



ORIENTIERUNG

Nr. 9 63. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1999

DIE FRAGE NACH DER BEDEUTUNG und den Auswirkungen der Ökumenischen Versammlung von 1988/89 auf Kirchen und Theologie ist viel schwerer zu beantworten als die nach den Folgen der Versammlung in Gesellschaft und Staat.¹ Die Kirchen und Freikirchen in der DDR sind 1988/89 in einer historisch beispiellosen ökumenischen Anstrengung zu Trägern des gesellschaftlichen Veränderungswillens geworden – und haben das dabei errungene Pfund unmittelbar danach an andere abgegeben. Sie schrieben gleichsam über Nacht und zu ihrer eigenen Überraschung das Drehbuch für den Aufbruch der DDR – und mußten zusehen, wie hinterher andere den Film machten. Sie haben sich in einmaliger Verknüpfung von Gesellschaftsdiagnose und biblischer Orientierung auf die Dynamik der Umkehr eingelassen – und die wurde wenige Monate danach von der Dynamik der Wende überholt. Was bedeutet diese Erfahrung für die Kirchen und die Ökumene selbst, und was besagt sie für den Umgang mit dem Erbe der Ökumenischen Versammlung heute?

Selbstvergessene Kirchen?

Die Versammlung hatte mit «Umkehr in den Schalom Gottes» die ganzheitliche Bewegung des Fragens und Suchens nach einem dem Schalom gemäßen Leben und Handeln der Kirchen gemeint. Das war ein hoher Anspruch an alle beteiligten Kirchen. Er setzte voraus, daß der konziliare Prozeß über die eigentliche Versammlung hinaus «auf Dauer» gestellt wird. Doch daraus wurde nichts. Was zwischen Sommer 1987 und Frühjahr 1989 mit der Ökumenischen Versammlung als kirchliche Umkehrbewegung in Gang kam, hatte aus heutiger Sicht für die beteiligten Kirchen und Freikirchen eher den Charakter eines Probelaufs. Es wären schöne ökumenische Flitterwochen – die anschließende Ehe kam umständehalber nicht zustande. Das Ereignis selbst war zu kurz, als daß es jene Nachhaltigkeit hätte erzeugen können, von der das «Wort an die Gemeinden» vom April 1989 sprach: «Die ökumenische Dynamik unserer Versammlung ist nicht umkehrbar... Eine Rückkehr hinter alte Mauern und in alte Spaltungen darf es nicht geben.» Die beiden großen Kirchen in den neuen Ländern sind ab 1990 mit einer konstantinischen Rolle rückwärts erst einmal hinter alte Mauern abgetaucht. Und daß es innerhalb der Theologie einen spürbaren Impuls durch den konziliaren Prozeß oder die ökumenischen Versammlungen gegeben hätte, ist bisher nicht bekannt geworden. Die Unterbrechung, Vertagung und schließlich der Abbruch der kirchenoffiziellen Rezeptionsprozesse zu den Beschlüssen der Ökumenischen Versammlung im Herbst 1989 bedeutete eben auch, daß die Versammlung «abgehakt» werden konnte. Eine formal-institutionelle Aneignung und Verbreiterung ihrer Ergebnisse durch die Kirchen hat kaum oder gar nicht stattgefunden. Ich teile die inzwischen gängige Interpretation der Ökumenischen Versammlung als einer Art Auftaktveranstaltung der Herbstrevolution 1989 in der DDR. Aber wir müssen auch nüchtern sehen, daß wir unsere Kirchen mit dieser politischen Deutung etwas zu schnell aus ihrer Haftung für das Ereignis, das sie selbst verändern sollte, entlassen haben. Einen ausdrücklichen Rückbezug auf den konziliaren Prozeß in den beteiligten Kirchen und Freikirchen gibt es heute nicht.

Es fällt auf, daß im Rückblick zehn Jahre danach genau diese säkular-politische Interpretation des Ereignisses in den Vordergrund rückt. *Heino Falcke* hat die Ökumenische Versammlung kürzlich «einen christlich motivierten zivilgesellschaftlichen Aufbruch in der Endphase der DDR» genannt, der die «Binnenkirchlichkeit» durchbrach (Publik Forum 7/99). Anders formuliert: Die Ökumenische Versammlung war eine Art Durchlauferhitzer: rein in die Kirche, um möglichst schnell wieder raus auf die Straße zu kommen; höchste Konzentration auf zentrale Aussagen unseres Glaubens, um mit ihrer Hilfe zu erkennen, was die Stunde geschlagen hat. Darin lag die ökumenische Besonderheit dieser Versammlung. Der Versuch, kirchlich-ökumenische und zivilgesellschaftlich-globale Aufbrüche aufeinander zu beziehen und miteinander ins Gespräch zu bringen, scheint inzwischen überhaupt der einzig mögliche Weg zu sein,

KONZILIARER PROZESS

Selbstvergessene Kirchen? Zehn Jahre nach der Ökumenischen Versammlung in der DDR – Einmalige Verknüpfung von Gesellschaftsdiagnose und biblischer Orientierung – Umkehr in den Schalom Gottes – Der zeitgeschichtliche Kontext des Jahres 1989 – Eine breitere Rezeption fand nicht statt – Heute rückt eine säkular-politische Deutung in den Vordergrund – Die Forderung nach ökumenischen Friedensdiensten – Bedrückende Rückkehr des Krieges.

Joachim Garstecki, Bad Vilbel

PHILOSOPHIE

Eine letzte gemeinsame Begründung der Menschenrechte: Aus der philosophischen Perspektive negativer Theologie (Schluß) – Was ist eine letzte Begründung? – Philosophieren und negative Theologie – Vier Arten, den Namen Gottes zu mißbrauchen – Zwei Formen der Begründung der Menschenrechte, die nicht mehr plausibel sind – Gott und die Würde des Menschen – Kontroverse Deutungen des Bilderverbotes bei Juden, Christen und Muslimen – Vom Streit zum Wettstreit der Religionen.

Willi Oelmüller, Münster/Westf.

LYRIK

Robert Lax – Schreiben als Meditation: Der Eremit als uraltes Bild der *Vita contemplativa* – Die Höhle als Refugium und Treffpunkt – Das neue Buch «the hill – der berg» – Eine Biographie in drei Teilen – Metaphern und Selbstbefragungen – Lautmalerei und Musik.

Irène Bourquin, Rätterschen

EXEGESE/LITERATURTHEORIE

Die Methode des Fehlesens: *Harold Bloom, Richard Rorty* und die Exegese – Exegese in der Vermittlungskrise? – Vom Zwang der Methode – Die Begegnung mit dem Text – Der Einfluß und das Fehlesens – Literatur setzt immer Literatur voraus – Topographien des Fehlesens – Konsequenzen für die historisch-kritische Methode und die Hermeneutik der Exegese – Die Absicht des Verfassers ist nicht entscheidend – Der Akt des Lesens – Der im Text verborgene Überschuß an Sinn – Die Unterscheidung zwischen Lektüre und Interpretation eines Textes gilt nicht mehr – Die vielfachen Nutzungsmöglichkeiten eines Textes. *Thomas Meurer, Münster/Westf.*

POLITIK

Recht und Krieg: Rechtswidrige Folgen eines Bombenkrieges – Die Erfahrungen aus zwei Weltkriegen – Das moderne Recht und die Humanisierung des Krieges – Von der Petersburger Erklärung bis zu den Haager Konferenzen – Zur instrumentellen Verwendung der Rechtssprache. *Nikolaus Klein*

«konziliare Prozesse» zu organisieren und gesellschaftliche Veränderungen, «Wenden» oder «Umkehrbewegungen» zu ermöglichen. Wir erkennen im Rückblick deutlicher als 1989, daß die faktische Beerbung der ökumenischen Versammlung durch die Revolution des Herbstes 1989 die vielleicht glücklichste Form der Rezeption war, die ihr passieren konnte – sie hat unsere Kirchen vor der schmerzlichen Erkenntnis bewahrt, zu einer wirklichen konziliaren Erneuerung nicht fähig zu sein. Die Kirchen mußten den Check nicht einlösen, den wir ihnen im April 1989 ausgestellt haben. Selbst-Entäußerung der Ökumene als ihre eigentliche Aufgabe – das wäre dann ein Bedeutungs-Satz, der festzuhalten wäre.

Das «Dresdener Doppel»

Mit dieser etwas unökumenischen Interpretation der Ökumenischen Versammlung kommen wir einem Phänomen auf die Schliche, das uns 1988/89 immer wieder selbst erstaunt hat: Wie konnten 19 Kirchen und Freikirchen in der DDR gleichsam aus dem Stand zu einer gemeinsamen ökumenischen Initiative zusammenfinden, in der Gebet, Gottesdienst, theologische Vergewisserung, Situationsanalyse und konkrete Handlungsorientierung eine so organische Einheit bildeten? Wie war erklärbar, daß ausgerechnet soziales Fragen und Probleme, an denen die SED sonst mit Vorliebe ihre kirchlichen und konfessionellen

¹ Am 30. April 1989 nahmen die Repräsentanten von 19 Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften in der DDR in Dresden zwölf Ergebnistexte der «Ökumenischen Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR» entgegen. Diese waren das Ergebnis eines mehrjährigen Konsultationsprozesses. Während der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver (24. Juli bis 10. August 1983) formulierten Delegierte des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR den Antrag, zu prüfen, ob die Zeit reif sei, ein allgemeines Konzil, wie es Dietrich Bonhoeffer angesichts des drohenden Zweiten Weltkrieges für geboten hielt, einzuberufen. Während des 21. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Düsseldorf (5. bis 9. Juni 1985) rief Carl Friedrich von Weizsäcker zu einem «Konzil des Friedens» auf. Am 24. September 1985 erklärte der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, den Aufruf von Weizäckers unterstützen zu wollen, und am 13. Februar 1986 schlug der Stadtkökenekreis Dresden vor, auf dem Gebiet der DDR eine Ökumenische Versammlung einzuberufen. Nachdem die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (ACK/DDR) sich bereit erklärt hatte, die Trägerschaft für die Ökumenische Versammlung zu übernehmen, begannen die Vorarbeiten mit einem öffentlichen Aufruf «Eine Hoffnung lernt gehen» (Oktober 1987) an alle Christen, Themen für die Ökumenische Versammlung zu benennen. 10000 Vorschläge wurden eingereicht. In drei Vollversammlungen der 146 Delegierten und 27 Berater (12. bis 15. Februar 1988 in Dresden, 8. bis 11. Oktober 1988 in Magdeburg und 26. bis 30. April 1989 in Dresden) wurden zwölf Ergebnistexte erarbeitet und dann verabschiedet.

10 Jahre nach der Dresdner Versammlung veranstalteten die ACK/Sachsen, die Friedrich-Ebert-Stiftung und das Ökumenische Informationszentrum (ÖIK) Dresden eine Ökumenische Versammlung in Dresden (16. bis 18. April 1999), um nach der Bedeutung der Ökumenischen Versammlung 1988/89 in der Endphase der DDR, und der Relevanz ihrer Ergebnisse für Kirche und Gesellschaft heute zu fragen. Heino Falcke (ehemaliger Propst in Erfurt und während der Ökumenischen Versammlung 1988/89 deren stellvertretender Vorsitzender) bezeichnete die Einsicht in den «zwingenden» Zusammenhang von theologischer Grundlegung und konkreter Handlungsorientierung als die Stärke der Versammlung, die noch heute ihre Geltung nicht verloren habe, wenn sich die Handlungsfelder der Christen im zivilgesellschaftlichen Bereich neu entfalten sollten. Vertieft wurden die Überlegungen H. Falckes durch Referate von W. Ullmann (Gesellschaft und Staat), J. Garstecki (Kirche und Theologie), G. Weber und B. Winkelmann (Basisgruppen und soziale Bewegungen). B. Winkelmann plädierte für die Wiederaufnahme des Konziliaren Prozesses mit einer Versammlung für das Jahr 2001. Die Versammlung schloß mit einem Ökumenischen Gottesdienst und einer Predigt von Pastor Friedrich Schorlemmer. Etwa 100 Teilnehmerinnen unterzeichneten einen Aufruf zum Kosovo-Krieg «Ist die Hoffnung gegangen?» mit der Forderung, den Weg «kontrollierbarer wechselseitig/einseitiger Schritte zum Abbau von Gewaltanwendungen» zu gehen. – Im folgenden dokumentieren wir das Referat von Joachim Garstecki, Generalsekretär der Deutschen Sektion von Pax Christi und theologischer Berater der Ökumenischen Versammlung 1988/89.

Literatur: Eine Hoffnung braucht neue Wege, in: Publik Forum 1999, Nr. 7, S. 33–39; Katharina Seifert, Hrsg., Durch Umkehr zur Wende. Zehn Jahre Ökumenische Versammlung in der DDR – eine Bilanz. Benno, Leipzig 1999. N.K.

