddad leben in ihren Offices im eingefriedeten und von der ECOMOG bewachten Hafengelände und fertigen die wenigen Schiffe ab, die da kommen. Sie stehen auf gutem Fuße mit den Nigerianern, die mit mehreren Kriegsschiffen im Hafen von Monrovia angelegt haben. Von Zeit zu Zeit fährt ein Kriegsschiff zurück nach Port Harcourt oder Lagos und nimmt entsprechend viel vom Plündergut mit, das sich die nigerianischen Soldaten während der Unruhen vom 6. April unter den Nagel gerissen haben.

Was die Weltgemeinschaft nicht mehr weiß: Ob Liberia noch ein Gebilde ist, das man mit einigem Recht einen Staat nennen darf! Die normalen juristischen Standards dessen, was wir uns in der politischen Philosophie wie im Völkerrecht angewöhnt haben einen Staat zu nennen, sind in Liberia nicht mehr erfüllt. Erstens gibt es weder gesicherte Grenzen, noch gibt es zweitens einen Zusammenhang der Hauptstadt des Landes mit dem übrigen Land noch mit der Hauptstadt des mächtigsten Milizenführers Charles Taylor, Gbarnga. Drittens gibt es keine wirklich existente Ministerialbürokratie mehr. Es gibt Fraktionen und Milizen, die ihre Minister als Reputationsfiguren mit herumschleppen. Der Gesundheitsminister, Dr. Kanneh, selbst ein Arzt, wohnt nicht in seinem Haus, sondern im Exil im eigenen Land, im Hafengelände. Viertens gibt es keine Regierung, die sich durch ihre Diplomaten vertreten lassen kann.

In dieser Situation helfen nur Nothilfeaktionen. Man kann nicht wieder mit Regierungsprogrammen oder Entwicklungshilfe beginnen. Die Gefahr, daß dieses Land in Westafrika in die schwebende Existenz eines nur noch geographischen Begriffs hinabgleitet, ähnlich wie das bei Somalia der Fall ist, liegt auf der Hand.

Vielleicht ist es nur noch der notorische Optimismus des Humanitären, der verhindert, daß ich die Wirklichkeit nicht so ungeschminkt wahrnehme, will sagen: Vielleicht ist dieser Zustand schon längst erreicht. Auch wenn seit dem 31. Mai in der Tat die großen Schießereien und Plünderorgien aufgehört haben. Aber da die Milizen und Kindersoldaten sich nur kurzfristig aus der Hauptstadt zurückgezogen haben, steht eine Wiederaufnahme des Bürgerkrieges irgendwann bevor: 1996 oder 1997...

*Rupert Neudeck, Troisdorf*