



# ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 65. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 2001

**D**IE KIRCHE SOLLE doch die Krippe stärker betonen, nicht immer nur das Kreuz – so hatte vor einigen Jahren die lutherische Bischöfin von Hamburg, *Maria Jepsen*, einmal öffentlich nachgedacht und sich prompt von evangelikaler Seite den Vorwurf der Blasphemie eingeholt. Das Kreuz wolle sie abschaffen, hieß es in wütenden Kommentaren. Das war natürlich nicht ihr Anliegen gewesen. Vielmehr hatte die Beobachtung, daß die Kirchen am Karfreitag, dem höchsten evangelischen Feiertag, leer, zu Weihnachten jedoch voll sind, sie zu der Überlegung geführt, ob nicht vielleicht die christliche Botschaft von der Erlösung bei den Menschen besser im Bild des hilflosen Kindes in der Krippe ankomme als im Bild des zu Tode gemarterten erwachsenen Mannes. Auch in der katholischen Kirche kann man diesen Trend beobachten. Zwar bleiben am höchsten Feiertag, Ostern, die Kirchen nicht leer, aber auch hier sind sie an Weihnachten so voll wie nie. Menschen, die das ganze Jahr über nicht zur Kirche gehen, wollen auf die Christmette nicht verzichten. Ganz offenbar gibt es hier eine große Diskrepanz zwischen den Bedürfnissen der Menschen und dem, was Kirche für wichtig hält. Denn in allen Konfessionen ist Weihnachten zwar ein Hochfest, aber eben nur ein zweitrangiges.

## Alle Jahre wieder?

Die früheste und wichtigste kirchliche Verkündigung lautete ja auch: «Jesus, der Gekreuzigte, ist auferstanden.» Gedanken über Geburt und Kindheit machte man sich erst später, als man an diesen Jesus bereits als den von Gott gesandten Messias, den Christus glaubte. Da entstanden – wie es in der Antike auch bei anderen großen Männern: Kaisern, Heerführern, Philosophen oder auch Pharaonen, praktiziert wurde – Kindheitsgeschichten, die belegen sollten, daß dieser Jesus bereits von Anfang an göttlichen Ursprungs gewesen sei. Die historischen Einzelheiten jedoch waren unbekannt, auch der Geburtstermin, und sie interessierten auch nicht. Der 25. Dezember wurde als Geburtstermin gewählt, weil an diesem Tag im Römischen Reich das Fest des unbesiegbaren Sonnengottes (sol invictus) gefeiert wurde. Damit übertrug die christliche Kirche – wie noch oft in ihrer Geschichte in anderen Kontexten – die Eigenschaften des göttlichen Lichtbringers der Römer auf den eigenen Heilsbringer und gab dem Fest so einen christlichen Sinn. Nach einer anderen Theorie ging man vom 25. März aus, der Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche. Dieser Tag galt als der Tag der Welterschaffung und auch des Beginns der Erlösung, also des Kommens Jesu. So wurde der 25. März zum Fest Mariä Verkündigung, woraus der Geburtstermin Jesu, neun Monate später, errechnet wurde. Auf jeden Fall sind dies hochtheoretische Zusammenhänge, die höchstens darlegen, daß die Kirche nicht von Anfang an daran interessiert war, den Geburtstag ihres Erlösers zu feiern, sondern erst dogmatische Reflexionen und kulturelle Einflüsse von außen sie dazu motiviert haben. Die große Beliebtheit dieses Festes kann so jedoch nicht erklärt werden. Auch und gerade nicht in der heutigen Zeit, da überall, vor allem in den Städten, eine galoppierende Säkularisierung christliche Begriffe, Werte und Riten verblasen läßt.

Nur Weihnachten wird gefeiert, dies dafür um so mehr. Immer früher beginnt das Weihnachtsgeschäft, immer aggressiver geht die Werbung vor. Vorgärten, Fenster und – nach amerikanischem Vorbild – Häuserfronten erstrahlen im Glanz vieler Glühbirnen, und in den Wohnungen selbst haben Weihnachtsdekorationen meist ein perfektes Styling. Gegen die alljährliche Vorverlegung der Adventszeit durch den Handel zieht die lutherische Bischöfin von Hannover, *Margot Käßmann*, zu Felde, indem sie die «gnadenlose Vermarktung christlicher Bräuche» kritisiert. Doch wie kommt es zu der großen Nachfrage der «Verbraucher», die das riesige Weihnachtsgeschäft überhaupt erst möglich macht? Warum investieren Menschen so viel Geld, Kraft und Zeit in die Weihnachtsvorbereitungen, vor allem dann, wenn sie an den christlichen Inhalten des Festes kaum noch interessiert sind? Da muß es doch untergründige Erwartungen und Sehnsüchte auch einer säkularisierten Gesellschaft geben, die diesen Aufwand rechtfertigen. Aber welche?

## WEIHNACHTEN

**Alle Jahre wieder?** Zwischen Krippe und Kreuz – Die Attraktivität von Weihnachten – Die Debatte über den Geburtstermin – Zwei Traditionen der Deutung – Kommerzialisierung des Weihnachtsfestes – Sozialgeschichtliche Beobachtungen zu einem Familienfest – Handfeste patriarchalische Interessen – Erwartungen an die Familien im industriellen Zeitalter – Frustration und Kompensation – Elemente einer feministischen Analyse – Das Kind in uns annehmen – Das neue Leben als Wunder erfahren – Gottesbild, in dem die Frau repräsentiert ist.

*Johanna Jäger-Sommer, Saarbrücken*

## PHILOSOPHIE

**Der verwundete Humanismus – Jean Améry:** Eine Kritik des bürgerlichen Humanismus – Die fehlende politische Militanz – Ablehnung eines integralen Humanismus – Zu Person und Werk von *Jean Améry* (1912–1978) – Exil, Widerstand und Folter – Die entscheidenden Jahre 1967/68 – Position eines humanen Linken – Zwei Traditionen eines humanistischen Denkens – Grundsätzliche Bejahung der Freiheit des Menschen – Humanismus nach dem Tode des Menschen – Erfahrung der eigenen Verwundbarkeit – Zusammenbruch des Weltvertrauens – Festhalten an der Aufklärung – Reflexionen auf das Jüdissein – Radikale Fraglichkeit von allem:

*Heinz Robert Schlette, Bonn*

## LITERATUR

**Adagio appassionato – Briefe der Liebe:** Publikation von mehreren bemerkenswerten Briefwechseln – Die Briefe zwischen *Alban Berg* und *Hanna Fuchs* – Eine Liebe am Rande des Wahnsinns – Das Prager Musikfest von 1925 – Menschen aus der Welt von gestern – Musik als gültiger Ausdruck – Spärliche Auskünfte über die Adressatin – Der Briefwechsel zwischen *Gottfried Benn* und *Ursula Ziebarth* – Füror einer letzten Liebe – Kehrreim lebenswürdiger Aufmerksamkeit – Eine Adressatin, die im Hintergrund bleiben mußte.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

## IN MEMORIAM

**Ein Leben zwischen Ost und West:** Zum Tode von *Julia Ching* (1934–2001) – Chinesische Tradition und europäische Bildung – Publikationen zum Neokonfuzianismus und den Religionen im China der Song- und Ming-Dynastien.

*Knut Wolf, Nijmegen*

## KIRCHE

**Die Ortskirchen und der römische Zentralismus:** Bericht von der Bischofssynode (Schluß) – Vom Glaubenssinn aller Gläubigen – Die Schattensynode und ihre Positionen – Die *Relatio post disceptationem* – Die verschwiegenen Fragen der Interventionen – Die Kritik der Arbeitsgruppen – Die Debatte geht weiter – Der Konflikt um Kollegialität und Subsidiarität – Vom Verlust eines Grundbegriffes.

*Nikolaus Klein*

Die Frankfurter Soziologin *Ute Gerhard* ist der Meinung, daß säkularisierte Menschen sehr wohl auch Bedürfnisse jenseits der üblichen Konsum-Orientierung hätten, die Weihnachten offenbar zu erfüllen verspricht, vor allem, weil wir es gewohnt sind, Weihnachten als Fest der Familie zu feiern. Das Zusammensein, das Schenken und Beschenken schaffen, so Gerhard, eine hohe Motivation, um in dieses Fest entsprechend viel Zeit, Geld und Arbeit zu investieren. Tatsächlich steht nach Umfragen für 84 Prozent der Deutschen das weihnachtliche Beisammensein mit der Familie an erster Stelle. Das bekommen umgekehrt diejenigen schmerzlich zu spüren, die am Weihnachtsabend einsam sind: die Alten und Kranken, die Obdachlosen und Fremden, die Verzweifelten. Die Familien selbst dagegen sind häufig überfordert: Die Frauen sind erschöpft von all den Vorbereitungen, und die erhoffte Gemeinsamkeit im Familienkreis will sich nicht immer einstellen. Der hohe Erwartungsdruck führt oft zu Streßreaktionen. Doch auch hier ist zu fragen: Woher kommen die hohen Erwartungen? Woher kommt überhaupt die Idee, Weihnachten sei ein Familienfest?

### Handfeste patriarchalische Interessen

Aus sozialhistorischer und volkskundlicher Perspektive zeigt Ute Gerhard auf, daß diese Tradition noch sehr jung ist: Erst im 19. Jahrhundert fingen die Menschen an, sich im Familienkreis um den Weihnachtsbaum zu versammeln, früher, im 18. Jahrhundert, gab es so etwas höchstens vereinzelt bei feudalen Familien. Im 19. Jahrhundert jedoch genoß die Gesellschaft einerseits die bürgerlichen Freiheiten, die die Französische Revolution zumindest den Männern beschert hatte: Die Ständeordnung war abgeschafft, alle fühlten sich gleich und solidarisch. Doch hatte diese Entwicklung auch Krisen und Probleme produziert, da frühere Sicherheiten wegbrachen und sich nun neue soziale Kluften zwischen Arm und Reich aufaten. So wurde der Weihnachtsbaum zum Symbol der bürgerlichen Familie, indem er einerseits Zeichen für die neuen Privilegien war, andererseits aber auch eine Reaktion auf die Bedrohung des Patriarchats durch Auflösung der Ständeordnung: Wenigstens im Haus noch gab es diese patriarchalische Ordnung, der Mann als Haus- und Familienvater behielt die Zügel in der Hand. So wurde zur selben Zeit auch der Weihnachtsmann – strafend mit Rute oder auch belohnend mit Geschenken – «zum verlängerten Arm» des Familienvaters. Er verdrängte damit das vorangegangene Bild des Christkinds und der Engel, die eine viel freundlichere, weichere Atmosphäre vermittelt hatten, und ist wohl auch heute noch, wenn auch karikiert und belächelt, der Platzhalter unter den weihnachtlichen Gabenbringern.