«Differenzierungsstrategien» durchspielte, ins Zentrum einer lokalen ökumenischen Konsensbildung rücken konnten? Die Antwort lautet: weil die allgemeine gesellschaftliche Depression in der DDR so übermächtig geworden war, daß es «nur» dieses ökumenischen Funkens aus Vancouver (1983) und später aus Dresden (1987) bedurfte, um die Hoffnung auf Veränderung zum Laufen zu bringen. Die Ökumene stellte mit dem konziliaren Prozeß eine Medizin zur Verfügung, die zu unserer gesellschaftlichen Krankheit paßte. Und die Ökumenische Versammlung war weder die Folge einer übergroßen Liebe der DDR-Kirchen zur weltweiten Ökumene noch das Produkt einer besonderen Zuneigung der ACK/DDR (Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen) zum konziliaren Prozeß. Sie war schlicht ein besonders gelungenes Beispiel für die Fähigkeit der DDR-Kirchen, Impulse der Ökumene als Vehikel gesellschaftlicher Veränderungen zu nutzen, eine globale ökumenische Inspiration in den Dienst einer lokalen Sache zu stellen. Im Ergebnis hatten wir beides: Ökumene als gemeinsames Zeugnis noch getrennter Kirchen und als Dienstleistung für eine Erneuerung der Gesellschaft in der Wahrheit. Dieses «Dresdener Doppel» empfinde ich nach wie vor als beispielhaft für ökumenische Prozesse überhaupt.

Im Aufruf «Eine Hoffnung lernt gehen» vom Sommer 1987 war die Rede davon, die Ökumenische Versammlung solle «im eigenen Haus» verwirklichen, was wir von einer ökumenischen Weltversammlung erwarten: «den Weg des Friedens gehen und ein Wort zu sagen, das uns bindet und verpflichtet und für die Welt ein Zeugnis unseres gemeinsamen Auftrages ist». Knapp zwei Jahre später hatten wir zwölf Ergebnistexte. Die ursprüngliche Erwartung, die sich an jenes *eine* Wort richtet, das binden, verpflichten und «die Welt» überzeugen sollte, mutet zehn Jahre danach reichlich monströs an. Wir sind bescheidener geworden und schon froh, wenn sich in den Kirchen heute Spuren von dem wiederfinden lassen, was die Versammlung mit ihren drei formulierten vorrangigen Verpflichtungen anstoßen wollte. Vielleicht ist deshalb das andere Bild vom «Weg des Friedens», der gemeinsam zu gehen ist, um so wichtiger – mehr im Sinne einer Fortwirkung als einer Fortführung des Ereignisses. Ich sehe in diesem Bild vom «Weg des Friedens» die Idee offener Lernprozesse in unseren Kirchen am Werk, die offensichtlich mehr Zeit brauchen, als wir uns 1988/89 vorgestellt haben. Als Beispiele für solche Prozesse möchte ich das Wort der beiden großen Kirchen «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit» vom Februar 1997 und vor allem seinen breiten Diskussionsvorlauf werten; ebenso das im selben Jahr veröffentlichte wichtige gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht «...und der Fremdling, der in deinen Toren ist». Waren es in den achtziger Jahren die Gruppen, die den Kirchen Beine machten, so sind es in den Neunzigern die Kirchen, die den Gruppen zeigen, daß sie dabei etwas gelernt haben. Wir sollten diese Beerbung begrüßen – auch wenn wir feststellen, daß sie die ursprünglich gemeinte Verpflichtung nur noch sehr abgeschwächt erkennbar werden läßt und daß die Freikirchen an diesen Prozessen bedauerlicherweise nicht beteiligt wurden und bis heute «außen vor» geblieben sind. Aber wichtig ist, daß es solche «konziliaren Prozesse» unter veränderten Bedingungen gibt, auch wenn sie nicht so heißen und nicht immer gleich als solche erkennbar sind.

Ökumenische Friedensdienste

Fällt der Positiv-Saldo für die Kirchen nach zehn Jahren Ökumenische Versammlung auch eher mager aus – in einem Punkt können wir von 1989 bis heute eine deutliche und konsequente Linie der positiven Umsetzung erkennen: Er betrifft die «Verpflichtung der Christen und Kirchen für einen ökumenischen Friedensdienst...» (38). 1989 hatten wir formuliert, daß die eine Christenheit selber der «Leib des Schalom»

werden muß. Männer und Frauen sollten daher als Glieder der Kirche « Hoffnungszeichen für die Einheit der Menschheit » werden. In Basel verpflichteten sich die europäischen Kirchen, « diesen aktiven Geist des Schalom auszubreiten » (79). In immer wieder neuen Ausprägungen zieht sich die Verpflichtung zu ökumenischen Schalomdiensten durch die Texte der nachfolgenden ökumenischen Weltversammlung in Seoul 1990 bis hin nach Graz 1997. Dort heißt es im Hintergrundmaterial zu den Handlungsempfehlungen: « ... Nun ist es Zeit, daß die Kirchen auf der Basis der vorhandenen Erfahrungen Rahmenbedingungen schaffen, die die Ausbildung und Arbeit von Friedensmissionen (Peace Teams), Friedensfachdiensten (Peace Ministries) und Zivilen Friedensdiensten (Civil Peace Services) in breiterem Umfang ermöglichen » (B 39). Ganz in diesem Sinn hat die Synode der EKD bereits im November 1996 einen Beschluß « Zur Zukunft der christlichen Friedensdienste » verabschiedet, dem zufolge « die Entwicklung der Friedensfachdienste und die Aus- und Fortbildung für sie im Vordergrund stehen (sollen) ». In der katholischen Kirche gibt es inzwischen auf der Ebene der Bischöflichen Kommission *Justitia et Pax* Ansätze, die in dieselbe Richtung zielen. Daß der konziliare Impuls zu ökumenischen Friedensdiensten eine so eindeutige Rezeption durch die Kirchen findet, zeigt zum einen den gewachsenen Bedarf an qualifizierten Friedensdiensten angesichts neuer Herausforderungen, aber auch die Bereitschaft der Kirchen, ihre Friedensarbeit aus dem Zentrum ihres Auftrags heraus zu « modernisieren ». Mit dem « Ökumenischen Dienst im konziliaren Prozeß » in Wethen ist in den letzten Jahren ein ökumenischer Träger entstanden, der Menschen auf diese neue Aufgabe vorbereitet und sie in ihren ganz unterschiedlichen Dienstprojekten begleitet. Ein kleiner, aber nicht zu unterschätzender Anfang. Es wäre allerdings dringend erforderlich, daß die Kirchen nicht nur das Anliegen der Friedensfachdienste bejahen, sondern in der Konsequenz ebenso klar die Aufgabe ihrer Finanzierung sicherstellen.

Bedrückende Rückkehr des Krieges

Die epochalen Herausforderungen, die in der Trias Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zusammengefaßt sind, bestehen nach dem Epochenbruch 1989/90 unverändert fort und haben nichts an ihrer Dringlichkeit eingebüßt. Im Kosovo sterben, während wir uns hier versammeln, Menschen in einem schrecklichen Krieg. Unsere Fähigkeit, auf diesen Krieg in irgendeiner angemessenen Weise zu reagieren, ist beschämend gering, gemessen an der Deutlichkeit, mit der die Ökumenische Versammlung vor zehn Jahren als « Grundorientierung » die « vorrangige Option für die Gewaltfreiheit » (37) formuliert hat. Die Analyse, die dieser Option vorausging, besagte, daß die gewaltfreien Wege des Friedensdienstes in einer Situation des Übergangs von der Abschreckung mit Massenvernichtungsmitteln zu einem umfassenden System der politischen Friedenssicherung Vorrang haben müssen. Inzwischen ist Krieg wieder eine Realität, und wir wissen bisher kaum, wie die Überzeugung von der Vorrangigkeit der Gewaltfreiheit im Fall von ethnonationalistischen Kriegen und Bürgerkriegen konkret bewahrt werden kann. Statt dessen erleben wir, daß der Krieg die bescheidenen Handlungsspielräume für gewaltfreie Wege brutal zunichte macht. Unsere Kirchen müssen deshalb viel entschiedener dafür eintreten, daß Instrumente und Prozeduren ziviler politischer Konfliktbearbeitung entwickelt, gefördert und ausgebaut werden, damit der Krieg überwindbar wird. Denn nur mit solchen gewaltfreien Instrumenten kann dauerhaft Frieden geschaffen werden. Die Konzentration der theologischen, ethischen und politischen Kompetenz unserer Kirchen auf das Ziel der positiven Ausgestaltung ziviler Konfliktbearbeitung ist allemal fruchtbarer als der Streit um Militäreinsätze; er könnte unsere Kirchen wahrlich als « Kirchen des Friedens » erweisen. Daß die Kirchen und wir alle damit dem Dilemma verfahrenerer Entscheidungsalternativen noch nicht entronnen sind und schuldig werden, bleibt ein bedrückender Teil des Problems der Rückkehr des Krieges als Mittel der Politik. *Joachim Garstecki, Bad Vilbel*

Eine letzte gemeinsame Begründung der Menschenrechte

Aus der philosophischen Perspektive negativer Theologie heute (2. Teil)

Unter einer letzten Begründung der Menschenrechte verstehe ich mehr als philosophie- und wissenschaftsinterne letzte Begründungstheoreme, die in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften immer wieder entwickelt und diskutiert werden (z.B. metaphysische, transzendentalphilosophische, phänomenologische, hermeneutische, logische, analytische, wissenschaftstheoretische).¹⁴ Unter letzten Gründen des Denkens, Handelns und Hoffens verstehe ich solche, die Menschen nicht beliebig zur Disposition stellen und mit denen sie zu leben und zu sterben versuchen. Letzte Fragen, die sich auf letzte Gründe richten, « belästigen » die Menschen nach Kant aus zwei Gründen. Sie können solche Fragen, auch in ihrer eigenen Lebensgeschichte, nicht, jedenfalls nicht immer, nur verdrängen, sie können diese jedoch auch nicht in einer endgültigen Weise beantworten.

Von den Menschen und Mitmenschen, mit denen wir heute zusammenleben, setzen die meisten, wie wir durch Umfragen wissen, nicht bzw. nicht mehr auf Gott. Das heißt jedoch für sie nicht einfach, wie der Satz von F. Dostojewski und L. Kolakowski suggeriert, daß, wenn Gott tot ist, für diese Menschen alles

¹⁴Vgl. erster Teil in: *Orientierung* 63 (30. April 1999), S. 89–92. – Zur Begründung dieses Ansatzes s. W. Oelmüller, *Negative Theologie heute. Ein philosophisches Sprechen über Gott*, München 1999; ders., *Negative Theologie*, in: *Orientierung*, 62 (1998), S. 5–8, 20–23; ders., *Die Macht der Bilder und die Grenzen von Bilderverboten*, in: *Orientierung* 62 (1998), S. 163–167; W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, *Grundkurs; Religionsphilosophie* (UTB 1959), München 1997; dies., *Grundkurs: Philosophische Anthropologie* (UTB 1906), München 1996.

erlaubt ist. Auch Menschen, die nicht mehr auf Gott setzen bzw. setzen können, orientieren sich heute in ihrem Denken, Handeln und Hoffen oft an den Menschenrechten. Ich nenne einige sehr verschiedene Beispiele: Der Arzt Dr. Rieux in Albert Camus' Roman « Die Pest » hilft mit all seinen Kräften den sterbenden Pestkranken. Jürgen Habermas sucht jetzt in seinem Aufsatz « Richtigkeit versus Wahrheit »¹⁵ nach seinen jahrzehntelangen verschiedenen Versuchen der Begründung seiner Diskurs- und Kommunikationstheorie, auch durch Transformationen der traditionellen Weltreligionen, eine neue Begründung des Handelns ohne Gott und Religion. Der Agnostiker Umberto Eco und der Kardinal Carlo Maria Martini haben über ihren öffentlichen Diskurs in Italien ein Buch veröffentlicht, das auch in Deutschland erschienen ist, mit dem Titel « Woran glaubt, wer nicht glaubt? ».¹⁶

Philosophieren und negative Theologie

Philosophisches Sprechen über Gott ist bei Philosophen, Theologen sowie anderen Menschen auch heute in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, ein Sprechversuch über den einen nicht von Menschen gemachten Gott. Dies ist z.B. der gemeinsame eine

¹⁵J. Habermas, *Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998) 2, S. 179–208.

¹⁶C.M. Martini, U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt? Mit einem Vorwort von Kardinal F. König*, übers. von B. Kroeber u. K. Pichler. Wien 1998.

Gott der drei monotheistischen Weltreligionen der Juden, Christen und Muslime, der sog. abrahamitischen Religionen, er ist ein und derselbe verschieden benannte Gott (z.B. Jahwe, Gott, Allah). Gemeinsam ist den drei monotheistischen Weltreligionen, daß sie durch Stifter gegründet wurden, durch Moses, Jesus und Mohammed. Der gemeinsame Gott hat sich den Menschen in den drei geschichtlichen Religionen in verschiedener Weise geöffnet in seiner Zuwendung zu den Menschen, in seiner Nähe und Ferne, in seiner Anwesenheit in seiner Abwesenheit, seiner Abwesenheit in seiner Anwesenheit. Und die Menschen haben über und zu diesem Gott mit verschiedenen Namen und Worten, Bildern und Vorstellungen gesprochen, ihm in den heiligen Texten je nach ihrer Lebenssituation für seine Nähe und Hilfe gedankt sowie in Not und Verlassenheit über und zu ihm geklagt. Wir wissen, daß bis heute der Streit zwischen Juden, Christen und Muslimen in keiner Weise beendet ist und daß – auch deswegen – z.B. in Israel, Deutschland und Europa nach Umfragen zurzeit weniger als die Hälfte von denen, die ihrer Herkunft nach Juden, Christen und Muslime sind, noch auf Gott setzen.

Konstitutiv für ein philosophisches Sprechen über diesen Gott ist bis heute *erstens* die Tradition des Bilderverbots, das Juden, Christen und Muslime zwar im einzelnen in ihrer Geschichte verschieden verstanden haben. Gemeinsam ist ihnen jedoch das Wissen, daß sie mit ihren Bildern und Namen, ihren aus Stein- und Holz selbst gemachten Gottes- und Gnadenbildern über den nicht von Menschen gemachten Gott nicht verfügen können. Konstitutiv ist für dieses Sprechen über Gott *zweitens* in Traditionen der negativen Theologie das Wissen um die radikale Verschiedenheit des Denkens und Sprechens sowie des Vorstellens und Darstellens der Menschen und der menschlichen Institutionen von Gott selbst.

Philosophisches Sprechen der negativen Theologie kann man in drei Thesen kurz so kennzeichnen:

Erstens: Es ist auch in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, keine Negation Gottes, auch kein Sprechen mit Elementen der negativen Theologie in einer sog. «Art von negativer Theologie», ohne, ja, gegen Gott, wie z.B. bei Adorno und Habermas.

Zweitens: Es ist ein Sprechversuch über Gott auf dem Wege der Negation aller Gott notwendig völlig inadäquaten menschlichen Denk- und Sprechversuche, allen menschlichen Vorstellens und Darstellens.

Drittens: Menschen können und dürfen über Gott nicht immer nur schweigen und verstummen.

Aus der philosophischen Perspektive der negativen Theologie ergeben sich vier Konsequenzen für die Arbeit und die Orientierung an Menschenrechten. Die ersten drei beziehen sich auf verschiedene Formen des Mißbrauchs des Namens Gottes, die vierte ist der Versuch einer Begründung der Würde des Menschen von Gott aus.

• Mißbrauch des Namen Gottes

Fast täglich gibt es Erfahrungen, Informationen und öffentliche Diskussionen über den Mißbrauch des Namens Gottes. Den direkten und unmittelbaren Gebrauch des Namens Gottes für menschlich allzu menschliche Zwecke auf allen Ebenen verstehe ich als Mißbrauch. Ich beschränke mich auf drei Formen des Mißbrauchs, die ich aus der philosophischen Perspektive der negativen Theologie heute kurz so charakterisiere:

Bei der *ersten* Form des Mißbrauchs des Namens Gottes geht es um die unmittelbare und direkte Rechtfertigung von Terror, «Heiligen Kriegen» und Gewalt, etwa zur Errichtung eines Gottesstaates und zum Kampf und zur Unterdrückung der Feinde. Natürlich geht es hierbei heute, wie wir wissen, oft auch und vor allem um wirtschaftliche, soziale, nationale und kulturelle Probleme (z.B. um Kampf gegen die «säkulare» westliche Kultur). Einen solchen Mißbrauch des Namens Gottes gab es auch in der Geschichte (z.B. bei den Kreuzzügen, Ketzerverfolgungen). Bei der Kritik dieses Mißbrauchs und bei Auseinandersetzungen mit diesem arbeiten heute oft verschiedene

religiöse und nichtreligiöse Menschen und Gruppen zusammen, deren letzte Gründe dabei verschieden sind. Bei der Kritik dieser Form des Mißbrauchs des Namens Gottes berufen sich heute Menschen auch auf die kodifizierten Menschenrechte.

Eine *zweite* Form des Mißbrauchs des Namens Gottes kann man so charakterisieren: die unmittelbare und direkte Rechtfertigung, Stabilisierung, Sakralisierung geschichtlich nach Raum und Zeit kontingenter sozialer und politischer Herrschaftsformen und Herrschaftsordnungen als Abbild der göttlichen Ordnung und des Willens Gottes sowie das Verständnis des jeweiligen Herrschers als Repräsentanten und Statthalters Gottes auf Erden. J. Ebach zeigt überzeugend, wie Gott auf die Bitte von Moses reagiert, er möge ihm für sein Volk doch seinen Namen nennen. Gott nennt ihm einen Namen, der zugleich verbietet, daß Menschen diesen zu menschlich – allzu menschlichen Zwecken gebrauchen, d.h. mißbrauchen dürfen.¹⁷ Die Geschichte der politischen Theologie von der Spätantike, der Gegenauflärung und Gegenrevolution seit dem 19. Jahrhundert, z.B. in Spanien, Frankreich und Deutschland, bis heute zu den rechten und linken Anhängern der politischen Theologie von Carl Schmitt liefert Beispiele dafür, wie Menschen geschichtlich kontingente Ordnungen als vollkommene Staaten, als Abbild göttlicher Ordnung und des Willens Gottes stabilisiert und sakralisiert haben. Was dabei wirklich gemeint ist, kam vor gut einem Jahrhundert unfreiwillig und unnachahmlich in einer Zeitungsnotiz zum Ausdruck, in der von der Einweihung des Kölner Doms unter Anwesenheit des deutschen Kaiserpaars die Rede war. In der Zeitung war nämlich am Tag nach dem feierlichen Ereignis zu lesen: Die Allerhöchsten begaben sich in den Dom, um den Höchsten zu ehren.

Bei der *dritten* Form des Mißbrauchs des Namens Gottes beschränke ich mich auf die drei monotheistischen Religionen. Man kann diesen Mißbrauch des Namens Gottes so beschreiben: Im Streit um das Selbstverständnis der Anhänger der drei monotheistischen Weltreligionen, ihrer jeweils verschiedenen Konfessionen, ihrer Synagogen, Kirchen und Moscheen, ihrer verschiedenen Glaubensaussagen und Kulte, hält jeder seine geschichtlich verschiedenen menschlichen Wahrnehmungen des Religiösen für die Wirklichkeit Gottes selbst. Menschen unterstellen, daß geschichtliche religiöse Vorgaben, so wie sie sind,

¹⁷J. Ebach, Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte, in: M. J. Rainer, H.-G. Janßen, Bilderverbot, Münster 1997, S. 22–35, hier: S. 28–29.

¹⁸Zwei Beispiele aus jüngster Zeit für die radikale Kritik dieses Mißbrauchs von bekannten Vertretern der drei monotheistischen Weltreligionen: Der katholische Theologe E. Schillebeeckx sagte bei einem Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern über «Religion und Gewalt»: «Es stimmt etwas nicht mit der Annahme, daß die Beziehung zum Absoluten einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Wahrung einer etablierten Ordnung oder (als faktische, aber seltenere Alternative) mit einer religiösen Berufung auf Revolution hat.» Grundsätzlich fordert Schillebeeckx zur Vermeidung des Mißbrauchs des Monotheismus zur Legitimation von Herrschaft und Gewalt anzuerkennen, daß die «unmittelbare Verbindung Gottes mit uns immer vermittelt» ist. (E. Schillebeeckx, Religion und Gewalt, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 27 [Juli/August 1997], Nr. 4, S. 18–20.) Der muslimische Mullah und iranische Staatspräsident S. M. Chatami schrieb (am 26. September 1998 in seinem Beitrag für die FAZ «Keine Religion ist im Besitz der absoluten Wahrheit. Das Haupt des Menschen ragt in den Himmel, aber seine Füße stehen auf der Erde», Nr. 224, S. 35), daß «niemand beanspruchen kann, über die absolute Wahrheit zu verfügen. [...] Die essentielle Schwierigkeit einer Gemeinschaft von Gläubigen ist also, daß sie zwar an Wahrheiten und Wirklichkeiten glaubt, die absolut, erhaben und heilig sind, ihr eigenes Leben und ihr Geist jedoch relativ sind. Damit ist auch ihr Verhältnis zu jenen absoluten Wahrheiten und Wirklichkeiten relativ. Solange sich diese Gemeinschaft ihrer Grenzen und Begrenztheiten bewußt ist, wird dieser Widerspruch nicht zum Verhängnis. Zur Katastrophe kommt es in einer Gemeinschaft von Gläubigen erst, wenn sie die Absolutheit und Heiligkeit der Religion auf die relativen, fehlerhaften, zeitlich und räumlich gebundenen Wahrnehmungen des Menschen von der Religion überträgt; wenn die Auffassungen, zu denen der Mensch in seiner Begrenztheit gelangt ist, für die Religion selbst gehalten werden, und wenn die Idee aufkommt, daß nur ein Gläubiger ist, wer sich genau diese Auffassung zu eigen macht. Der Grund, daß Menschen zu Sündern und Ketzern erklärt oder Kriege geführt werden, ist in vielen Fällen hier zu suchen.»

unmittelbar und direkt von Gott gegründet und geschaffen sind und daß Religionen und Konfessionen unmittelbar und direkt im Namen und Auftrag Gottes handeln.¹⁸ Der Mißbrauch des Namens Gottes und seiner Offenbarung an die Menschen in den drei abrahamitischen Religionen hat zum Streit zwischen den Religionen geführt statt zum Wettstreit, welche Religion in der Geschichte der Offenbarungen Gottes den anderen gegenüber die endgültige Offenbarung besitzt, welche Religion bzw. Kirche die allein seligmachende ist, wer die besonders Auserwählten sind, was natürlich in der Geschichte bis heute notwendigerweise zu Unterdrückung und Intoleranz führte, weil man ja glaubt, man selbst könne bzw. habe in der Geschichte den Plan und das Reich Gottes verwirklicht. Wegen dieses Mißbrauchs des Namens Gottes vergaßen die Anhänger der drei Religionen auch, daß die Geschichte der Offenbarung Gottes in der Zeit bis zur Wiederkehr des Herrn in keiner Weise beendet oder gar vollendet ist.¹⁹ Es wird heute vielen Menschen, auch Juden, Christen und Muslimen, deutlicher: Wenn es den einen nicht von Menschen gemachten Gott gibt, dann sind die von Menschen verursachten Spannungen und Konflikte der drei monotheistischen Religionen und ihrer jeweiligen Konfessionen ein Skandal, ein Ärgernis. Beispiele dafür sind gegenwärtig etwa der Streit über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei der Rechtfertigungslehre, über Sünde und Gnade zwischen den katholischen Kirchen und den lutherischen Kirchen sowie der Streit zwischen Rom und den europäischen Bischofskonferenzen über die Gewissensfreiheit und anderes sowie der Streit zwischen Rom und der asiatischen Bischofskonferenz darüber, wie Katholiken angesichts der sog. Inkulturation der Christen in Asien über das Verhältnis von Jesus und Gott, seinem Vater, sprechen sollen.²⁰

Wie sich die drei monotheistischen Religionen, ihre religiösen Organisationen und jeweiligen Konfessionen zu dem Skandal und den Ärgernissen für viele Menschen verhalten, ist vor allem deren Problem. Eine Philosophie, die von der unaufhebbaren Nähe und Ferne Gottes, der Anwesenheit des nicht verfügbaren Gottes in seiner Abwesenheit weiß, kann zu den geschichtlich kontingenten, von Menschen geschaffenen Spannungen und Konflikten der monotheistischen Religionen und ihren jeweiligen Konfessionen und Organisationen vielleicht dies sagen: Menschen, Juden, Christen und Muslime, können und dürfen aus ihren geschichtlich verbesserungsbedürftigen Vorgaben nicht «aussteigen». Ein geschichtsloser, religions-, konfessions- und kirchenloser biblischer Monotheismus ist in der Geschichte eine nicht realisierbare Utopie. Menschen müssen, so weit wie ihnen möglich, mithelfen bei der Verbesserung der geschichtlichen Vorgaben sowie kritisch, selbstkritisch und gelassen umgehen mit vorletzten Dingen und zweit- und dritt-wichtigen Fragen. Die Koransure 5,48 formuliert das – ähnlich wie Lessing in Nathans «Ringparabel» – in ihrer Sprache so: «Einem jeden Volke gaben wir Religion und einen offenen Weg. Wenn Allah nur gewollt hätte, so hätte er euch allen nur einen Glauben gegeben; so aber will er euch in dem prüfen, was euch zuteil geworden ist. Wetteifert daher in guten Werken, denn ihr werdet alle zu Allah heimkehren, und dann wird er euch über das aufklären, worüber ihr uneinig wart.»