Festzuhalten ist aber, daß bei der Entstehung des «Familienfestes Weihnachten» gesellschaftliche Entwicklungen zusammentrafen mit handfesten patriarchalischen Interessen. Denn den Frauen wurden die neu errungenen bürgerlichen Rechte nicht zugestanden. Auch heute noch, im Zeitalter einer ständig voranschreitenden Individualisierung, wird die Individualisierung der Frauen immer noch gern in Konkurrenz zu einem patriarchalischen Familienideal gesehen. Frauen wurde/wird die Entwicklung individueller Freiheit schwergemacht, weil man von ihnen erwartet/e, in fest gefügten Rollen, als Hausfrau und Mutter, zu «funktionieren» und nicht durch ihre zunehmende Selbständigkeit die Familie zu «gefährden». Insofern könnte heute noch die Gefahr bestehen, daß quasi via Weihnachten als Familienfest ein überholtes, traditionelles Familienbild transportiert werden soll. Vielleicht erklärt das den Frust vieler Hausfrauen, die nach den Feiertagen feststellen müssen, daß sie bei all der vielen Arbeit überhaupt nicht richtig zu sich selbst gekommen sind: Sie sind falschen Rollenerwartungen auf den Leim gegangen. Doch ist die Enttäuschung nach den Weihnachtstagen nicht nur bei Hausfrauen festzustellen: Im nächsten Jahr wolle man diesen «Rummel» nicht mehr mitmachen, sagen viele Männer und Frauen gleichermaßen, und warum man sich nur immer wieder so überfordere. Alles sei doch so schnell vorbeigegangen. Diesen weit

verbreiteten Frust sieht die Münsteraner Theologin *Maria Kassel* als ein Indiz, daß etwas an der Art und Weise, wie wir Weihnachten zu feiern gewöhnt sind, grundsätzlich nicht stimmt.

### Das verletzte Kind in uns annehmen

Wir feiern die Geburt des *Jesuskinds*, aber dieses Fest erinnert uns auch an unsere eigene Kindheit. Vieles an Sentimentalität und Nostalgie in Weihnachtsliedern und eigener Feststimmung speist sich aus dieser Quelle. Die Inhaberin eines Geschäftes namens «WeihnachtsTräume», das in Bremen das ganze Jahr über Weihnachtsartikel verkauft, berichtete mir, daß sie sich bei ihren Kunden nicht nur über das Leuchten in Kinderaugen freue, sondern auch über das Leuchten in den Augen von Erwachsenen, oft schon alten Leuten. Die eigene selige Erinnerung an vergangene Kindertage sei es auch gewesen, die sie zu dieser Geschäftsgründung motiviert habe. Doch im nächsten Atemzug erzählte sie mir davon, daß ihre Kindheit gar nicht so schön gewesen sei, da ein egoistischer Vater all ihre Wünsche negiert habe. So geht es wohl vielen von uns: Die Kindheit wird ganz zu Unrecht verklärt, emotionale Verletzungen, die dem hilflosen Kind besonders wehgetan haben müssen, werden verdrängt.

Maria Kassel, die nicht nur aus feministischer, sondern auch aus tiefenpsychologischer Perspektive theologisch arbeitet, sieht hier den Grund für die hohen Erwartungen der Menschen an das Weihnachtsfest – und gleichzeitig für den nachträglichen Frust. «Alle Jahre wieder» – genau das ist das Problem. Denn wir wiederholen immer dasselbe Ritual: Wir freuen uns und bereiten alles perfekt vor, letztlich deshalb, weil wir dem Kind in uns, dem Kind, das wir einmal gewesen sind, eine Freude machen wollen. Wir wollen es beschenken, damit es froh ist. So einfach aber lassen sich tiefe innere Verletzungen, die wir seit der Kindheit mit uns herumtragen, nicht heilen. Das Heil, das uns in der Geburt Jesu zugesagt ist, fällt uns nicht in den Schoß. Auch in der Bibel nicht, denn da verlangt Jesus von den Menschen Umkehr. So kann auch das Heilwerden unseres «inneren Kindes» nur dadurch beginnen, daß wir uns unserer Vergangenheit stellen, sehen, was falsch gelaufen ist, und dieses verletzte Kind in uns annehmen, lieben lernen. Dieser Prozeß ist langwierig, anstrengend und tut sehr weh, weil wir uns unseren tiefen Verletzungen ja erst einmal stellen müssen, bevor wir noch wissen, welcher Weg uns aus diesem Elend herausführen wird. Maria Kassel ist überzeugt, daß die kirchliche Verkündigung gut auf diese Nöte der Menschen eingehen könnte, indem sie die unbewußten Hintergründe des Dranges, das Weihnachtsfest so ausufernd zu feiern, ins Bewußtsein hebt. Doch leider wird das selten getan, und so kehrt immer dasselbe wieder, unbearbeitet und deshalb ohne die ersehnte Heilung zu bringen. Dabei wäre die Bewußtmachung dieses Problems eine so wichtige Aufgabe für die Theologie, findet Maria Kassel, gerade auch, um die Menschen immun zu machen gegen die Ansprüche einer kapitalistisch-marktwirtschaftlich-konsumptiv ausgerichteten Gesellschaft.

### Das neue Leben als Wunder erfahren

Doch noch ein weiterer Punkt spielt eine Rolle, wenn wir uns den starken Drang erklären wollen, mit dem sich unsere Gesellschaft der Feier des Weihnachtsfestes widmet: Im Zentrum dieses Festes steht ja nicht nur das Kind, sondern auch die Mutter. Unter den christlichen Festen ist das einmalig: Karfreitag und Ostern sind Feste des leidenden und auferstandenen Mannes, Jesus – auch wenn unter dem Kreuz Frauen stehen. Pfingsten ist eher abstrakt. Aber Weihnachten in seiner eindeutigen Zentriertheit auf Mutter und Kind ist ganz anders. Vermutlich ist dies auch der tiefere Grund, warum die wenigsten Geistlichen etwas mit dem Inhalt des Festes anfangen können, mit der Krippe und diesem «Frauen- und Kinderzeug», das nun einmal eine Geburt ausmacht. Viele sehen sich erst dann als veritable Theologen, wenn sie das Fest der Geburt Jesu mit der ausführlichen Predigt über sein Kreuz platt gemacht haben. Mit so «süßlichen Geburtsge-

schichten» könnten sie nichts anfangen, begründen sie das oft. Von wegen süßlich: Diese Theologen sollten vielleicht mal bei Frauen nachfragen, die Kinder geboren haben. Die haben nämlich keine süßlichen Erinnerungen. Vermutlich ist es Männern, die noch nie bei der Geburt ihrer eigenen Kinder dabei waren, oft einfach peinlich, sich eine gebärende Frau vorzustellen, an Blut zu denken, das für das neue Leben vergossen wird, an ein verschmiertes, schreiendes Neugeborenes, dessen Nabelschnur erst noch durchtrennt werden muß (von der Nachgeburt ganz zu schweigen). Für Frauen jedoch, die selber geboren haben, und Männer, die ihnen beistanden, ist dies einer der intensivsten Momente im Leben, wo sie, inmitten von Schmerz und Todesgefahr, das neue Leben als Wunder erfahren. Theologisch gesprochen: Dies ist einer jener kostbaren Momente, in denen auch heutige Menschen die Erfahrung von Transzendenz machen. Hier wäre eine gute Gelegenheit für Theologen, Menschen bei ihren existenziellen Erfahrungen abzuholen.

### Gottesbild, in dem die Frau repräsentiert ist

Doch scheint sich das amtskirchliche Unbehagen am Weihnachtsfest aus einer uralten Quelle zu speisen, die an dieser Stelle durchzuschimmern beginnt. In den frühen Religionen des Mittelmeerraumes nämlich gab es ebenfalls die Vorstellung von der Mutter mit dem Kind, während die gewaltsame Tötung des Heilsbringers und seine Auferstehung in dieser Kombination weniger präsent waren. So hat z.B. die Darstellung der Madonna mit dem Kind ikonografisch ein Vorbild in der ägyptischen Isis, die den Horusknaben auf dieselbe Weise präsentiert wie später Maria den Jesusknaben. Auch die Geburt spielte in Symbolen und Riten eine große Rolle, wie an uralten Göttinnenbildern zu sehen ist, die in Gebärdung dargestellt waren. Gebären und Geborenwerden, das Entstehen neuen Lebens wurde als zentrales Geheimnis göttlicher Schöpfungskraft verehrt. Und so waren auch diese weiblichen Lebensvollzüge in Bildern des Göttlichen repräsentiert. Das, was wir so abwertend Polytheismus nennen, zeigte stattdessen, so Maria Kassel, in unterschiedlichen Gottesbildern die Vielfalt dessen auf, was existiert: den Menschen in beiden Geschlechtern, die Natur, den Kosmos, aber auch geschichtliche Ereignisse. Und da das Neuwerten des Lebens in all diesen Bereichen eine große Rolle spielt, nahm die gebärende, Leben schaffende Göttin einen mächtigen Platz im Götterhimmel ein.

Auch für heutige Menschen ist die Geburt neuen Lebens ein zentrales Ereignis, das Hoffnung auf Zukunft hin gibt. Maria Kassel macht darauf aufmerksam, wie tief diese Haltung in uns verwurzelt ist, da wir dies auch in sprachlichen Metaphern ausdrücken. «Nach einer krisenhaften Erfahrung», sagt sie, «die mich nicht zerbrochen hat, sondern aus der ich mit neuen Perspektiven hervorgegangen bin, kann ich sagen: Ich fühle mich wie neu geboren.» In dieser Symbolik drückt sich ein gewissermaßen «anthropologisches Geheimnis» aus, daß nämlich Menschen Geburt erleben als das Neuwerten des Menschseins, der Natur und des Kosmos. Auf dieses anthropologische Geheimnis bezieht sich, so Maria Kassel, die tiefe Sehnsucht der Menschen beim Weihnachtsfest.

Denn mit der Patriarchalisierung der Kultur wurden alle Werte umgeschichtet: Alles in weiblichen Lebensvollzügen Wertvolle wurde entwertet, in den Hintergrund gedrängt oder als Unwert verachtet, während einseitig «männliche Werte» wichtig und beherrschend wurden. Symbolisch wird dieser Vorgang in der Dichtung dargestellt. So zerstört z.B. im Gilgamesch-Epos der Held das Bild der Göttin. Diese unerhörte Tat verarbeitet er, indem er seine dunkle Seite abspaltet, sie auf den Bruder projiziert und diesen tötet. Auch in jüngeren Religionen, u.a. im Alten Testament, spielen Brudermorde eine große Rolle. Der Tod, so Kassel, gewinnt eine ganz neue Herrschaft, indem er die Seele und den Geist der Menschen gefängelnimmt. Die Wurzeln männlicher Gewalttätigkeit liegen danach in der Eliminierung alles Weiblichen aus dem Bereich des Göttlichen, d.h. auch aus

Biblische Epiphanie-Tagung im Rahmen von geistlichen Tagzeiten vom 2. bis 5. Januar 2002 im Exerzitienhaus Himmelspforten, Würzburg

### «Seid wachsam, ihr wißt nicht den Tag» (Mt 24,42)

Störungen, Hindernisse, Unterbrechungen des täglichen Betriebs enthalten nicht selten Zeichen oder Botschaften. Die biblischen Autoren gehen davon aus, daß Gott uns mitten in den *Situationen* des Lebens anspricht. Wir sind gefragt, ob wir für Gottes Anspruch Zeit und Ohr haben oder nicht.