Gott und die Würde des Menschen

Bei allen Arbeiten an Menschenrechten geht es den Verteidigern und Kritikern von Anfang an um Erklärungen, Rechtfertigungen, Durchsetzung und Verteidigung der Würde des

¹⁹ Kardinal Jean-Marie Lustiger sagt: «Jesus selbst verglich die Zeit der Geschichte mit einer Nachtwache, mit der Vorbereitung des Dieners, der die Rückkehr des Herrn erwartet. Doch allzu oft haben die Christen die biblische Ermahnung zu «Ausdauer» und «Beharrlichkeit» überhört.» (J.-M. Lustiger, R.-S. Sirat, Der eifersüchtige Gott und der Neid der Völker. Juden und Christen in ihrer zweitausendjährigen Geschichte, FAZ vom 11. Januar 1999, Nr. 8, S. 42.)

²⁰ Vgl. die Berichte über die Spezielle Bischofssynode für Asien (1998), in: Orientierung 62 (1998), S. 109–111, 129–132, 142–144.

²¹ M. Frisch, Tagebuch 1946–1949, München-Zürich 1965, S. 30; s. auch: Du sollst Dir kein Bildnis machen, S. 26–28.

Menschen und seiner sog. ursprünglichen, angeborenen, unveräußerbaren Rechte. Dabei ging es in der Geschichte der Menschenrechte vor allem um zwei Begründungen dieser Würde des Menschen. Die *erste* ging aus von einem unterstellten unwandelbaren Naturbestand in der Natur aller Menschen sowie in der Natur des Weltalls: dem sog. Naturrecht. Die *zweite* ging aus von einem unterstellten unwandelbaren Traditionsbestand in der Geschichte der Menschen. Beide Begründungen haben heute für viele ihre Glaubwürdigkeit verloren. Ein unwandelbarer Naturbestand in der Natur aller Menschen, der letzter Grund für ein unwandelbares Naturrecht sein soll, ist für viele spätestens durch die Einsichten der Evolutionstheorie, durch die Möglichkeiten gentechnischer und biomedizinischer Veränderungen der Natur des Menschen sowie durch die ökologischen Umbrüche und Bedrohungen der «natürlichen» Lebensbedingungen der Menschen unglaubwürdig. Auch die Annahme der griechischen Kosmoslehre und vieler vormoderner Schöpfungslehren, das immerseiende oder durch Schöpfung entstandene Weltall besitze eine natürliche, d.h. eine vernünftig geordnete und durch Vernunft geleitete schon abgeschlossene harmonische Weltordnung, die letzter Grund für die besondere unwandelbare Würde des Menschen und seiner Menschenrechte sei, ist für viele nach allen astronomischen Einsichten in das weit auseinanderfliegende Weltall und seine Strukturen und Prozesse eine allzu simple menschlich – allzu menschliche Kosmos- und Schöpfungslehre. Weder in der Natur des Menschen noch in der Natur des Weltalls finden wir einen letzten naturrechtlichen Grund für die besondere Würde des Menschen, die uns in unserem Denken, Handeln und Hoffen orientieren kann.

Wir kennen auch keinen unwandelbaren Traditionsbestand der menschlichen Geschichte, der für alle Menschen Grund für die besondere Würde des Menschen ist und der Orientierung für die Arbeit an der Verteidigung der Würde des Menschen sein kann. Alle Beschwörungen von Ideen und Werten des Abendlandes, der europäischen Kultur und Religion oder gar der nationalen oder kulturellen Identitäten und Traditionen können solche letzten Begründungen nicht mehr liefern. Die moderne Aufklärung ging am Anfang noch davon aus, der Mensch könne durch Selbstdenken seine selbstverschuldete Unmündigkeit überwinden und die Würde des Menschen, die eigene und die des Anderen und Nächsten, erkennen. Der Soziologe Heitmeyer beschreibt heute dagegen den Wandel im Selbstverständnis und Verhalten der Menschen in den letzten drei Jahrzehnten so: In den 70er Jahren hieß das Ziel des Menschen Selbstbestimmung, in den 80er Jahren Selbstbehauptung, in den 90er Jahren Selbstdurchsetzung.

Was kann man aus der philosophischen Perspektive der negativen Theologie von Gott aus zu den gegenwärtigen Schwierigkeiten einer Begründung der Würde des Menschen bei der Arbeit an Menschenrechten sagen? Vielleicht dies: Bei den kontroversen Deutungen des Bilderverbots von Juden, Christen und Muslimen spielt heute die Aussage der Bibel und des Korans eine wichtige Rolle: Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbild. Aus der Perspektive der negativen Theologie lautet eine häufige Interpretation des Bilderverbots nicht: Weil der Mensch das Ebenbild Gottes ist, verfügen wir Menschen jetzt über das richtige Bild vom Menschen, das auch Maßstab für unser Handeln sein muß, sondern: Weil der Mensch das Ebenbild Gottes ist, dürfen wir uns weder von Gott noch von dem Menschen, auch nicht von uns selbst und von dem Anderen, dem Nächsten und Fremden, dem Feind ein Bild machen. Ein Bild vom Menschen verführt den Menschen immer wieder dazu, über ihn zu verfügen, ihn zu gebrauchen, d.h. zu mißbrauchen. Auch Max Frisch verteidigt in seinem «Tagebuch» dieses Bilderverbot: «Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlaß wieder begehen. Ausgenommen wenn wir lieben.»²¹

Willi Oelmüller, Münster/Westf.

Robert Lax – Schreiben als Meditation

*I would sit in
my cave & look out
over the sea.
Thinking. Not thinking [...]*

Der Eremit in seiner Höhle, sinnend, in sich versunken – ein uraltes Bild der *Vita contemplativa*. Robert Lax nimmt es auf in seinem jüngsten Buch «the hill – der berg», in einer Fabel, welche die geistige Biographie eines Menschen versinnbildlicht: Rückzug aus der tätigen Welt, hin zur mystischen Suche. Wer den amerikanischen Lyriker und Philosophen persönlich kennt, ihn in seiner griechischen Wahlheimat, auf Patmos in der Nordostägäis, besucht hat, wird Lax in seiner Figur erkennen. «The cave was / on a hillside. // Not in sight / of the road.» – Was allgemeine Metapher sein mag oder sich auf eine der kleineren Höhlen der Insel beziehen könnte, erinnert auch an den Lebensort des Autors: ein kleines Würfelhaus, versteckt am Hang gelegen, in einem ruhigen Quartier des geschäftigen Hafentüchchens Skala. Aus dem Fenster der «Höhle» geht der Blick auf den Hafen, wo Fähren verkehren und riesige Luxusdampfer ankern – gegenüber, jenseits der Bucht, der Hügel von Koumanas, auf dem nachts ein blaues Neonkreuz leuchtet.

Eremit in unserer Zeit

«A Hermit for Our Time» – unter dieser Kapitelüberschrift hat der britische Autor Peter France, der teilweise auf Patmos lebt, Robert Lax in sein Buch «Hermit. The insights of solitude» (Chatto & Windus, London 1996) aufgenommen, neben Thomas Merton, mit dem Lax eng befreundet war, Ramakrishna und anderen suchenden Denkern aus Ost und West. Im hier publizierten Gespräch mit France erklärt Lax: «I haven't actually consciously looked for solitude. All I've looked for are decent working conditions.» Konzentration zum Schreiben, das ein Suchen nach Erkenntnis ist, ein Festhalten kreisender Gedanken, in moderner, karg-intensiver Sprache: «to clear things up», für sich – und auch für andere. Ob er je daran gedacht habe, Eremit zu werden? «That sounds to me like too much of a professional...», meint Lax – und weist selbstironisch darauf hin, daß er im Holzhacken und anderen Tätigkeiten zur Selbstversorgung nicht eben tüchtig sei.

Die dunkle Haus-Höhle des modernen Eremiten – mit Telefon, Computer und e-mail-Adresse – ist Refugium, aber auch lebhafter Treffpunkt. Viele Menschen besuchen Robert Lax: geistiger Austausch, Editionsarbeit an Texten, philosophische Diskussionen – und Anteilnahme an Freud und Leid aller, die über die Schwelle treten, auf dem schmalen Sofa mit Rankenmuster oder einem Stuhl mit geflochtener Sitzfläche Platz nehmen. Der Eremit als Oase für die in der *Vita activa* Stehenden – wie in früheren Zeiten, wie auf alten Bildern. Und doch von heute: «This is Grand Central Station», kommentierte Lax an einem Tag mit besonders vielen Besuchen und Telefonaten.

«The cave was / on a hillside.»: Wer Patmos kennt, wird auch an die Höhle der Apokalypse denken, den Schreib-Ort des Heiligen Johannes, mit dem dreifachen Spalt in der tiefhängenden Felsdecke. In einer anderen Höhle, am Südhang unterhalb des Hauptorts Chora, den seit dem Ende des 11. Jahrhunderts das zinnenbewehrte Johannes-Kloster krönt, soll der Evangelist gelebt haben. Auf Patmos gab es später viele Eremitagen – die meisten sind heute verlassen.

Robert Lax wurde 1915 in Olean im Staat New York als Sohn jüdischer Einwanderer aus Österreich geboren. An der Columbia University gehörte er zu einer Studentengruppe, die als Vorläufer der «Beat-Generation» bekannt wurde; dazu zählten Allen Ginsberg (1926–1997) und Thomas Merton (1914–1968). Lax

lehrte Literatur, wurde redaktioneller Mitarbeiter bei «The New Yorker», schrieb Filmkritiken für «Time Magazine», ging als Drehbuchautor nach Hollywood. 1943 konvertierte er zum Katholizismus. Als «roving editor» des liberal-katholischen «Jubilee Magazine» (1953–1967) kam er nach Europa, lebte zeitweise in Frankreich und Spanien, bereiste Italien. 1960 suchte er erstmals Griechenland, wo er 1963 seine Wahlheimat fand. Seither lebt er, fern vom literarischen Betrieb, auf den Inseln Kalymnos und Patmos in der Nordostägäis.

Seit 1983 stellt der Zürcher Pendo-Verlag das Werk von Robert Lax in einer eigenen Reihe zweisprachig vor: innovative, extrem verknappte Lyrik, philosophische Tagebücher, verschmutzte Fabeln. Die Übernahme und Fortführung der Lax-Reihe war Bedingung beim Verkauf des Verlages (1998). «the hill – der berg» ist als 15. Band erschienen, in der gewohnten Ausstattung, deren karge Ästhetik der Sprache des Autors entspricht. Die Texte, Lyrik und Prosa, 1997 auf Patmos entstanden, sind Zeugnis einer fortschreitenden Vergeistigung. Die deutsche Übersetzung stammt wie bisher von Alfred Kuoni.

Mystische Suche

«the hill» erzählt in drei Teilen eine Biographie – in Metaphern, oft auch in kreisender Selbstbefragung. Der erste Teil zeigt deutliche Parallelen zum Text «21 pages – 21 seiten» (1984), den Lax selbst als einen «Durchbruch geistiger Art» bezeichnet: die Suche nach einem transzendenten Du, erlebt als stete Bereitschaft, als überwachtes Warten im Dunkel. Mystische Suche, Sehnsucht nach spiritueller Vollendung, bei höchster Bescheidenheit. Lax findet schöne Bilder für die *Vita contemplativa* – wie Pflanzenwachstum, unbirrbar dem Licht entgegen:

Sometimes I think it's like celery stalks growing in darkness. Stalks reaching up toward the light. My waiting for you is like a plant that grows up toward the light. Doesn't veer from it's path. No wind can turn it. I wait & am aware of waiting.

Manchmal glaube ich, es ist wie mit sellerie-stengeln, die im dunkeln wachsen. Stengel, die zum lichte drängen. Mein warten auf dich ist wie eine pflanze, die dem licht entgegenwächst. Weicht nicht von ihrer bahn. Kein wind kann sie drehen. Ich warte & weiss, dass ich warte.

Die Dualität von Dunkel und Licht, Thema schon in «the light – the shade» (1989) und «21 pages», und ihre Überwindung verweist auch auf östliches Gedankengut: «When the mind is unified, it can respond to anything.» Vereinigung mit dem Licht als Sehnsucht:

up	up
up	up
&	&
out	out
of	of
the	the
dark	dark
up	up
up	&
&	in
in	to
to	the
the	light
light	

Das gesuchte Du, ahnt der Wartende in Teil II, könnte – in Splittern – in vielen aufscheinen. «That makes me think I've seen you briefly here and there for a moment, only a moment.»

Biographie in Form einer Fabel

Im dritten Teil wird die Suche in Form einer Fabel erzählt. (Die Fabeln von Robert Lax wirken oft skurril bis absurd, sind aber voll tiefer Weisheit und Menschlichkeit.) Da ist der Barbierlehrling, der von seiner neben dem Salon gelegenen Schlafkammer aus die Geister ehemaliger Kunden beobachtet. Parallelen zum Text «21 pages» auch hier: Die Geister, die sich im Dunkel bewegen, erinnern an abstraktere Visionen in jenem Text («Movement of dark things in darkness, looking for order.» [...] «Things or whatever they are.»), die allmählich Gestalt annehmen: Wale, Delphine, Felsen Woge, Katze, alles schwarz in schwarz. – Das Ich in «the hill» wird allmählich mit den Geistern vertraut; ist sich aber bewußt, daß es über seine Erlebnisse schweigen muß. Der Barbierlehrling glaubt zu wissen, daß es sich um die Geister Ertrunkener handelt. Sie kommen aus dem Dunkel, vom Meeresgrund. In seiner Freizeit geht er am Meer spazieren, im Dialog mit sich selbst, seinem «besten Freund»: «A & B: me & me» heißt es im Band «dialogues – dialoge» (1994), und im Gespräch mit Peter France sagt Lax: «I like being with myself. I enjoy being with myself.»

Sundays, half-days, walk near sea. Not always sea. Sometimes on hill. But hill near sea. Watch sea from hill. Sit still up there & look at sea. Watch sea for what? For sign of life? Sometimes a fish. Not watching fish. Sometimes a wave. Not watching waves. Some sign of home. Not mine. Some home down there. Not mine. Their home. The presences.

An sonntagen, freien halbtagen, spaziergang am meer. Nicht immer am meer. Manchmal am berg. Am berg am meer. Auslug vom berg aufs meer. Dort oben sitzen, das meer im auge. Ausschauen wonach? Einem lebenszeichen? Manchmal ein fisch. Das war es nicht. Manchmal eine wogè. Das war es nicht. Einem zeichen der heimat. Nicht meiner. Einer heimat dort unten. Nicht meiner. Ihrer heimat. Der erscheinungen.

Im Salon benehmen sich die Geister wie die realen Besucher des Tages. Einmal bringen sie einen fischgesichtigen Violonisten mit, der auf unsichtbarer Geige zum Tanz aufspielt, der Melodie in seinem Innern lauschend. Der Geistertanz erinnert an griechische Tänze und ans Meer: «An undulating movement, the movement of the sea.» Der Beobachter möchte mittanzen. Wieder am Meer, hört er die Ertrunkenen lautmalerisch aus Brandung rufen: «Our wives, they said, our wives, our wives. Our children, they said, our children, our children [...]» Allmählich begreift er, daß sie in seinem Gedächtnis leben wollen – Teilnahme, Mitgefühl als Tugenden des Weisen. «keep // all // the / be / ings // you / have // ev / er / known // pre / sent // with / you // as / you / live» heißt es schon in den «dialogues» (1994). Und so sitzt er in der Höhle am Hügel, nachdenkend über die Geister, die Teil seiner selbst werden. Er wartet – auf die Geister, auf Erkenntnis, auf einen, auf alle. «Our / sur / faces // are / dif / fer / ent // but our / cen / ters // are / one» schreibt Lax in «notes – notizen» (1995). Und wie in «21 pages» fallen auch in «the hill» transzendentes und irdisches Du im Geheimnis des Lebens in eins.

Lautmalerei und Musik

Die Fabel ist in konzentrierter Prosa geschrieben, die streckenweise in Lyrik übergeht, zu Lautmalerei und Musik wird – so in den Tanzrhythmen der Geister aus dem Meer, die das Ich nachts beobachtet: «they lived / under / water // they danced / on / land // they lived / under / water // they danced / in / town // they slept

Robert Lax im Pendo Verlag

circus – zirkus – cirque – circo (the circus of the sun). Englisch, deutsch, französisch und spanisch, übersetzt von Alfred Kuoni, Catherine Mauer, Ernesto Cardenal, mit 26 Aufnahmen von Bernhard Moosbrugger, 1981.

episodes – episoden. 1983.*

faibles – fabeln. 1983.*

21 pages – 21 seiten. 1984.

journal A – tagebuch A. 1986.

journal B – tagebuch B. 1988.

the light – the shade. 1989.

journal C – tagebuch C. 1990.

psalm & homage to wittgenstein. 1991.

mogador's book – für mogador. 1992.

journal D – tagebuch D. 1993.

dialogues – dialoge. 1994.

notes – notizen. 1995.

journal E – tagebuch E, hollywood journal. 1996.

journal F – tagebuch F, the kalymnos journal. 1997.

the hill – der berg. 1999.

Deutsche Übersetzung von Alfred Kuoni

on & by robert lax. essay, poetry, drawings, bibliography, by robert lax & gerhard van den bergh. 1995

wasser – water – l'eau. Fotolyrik, aufgenommen von Bernhard Moosbrugger, begleitet von lyrischen Wortspielen von Robert Lax (übersetzt von Alfred Kuoni), 1973.

*vergriffen

/ by day // they danced / at night // they / lived / they / lived // in / the / depths / of the / sea // they / danced / on the / land // at / night».

Solche für Lax typische, musiknahe Partien – der Lyriker liebt Bach und Jazz – sind freilich nicht adäquat übersetzbar. Auch in den Prosateilen ist es nicht immer möglich, die Verknappung des englischen Originals und den dadurch erzeugten speziellen Klang und Rhythmus wiederzugeben. Die einfühlsame und meist überzeugende Arbeit von Alfred Kuoni bietet jedoch Verständnishilfe. Die weitgehende Kleinschreibung in den Büchern der Lax-Reihe (im englischen Original wie in der deutschen Übersetzung) fällt auf. Danach gefragt, erklärt Lax, die Idee habe er vielleicht vom amerikanischen Lyriker E. E. Cummings, den er kannte, und von Arthur Miller, im Sinne des «automatic writing». Man kann aber trotzdem nicht so schnell schreiben wie denken? «Ich schon – ich denke langsam», antwortet Lax. Er sieht in diesem Schriftbild aber auch eine gewisse «Demokratie der Wörter». Was allerdings in der Handschrift spontan in Großschreibung hineinrutscht (etwa das I), möchte er «aus Loyalität zum Text» so stehen lassen.

Robert Lax schreibt Texte, deren Reichtum in der Kargheit liegt – Sprache, die sich (in der Lyrik) als Klangteppich und rhythmischer Wellenschlag ausbreitet. Schreiben als Meditation – Lesen ebenso.¹

Irène Bourquin, Rätterschen

¹ Geplant ist eine Ausstellung zu Robert Lax («Three windows»: Hommage an Robert Lax) im Haus der Kunst, München (22. Juli bis 26. September 1999), im Kunsthaus Zürich (26. November 1999 bis 6. Februar 2000) und in der Kunsthalle Bielefeld (ab Mai 2000).

DIE METHODE DES FEHLLESENS

Harold Bloom, Richard Rorty und die Exegese

«Zur methodischen Lektüre neigen gewöhnlich Menschen, die keine «Lust auf Poesie» verspüren.»¹ – Mit diesem Zitat von Frank Kermode faßt der amerikanische Literaturwissenschaftler Richard Rorty seine Gedanken zusammen, die ihm bei der Lektüre einer literaturwissenschaftlichen Anthologie zu Joseph Conrads «Herz der Finsternis» durch den Kopf gegangen sind; einer Lektüre, die ihm «große Qualen» bereitet: «psychoanalytisch, leserorientiert, feministisch, dekonstruktivistisch und neo-historizistisch – alles vertreten. Soweit ich erkennen konnte, war keiner der Interpreten von «Herz der Finsternis» hingerissen oder aus dem Gleichgewicht gebracht worden.»² Als jemand, der in seinem augenblicklichen Berufsalltag ständig mit biblischen Texten zu tun hat, fühle ich mich ertappt: Wann war ich das letzte Mal von einem biblischen Text hingerissen oder aus dem Gleichgewicht gebracht? Neige ich nicht auch dazu, mit den herkömmlichen Auslegungsmethoden die unmittelbare Wirkung des Textes in Schach zu halten, oder versuche ich allenfalls, mit ihnen im Text genau das wiederzuerkennen, was ich ohnehin schon kenne? Gehöre auch ich zu den Auslegern und Interpreten, die zu ihrem höheren Glück finden, «wenn ihr Schlüssel in ein weiteres Schloß paßt, wenn wieder eine kodierte Botschaft den Mutmaßungen entspricht und ihre Geheimnisse preisgibt?»³

Exegese in der Vermittlungskrise?

Der Würzburger Alttestamentler Theodor Seidl hat im vergangenen Jahr in einem Aufsatz von dem «atemberaubenden Tempo»⁴ gesprochen, mit dem sich in seiner Fachrichtung Veränderungen vollzogen: «In keiner theologischen Disziplin hat sich in den letzten 20 bzw. 30 Jahren so viel verändert wie im Alten Testament, wurden soviel sicher geglaubte Theorien in Zweifel gezogen und neu formuliert.» Das ist die eine Seite. Doch auch, wenn «die aktuelle Fachliteratur dazu (...) so immens (expandiert), daß man sie nicht mehr überblickt und kaum Schritt halten kann»⁵, diesem unaufhaltsamen Aufstieg steht ein ebenso unaufhaltsamer Abstieg gegenüber. Die vielstimmig gewordenen Diskussionen über Aufbau und Entstehung eines biblischen Textes erreichen die Praxis nicht mehr: die universitäre des Seminar- und Vorlesungsalltags kaum noch, die schulische Praxis (wenn das überhaupt irgendwann gelang) lange schon nicht mehr, die der Bildungsarbeit erst recht nicht. Eine Studienrätin sagte mir bei einer Lehrerfortbildung: «Die Bibel steht bei uns seit Jahren auf dem Index! Wage ich es, mit der Bibel im Religionsunterricht zu arbeiten, verweigern sich die Schüler.» Die Spätfolgen werden am vielbeschworenen «grünen Holz» ablesbar: Der größte Teil der Theologiestudentinnen und -studenten hört heute die Geschichten Abrahams, die Erzählungen über Jakob oder Isaak in Vorlesungen und Seminaren zum ersten Mal. Sie sind genug damit beschäftigt, den Inhalt und Verlauf dieser Erzählungen aus einer Vergangenheit, die nicht die ihre ist, nachzuvollziehen und sich zu fragen, ob diese Texte ihnen überhaupt noch etwas in ihrer Lebenssituation zu sagen vermögen, anstatt sich auf die Quisquilien der Exegeten einzulassen. Und nicht selten machen sie bei einem Blick in die Sekundärliteratur auch die Erfahrung, daß kaum einer der Autoren von den Texten hingerissen oder aus dem Gleichgewicht gebracht worden ist – warum dann sie?

¹ Richard Rorty, Der Fortschritt des Pragmatisten, in: Umberto Eco, Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. München 1996, S. 99–119 (hier S. 117!). Das Zitat stammt aus: Frank Kermode, An Appetite for Poetry. Cambridge 1989, S. 26f.

² Richard Rorty, ebd. S. 117.

³ Richard Rorty, ebd. S. 101.

⁴ Theodor Seidl, Neues vom Alten Testament. Ergebnisse und Konsequenzen der jüngsten Forschung, in: Theologie der Gegenwart 41 (1998) S. 82–91 (hier S. 82).

⁵ Theodor Seidl, ebd. S. 82.

Natürlich höre ich jetzt wieder einige sagen, daß die Wissenschaft nie den direkten Bezug zur Praxis gehabt hat, daß die teilweise ausgefallenen Kreationen der Haute couture des akademischen Laufstegs sich nie so sonderlich in der Alltagsmode der Vermittlung niedergeschlagen hätten. Das stimmt. Und doch bleibt die Frage, ob die Methode nicht die Neugier tötet. Ob der Mythos von der objektiven Herangehensweise an einen Text, den eine Lektüre nach dieser oder jener Methode angeblich gewährleistet, nicht auch das Hinreißende und Beunruhigende eines Textes immer schon in Schutzräume kanalisiert, in denen die bei der Lektüre ausgelösten Explosionen schadlos verpuffen können?