**Referent:** Dr. theol. Klaus Fischer

**Anmeldung:** Exerzitienhaus Himmelspforten  
Mainaustr. 42, D-97082 Würzburg

dem Bereich der gültigen Werte, sowie in der Verdrängung und Projektion des eigenen Schattens auf den zu tötenden «Bruder». Ein Blick auf die derzeitige Weltlage zeigt, wie realistisch diese Deutung ist: Nur männliche Konfliktlösungsmodelle werden angewandt, nach dem Motto: «Das Böse» hat «das Reich des Guten» angegriffen und muß dafür in einem «Kreuzzug» vernichtet werden – und vice versa, nur heißt es da «(Un)Gläubige» und «Heiliger Krieg». Werte, die Frauen durch ihre Sozialisation gelernt haben, wie die Bewahrung des Lebens und die Sorge für ein gutes Leben aller, werden nicht einmal in Erwägung gezogen. Auch die christliche Vorstellung, daß ausschließlich aus dem – gewaltsamen! – Tod des Heilsbringers Erlösung kommt, konnte nur aus einer solchen Verschiebung der Werte hervorgehen. Maria Kassel hält es für unbedingt nötig, daß die drei monotheistischen Religionen wieder ein Gottesbild gewinnen, in dem die Frau repräsentiert ist. Nur so kann der unheilvollen Gewaltfixierung unserer Welt begegnet werden. Außerdem ist ein einseitig männliches Gottesbild laut Kassel auch anthropologisch falsch.

### Heil-sames Weihnachtsfest

Haben etwa die Menschen der Antike diese anthropologische Schieflage so wenig akzeptiert, daß die Kirche das Weihnachtsfest im 4. Jahrhundert regelrecht erfinden mußte? Zudem ist ihr die Patriarchalisierung qua christlicher Umdeutung nicht sehr tiefgehend gelungen, denn die Sehnsucht heutiger Menschen weist noch immer auf die uralte, vorchristliche Quelle hin. Wenn wir jedoch heute den frustrierenden Wiederholungszwang des «Alle Jahre wieder» durchbrechen wollen, um ein wirklich heilsames Weihnachtsfest zu feiern, genügt keine oberflächliche Retusche. Vielmehr ist Bewußtwerdung und Umkehr im persönlichen wie im politischen Bereich angesagt: weg von einer patriarchal-gewalttätigen Ordnung, in der «das Gute» «das Böse» bekämpft, wo das «Oben» auf das «Unten» tritt, wo reiche Minderheiten der armen Mehrheit die Bedingungen für das Überleben aufdiktieren. Die Menschheit leidet unter dieser herrschenden Un-Ordnung, nicht nur die Frauen, deren Leben und Werte an den Rand geschoben und verachtet werden. Wir alle haben die strukturelle Gewalt unserer Gesellschaftsordnung bereits zu spüren bekommen, und sei es als Kinder, als schwächste und verletzlichste Mitglieder der Gesellschaft. Umkehr als Verarbeitung verdrängter Gewalterfahrung ist sicher ein schwerer und langer Prozeß. Doch dazu kann uns die weihnachtliche Verkündigung von der Menschwerdung Gottes im hilflosen Kind ermutigen, sie trifft damit auf unsere tiefsten Sehnsüchte und Wünsche. «Macht es wie Gott: Werdet Mensch!», hat einmal der Limburger Bischof Franz Kamphaus gesagt. Eine solche ganzheitliche Menschwerdung würde auch eine Antwort sein auf die unausgesprochenen Sehnsüchte und Bedürfnisse einer säkularisierten Welt.

Johanna Jäger-Sommer, Saarbrücken

Der Text beruht auf Gesprächen mit der Soziologin Ute Gerhard, Frankfurt, und der Theologin Maria Kassel, Münster.

# Der verwundete Humanismus: Jean Améry

Noch 1978, im Jahre seines Todes, verfaßte Jean Améry einen Aufsatz über den bekannten Schriftsteller und pazifistischen, insbesondere für die Versöhnung zwischen Frankreich und Deutschland eintretenden Humanisten Romain Rolland (1866–1944). Améry beschrieb hier Rollands unermüdliches Engagement für den Frieden und die menschliche Brüderlichkeit, das ihn nicht nur in die Nähe Tolstois und Gandhis gebracht hatte, sondern zeitweilig auch in die eines idealisierten Kommunismus. Améry schildert den Humanismus Rollands als einen «bürgerlichen» Humanismus, einen Kulturhumanismus, der in einem «ozeanischen Gefühl» von Menschlichkeit Einheit auf einer religiös-metaphysischen Basis fundiert gewesen sei (IH 78f.).<sup>1</sup> Bei allem Respekt vor der eindrucksvollen Gestalt Rollands, der 1915 den Literatur-Nobelpreis erhielt, kritisiert Améry indes diesen bürgerlichen Humanismus als naiv (IH 72). Dieser Humanismus, dem eine «schwärmerische Sanftheit» (IH 75) eigen sei, entbehre der nötigen Rationalität, ihm fehle vor allem die Militanz, die notwendig ist in «einer Welt, in der auch die Menschlichkeit sich wappnen muß, will sie überstehen.» (IH 70)

Als Beispiel für die Fragwürdigkeit dieses Kulturhumanismus zitiert Améry einen Satz, den Rolland zu Beginn des Ersten Weltkriegs in einem Brief an Gerhart Hauptmann schrieb und in dem er beklagte, daß bei einem Angriff in Belgien ein Gemälde von Rubens verbrannt war. Dieser Satz heißt bei Améry: «Seid ihr die Enkel Goethes oder Attilas? Tötet die Menschen, aber achtet die Kunstwerke!» Hier zeigt sich für Améry besonders kraß die Schwäche eines solchen Kulturhumanismus: Er ist für ihn nichts als eine «bürgerliche Kulturschwärmerei ohne radikal-humanen Inhalt» (IH 73) und als solche sehr leicht verletzbar, verwundbar. Améry wollte nicht «die innere Ehrlichkeit» Rollands vergessen, «seine Selbstlosigkeit, seinen unerschütterlichen, wengleich bislang von der Geschichte, hélas, nicht ratifizierten Glauben an das fundamental Gute der menschlichen Natur.» (IH 75) Was Améry kritisiert, ist das ganz und gar Unpolitische dieses Humanismus, bei dem die Beschwörung der Tat inhaltsleer bleibt (IH 80) und dem es, so verstehe ich Améry, letzten Endes mehr um die Kultur und ihre Verwundbarkeit geht als um die konkrete Lebensform der Menschen.

Améry gab seinem Rolland-Aufsatz den Titel: «Von der Verwundbarkeit des Humanismus». Beiläufig stellt er den Pazifismus Rollands unter den Oberbegriff des «integralen Humanismus», den er indes nicht weiter diskutiert (IH 70). Somit soll hier auf den Begriff «integraler Humanismus» nicht näher eingegangen werden; es sei lediglich erwähnt, daß er bereits 1936 von dem katholischen Philosophen Jacques Maritain programmatisch als Buchtitel verwandt wurde und für dessen problematische Ansicht stand, nur der katholisch-christliche Mensch sei der wirklich integrale Mensch, eine Vorstellung, die ziemlich lange bei Katholiken in Umlauf war und es vielleicht da und dort noch ist. Jedenfalls halte ich es nicht für richtig, Amérys Humanismus als einen «integralen» zu bezeichnen, wie dies der Schriftsteller und Freund Amérys Helmut Heißenbüttel tat, als er dem 1985 von ihm vorgelegten Band mit Aufsätzen Amérys den Titel «Der integrale Humanismus» gab, eine Formulierung, die in dieser programmatischen Form bei Améry selbst nicht vorkommt. Améry war gegenüber vollmundigen philosophischen Formulierungen äußerst zurückhaltend und skeptisch. Das, was ihn umtrieb, läßt sich besser mit dem Titel «Weiterleben – aber wie?» anzeigen, dem Titel einer Rundfunksendung aus dem Jahre 1970, den Gisela Lindemann 1982 ihrer Sammlung von Améry-Essays ge-

geben hat; ja, dem ebenso freien wie selbstkritischen Geist, der Améry war, eignete nicht nur die Bereitschaft zur «Revision in Permanenz», wie er 1977 eine kurze Selbstcharakterisierung überschrieb<sup>2</sup>; er dachte sogar an die Möglichkeit, daß alles, was er gesagt und geschrieben habe, «in den Wind gesprochen» sei: «In den Wind gesprochen» – als Titel ohne Fragezeichen – so heißt einer der letzten Aufsätze Amérys, der 1979, also erst nach seinem Freitod in Salzburg im Oktober 1978, in dem von Axel Eggebrecht herausgegebenen Band «Die zornigen alten Männer: Gedanken über Deutschland seit 1945» erschien.<sup>3</sup>

In dem Werk Amérys spricht sich ein Denken über den Menschen, die Menschen, die politische Zukunft der Menschheit aus und in diesem Sinne ein Humanismus, der weder der leicht verwundbare Kulturhumanismus ist noch ein irgendwie integraler, schon gar nicht ein durch Religion erst integral werdender Humanismus, sondern ein konkret-existentieller und als solcher ein *verwundeter Humanismus*. Darzulegen, wie dies zu verstehen ist und warum ein verwundeter Humanismus noch heute und gerade heute Akzeptanz verdient, verlangt zunächst, einen Blick auf Person und Werk Amérys zu richten. Sodann soll kurz von der Tradition des philosophisch-theologischen Humanismus-Verständnisses die Rede sein, bevor, im Gegensatz hierzu, Amérys verwundeter Humanismus so beschrieben werden kann, daß sich uns Heutigen die ihm eigene Verbindlichkeit oder wenn man es so nennen will: Wahrheit erschließt.

## Person und Werk

Jean Améry, der zuerst Hans (Chaim) Maier hieß, wurde am 31. Oktober 1912 in Wien geboren. Nach dem Tod seines Vaters, der bereits 1917 als Tiroler Kaiserjäger fiel, lebt der Junge mit seiner Mutter in Bad Ischl und besucht das Gymnasium in Gmunden. Trotz seiner jüdischen Herkunft wird er, wie man heute sagen könnte, österreichisch-katholisch sozialisiert. Viele Details aus dieser Zeit und aus den Jahren in Wien, wo er seit 1924 unter schwierigen Bedingungen lebt und neben einer Buchhandelslehre und vielen Gelegenheitsarbeiten literarischen und philosophischen Studien nachgeht, lassen sich nur schwer rekonstruieren. Immer wieder hat Améry rückschauend auf seine Prägung durch den Wiener Neopositivismus verwiesen und besonders Moritz Schlick und Rudolf Carnap als seine Lehrer genannt. Wesentlich blieb dabei für ihn, daß er die Nüchternheit und Strenge des logischen Denkens dieser Schule stets als eine progressiv-auflärende Kraft erlebt hat, die ihn gegenüber jeder Art von Obskurantismus resistent werden ließ, also nicht nur gegenüber Religion und Metaphysik, zu denen er keinen Zugang fand, sondern sehr bald auch gegenüber den nationalistischen und klerikalfaschistischen Strömungen. Politisch stand er, nach einer von ihm als arglos und irrational erlebten Jugendphase, seit den dreißiger Jahren auf der Seite eines dezidierten freien Sozialismus, ohne indes jetzt – und auch später – Mitglied einer Partei zu sein. In diesem geistig-politischen Umfeld wurde er sich immer deutlicher seiner jüdischen Identität ohne jüdische Religion bewußt. Nach der Besetzung Österreichs durch Nazi-Deutschland im März 1938 erkannte er die Gefährlichkeit seiner Lage als Linker und als Jude mit völliger Klarheit, so daß er sich zur Flucht entschloß. In den letzten Tagen des Dezembers 1938 gelang es ihm, sich mit seiner Frau Regine Berger-Baumgarten, die er 1937 geheiratet hatte, über Köln, Aachen und Kalterberg praktisch mittellos nach Antwerpen durchzuschlagen. Er hat später beschrieben, wie sehr er den demokratischen, toleranten Lebensstil Belgiens als befreiend

<sup>1</sup> Vortrag bei der Karl-Rahner-Akademie in Köln und der Katholischen Akademie in Saarbrücken (Januar und März 2001) – Es werden folgende Abkürzungen verwendet: IH – Der integrale Humanismus. Hrsg. v. H. Heißenbüttel. Stuttgart 1985; J – Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. München 1966 (J<sup>2</sup> – Stuttgart 1980); UW – Unmeisterliche Wanderjahre. Stuttgart 1971; W – Weiterleben – aber wie? Hrsg. v. G. Lindemann. Stuttgart 1982.