Adolf Muschg denkt in seinen Frankfurter Vorlesungen offenbar in dieselbe Richtung, wenn er von einem fiktiven Literaturstudenten schreibt: «Im Studium gibt er seinen Ausdruck an diejenigen ab, die ihn wirklich beherrschen.»; und weiter in Ich-Form: «So wird die Nähe zum Schöpferischen, die ich mir vom Literaturstudium verspreche, am Ende zur Falle: ich muß lernen, den Abstand, der mich von den Dichtern trennt, auch noch gut zu finden. (...) Literatur ist dann nur noch, was andere machen, ganz wenige, erlesene andere, und zwar über meinen Kopf hin – der die Hauptlast dieses Studiums tragen und das, was mir von Dichtern in den Bauch oder ins Herz gegangen ist, bestreiten lernen muß, bestreiten in einem mühsam erworbenen Code.»⁶ Freilich betrifft die Last und der Segen der Methoden und ihres jeweiligen Codes alle Disziplinen, dennoch werden von seiten der Pragmatisten die Anfragen – auch an die Exegese – immer lauter, ob der Versuch, sich einem Text mit Hilfe bestimmter Methoden zu nähern, nicht das Anliegen, einen Text zu erschließen, unweigerlich ins Gegenteil verkehrt. Statt einen Zugang zu dem fremden Untersuchungsgegenstand zu finden, spiegelt dieser nur mein hilfloses Gestikulieren mit dem jeweiligen Methodeninstrumentarium.

Die Begegnung mit dem Text, mit seiner formalen Gestalt, seinem Inhalt und seinen Aktanten geschieht ja – wie der Pragmatismus bekanntermaßen postuliert – nicht im emotionsfreien Raum der Objektivität. Wie bei menschlichen Begegnungen auch bringe ich meine Bilder und Vorstellungen, meine Phantasien über den Text mit. Das ist auch gut so; denn «nicht nur der Autor ist kreativ, auch der Leser», wie Olof Lagercrantz bemerkt; und unter Verwendung eines Zitats von Joseph Conrad fügt er hinzu: «Man schreibt nur das halbe Buch, die andere Hälfte muß der Leser übernehmen.»⁷

Methodik und Hermeneutik stehen also nicht als Kommunikationsmittel zwischen dem Text als Sender und dem Leser als Empfänger eines komplexen Interpretationsgeschehens. Sie liegen nicht wie Werkzeuge bereit, die der eine wie die andere, wenn auch mit jeweils anderen Akzentsetzungen, anwenden kann. Die Anwendung bestimmter Methoden, die Untersuchung des Textes unter einer gezielten hermeneutischen Perspektive geschieht eben nicht nur durch einen Leser, sondern immer auch mit ihm und in ihm.

Lektüre ist mehr als das «Einlesen» eines Textes, sie geschieht immer unterstützt oder behindert durch die Phantasien und Vorurteile, die ich als Leser entweder schon mitbringe oder beim Lesen nach und nach entwickle. «Eine Geschichte ist immer auch eine Geschichte über eine Geschichte», schreibt Peter Bichsel⁸ über das Erzählen. Das läßt sich problemlos transponieren auf die Ebene des Lesens: Eine Lektüre ist immer auch eine Lektüre über eine Lektüre. Als Leser erfahre ich mehr als nur das Nacheinander der Erzähldaten, die sich zu einem ge-

⁶ Adolf Muschg, Literatur als Therapie? Ein Exkurs über das Heilsame und das Unheilbare. Frankfurter Vorlesungen. Frankfurt 1981, S. 36.

⁷ Olof Lagercrantz, Die Kunst des Lesens und des Schreibens. Frankfurt 1988, S. 9–10.

⁸ Peter Bichsel, Der Leser. Das Erzählen. st 2643. Frankfurt a. M. 1997, S. 8.

schlossenen Erzählverlauf verbinden, ich erfahre zugleich auch etwas über mich als Leser, darüber, warum ich etwas so und nicht anders lese.

Weder das Schreiben noch das Lesen sind objektive, sterile Vorgänge. Zwischen ihnen geschieht ein ständiges Abgleichen der Bilder, die der Text anbietet, und derjenigen, die der Leser aus diesem Angebot entwirft. Peter Bichsel bietet in seinen Poetik-Vorlesungen folgendes Beispiel: «Wenn ich (...) schreibe <Ich traf einen Mann>, entsteht vor Ihnen ein Bild. Wenn ich zusätzlich schreibe <Gescheiterter Abendgymnasiast>, müssen Sie bereits die erste Korrektur vornehmen.»⁹ Welche Bilder aber durch die Stichworte «Mann» und «Gescheiterter Abendgymnasiast» vom Leser aufgebaut werden, hängt mit dem zusammen, was der Leser an Lebens- und Leseerfahrungen mitbringt.

Der Einfluß und das Fehllesen

Zu den konstruktivsten Anstößen der letzten Jahre gehören im Kontext dieser Überlegungen die nach über zwanzig Jahren auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Arbeiten des amerikanischen Literaturwissenschaftlers *Harold Bloom*. Der 1930 geborene Sterling Professor of the Humanities an den Universitäten Yale und New York wird gern mit den drei Yale-Kritikern (de Man, Hartman, Miller) und den Dekonstruktivisten in einem Atemzug genannt, jedoch geht er in seiner Literaturtheorie und in der Art, wie er Literaturwissenschaft, Kabbalistik und Psychologie miteinander verbindet, weit über diese hinaus.

Seine schon 1973 in seinem Buch «The Anxiety of Influence» (Einfluß-Angst, 1995¹⁰) vertretene und zwei Jahre später in «A map of misreading» (Eine Topographie des Fehllesens, 1997¹¹) vertiefte These, läßt sich – hoffnungslos vereinfacht – so zusammenfassen: Es gibt keine Literatur aus voraussetzungslosem Anfang. Literatur setzt Literatur voraus; ahmt diese nach, beantwortet sie, versucht sie zu überbieten. In Blooms eigenen Worten: «Gedichte, behaupte ich, handeln weder von <Themen> noch von <ich selbst>. Sie handeln notwendig von *anderen Gedichten*; ein Gedicht ist eine Antwort auf ein Gedicht, so wie ein Dichter die Antwort auf einen Dichter ist oder ein Mensch die Antwort auf die, von denen er abstammt.»¹² Weil das stimmt, herrscht für Bloom innerhalb der gesamten literarischen Landschaft sowohl in synchroner als auch in diachroner Perspektive der Einfluß. «Einfluß, wie ich das Wort verstehe», sagt Bloom, «bedeutet, daß es *keine Texte* gibt, nur *Beziehungen zwischen Texten*.»¹³ Diese Beziehungen entstehen für Bloom durch einen Akt der Kritik, in welchem sich ein Leser auf einen Text einläßt, eine Beziehung mit ihm eingeht. Der Leser entwirft, ob er Schriftsteller ist oder nicht, während seiner Lektüre seinen Text. Er überträgt den Text, den er entwirft, auf den Text, den er liest. Bloom bezeichnet diese Beziehung als «Einfluß-Relation», was aber nicht bedeutet, daß ein Schriftsteller Bilder, Motive und Fragestellungen seines Vorgängers übernimmt, sondern daß er versucht, ihn (oder besser: das, was er von ihm verstanden hat) zu ersetzen, zu optimieren, zu überbieten. «Wo es, das Gedicht des Vorläufers, ist, soll mein Gedicht sein.»¹⁴ – so formuliert Bloom die rationale Formel jedes starken Dichters, jedes Schriftstellers, der Einfluß nehmen will. Wo das Gedicht, der Text, das Buch seines Vorgängers ist, da soll sein Gedicht, sein Text, sein Buch sein – ein Grundgesetz des literarischen und wissenschaftlichen Marktes, das schon an der Basis des «Fehllesens», den Rezensionen, wirksam wird.

Wenn es also keine Texte gibt, sondern nur Beziehungen zwischen den Texten, dann bedeutet das natürlich auch, daß der jeweilige Text selber letztlich unergründbar bleibt: *textus est ineffabile*. Mithin müssen alle Versuche, einen Text auszulegen, im

Kern fehlschlagen. Bloom: «Eine Einfluß-Relation leitet (...) das Lesen ebenso wie das Schreiben, weshalb jede Lektüre zugleich ein Fehlschreiben ist und alles Schreiben ein Fehllesen.»¹⁵

Auch der Versuch, über die Anwendung anscheinend objektiver Methoden zu Interpretationen und Lesarten eines bestimmten Textes zu gelangen, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als der Versuch, den Vorgängertext durch einen anderen Text zu ersetzen, und zwar durch *die* maßgebliche und richtungweisende Auslegung. «Wo der Text, den ich interpretiere, steht, soll künftig mein Text stehen; oder zumindest soll, wer den interpretierten Text liest, künftig nicht umhin können, auch meine Interpretation zu lesen.» – so etwa ließe sich nach Bloom der innere Antrieb eines «starken» wissenschaftlichen Schriftstellers zum Ausdruck bringen. Die Konsequenzen sind klar: Am Ende steht nicht mehr die Auseinandersetzung mit dem Ursprungstext, sondern die Lektüre seiner Interpretation. Warum einen Text noch zu verstehen suchen, ratlos seine Unverständlichkeiten aushalten, wenn mir eine Interpretation sagt, was ich wie zu verstehen habe.

Schüler wissen das längst. Statt Goethes «Wahlverwandtschaften» lesen sie lieber gleich deren Erläuterungen und Interpretationen. Der Inhalt eines Werkes erschließt sich für sie ganz selbstverständlich auch, indem man dessen Interpretationen liest – und zuweilen ist diese Lektüre sogar spannender als die des Werkes selber, sagt sie einem Leser, einer Leserin doch, wie sie einen Text zu verstehen und welche Relevanz dieses Verständnis (für ihr Leben) hat. Wie hatte Adolf Muschg gesagt? «Literatur ist dann nur noch, was andere machen ...»

Wendet man das Paradigma Blooms konsequent als Indikator auf die alt- und neutestamentliche Literaturwissenschaft an, so werden recht schnell die Topographien des Fehllesens erkennbar. Natürlich geht es in allen theologischen Disziplinen letztendlich um Texte und ihre Auslegungen; als «mater et magistra»¹⁶ der theologischen Disziplinen insgesamt steht die Bibel in ihren beiden Teilen aber umso mehr in der Gefahr, einer «Fehllektüre» zu unterliegen. «Man kann nicht schreiben oder lehren oder denken oder lesen», sagt Bloom, «ohne nachzubilden, und was man nachbildet, ist, was ein anderer bereits geschaffen hat, sind die Schriften oder Lehren dieses Menschen.»¹⁷ Bloom zieht dabei erstaunlicherweise eine Definition des kabbalistischen Rituals von *Gershom Scholem* heran, um die Einfluß-Relationen zu beschreiben, die zwischen Texten herrschen: «Alles ist nicht nur in allem anderen enthalten, es *wirkt* auch auf alles andere ein.»¹⁸ Weil das so ist, wirken freilich bestimmte Vorverständnisse, bestimmte theologische Erwartungen grundsätzlich auf die Lektüre biblischer Texte ein. Je stärker aber Texte des Alten wie des Neuen Testaments unter einer bestimmten Erwartungshaltung gelesen werden, je mehr sie in größeren oder kleineren theologischen Kontexten befragt werden, desto mehr besteht die Gefahr, daß genau das eintritt, was Bloom mit den Termini «Fehllesen» bzw. «Fehlschreiben» bezeichnet: Da, wo der biblische Text steht, sollen meine theologischen Ausführungen stehen, die ich mit ihm begründe!

Daß so nicht verfahren werden kann, mußte wiederum ein Literaturwissenschaftler den Exegeten und Theologen ins Stammbuch schreiben. Der Zürcher Germanist *Peter von Matt* hält fest: «Es ist nicht <die Bibel>, was über Jahrhunderte hin die europäische Kultur geprägt und mit Bildern von Glanz und Grauen durchsetzt hat, sondern es sind jene Teile und Elemente der Bibel, die von den lehrenden und predigenden Instanzen ausgewählt und zu einem anderen Ganzen neu arrangiert wurden.»¹⁹ Schon an der Art, wie etwa für Kinderbibelausgaben Erzählungen ausgewählt und

⁹Peter Bichsel, ebd. S. 48.

¹⁰Harold Bloom, Einfluß-Angst. Eine Theorie der Dichtung. Basel-Frankfurt a. M. 1995.

¹¹Harold Bloom, Eine Topographie des Fehllesens. Frankfurt a. M. 1997.

¹²Harold Bloom, ebd. S. 28.

¹³Harold Bloom, ebd. S. 9.

¹⁴Harold Bloom, Einfluß-Angst (Anm. 10), S. 71.

¹⁵Harold Bloom, Topographie (Anm. 11), S. 9.

¹⁶In Anlehnung an Erich Zenger u.a., die in der ersten Auflage ihrer Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, S. 14, das Alte Testament in Abwandlung des bekannten Hieronymus-Wortes mit der instruktiven Metapher «mater et magistra Novi Testamenti» bezeichnet haben.

¹⁷Harold Bloom, Topographie (Anm. 11), S. 45.

¹⁸Zitiert nach Harold Bloom, ebd. S. 44.