<sup>2</sup> Zuerst in: Über Jean Améry (Heft des Klett-Cotta-Verlags zum 65. Geburtstag von J.A.), Stuttgart 1977, S. 14–18; auch in: Améry. Marbacher Magazin 24/1982, bearbeitet von Fr. Pfäfflin. Marbach 1982, S. 1–4.

<sup>3</sup> Reinbek 1979, S. 258–279. Der Band enthält u.a. Beiträge von O. K. Flechtheim, E. Kogon, H. Albertz und ein Gespräch mit H. Böll.

empfang.<sup>4</sup> Als aber die Deutschen 1940 das neutrale Belgien überfielen, begann für ihn eine lange Verfolgungs- und Leidenszeit. Er wurde zunächst als Ausländer in Mechelen interniert; seine Frau konnte zu Freunden nach Brüssel entkommen; Améry gelang zwar die Flucht, wurde jedoch abermals gefaßt und im Oktober 1940 in das französische Internierungslager Gurs in den Pyrenäen verbracht. Im Juni 1941 konnte er wiederum fliehen und quer durch das besetzte Frankreich nach Brüssel gelangen. Hier durchlebte er, als Sprachlehrer an einer jüdischen Mittelschule, tätig, eine gefährvolle Zeit; am 23. Juli 1943 wurde er bei einer Flugblattaktion für seine Résistance-Gruppe verhaftet. In dem unter SS-Verwaltung stehenden Gefängnis von Breendonk, einer finsternen Festung, wurde er gefoltert und drei Monate in Einzelhaft gehalten. Er unternahm einen Selbstmordversuch, um nicht unter der Folter andere zu verraten. Im Januar 1944 wurde er nach Auschwitz transportiert, von dort im Frühjahr 1945 nach Buchenwald bei Weimar und im April noch nach Bergen-Belsen. Dort wurde er, wie er es geschildert hat, mit eintätowierter Häftlingsnummer, 45 Kilo Lebendgewicht, im Sträflingsanzug, nach insgesamt 642 Tagen in deutschen Lagern am 15. April von englischen Truppen befreit.<sup>5</sup> Er kehrte sofort nach Brüssel zurück. Seine Frau war hier bereits am 24. April 1944 im Alter von 28 Jahren an Herzversagen gestorben.

Eine Rückkehr nach Österreich kam für Améry nicht in Frage; er arbeitete mehr und mehr journalistisch und publizistisch und schrieb vor allem in Schweizer Zeitungen. Seine philosophische und politische Position wurde jetzt in hohem Maße durch den marxistisch getönten Existenzialismus Jean-Paul Sartres bestimmt, eine damals viele Intellektuelle faszinierende Theorie, die Améry mit dem Wiener Neopositivismus zu verbinden suchte. Seine Erwartung, daß nach dem Ende der terroristischen Nazi-Herrschaft eine gerechtere Welt aufgebaut werden könnte, wurde bald enttäuscht – durch die Entwicklung in Frankreich ebenso wie durch die in der Bundesrepublik, wobei zu beachten ist, daß Améry gegenüber dem Stalinismus stets immun war.

Ein erstes Dokument seiner Auseinandersetzung mit der Nachkriegsära bildete das Buch «Geburt der Gegenwart», das 1961 im Walter Verlag, also in der Schweiz, erschien. In Deutschland fand Améry erst größere Beachtung, als 1966, nach Kontakten mit Helmut Heißenbüttel, im Münchner Verlag von Gerhard Szczesny – Suhrkamp, man wundert sich, hatte das Manuskript abgelehnt – das Buch erschien, das man für das bedeutendste Buch Amérys halten darf: also das Buch «Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten»: Hier reflektiert Améry mit großer Ehrlichkeit, Eindringlichkeit und gedanklicher Schärfe seine Erfahrungen in den Gefängnissen und Konzentrationslagern. Von nun an gilt er in der Bundesrepublik als ein markanter, glaubwürdiger Zeuge. Mehr und mehr tritt er durch Rundfunksendungen, Publikationen und Vorträge hervor und äußert sich zunehmend deutlicher zu der politischen und kulturellen Entwicklung in dem, wie er sagte, «funkelnagelneuen Deutschland» (UW 122) und zu grundlegenden philosophischen und soziologischen Problemen. 1968 veröffentlichte er das psychologisch-anthropologisch bedeutsame Buch «Über das Altern. Revolte und Resignation», 1971 den wichtigen autobiographischen Essay-Band «Unmeisterliche Wanderjahre», für den er den Deutschen Kritikerpreis erhielt. 1976 folgte das viel diskutierte Buch «Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod». Außerdem legte er zwei Bücher in einem eigenen literarischen Genre vor, das er «Roman-Essay» nannte: 1974 den Band «Lefeu oder Der Abbruch» und noch 1978 «Charles Bovary. Landarzt. Porträt eines einfachen Mannes».

### Position eines humanen Linken

Amérys Stellungnahmen in den Jahren seit 1967/68 galten insbesondere der Analyse und zunehmend der Kritik der sogenannten

<sup>4</sup> Vgl. J. Améry, *Örtlichkeiten*. Stuttgart 1980, S. 28–48 sowie UW, S. 57–60.

<sup>5</sup> Vgl. die von Fr. Pfäfflin zusammengestellten «Daten» zu einer Biographie, in *Marbacher Magazin* (vgl. Anm. 2), S. 23.

revolutionären Ereignisse in Frankreich und Deutschland. In den damaligen Debatten über Marx, die Dialektik und die Möglichkeiten oder Bedingungen der Revolution suchte er, wie ich schon angedeutet habe, eine Verbindung des rational-positivistisch und wissenschaftlich-technisch ausgerichteten Denkens mit den Desideraten einer humanen Linken, wie sie, trotz aller Unterschiede im einzelnen, in Frankreich vor allem von Sartre und bei uns von Ernst Bloch und der Frankfurter Schule repräsentiert wurde. Dabei war er sich dessen bewußt, daß er mehr und mehr zwischen die Fronten geriet. Stets der Wahrheit im Sinne rationaler Aufklärung verpflichtet, machte er keine modischen Konzessionen, auch nicht gegenüber den Linken im weitesten Sinne, denen er sich jedoch stets zuzählte. Seine Stimme wurde in der damaligen Bundesrepublik immer mehr zu der einer moralischen Instanz. Die Anerkennung, die ihm zuteil wurde, führte zu bemerkenswerten öffentlichen Ehrungen: 1970 wird er außerordentliches Mitglied der Berliner Akademie der Künste; 1972 erhält er den Literaturpreis der Bayerischen Akademie der Schönen Künste; 1976 wird er Ehrenmitglied des Österreichischen P.E.N.-Clubs; 1977 erhält er den Publizistik-Preis der Stadt Wien und auch den Lessing-Preis der Stadt Hamburg; 1978 wird er zum korrespondierenden Mitglied der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung in Darmstadt gewählt.

Seine Position gegenüber dem, was für ihn eine gerechte Gesellschaft hätte sein sollen, wurde immer kritischer. Auch seine existenziell-anthropologischen Reflexionen über das Alter und den Freitod trugen, stets auf dem Hintergrund der Erfahrungen, die er in «Jenseits von Schuld und Sühne» beschrieben hatte, zu seiner ebenso revoltierenden wie resignativen Grundstimmung bei. 1974 unternahm er einen zweiten Suizidversuch. Trotz seines hohen Ansehens in den siebziger Jahren ging es ihm auch jetzt finanziell nicht sehr gut. Er lebte mit Maria Leitner, einer Freundin seiner ersten Frau, die er 1955 geheiratet hatte, recht bescheiden in Brüssel und war darauf angewiesen, daß seine Arbeiten zuerst in den Rundfunkanstalten gesendet wurden, bevor sie im Druck erschienen. 1977/78 stellten sich zunehmend gesundheitliche Probleme ein. Gleichwohl war es für viele eine sehr schmerzliche Überraschung, als bekannt wurde, daß Jean Améry sich in der Nacht vom 16. auf den 17. Oktober 1978 in einem Salzburger Hotel das Leben genommen hatte.

Diese knappe biographische Übersicht, die ich hier gegeben habe, stützt sich auf die Angaben, die Améry selbst in seinen Büchern und vielen Essays niedergeschrieben hat, auch auf das große ZDF-Interview mit Ingo Hermann aus der Reihe «Zeugen des Jahrhunderts», das noch im Juli 1978 aufgezeichnet und am 30. Oktober 1978 ausgestrahlt wurde und dessen Wortlaut 1992 als Buch erschien<sup>6</sup>, aber auch auf die biographischen Daten, die Friedrich Pfäfflin zuerst 1982 aus Anlaß einer Ausstellung über Jean Améry im Schiller-Nationalmuseum in Marbach zusammengestellt und veröffentlicht hat.<sup>7</sup> Inzwischen liegen auch einige Monographien über Améry vor sowie mehrere Sammelbände, zu denen u.a. Henryk M. Broder, Irene Heidelberger-Leonard, Imré Kertész, Hanjo Kesting, Hermann Langbein, Jan Philipp Reemtsma und W.G. Sebald beigetragen haben.<sup>8</sup> Einige Bücher Amérys sind nach seinem Tod in französischer Sprache erschienen. Die Zahl der Aufsätze, speziell der Zeitungsartikel über Améry, bereits zu seinen Lebzeiten und bis auf den heutigen Tag, ist enorm; sein Name wird in philosophischen, literarischen, politischen und zeitgeschichtlichen Werken mit Respekt genannt, viele seiner Gedanken werden aufgenommen und diskutiert. Es gibt also so etwas wie eine Améry-Rezeption und, in gewissem Rahmen, eine Améry-Forschung. Da zahlreiche seiner Arbeiten,

<sup>6</sup> Jean Améry, *Der Grenzgänger*. Gespräch mit Ingo Hermann. Göttingen 1992.

<sup>7</sup> In: *Marbacher Magazin* (vgl. Anm. 2), S. 16–37.

<sup>8</sup> Vgl. meinen Literaturbericht «Gras über Gurs, über Auschwitz?», in: *Orientierung* 62 (1998), S. 122–125; s. auch: Jean Améry, *Der Schriftsteller*. Hrsg. v. I. Heidelberger-Leonard u. H. Höller. Stuttgart 2000. Erwähnt sei wegen Amérys Äußerungen auch: Chr. Schultz-Gerstein, *Der Doppelkopf*. Nach einem Gespräch mit Jean Améry. Frankfurt/M. 1979.

besonders diejenigen zu den politisch-ideologischen Auseinandersetzungen der sechziger und siebziger Jahre, sehr zeitgebunden sind und für den heutigen Leser in vielem kaum noch verständlich, läßt sich die Beachtung, die Améry nach wie vor zuteil wird, wohl am besten dadurch erklären, daß sich quer durch seine von der Aktualität, ja bisweilen (um eine Formulierung von ihm aufzugreifen) vom «Terror der Aktualität»<sup>9</sup> geprägten Deskriptionen und Stellungnahmen ein humanistisches Grundinteresse aufzeigen läßt, das im wesentlichen durch die Prinzipien der klassischen Aufklärung geleitet ist und das es heute mehr denn je verdient, gegenüber Obskurantismus, Irrationalismus und ebenso hemmungslosem wie selbstzerstörerischem Kapitalismus verteidigt zu werden. Der Humanismus, für den Améry im Kontext seiner Lebenserfahrung eintritt, ist also nicht der bürgerliche Kulturhumanismus, vielmehr ein konkreter Humanismus, der sich als solcher gerade deswegen zu erkennen gibt, weil es sich bei ihm zutiefst um einen nicht nur verwundbaren, sondern um einen verwundeten Humanismus handelt. Um zu verstehen, was damit gemeint ist, empfiehlt sich zunächst eine geraffte Vergegenwärtigung dessen, was zum Stichwort Humanismus in der Regel zu finden und zu hören ist.

### Zwei Traditionen des Denkens über den Menschen

Hält man sich an dieses Wort – Humanismus –, so stellt sich die Problematik etwas anders dar, als wenn man von der Sache ausgeht, dem Denken und Reflektieren über den Menschen. «De homine» heißt denn auch sozusagen ganz einfach ein 1962 von Michael Landmann herausgegebener, philosophiehistorischer Band mit dem Untertitel: «Der Mensch im Spiegel seines Gedankens». Ich erwähne dies hier nur als Beispiel dafür, daß über den Menschen faktisch immer schon nachgedacht wurde und daß dabei sowohl der hohe Rang als auch die Unheimlichkeit des Menschen erkannt wurde. Schon früh ging die negative Einschätzung des Menschseins sehr weit, wie z.B. das dem griechischen Dichter Theognis (um 500 v. Chr.) zugeschriebene, aber auch anderweitig zu findende Diktum bestätigt, es sei besser für den Menschen, überhaupt nicht geboren zu sein, eine Einschätzung, die in unseren Tagen vor allem durch Emile M. Cioran erneuert wurde, namentlich in seinen Aphorismensammlungen «Die verfehltete Schöpfung» (1969) und «Vom Nachteil, geboren zu sein» (1973). Natürlich weiß auch die biblische Tradition, daß es mit dem Menschen nicht zum Besten bestellt ist. Was nun aber das Wort «Humanismus» und das damit zumeist Angezeigte betrifft, so wird man bekanntlich zuerst einmal auf die Zeit vom 14. bis 16. Jahrhundert verwiesen, in der man in Europa hinter das christliche Mittelalter zurückgehen und dabei das wahre und eigentliche Menschsein in der griechischen Tradition wiederentdecken und neu zur Geltung bringen wollte. Am deutlichsten von all diesen Gelehrten hat der jugendliche Graf Pico della Mirandola 1486 die neue Hochschätzung des Menschen und seiner einzigartigen Würde in einer berühmten «Oratio de dignitate hominis» formuliert; ich zitiere daraus nur den wichtigen Passus, den man oft lesen kann: Gott «stellte ihn in den Mittelpunkt der Welt und sprach zu ihm: «Keinen festen Ort habe ich dir zugewiesen und kein eigenes Aussehen, ich habe dir keine dich allein auszeichnende Gabe verliehen, da du, Adam, den Ort, das Aussehen, die Gaben, die du dir wünschst, nach eigenem Willen und Ermessen erhalten und besitzen sollst. Die beschränkte Natur der übrigen Wesen wird von Gesetzen eingegrenzt, die ich gegeben habe. Du sollst deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen, dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen. Ich habe dich in die Weltmitte gestellt, damit du um so leichter alles erkennen kannst, was ringsum in der Welt ist. Ich habe dich nicht himmlisch noch irdisch, nicht sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du dich frei, aus eigener Macht, selbst modellierend und bearbeitend zu der von dir gewollten Form ausbilden kannst. Du kannst ins Untere, zum Tierischen, ent-

arten; du kannst, wenn du willst, in die Höhe, ins Göttliche wiedergeboren werden.» Welche Freigebigkeit Gottes, was für ein bewundernswertes Glück für den Menschen.»<sup>10</sup>

Hier wird, noch eingebunden in die christliche Tradition, das Lob des Menschen gesungen, dessen Würde darin besteht, sich in Freiheit selbst verwirklichen zu können und zu sollen. Wäre dem Menschen nach Pico diese sozusagen offene Natur nicht von Gott gegeben und aufgegeben, könnte man schon hier ausgesprochen finden, was der junge Sartre 1946 in seinem bekannten Vortrag «Der Existentialismus ist ein Humanismus» entwickelt hat, daß nämlich keine Essenz, also keine ihn festlegende Wesenheit dem Menschen vorgeordnet sei, sondern dieser sich, zur Freiheit verdammt, sein Wesen durch seine eigene Aktion erst hervorbringen müsse. Heidegger hat in seinem nicht minder bekannten Brief über den Humanismus, ebenfalls aus 1946, eingewandt, der Sartresche Humanismus, ja das neuzeitliche Denken vom Menschen überhaupt greife zu kurz, weil sie den Menschen nur aus sich selbst zu verstehen suchten, anstatt zu erkennen, daß er nur von seinem Eingefügtsein in das Sein her zu verstehen sei, dessen Hirt oder Hüter er sei und zu sein habe. Wie immer die Nuancen in der Bestimmung des modernen Humanismus – mit oder ohne Rekurs auf Gott oder das Göttliche – zu kennzeichnen sind, gemeinsam ist allen Humanismen die Akzeptanz des Individuums und seiner unveräußerlichen, undelegierbaren Freiheit und Verantwortung.

Allerdings entstand in der Neuzeit auch eine gegenläufige Tendenz: Der aller Rede von Humanismus inhärierende Subjektivismus bzw. Personalismus wurde aufgrund wissenschaftlicher und materialistischer Denkweise immer mehr in Zweifel gezogen; der Mensch erschien mehr und mehr als das Produkt außermenschlicher Faktoren und Umstände. Mit besonderer Breitenwirkung hat der in jüngster Zeit neu aktualisierte Nietzsche ja nicht nur den Tod Gottes diagnostiziert, er hat auch das Festhalten an Seele und Subjekt als den letzten metaphysischen Aberglauben entlarven wollen; so spricht er z.B. in der Vorrede zu «Jenseits von Gut und Böse» (1884) von einem «Volks-Aberglaube(n) aus unvordenklicher Zeit» «wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört» habe, «Unfug zu stiften». In den sechziger und siebziger Jahren fand Jean Améry eine ähnliche Kritik bei Michel Foucault, der den Menschen als Ergebnis des Zusammenwirkens anonymer Strukturen auffaßte und folgerichtig den Tod des Menschen proklamierte. Heute wissen wir, daß damit nicht der ganze Foucault zu charakterisieren ist, aber Améry konnte ihn damals nicht anders sehen und hat, auch darin mit Sartre übereinstimmend, scharf gegen den strukturalistischen Antihumanismus Stellung genommen.<sup>11</sup>

So zeigen sich uns und zeigten sich Améry, zugespitzt formuliert, zwei gegensätzliche Positionen: Auf der einen Seite steht ein Denken vom Menschen, das dessen Freiheit grundsätzlich bejaht und damit auch die Möglichkeiten, sie zu mißbrauchen, in Kauf nimmt, das vielleicht auch gewisse Einschränkungen des konkreten Freiseins akzeptiert und jedenfalls trotz aller Kenntnisse dessen, was dem Menschen aus Natur und Geschichte an Schlimmem widerfahren ist und widerfahren kann, an einer zwar verletzlichen, letztlich aber unaufheblichen, ontologisch sich durchhaltenden Identität und Subjektivität, d.h. an der Würde des Individuums festhält; auf der anderen Seite dagegen steht ein Denken, das bereit ist, eben diese Identität und Subjektivität als das bloße Ensemble und Resultat der verschiedenartigsten Kräfte und Strukturen zu interpretieren und in einem großen Lebensstrom, in einer naturhaften, von Gesetzen beherrschten Materialität oder aber, mit asiatischen Traditionen, in einem Nichts oder in einer göttlichen Alleinheit verschwinden zu lassen.

<sup>10</sup> Pico della Mirandola, De dignitate hominis. Eingel. v. E. Garin, übers. v. H. H. Reich. Bad Homburg u.a. 1968, S. 29.

<sup>11</sup> Vgl. J. Améry, Wider den Strukturalismus. Das Beispiel des Michel Foucault, in: W, S. 101–125; Michel Foucault und sein Diskurs der Gegenklärung, in: IH, S. 52–64; aus der umfangreichen Foucault-Literatur nenne ich nur U. Marti, Michel Foucault. München 1988, bes. S. 125–159.

<sup>9</sup> Vgl. J. Améry, Widersprüche. Stuttgart 1971, S. 7–20, spez. S. 14.

## Die Erfahrung der Folter

Wie ist nun angesichts dieser Alternative die Position Jean Améry's zu beschreiben? Wie schon angedeutet, steht er eindeutig auf der Seite derer, die an einem Humanismus und also an der Subjektivität, d.h. an Erkenntnisfähigkeit und Freiheit des und der Menschen prinzipiell festhalten. Dies geschieht allerdings bei ihm in einer sehr spezifischen, modifizierten Weise. Ich möchte vorausschicken, daß es nicht möglich ist, Améry's Humanismus als völlig originell zu bezeichnen, aber er hat zweifellos aus der Erfahrung seines Lebens verschärfte Einsichten in die Humanismus-Problematik eingebracht, von denen aus das heute noch mögliche und auch notwendige Insistieren auf Aufklärung und die mit ihr verbundenen Werte in einem neuen Licht erscheint und eine neue Dringlichkeit erhält.

In seinem Buch «Jenseits von Schuld und Sühne» beschreibt und reflektiert Améry in einer Weise, die jeden unvoreingenommenen und aufmerksamen Leser ergreift und erschüttert, seine Erfahrungen in den Gefängnissen und Konzentrationslagern. Was hier vor allem in den Abschnitten «An den Grenzen des Geistes» und «Die Folter» mit luzider Selbstbeobachtung und intellektueller Schärfe festgehalten ist, läßt sich nicht in der akademisch üblichen Form referierend vermitteln. Man muß diese Texte selbst lesen, und ich meine allen Ernstes, für jeden, erst recht aber für jeden, der Philosophie und Theologie studiert, sollten diese Texte Pflichtlektüre sein. Wenn man es danach noch über sich bringt, Worte wie Humanismus und Aufklärung überhaupt noch in den Mund zu nehmen, so kann dies vielleicht auch dadurch gerechtfertigt werden, daß auch Améry selbst hierzu den Mut gehabt hat und daß im Hintergrund all seiner Äußerungen in den zwölf Jahren nach 1966 bis zu seinem Tod eine Verlust Erfahrung steht, die ihm, so paradox das klingen mag, die unaufgebbare Verpflichtung zu Humanismus und Aufklärung in einer Weise erschlossen hat, die sich von den bisher üblichen Ansätzen und Begründungen von Humanismus und Aufklärung dramatisch unterscheidet.