¹⁹Peter von Matt, Verkommene Söhne, mißratene Töchter. Familien-desaster in der Literatur. München-Wien 1995, S. 24.

verändert, wie im Rahmen der Perikopenordnung Texte filetiert (und dabei oftmals um ihre ursprüngliche theologische Pointe gebracht) werden, läßt sich ablesen, daß Peter von Matt Recht hat: Es sind nicht das Alte und das Neue Testament, die bestimmte Bilder (von einem rächenden oder verzeihenden Gott) produziert haben, es sind die «Fehlleser und -schreiber», denn die von ihnen vorgenommene «Auslesearbeit am Wort Gottes ist ein Vorgang von eminenter kultur- und sozialgeschichtlicher Bedeutung. Sie beweist, daß die abendländische Welt weit weniger ihre Normen aus der Bibel zog, als umgekehrt, ihre Normen mit den geeigneten Texten der Bibel verdeutlichte, untermauerte und autoritativ auf-lud»²⁰, mithin also ihre Gewalt als «starke» Schriftsteller nutzten, damit da, wo der Vorgängertext einmal stand, nun ihr Text, ihre Norm zu finden war.

Wirft man heute einen Blick auf die unübersehbar gewordene Fülle der Schulen und Modellbildungen alt- wie neutestamentlicher Exegese, zwischen denen auf solch schwierigem Terrain wie der Pentateuchforschung «ein neuer Konsens nicht in Sicht ist»²¹, so wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß es auch dort vielfach nicht mehr darum geht, ob und wie der Text seinen Ausleger – um mit Richard Rorty zu sprechen – «hingerissen» oder «aus dem Gleichgewicht gebracht» hat, sondern daß auf der Ebene der Sekundärliteratur längst jene Einfluß-Relationen wirksam sind, von denen Harold Bloom spricht: Wo die Vorgängerinterpretation, das Vorgängermodell steht, da soll mein Entwurf stehen! Davon lebt natürlich der wissenschaftliche Diskurs und es soll hier nicht darum zu tun sein, einen seiner zentralen Antriebe zu denunzieren. Wohl aber möchte ich – angeregt durch die Überlegungen Blooms – fragen, ob die Hermeneutik und Methodik der neutestamentlichen und mehr noch der alttestamentlichen Exegese nicht relativ unbekümmert nach strukturalistischen Prinzipien arbeitet, während um sie herum längst die poststrukturalistische und inzwischen gar eine post-poststrukturalistische Literaturdebatte tobt.²² Dagegen ist prinzipiell nichts zu sagen, wenn die Exegese plausibel machen würde, warum sie nach strukturalistischer Auffassung arbeitet, daß es eben ihr erklärtes Ziel sei «ein <Objekt> derart zu rekonstruieren, daß in dieser Rekonstruktion zutage tritt, nach welchen Regeln es funktioniert», daß es ihr also um die «wirkliche Erzeugung einer Welt» gehe, «die der ersten ähnelt, sie aber nicht kopieren, sondern verständlich machen will.»²³ Für Harold Bloom, der eher dekonstruktivistisch und pragmatistisch denkt, gehört eine solche «Tätigkeit der Nachahmung» (Roland Barthes) zu den mit «Fehllesen und -schreiben» bezeichneten Tätigkeiten und zwingt von daher die Exegese, die nach den beiden typischen strukturalistischen Operationen «Zerlegung und Arrangement»²⁴ arbeitet, zur Klärung ihres Text- und Literaturverständnisses und zur Reflexion über ihr hermeneutisches und methodologisches Apriori. In der von dem Pragmatisten Richard Rorty dem Untersuchungsobjekt Text nach einer über ihn ergangenen strukturalistischen Analyse in den Mund gelegten Äußerung: «Zwar verbindet dieses Diagramm die meisten meiner Aspekte, aber trotzdem liegt es total neben der Sache»²⁵ spitzt sich diese Anfrage an strukturalistische Interpretationsversuche – und damit auch an die Exegese in ihrem gegenwärtig praktizierten Selbstverständnis – noch einmal zu.

Konsequenzen für Methodik und Hermeneutik der Exegese

Kann es vor dem Hintergrund dieser gegenwärtigen Literatur- und Textdebatte wirklich noch als Aufgabe und Ziel der historisch-kritischen Exegese beschrieben werden, mit Hilfe struk-

²⁰ Peter von Matt, ebd. S. 24.

²¹ Peter Weimar, Art. «Pentateuchforschung». Neues Bibel Lexikon, Lieferung 11. Zürich und Düsseldorf 1997, Sp. 110–111 (111!).

²² Eine gute Übersicht bietet Dorothee Kimmich u.a., Hrsg., Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996.

²³ Roland Barthes, Die strukturalistische Tätigkeit, in: D. Kimmich u.a. (Anm. 22), S. 215–223 (S. 217!).

²⁴ Roland Barthes, ebd. S. 218.

²⁵ Richard Rorty, Fortschritt (Anm. 1), S. 107.

turalistischer Operationen «den vom Verfasser eines Textes intendierten Sinn zu erforschen»²⁶? Ist der Anspruch der vermeintlichen Neutralität und Objektivität historisch-kritischer Methoden nicht dringend zu überdenken, gar zurückzunehmen? Kein Geringerer als Umberto Eco hat schon vor über zehn Jahren versucht, den starren Blick der Textausleger auf die *mens auctoris*, den vom Verfasser intendierten Sinn, abzulenken, wenn er schreibt: «Nichts ist erfreulicher für den Autor eines Romans, als Lesarten zu entdecken, an die er selbst nicht gedacht hatte und die ihm von Lesern nahegelegt werden. (...) Der Text ist da und produziert seine eigenen Sinnverbindungen. (...) Der Autor müßte das Zeitliche segnen, nachdem er geschrieben hat. Damit er die Eigenbewegung des Textes nicht stört.»²⁷ Ein exegetisches Methodeninstrumentarium, das dem Autor und seiner Intention (oder – entstehungsgeschichtlich betrachtet – gar den Autoren und ihren Intentionen!) auf die Spur kommen will, kann angesichts dessen eigentlich nur scheitern oder wird sich zumindest doch eingestehen müssen, daß es irgendwann über Vermutungen nicht mehr herauskommt. Die poetische Wirkung eines Textes liegt für Eco aber gerade darin, «immer neue und andere Lesarten zu erzeugen, ohne sich jemals ganz zu verbrauchen.»²⁸ Damit richtet sich die Aufmerksamkeit aber umso deutlicher auf die *mens lectoris*, auf den Sinn dessen also, der in seiner je eigenen Zeit und seinen je eigenen Umständen einen Text wahrnimmt.

Daß sich unter dieser Blickrichtung ganz fundamental die Einschätzung der Bedeutung eines Textes verändert, darauf hat schon Wolfgang Iser in seinem maßgeblichen – wie Blooms Arbeiten ebenfalls Mitte der siebziger Jahre erschienenen – Werk «Der Akt des Lesens» hingewiesen. Der dekonstruktivistische Ansatz Isers gipfelt in der Folgerung, «daß man die alte Frage, was dieses Gedicht, dieses Drama, dieser Roman bedeutet, durch die Frage ersetzen muß, was dem Leser geschieht, wenn er fiktionale Texte durch die Lektüre zum Leben erweckt.»²⁹ Bedeutung erschließt sich also nicht durch Zerlegung und Arrangement, sondern sie hat die «Struktur des Ereignisses», sie ist «als das Produkt erfahrener und letztlich verarbeiteter Wirkung zu begreifen, nicht aber als eine dem Werk vorgegebene Idee, die durch das Werk zur Erscheinung käme».³⁰

Würden diese Überlegungen zum methodologischen Apriori erhoben, hätte das für die exegetische Methodenlehre nachgerade revolutionäre Konsequenzen: «Statt den Sinn zu entschlüsseln, muß sie die Sinnpotentiale verdeutlichen, die ein Text parat hält, weshalb sich die im Lesen erfolgende Aktualisierung als ein Kommunikationsprozeß vollzieht; den es zu beschreiben gilt.»³¹ Für die alt- wie neutestamentliche Exegese und das ihr eigene methodische Vorgehen bedeutet das konkret, daß *erstens* die leserorientierte Betrachtungsweise aus der Randexistenz, die sie in den Lehrbüchern führt³², zur maßgebenden Kategorie erhoben, und *zweitens* der Abstand zwischen der persönlichen Lektüre und der wissenschaftlichen Analyse eines Textes verringert werden muß. *Retour à la lecture!* – das wäre, in Abwandlung des bekannten Wortes von Jean-Jacques Rousseau, das Programm einer Methodenlehre, die den dekonstruktivistischen

²⁶ So Erich Zenger, u.a., Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart-Berlin-Köln 3. Aufl. 1995, S. 21.

²⁷ Umberto Eco, Nachschrift zum «Namen der Rose». München 1986, S. 11–14.

²⁸ Umberto Eco, ebd., S. 17.

²⁹ Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. München, 4. Aufl. 1994, S. 41.

³⁰ Wolfgang Iser, ebd. S. 41f.

³¹ Wolfgang Iser, ebd. S. 42.

³² Im wohl bekanntesten Lehrbuch von Odil Hannes Steck, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Neukirchen-Vluyn, 13. Aufl. 1993 nimmt diese Zugangsweise gerade einmal anderthalb Seiten (S. 7f) ein. Werner Stenger, Biblische Methodenlehre. Düsseldorf 1987, S. 13, versucht, der durch die Methoden geschaffenen Distanz zwischen Text und Leser Vorteile zugunsten des Textes abzugewinnen. Wilhelm Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. Freiburg 1987, S. 14–20, spricht zwar vom «kompetenten Leser», läßt dessen Kompetenz dann aber hinter der Fähigkeit zum «wissenschaftlichen Lesen» zurücktreten.

und pragmatistischen Problematisierungen der letzten beiden Jahrzehnte gerecht würde.

Daß die Exegese sich offensichtlich bis heute scheut, den Impulsen der poststrukturalistischen Literaturdebatte ihr historisch-kritisches Methodengebäude zu öffnen und dieses gegebenenfalls zu renovieren, liegt in erster Linie daran, daß man fürchtet, mit diesen Impulsen auch das Gespenst des Subjektivismus einzulassen, was bei Texten biblischer Dignität umso erschreckender wirkt. Am Ende hält der Leser noch «sein Mißverständnis für die Meinung des Textes»³³, findet im Text «meist ohne diesen Vorgang zu durchschauen, nur die eigenen Lieblingsideen».³⁴ Ohne Frage stand am Anfang der historisch-kritischen Bibelauslegung das Anliegen, gerade diese Gefahren zu bannen, dem Wildwuchs subjektiver Textinterpretationen, wie ich sie vorhin mit Peter von Matt angedeutet habe, Einhalt zu gebieten. Das ist – und daran wollen auch diese Ausführungen nichts ändern – ihr Anspruch und ihre Funktion. Dennoch, die Impulse aus dekonstruktivistischen und pragmatistischen Denksätzen erhärten den Verdacht, daß auch die historisch-kritischen Methoden nicht «neutral» genannt werden können und in ihrer Anwendung auf einen Text durchaus subjektiv sind. Wenn aber einmal einleuchtet, daß eine historisch-kritische Exegese nur vermeintlich objektiver ist als eine leserorientierte Textauslegung, dann verringert sich deren wissenschaftliche Vorrangstellung und Plausibilität im Reigen der exegetischen Methoden.³⁵

Weil «dem Imaginären (...) keine Intentionalität (eignet), (es) vielmehr (...) erst mit einer solchen durch die jeweils erfolgte Inanspruchnahme aufgeladen (wird)»³⁶, wie Wolfgang Iser postuliert, ist letztlich die Anwendung jeder Methode auf ein Textgebilde eine Inanspruchnahme, welche eine bestimmte Intention und Bedeutung des Textes, gleichsam seine Moral aufdeckt. Auch Peter von Matt geht es darum, die Lektüre biblischer Texte als Beziehungsgeschehen zwischen Text und Leser zu begreifen. Der moralische Gehalt eines literarischen Textes eignet ihm, nach seiner Vorstellung, nicht als eine statische Größe, «die sittlichen Normen stecken in ihm nicht wie die Mandeln im Kuchen – und man stößt von Zeit zu Zeit darauf und kann sie schlucken oder ausspucken –, vielmehr ist der moralische Gehalt, sind die sittlichen Normen das, was ich selbst *im Genuß des Textes* für richtig halte».³⁷

Aber wie verhalten sich all die hier ausgebreiteten Erwägungen zu der von Harold Bloom vertretenen Theorie des «Fehllesens»? Deutlich dürfte geworden sein, daß alle Versuche, einen Text methodisch auszulegen, letztlich bedeuten, einen Text «fehlzulesen». Damit ist nicht insinuiert, daß es ein «Rechtlesen» gäbe. Das kann es gar nicht geben – auch dann nicht, wenn der Autor selber eine Interpretation des von ihm verfaßten Textes vorlegen würde. Der einzige Ausweg kann darin bestehen, die Aufmerksamkeit auf das zu richten, was im Prozeß des Lesens im jeweiligen Leser an diskursivem Beziehungsgeschehen zwischen Zustimmung und Ablehnung, Verständnis und Unverständnis, Beruhigung und Irritation geschieht.