In dem Abschnitt über die Folter schreibt Améry: «Es ist nur wenig ausgesagt, wenn irgendein Ungeprügelter die ethisch-pathetische Feststellung trifft, daß mit dem ersten Schlag der Inhaftierte seine Menschenwürde verliere. Ich muß gestehen, daß ich nicht genau weiß, was das ist: die Menschenwürde. Der eine glaubt, sie zu verlieren, wenn er in Verhältnisse gerät, unter denen es ihm unmöglich wird, täglich ein Bad zu nehmen. Ein anderer meint, er gehe ihrer verlustig, wenn er vor einer Behörde eine andere als seine Muttersprache sprechen muß. Hier ist die Menschenwürde an einen bestimmten physischen Komfort gebunden, dort an freie Meinungsäußerung, in einem noch weiteren Fall vielleicht an die Zugänglichkeit gleichgeschlechtlicher erotischer Partner. Ich weiß also nicht, ob die Menschenwürde verliert, wer von Polizeileuten geprügelt wird. Doch bin ich sicher, daß er schon mit dem ersten Schlag, der auf ihn nieder geht, etwas einbüßt, was wir vielleicht vorläufig das *Weltvertrauen* nennen wollen. Weltvertrauen. Dazu gehört vielerlei: der irrationale und logisch nicht zu rechtfertigende Glaube an unverbrüchliche Kausalität etwa oder die gleichfalls blinde Überzeugung von der Gültigkeit des Induktionsschlusses. Wichtiger aber – und in unserem Zusammenhang allein relevant – ist als Element des Weltvertrauens die Gewißheit, daß der andere auf Grund von geschriebenen oder ungeschriebenen Sozialkontrakten mich schon, genauer gesagt, daß er meinen physischen und damit auch metaphysischen Bestand respektiert. Die Grenzen meines Körpers sind die Grenzen meines Ichs. Die Hautoberfläche schließt mich ab gegen die fremde Welt: auf ihr darf ich, wenn ich Vertrauen haben soll, nur zu spüren bekommen, was ich spüren will. Mit dem ersten Schlag aber bricht dieses Weltvertrauen zusammen.» (J 51f.)

Gegen Ende dieses Abschnitts heißt es: «Sofern überhaupt aus der Erfahrung der Tortur eine über das bloß Alptraumhafte hinausgehende Erkenntnis bleibt, ist es die einer großen Verwundung und einer durch keinerlei spätere menschliche Kommuni-

kation auszugleichenden Fremdheit in der Welt.» (J 69) Und kurz darauf schreibt Améry: «Der Gefolterte hört nicht wieder auf, sich zu wundern, daß alles, was man je nach Neigung seine Seele oder seinen Geist oder sein Bewußtsein oder seine Identität nennen mag, zunichte wird, wenn es in den Schultergelenken kracht und splittert. Daß das Leben fragil ist, diese Binsenwahrheit hat er immer gekannt, und daß man es enden kann, wie es bei Shakespeare heißt, «mit einer Nadel bloß». Daß man aber den lebenden Menschen so sehr verfleischlichen und damit im Leben schon halb und halb zum Raub des Todes machen kann, dies hat er erst durch die Tortur erfahren. Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Die Schmach der Vernichtung läßt sich nicht austilgen. Das zum Teil schon mit dem ersten Schlag, in vollem Umfang aber schließlich in der Tortur eingestürzte Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen. Daß der Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen: Darüber blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht. Der gemartert wurde, ist waffenlos der Angst ausgeliefert.» (J 70)

## Zusammenbruch des Weltvertrauens

Daß diese Erfahrung, die Améry den Zusammenbruch des Weltvertrauens nennt, in seinem Leben nicht durch irgend etwas beschwichtigt oder saniert worden ist, sondern eine bleibende, unauslöschbare Prägung bedeutet, ja, wie er formuliert hat, einen «character indelebilis» (J 61) verleiht, dies hat er im Winter 1976, im Vorwort zur Neuauflage dieses seines Buches, noch einmal deutlich ausgesprochen, wobei er zugleich einen Zusammenhang mit der Art von Aufklärung andeutete, für die er seither so vehement eingetreten war. Améry schreibt hier: «Was geschah, geschah. Aber daß es geschah, ist so einfach nicht hinzunehmen. Ich rebellierte: gegen meine Vergangenheit, gegen die Geschichte, gegen die Gegenwart, die das Unbegreifliche geschichtlich einfrieren läßt und es damit auf empörende Weise verfälscht. Nichts ist vernarbt, und was vielleicht 1964 schon im Begriffe stand zu heilen, das bricht als infizierte Wunde wieder auf. Emotionen? Meinetwegen. Wo steht geschrieben, daß Aufklärung emotionslos zu sein hat? Das Gegenteil scheint mir wahr zu sein. Aufklärung kann ihrer Aufgabe nur dann gerecht werden, wenn sie sich mit Leidenschaft ans Werk macht.» (J<sup>2</sup>,14)

Dieses «Nichts ist vernarbt» ist nicht nur für Améry's Selbstverständnis kennzeichnend, sondern m.E. für seine Erwartung und seinen Anspruch an den heutigen Menschen überhaupt. Sein Humanismus – wenn man denn so sprechen darf – ist ein Humanismus ohne Weltvertrauen, ein verwundeter Humanismus, ein Humanismus, der sich nicht mehr auf jenen heilen ontologischen Kern gründen kann, der in aller bisherigen Rede von Humanismus das unerschütterbare Fundament der Subjektivität und der sogenannten Menschenwürde ausmachte. Nur als verwundeter Humanismus, der in der Welt nicht mehr heimisch sein kann, ist für Améry integres Menschsein noch denkbar und lebbar. Das Humanum, von dem heute so viel und, wie mir scheint, oft allzu schnell und leichtfertig, gerade auch von Christen, als von einem Positivum geredet wird, ist für Améry nicht das bonum, auf das man sich berufen und auf das man bauen kann, es ist vielmehr entweder total destruiert und korrumpiert wie in den Henkerfiguren oder nur noch verwundet und unvernarbt anwesend in denen, die die Opfer waren. Die Fremdheit in der Welt, die Améry bezeugt, ist indes nicht zu verwechseln mit der metaphysisch-dualistischen Fremdheit der Gnostiker, für die der Mensch gar nicht in diese schlechte, weil materieverfallene Welt gehört, sie meint vielmehr den verletzten Humanismus dessen, der in der einzigen Welt, die er hat, nicht mehr zu Hause sein kann, obwohl er dies gern wäre.

Die Erfahrung und das Wissen des Verwundetseins, das nicht vernarben will, bewahren Améry davor, sich jener Art von Strukturalismus in die Arme zu werfen, für den der Mensch ohnehin tot ist. Es ist also, so provozierend und widersprüchlich es wirken mag, gerade dieser verwundete Humanismus, um dessentwillen

Améry sich weigert, den Menschen preiszugeben. Zwar gibt es für Améry als agnostischen Atheisten<sup>12</sup> keine Möglichkeit, das verlorene Weltvertrauen metaphysisch oder religiös zurückzugewinnen, doch es gibt für ihn so etwas wie die Solidarität der Leidenden und das Sich-Auflehnen gegen das Ungerechte und die Tyrannei, die Revolte gegen diesen absurden Weltzustand und die Verpflichtung zu dem «Niemals wieder». Dies ist die eigentliche Wurzel seines Verständnisses von Aufklärung, die, wie er betont, keineswegs eine «bürgerliche Mystifikation» (W 267) ist, wie viele Linke zu formulieren pflegten, vielmehr für Améry stets mit Werten verbunden, deren Unverzichtbarkeit sich gerade aus der Erfahrung des verwundeten Humanismus aufdrängt. Sein Verständnis von Aufklärung meint daher immer jene Auflehnung, die als «Sinnggebung des Sinnlosen» (Theodor Lessing) ein menschliches Miteinander zu konstruieren sucht, aufbauend auf den «statischen Werten von Freiheit, Vernunft, Gerechtigkeit, Wahrheit» (IH 255). Aber diesen Forderungen liegt eben nicht – das sei noch einmal hervorgehoben – ein Weltvertrauen oder gar eine logische Weltordnung im Ganzen zugrunde, sondern das Sich-Aufbäumen gegen das als negativ Erfahrene und in diesem Sinne die Revolte. Amérys Ansatz stimmt auch hier wieder mit dem Sartres überein, allerdings auch mit dem Albert Camus', obwohl Améry ihn nur selten erwähnt.<sup>13</sup>

### Festhalten an der Aufklärung

In diesem Zusammenhang verdient Beachtung, daß Améry sich entschieden gegen jene Kritik oder doch Relativierung der Aufklärung gewehrt hat, wie sie Adorno und Horkheimer in ihrem 1947 zuerst erschienenen Buch «Dialektik der Aufklärung» mit großer rhetorischer Brillanz vorgetragen hatten. Er erkennt zwar die inspirierende Kraft des dialektischen, d.h. die Gesellschaft und damit den Gang der Geschichte überhaupt verändernden Denkens an, wehrt sich aber gegen die Ansicht, Aufklärung müsse, zu Ende gedacht, zu einer einseitig rationalistischen, wissenschaftlich-technischen und ökonomischen Welt- und Naturbeherrschung führen und damit gerade zu der Zerstörung menschlicher Kultur, obwohl Aufklärung ursprünglich doch die Menschheit zu sich selbst kommen lassen und befreien wollte. Améry hält also – immer noch unter dem Einfluß seiner philosophischen Anfänge in Wien, doch mehr und mehr im Geiste Lessings und gewiß auch Kants (vgl. W. 255)<sup>14</sup> – an der progressiven Rolle der Aufklärung fest, dies um so mehr, als er die dehumanisierende Wirkung der antiaufklärerischen Kräfte an sich selbst erfahren hat. Daß ein Leben ohne Aufklärung nicht zu ertragen ist, das spricht er 1977 anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises in einer Rede mit dem bezeichnenden Titel «Aufklärung als Philosophia perennis» mit folgenden Sätzen aus: «Wir brauchen uns nur momentweise rückzusetzen in den Zustand von Welt und Geist vor Anbruch der Aufklärung, und mit Entsetzen werden wir der Angst inne: Angst vor den ungebändigten Naturgewalten, Angst vor Körperschmerz, für den es keine Linderung gab, Angst vor dem bösen Blick, vor Göttern, Götzen, Dämonen, Angst vor den Herrschenden, deren sadistische Machtausübung durch kein Gesetz eingeschränkt war, Angst vor der eigenen Angst, die aus dem Unbewußten herauftauchte und den Menschen zum Sklaven des «Es» machte.» (W 250)

Das auch hier angesprochene, eminent praktisch-ethische Element von Aufklärung faßt er am Ende dieses Vortrags eindrucksvoll zusammen: «Wahrheit ist gewiß ein schwieriges erkenntnistheoretisches Problem: in der täglichen Praxis wissen wir sie von der Unwahrheit zu unterscheiden. Um nach Gerechtigkeit zu verlangen, haben wir keine Rechtsphilosophie nötig. Was

Freiheit heißt, weiß jeder, der je in Unfreiheit gelebt hat. Daß Gleichheit kein Mythos ist, davon kann ein Lied singen, wer Opfer der Oppression war. Immer ist die Wirklichkeit gescheiter als die ohnmächtig sie reflektieren wollende Philosophie. Darum ist Aufklärung auch kein fugenloses doktrinäres Konstrukt, sondern das immerwährende erhellende Gespräch, das wir mit uns selbst und mit dem anderen zu führen gehalten sind. Das Licht der klassischen Aufklärung war keine optische Täuschung, keine Halluzination. Wo es zu verschwinden droht, ist das humane Bewußtsein eingetrübt. Wer die Aufklärung verleugnet, verzichtet auf die Erziehung des Menschengeschlechts.» (W 256f.)