Natürlich heißt das nicht, daß alle Versuche, einen biblischen Text als Produkt seiner historischen Welt, der mit den dieser Welt zu Gebote stehenden Vorstellungen, Erzählformen und Stilfiguren geschaffen wurde, zu begreifen, nun ad absurdum geführt und insofern abzulehnen wären. Die sich mit Blooms Begriff des «Fehllesens» verbindende Vorstellung entlarvt jedoch die Meinung, diese historisch-kritischen Zugangsweisen zu einem Text seien objektiv und neutral. Das sind sie nicht, das können sie nicht sein! Und selbst, wenn sie es wären, so müßten sie sich doch eingestehen, nur eine unter vielen anderen mög-

³³ Wilhelm Egger (Anm. 32), S. 14.

³⁴ Werner Stenger (Anm. 32), S. 13.

³⁵ Wenn ich recht sehe, ist das einzige in dieser Richtung konzipierte Methodenlehrbuch Horst Klaus Berg, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. München-Stuttgart 1991.

³⁶ Wolfgang Iser, Das Zusammenspiel des Fiktiven und des Imaginären, in: D. Kimmich u.a. (Anm. 22), S. 287.

³⁷ Peter von Matt, Verkommene Söhne (Anm. 19), S. 37.

Burg Rothenfels 1999

Lust am Lernen! Annäherung an den Talmud – mit Ulrich Berzbach M.A. (Köln) vom 11.–13.6.1999.

Auf dem Markt und in der Stadt – neue Formen christlicher Öffentlichkeit heute – Ökumene-Tagung in Zusammenarbeit mit der Una Sancta München – mit PD Dr. Hans-Joachim Sander (Würzburg/Salzburg), Dr. Rico F. Brauchbar (Offene Kirche Elisabethen Basel), Dom-pfarrer Dr. Reinhard Hauke (Erfurt), Dr. Ludger Schulte OFM Cap. (Liebfrauenkirche Frankfurt), Prof. Dr. Hermann Timm (München) vom 25.–27.6.1999.

Die Gabe der Tränen – mit P. Dr. Michael Plattig (Münster) vom 16.–18.7.1999.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax: 09393-99997

lichen Fehllektüren des zugrundeliegenden Textes zu sein. Will die Exegese die poststrukturalistische Debatte ernst nehmen, dann wird sie nicht umhin können, ihren Objektivitätsbegriff zu überdenken. Als wissenschaftlich «objektiv» kann dann nicht mehr der Einsatz einer vermeintlich neutralen Methode gelten, sondern die Rechenschaft darüber, daß ich *eine unter vielen* anderen Möglichkeiten des «Fehllesens» gewählt, daß ich mit der gewählten Inanspruchnahme *nur eine weitere* mögliche Intentionalität des Textes aufgedeckt und daß *ich* diese Inanspruchnahme ganz subjektiv vorgenommen habe. Objektivität bedeutet, so verstanden, das sich zwischen biblischem Text und Leser ereignende Beziehungsgeschehen lückenlos transparent zu machen. Kommentare und Auslegungen eines Bibeltextes sind dann nicht mehr länger Erörterungen, wie ein Leser besagten Text zu verstehen hat, sondern «Rechenschaftsberichte» über die Inanspruchnahme desselben durch einen Leser und über das sich dabei ereignende Beziehungsgeschehen.

Der pragmatistisch argumentierende Richard Rorty empfiehlt vor dem Hintergrund dieser Überlegungen, die Unterscheidung zwischen der Lektüre und der Interpretation eines Textes fallenzulassen und nur noch zwischen den verschiedenen Inanspruchnahmen, zwischen den «Nutzungsmöglichkeiten für verschiedene Menschen mit abweichenden Motiven zu unterscheiden.»³⁸ Eine solche Unterscheidung unterstützt zum einen die Egalität der methodischen Zugangsweisen und «demokratisiert» so gewissermaßen die Erschließung biblischer Texte, indem sie die Arbeit eines Bibelkreises unterschiedslos neben die Auslegungsarbeit eines exegetischen Proseminars als zwei «Nutzungsmöglichkeiten», zwei mögliche Weisen des «Fehllesens» stellt. Keine der beiden kann beanspruchen, «mehr» über den Text zu wissen als die andere, keine kann die andere im negativen Sinne «belehren» wollen.

Wenn die alt- und neutestamentliche Exegese den Mut faßt, ihr hermeneutisches Apriori in der skizzierten Weise zu überdenken, dann werden – wenn ich diese bibeldidaktische Prognose wagen darf – auch Schülerinnen und Schüler, Studentinnen und Studenten wieder begreifen können, daß biblische Texte nicht allein die schwierige Codierung der (theologischen) Botschaft einer weit vorausliegenden Vergangenheit darstellen, sondern als kompetente Leserinnen und Leser ihre Auseinandersetzung, ihren Widerspruch und ihre Zustimmung, ihre Identifikation und Beurteilung, kurz gesagt: ihr «Fehllesen» fordern. Das jedoch wird nur geschehen, wenn sich die Exegese bewußt macht, was von Heraklit über Freud bis hin zu Bloom als hermeneutisches Selbstverständnis gilt, daß wir nämlich nicht «von etwas gefunden werden können, was wir nicht auf irgendeine Weise schon selbst sind».³⁹

Thomas Meurer, Münster

³⁸ Richard Rorty, Fortschritt (Anm. 1), S. 116.

³⁹ Harold Bloom, Topographie (Anm. 11), S. 21.

Recht und Krieg

In einem bemerkenswerten Beitrag «Moral und Raketen» hat der deutsche Militärgeschichtler *Manfred Messerschmidt* nicht nur auf rechtswidrige Begleiterscheinungen des Bombenkrieges der Nato gegen die Bundesrepublik Jugoslawien hingewiesen, sondern darüber hinaus auch plausibel erklären können, warum diese Aspekte bei den Entscheidungsprozessen der Nato nicht berücksichtigt worden sind und warum sie bei deren Berichten über den Einsatz ihrer Truppen nicht als solche thematisiert werden.¹ Er geht in seinem Beitrag von den Erfahrungen der Westalliierten im Ersten und Zweiten Weltkrieg aus, in denen einmal moralische Überlegenheit gegenüber dem Gegner, insofern man sich als direkt Angegriffener oder als Bündnispartner eines angegriffenen Staates für den Krieg als letztes Mittel entschied, und waffentechnische Überlegenheit den Erfolg verbürgt haben. M. Messerschmidt spricht in diesen beiden Fällen aus der Geschichte von einer «vorzüglichen Selbstvergewisserung von Recht und gutem Gewissen beim Einsatz militärischer Macht», die noch zusätzlich deshalb an Gewicht gewinnen konnte, weil sie als Bestätigung der Ideale demokratisch verfaßter Gesellschaften erfahren wurde. Dies verhindert bis heute die Einsicht in die rechtswidrigen Momente des eigenen Handelns. Deutlich wird dieser Sachverhalt zum jetzigen Zeitpunkt in der Sprache, mit der die Nato über die Kriegereignisse spricht: Es sind «Schläge», die ausgeführt werden, «die klinisch sauber» sind. Nicht am Kriegsgeschehen beteiligte Menschen, die verletzt oder getötet wurden, werden als «durch die Umstände bedingte Schadensfälle» bezeichnet.

M. Messerschmidts Beobachtungen zielen in letzter Konsequenz auf den Zusammenhang von Recht und Krieg. Im Anschluß an die rechtlichen Probleme und humanitären Konsequenzen des Zweiten Golfkrieges (1990/1991) veröffentlichten die zwei an der Harvard Law School tätigen Juristen *Chris af Jochnick* und *Roger Normand* zwei Studien über das Verhältnis von Recht und Krieg in der Rechtsgeschichte der modernen Demokratien.² Ihr Ergebnis ist ernüchternd, denn sie machen nicht nur auf

¹ Manfred Messerschmidt, Moral und Raketen. Wieder wird das Kriegsvölkerrecht zu fahrlässig ausgelegt, in: Frankfurter Rundschau, vom 4. Mai 1999, S. 10.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.- / Studierende Fr. 40.-
Deutschland: DM 63.- / Studierende DM 43.-
Österreich: öS 450.- / Studierende öS 310.-
Übrige Länder: sFr. 51.- 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,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

Fehlverhalten und Mängel bei der Rechtsanwendung während Kriegshandlungen aufmerksam, sondern ihnen gelingt auch der Nachweis, daß das moderne Kriegsrecht zuerst mit der *Petersburger Erklärung* (1868), dann mit der *Brüsseler Deklaration* (1874) und schließlich mit den *Haager Konferenzen* (1899 und 1907) den von ihm in Anspruch genommenen humanitären Zielen widerspricht. Jede Rechtsbestimmung, die auf eine Humanisierung der Kriegsführung zielt, bleibt dem Prinzip militärischen Nutzens untergeordnet, und sie verliert damit jede normierende Kraft. Die Folgen dieser Form einer Legalisierung der Kriegsführung waren für die zivile Bevölkerung in den beiden Weltkriegen verheerend.

Eine der eindringlichsten Passagen ihres ersten Beitrages stellt das Kapitel dar, in dem Chris af Jochnick und Roger Normand unter dem Titel «Die Verheißung von Nürnberg» die Rechtsprechung des Nürnberger Kriegsverbrecherprozesses nach dem Zweiten Weltkrieg analysieren. Auch wenn in Nürnberg zum ersten Mal Politiker und militärische Führer Verletzungen des Völkerrechtes nicht mehr damit rechtfertigen konnten, sie hätten jeweils in amtlicher Funktion gehandelt, kommen die beiden Autoren zum Schluß, daß während des Nürnberger Prozesses das Ziel nicht erreicht wurde, deutlich zu machen, daß jede Verletzung des Kriegsrechtes in Zukunft geahndet werden wird. «Zerstörerische Methoden der Kriegsführung, selbst die Tötung einer großen Zahl von Zivilpersonen, wurden nicht verurteilt, ja nicht einmal zur Anklage gebracht. Indem das Gericht auch Bombardierungen, die die Bevölkerungen einschüchtern sollen (moral bombing) und andere Arten von Angriffen gegen die Zivilbevölkerung nicht in Frage stellte, sprach das Gericht solchen Verhaltensweisen den Charakter der Legalität zu. Unter den außergewöhnlichen Umständen, unter denen hier die internationale Staatengemeinschaft das Führen eines sehr gewaltsamen Krieges beurteilte, konnte man den Eindruck gewinnen, daß ein nicht bestrafes Verhalten als «zulässig» gelten kann.»³ Dabei bestimmte das Gericht ausdrücklich all dies als «zulässig», was «militärisch sinnvoll» ist, und schloß ausdrücklich nur Handlungen aus, die dem Willen zur Rache, der Lust am Töten und der Absicht, Schmerz zuzufügen, entspringen.

Die beiden Autoren sehen in der Art und Weise, wie Argumentationen mit dem Kriegsrecht während des Zweiten Golfkrieges eingesetzt wurden, eine Fortsetzung der in Nürnberg bestätigten Rechtsinterpretationen. Gleichzeitig stellen sie fest, daß zugleich eine zusätzliche Schwelle in der Verwendung der Rechtssprache zur Begründung kriegerischer Handlungen überschritten wurde, da man nicht nur ausdrücklich jede militärische Aktion völkerrechtlich zu legitimieren suchte, sondern den Eindruck erweckte, das Völkerrecht mache die taktischen und strategischen Vorgaben, wie der Krieg geführt werden soll. Diesem Eindruck, der noch durch die Art der Berichterstattung über den Krieg verstärkt wurde, widerspricht aber die Realität: Die fast vollständige Zerstörung der Energieversorgung und der Infrastruktur des Iraks überschritt das immer genannte Kriegsziel, nämlich die Befreiung Kuwaits.

Seit dem Beginn der Bombenangriffe gegen die Bundesrepublik Jugoslawien am 24. März 1999 werden in den Verlautbarungen der Nato die gleichen Sprach- und Argumentationsmuster verwendet wie von den Alliierten während des Zweiten Golfkrieges. Wenn der gegenwärtige Krieg eine diplomatische Lösung finden soll, um den verfolgten und vertriebenen Kosovaren zu helfen und um die für die Massaker Verantwortlichen vor Gericht zu stellen, muß in der Debatte für die Regelung einer Mandatierung einer humanitären Intervention auch das Verhältnis von Krieg und Recht zur Sprache gebracht werden.

Nikolaus Klein

²Chris af Jochnick, Roger Normand, The Legitimation of Violence: A Critical History of the Laws of War, in: Harvard International Law Journal 35 (1994), S. 49-95; Dies., The Legitimation of Violence: A Critical Analysis of the Gulf War, in: ebenda 35 (1994), S. 387-416.

³Vgl. Anm. 2, S. 90ff.