Derartige Sätze klingen noch eindringlicher, wenn man sie von Amérys verwundetem Humanismus aus hört und denkt und als den Inhalt dessen versteht, was zu lehren nach Amérys Überzeugung die «soziale Pflicht» des Alters ist (W 298). Doch er gibt sich diesbezüglich keinen Illusionen hin. Schon in dem Abschnitt «Ressentiments» in «Jenseits von Schuld und Sühne» hatte er beklagt, daß verdrängt wird und in Vergessenheit gerät, was geschehen ist, ja daß nazistische Tendenzen sich wieder zu Wort melden (J 106f., 126–128). Und so plädiert er 1978 am Ende seines sehr skeptisch wirkenden Vortrags mit dem Titel «In den Wind gesprochen» für «geduldige Aufklärungsarbeit» (W 302) und dafür, den eigenen Zorn nicht zu ersticken, sondern zu bändigen, und er schließt hier mit den Worten: Dieser Zorn – er «darf, er wird flammen, er soll es aber nur in unserer je persönlichen Erlebnis- und Erinnerungswelt. Im Augenblick, wo wir öffentlich hinaustreten vor die jüngeren Generationen, muß er schon verwandelt sein in radikale Vernunft. Vermag er diesen Prozeß nicht durchzuhalten, wird er verrauchen, und nichts wird sein als ein stickiger Geruch von gestern und vorgestern.» (W 303)

### Reflexion auf das Jüdissein

Auf vieles bin ich nicht eingegangen. Die situationsbezogenen politischen Stellungnahmen Amérys habe ich ebenso beiseite gelassen wie die literaturwissenschaftlich-ästhetischen Aspekte und seine religionskritischen Äußerungen. Was letztere betrifft, so kann man bedauern, daß Améry nicht nur zum sog. Alten Testament, zum Christentum und zu Religion keinen Zugang fand, sondern bisweilen Ansichten formulierte, z.B. zum jüdischen Kult<sup>15</sup>, zu einer Gestalt wie Simone Weil<sup>16</sup>, aber auch zu Lessing, für den Gott «ein historisch bedingter Begriff (seiner) geistigen Vorstellungswelt» gewesen sei (W 268), denen man oder denen jedenfalls ich nicht beipflichten kann.<sup>17</sup> Aber man darf einem Menschen nicht vorwerfen, daß er nicht «religiös» zu sein vermag, denn dafür gibt es seit langem schon sehr viele Gründe. Améry hat nie einen Zweifel daran gelassen, daß er zum Judentum keine religiöse Beziehung hatte, jedoch hat er sein Jüdissein angenommen, auch wenn es ihm erst von außen, von den Antisemiten bewußt gemacht worden ist; so sagte er es mehrfach mit Berufung auf Sartres «Réflexions sur la question juive», die 1945 erschienen waren (J 155). Deshalb, wegen dieser Identifizierung mit dem Jüdissein, hat er sich auch leidenschaftlich gegen den Antizionismus der damaligen Linken gewandt und, ebenso wie Sartre, das Existenzrecht Israels entschieden verteidigt. Wie Sartre ist auch er der Ansicht, daß es keine Judenfrage gibt, sondern «stets nur eine Antisemitenfrage» (W 167). Da es mir unmöglich ist, hier in angemessener Weise über Amérys Selbstverständnis als Jude zu sprechen, beschränke ich mich darauf, aus dem Schlußabschnitt von «Jenseits von Schuld und Sühne», der überschrieben ist: «Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein», noch einige Sätze anzuführen: «Nur für mich selber darf ich

<sup>12</sup> Vgl. H. R. Schlette, Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion. Frankfurt/M. 1997, S. 133–149.

<sup>13</sup> Zu Camus vgl. z.B. Amérys Äußerung im Gespräch mit I. Hermann (a.a.O., S. 102): «Sicher gibt es zwischen mir und Camus eine innere Verwandtschaft.»

<sup>14</sup> Vgl. auch S. Wolf, Von der Verwundbarkeit des Humanismus. Über Jean Améry. Frankfurt/M. 1995, S. 107.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Jean Amérys Beitrag in: Mein Judentum. Hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart-Berlin 1978, S. 83f.; zu dem hier erwähnten Philosophen Georg Grelling vgl. auch UW, S. 55f.

<sup>16</sup> Vgl. J. Améry, Simone Weil – jenseits der Legende, in: Merkur 33 (1979), S. 80–86.

<sup>17</sup> Vgl. auch J. Améry, Das Jahrhundert ohne Gott, in: Die Zukunft der Philosophie. Hrsg. v. H. R. Schlette. Olten-Freiburg i. Br. 1968, S. 13–33.

sprechen – und immerhin, wenn auch mit Vorsicht, für die wohl nach Millionen zählenden Zeitgenossen, auf die ihr Jüdissein hereinbrach, ein Elementarereignis, und die es bestehen müssen ohne Gott; ohne Geschichte, ohne messianisch-nationale Erwartung. Für sie, für mich heißt Jude sein die Tragödie von gestern in sich lasten spüren. Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer; die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. Sie ist auch verbindlicher als Grundformel der jüdischen Existenz.» (J 148)

Ich füge noch einige andere Stellen aus demselben Abschnitt hinzu: «Ich verliere jeden Tag von neuem das Weltvertrauen. Der Jude ohne positive Bestimmbarkeit, der Katastrophenjude, wie wir ihn getrost nennen wollen, muß sich einrichten ohne Weltvertrauen.» (J 149f.) «Menschenrechtserklärungen, demokratische Konstitutionen, die freie Welt und die freie Presse. Nichts kann mich wieder einwiegen in einen Sicherheitsschlaf, aus dem ich 1935 erwachte. Ich gehe als Jude durch die Welt gleich einem Kranken...» (J 150) Und noch ein weiterer Satz: «Ohne Weltvertrauen stehe ich als Jude fremd und allein gegen meine Umgebung, und was ich tun kann, ist nur die Einrichtung in der Fremdeheit.» (J 151)

### Radikale Fraglichkeit von allem

Was Jean Améry als Verlust des Weltvertrauens bezeugt, ist, mit Wilhelm Weischedel gesprochen, die Erfahrung der radikalen «Fraglichkeit von allem.»<sup>18</sup> So gedeutet und verstanden kann der verwundete Humanismus jedem zu eigen werden, der wahrnimmt, was war, was ist und was droht. Zwar gab und gibt es auch andere Humanismen, aber jener verwundete Humanismus dürfte in Anbetracht dessen, was die Signatur unserer Zeit ausmacht, derjenige sein, dem der höchste Grad intellektueller Redlichkeit und existentieller Glaubwürdigkeit zukommt. Er versetzt indes denjenigen, der ihn hellsichtig annimmt, an den Rand eines

<sup>18</sup> Vgl. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt 1972, Bd. II, S. 186.

großen Getriebes, das als Megamaschine mehr und mehr anonymen und in diesem Sinn a-humanen Charakter angenommen hat. In dieser marginalistischen Position wird der kritische Blick auf das Ganze erst möglich, der die Voraussetzung eines korrigierend-regulierenden Einwirkens auf das Getriebe darstellt, sofern ein solches Einwirken überhaupt möglich und noch möglich ist. Hier erhebt sich dann die Frage, woher man die Kraft bezieht, in dieser Position auszuharren, in der das Gefühl der Ohnmacht als beständige Versuchung anwesend ist.

In der Tat, es drängen sich metaphysische Fragen auf, die man nicht lösen kann, aber ertragen muß. Deutlicher als 1971 in seinem Essay über die «scheinbaren Scheinfragen» (UW 32–54) sagte Améry 1978 in dem Gespräch mit Ingo Hermann: «Heute glaube ich nicht mehr, daß metaphysische Fragen Scheinfragen sind. Das glaube ich heute nicht mehr. Aber die theologischen Fragen sind für mich im wesentlichen immer noch Scheinprobleme, mit denen ich eigentlich nichts zu tun habe.» (92) Und in demselben Salzburg, in dem Améry von uns gegangen ist, sagte er 1976 in einem Vortrag bei den dortigen Humanismus-Gesprächen einige Sätze, die man bei ihm vielleicht nicht erwartet, die man aber, gerade weil sie leicht zu überlesen sind, nicht unterschlagen darf. Ich stelle sie an den Schluß:

«Einzuräumen ist freilich, daß dieser Rationalismus vor gewissen existentiellen Fragen versagt. Die Verpflichtung, die wir den rationalistisch-moralischen Universalien gegenüber eingehen, hilft uns nicht, wenn wir vor der Absurdität des Lebens zum Tode hin stehen, vor dem Skandal des Altersverfalls und des Todes... Wir stoßen im Nachdenken an die Grenzen dessen; was Wittgenstein schon im *Tractatus* das «Mystische» genannt hat; dringen wir vor bis zu diesen Grenzen, dann ist dies nicht nur kein Verrat, sondern ein Gebot, dem wir uns nicht entziehen können, wollen wir nicht verflachen. Wir sollen und müssen immer eingedenk sein – und in diesem Punkte möchte ich mich abgrenzen gegen den Neopositivismus, dem ich von früh auf verbunden war – daß es das Rätsel gibt: zwar nicht als eines, das zu lösen wir berufen sind, wohl aber als einen Grenzbegriff, den einfach beiseite zu schieben vielleicht bequem, gewiß aber verarmend ist.» (W 198f.)

Heinz Robert Schlette, Bonn

## Adagio appassionato – Briefe der Liebe

Briefwechsel: Alban Berg und Hanna Fuchs / Gottfried Benn und Ursula Ziebarth

Während die aktuelle Briefkultur nur noch an den Rändern lebt, überrascht der literarische Markt immer wieder mit aufschlußreichen Korrespondenzen aus der jüngeren Vergangenheit. Das Bücherjahr 2001 scheint dafür ein besonders entdeckungsreiches Jahr gewesen zu sein. Hatte im Frühjahr der Briefwechsel zwischen Paul Celan und Gisèle Celan-Lestrange nachhaltigen Eindruck hinterlassen, so kamen im Herbst wiederum mehrere denkwürdige Briefschaften heraus. Zwei von ihnen, nach subjektivem Geschmack ausgewählt, rücken hier ins Blickfeld. Im Gegensatz zum Briefverkehr zwischen den beiden Celans sind sie indessen nur einseitig erhalten: Die Stimme der Korrespondenzpartnerin fehlt wie so oft (man erinnere sich nur an einen der schönsten Briefwechsel, jenen zwischen Franz Kafka und Milena Jesenská, bei dem man auch das weibliche Echo schmerzlich vermißt). Beinahe scheint dies einer Gesetzmäßigkeit zu entsprechen. Was steckt dahinter? Sind Männer die gründlicheren «Entsorger»? Ist ihre Furcht vor unliebsamen Entdeckungen größer als bei Frauen, deren sorgender Hang zur Bewahrung dagegen stärker als die Vorsicht? Eine endgültige Antwort muß ausbleiben. Immerhin sind die Briefe Gottfried Benns an Ursula Ziebarth von ihr, die als geistig agile alte Dame in Berlin lebt, selbst herausgegeben und eingehend erläutert worden. So kann man die weibliche Stimme, wenn auch vier Jahrzehnte nach dem Briefverkehr, zumindest kommentierend vernehmen. Sie fehlt dagegen gänzlich in den Briefen Alban

Bergs an Hanna Fuchs, so daß gerade das Bild dieser Frau im Bereich der Unschärfe bleiben muß. Ihr Auftritt ist jener der «fernen Geliebten». Damit kehrt nochmals ein (literarischer) Topos zurück: die Fernliebe.

### Eine Liebe am Rand des Wahnsinns

Alban Bergs Briefe an diese Frau weisen über das individuell-zwischenmenschliche Ereignis hinaus. Denn seine brieflichen Äußerungen werfen ein neues Licht auf die subtile Semantik seiner Musik, vorrangig auf die «Lyrische Suite». Sein Œuvre galt bis in die siebziger Jahre als «absolute Musik». Eine werkimmanente Deutung hatte – ähnlich wie im literarischen Bereich gegenüber den Celan-Gedichten – das Werk nur aus sich selbst heraus zu erklären versucht und jegliche Rück-sichten auf biografische Gegebenheiten ausgeklammert, ja geradezu diskreditiert. Ein Ereignis stellte jedoch die Alban-Berg-Forschung auf den Kopf: Im Herbst 1976 fand der Amerikaner George Perle im Nachlaß von Hanna Fuchs-Robettin vierzehn Briefe und ein für sie bestimmtes Exemplar der «Lyrischen Suite». Aus diesen Dokumenten ging unzweifelhaft hervor, daß Berg seit dem Jahr 1925 eine passionierte Liebesbeziehung zu dieser Frau unterhalten hatte und daß die «Lyrische Suite», 1925/26 entstanden, eng mit diesem Erlebnis verknüpft war. Perle veröffentlichte dazu 1977 einen Artikel in Newsletter Nr. 5 der International Alban Berg Society: «The

Secret Program of the Lyric Suite». Der Grieche Constantin Floros (1967–1995 Professor für Musikwissenschaft an der Universität Hamburg), früh ein Exponent der Berg-Forschung, sah sich durch den Fund in seinen Thesen bestätigt, wonach bestimmte Werke Bergs verschlüsselte Programme enthalten sollten. Er präsentierte in der «Österreichischen Musikzeitschrift» 1995 erstmals diese Briefe und eigene Studien zu einzelnen Werken des Komponisten. Nun legt er erneut eine Publikation vor, die allerdings gegenüber jener von 1995 ein breiteres Publikum erreichen soll, auch wesentlich erweitert und neu disponiert worden ist. So sind u.a. nebst einem neuen Nachwort und einer neuen Bibliographie zwei Briefe von Theodor W. Adorno an Helene Berg hinzugekommen, welche in direktem Zusammenhang mit den Vorgängen rund um die «Lyrische Suite» stehen. Insgesamt enthält die neue Veröffentlichung 26 Briefe und Postkarten, geschrieben zwischen 1925 und 1934. Das Briefkonvolut ist seit 1992 in der Musiksammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien, verwahrt und Teil des dortigen Alban-Berg-Nachlasses. 1985 wurde an diesem Ort zum hundertsten Geburtstag des Komponisten eine Ausstellung organisiert, zu der auch ein Katalog (hrsg. von Rosemary Hilmar) erschienen ist.

Im Mai 1925 hatte Alban Berg (1885–1935) das Prager Musikfest besucht und im Haus des Industriellenpaars Fuchs-Robettin Gastrecht genossen. Die damals dreißigjährige Hausherrin Hanna Fuchs-Robettin, Mutter zweier Kinder, weckte in ihm, dem Vierzigjährigen, eine Liebe, die sich nicht erfüllen konnte, aber im Komponisten bis zum Tod ungeschmälert weiterlebte. Es war vorerst vereinbart worden, nicht miteinander heimlich wieder in Verbindung zu treten. Aber Berg konnte/wollte die Abmachung nicht einhalten. In geheimen Briefen, welche die Adressatin auf sein Geheiß auswendig lernen sollte, um sie danach zu verbrennen (was sie offensichtlich nicht tat), sprach er von seinen Gefühlen, deren Intensität mit dem Begriff «amour fou» halbwegs aufscheint: «...ich bin seit diesem größten Ereignis nicht mehr ich. Ich bin ein in stetem Herzklopfen dahintorkelnder Wahnsinniger geworden...». Man traf sich zwar noch einige Male, aber immer in Gesellschaft «mörderisch» kontrollierender Augen beider Ehepartner. Kaum konnte bei solchen Treffen ein persönliches Wort gewechselt werden («wo Jorgesprache uns fast mehr trennen als unser ewiges Getrenntsein...»), und auch die Briefe gelangten immer nur dank Vermittlern von Wien nach Prag. Zu Beginn klingen Alban Bergs Mitteilungen noch besonnen und gefaßt; er weiß, daß an den bestehenden Verhältnissen nicht zu rütteln ist. «Glaube nicht, dass ich undankbar bin. Keinen Moment kann ich vergessen, dass das Glück dieser acht Tage das Unglück der folgenden acht Jahre aufwiegt, und dass, diese acht Tage erlebt zu haben, mein ganzes Menschenleben wert ist», schreibt er am 23. Juli 1925. Aber mehr und mehr hadert er mit der selbst auferlegten Entsagung. Er beginnt zu rebellieren, verwirft das Vernünftigsein, entwickelt Aggressionen gegen seine Ehepartnerin Helene und gegen Hannas Gatten, Herbert Fuchs-Robettin. In einer Wahnsinnsnacht irrt er durch Prags Straßen, umschleicht die Villa der Familie Fuchs-Robettin, sucht vergeblich Betäubung im Alkohol, in Beruhigungsmitteln. Nach außen wird er in den folgenden Jahren ein Doppelleben führen. Er empfindet sich als «gespalten» – der äußere Mensch entspricht willfährig den Konventionen der Gesellschaft, der wahre Mensch dagegen gehört Hanna. Bisweilen kapselt er sich extrem ab, fühlt sich an seiner Wiener Adresse, der Trauttmansdorffgasse 27 draußen in Hietzing, lebendig begraben. Dann stürzt er sich wieder in sein musikalisches Schaffen, das allein ihm gestattet, sein Gefühl für diese Frau künstlerisch zu gestalten und zu verwandeln: «Am liebsten schriebe ich Lieder. Aber wie könnte ich: die Worte der Texte verrietten mich. So müssen es Lieder ohne Worte sein, in denen nur der Wissende – nur Du wirst lesen können. Vielleicht wird's ein Streichquartett! Im Rahmen dieser vier Sätze soll sich alles abspielen, was ich seit dem Moment, wo ich Euer Haus betrat, durchmachte...». Daraus wird schließlich die sechssätzig «Lyrische Suite für Streichquartett», die Alban Berg im Brief vom 23. Oktober 1926 ausführlich gegenüber der

Adressatin erläutert. Im vierten Satz, dem Adagio appassionato, «entfaltet sich das wie ein Blitz einschlagende Liebesbewusstsein zur großen unendlichen Liebesleidenschaft.» Und Berg schließt den bewegenden Brief mit den Worten: «Wenn Du es, meine Hanna, nur spürst! Dann ist es nicht umsonst geschrieben...» Denn nicht selten beschleichen ihn Zweifel, ob ihre Liebe für ihn an Stärke der seinen gleicht. 1935, zehn Jahre nach dem Ausbruch dieser Leidenschaft, stirbt Alban Berg. Man ist nach der Lektüre seiner Briefe geneigt zu glauben, daß er des Lebens überdrüssig geworden ist.

### Menschen aus der Welt von gestern

Wer aber ist die Empfängerin all dieser Briefe gewesen, die oft in fliegender Hast, im Zug, in einem Kaffeehaus, geschrieben worden sind? Die selten von Glücksempfindungen sprechen, dafür von einer jähen Erschütterung? Die Antwort auf diese Frage führt mitten in «die Welt von gestern». Hanna Fuchs-Robettin, von der nicht einmal das Geburtsjahr definitiv auszumachen ist (1894? 1896?), war die jüngere Schwester von Franz Werfel. Er, der Dichter, wie auch seine spätere Gattin, die legenden- und skandalumwobene Alma Mahler-Werfel, haben in Alban Bergs Herzensangelegenheit eine nicht unwichtige Rolle gespielt, indem sie Briefe beförderten oder Treffen ermöglichten. Alma Mahler-Werfel stand zudem in freundschaftlichem Kontakt zur Gattin des Komponisten, Helene Berg, einer höchst sensiblen, zeitweise auch psychisch kranken Frau, die allerdings den Komponisten um vierzig Jahre überlebt hat. In ihrer Autobiographie «Mein Leben» beschreibt Alma Mahler-Werfel sie als «seraphisch schön, innerlich und äußerlich» und sie verschweigt auch die Herkunft Helene Bergs nicht: Diese «war eine Tochter Kaiser Franz Josephs mit einer fast fünfzig Jahre jüngeren schönen kleinen Korbflechterin, die der Kaiser zufällig einst in seinem Park in Schönbrunn um vier Uhr früh kennen gelernt hatte». Ob dies Dichtung, Wahrheit oder Kolportage ist, läßt sich heute nicht mehr entscheiden. Aber auf jeden Fall durfte Helene Berg nichts über die wahre Natur der Beziehung zwischen Alban Berg und Hanna Fuchs erfahren, so wenig wie Herbert Fuchs-Robettin, der zwar Verdacht schöpfte, aber von Alban Berg in einem Brief beschwichtigt wurde. Zu Beginn hatten sich die beiden fast gleichaltrigen Männer sogar miteinander befreundet. Herbert Fuchs-Robettin (1886–1949), Industrieller mit Niederlassungen in Nordböhmen, Prag, Wien und Hamburg, stammte aus einer alten Papierfabrikanten-Familie. Seine Eltern, Robert und Bettine Fuchs, waren in den Adelsstand erhoben worden und nahmen den Doppelnamen von Fuchs-Robettin an («Robettin» war eine Kontamination der elterlichen Vornamen). Der Sohn Herbert zeigte literarische Neigungen, schrieb auch selbst Gedichte und Dramen, die Alban Berg wohlwollend las und beurteilte. Der Eheschließung mit der attraktiven Hanna hatte sich der Bruder der Braut, Franz Werfel, vorerst widersetzt. Er war sehr unglücklich über diesen Schritt der Einundzwanzigjährigen und bedauerte, wie Peter Stephan Jungk in seiner Werfel-Biographie schreibt, «daß sie das Leben noch nicht richtig kennen gelernt habe, wünschte ihr, daß sie in einer Großstadt wie Berlin einige Zeit verbrächte, unter Menschen käme, die innerlich frei seien, weit weg vom pragerdeutschen Judentum. Er versuchte, sie von ihrem Heiratswunsch abzubringen, bat sie, das Ganze noch einmal zu überdenken, doch schon wenige Wochen später, Mitte März 1917, fand die Hochzeit statt.» Werfel nahm an ihr teil im Wissen darum, daß mit der Hochzeit der jüngeren Schwester seine Jugend unwiederbringlich vorbei sei.

### Musik als gültiger Ausdruck

Einer der besten Kenner der Prager Szene von einst, František Kafka (sic!), schildert Herbert Fuchs-Robettin als «eher melancholisch, Hanna dagegen gesellig und vital, wie alle Geschwister Werfel». Und er stimmt Theodor W. Adorno, Bergs Schüler und lebenslangem Vertrauten, ohne weiteres bei, wenn dieser glaubt,

«daß der bescheidene und in kleinen Verhältnissen lebende Komponist sich nicht zuletzt durch das großbürgerliche Milieu der Familie Fuchs-Robettin zu Hanna hingezogen fühlte». Ausdrücklich findet sich diese Bezauberung auch in den Briefen des Komponisten, der die Eleganz, Leichtigkeit und Nonchalance der Gastgeberin rühmt. František Kafka räumt aber auch ein, daß Hanna vermutlich dem Komponisten «nicht in vollem Umfang in seine geistige Welt folgen konnte». Es ist dies ein vages Gefühl, das sich auch des Lesers bemächtigt, wenn er in die Korrespondenz eintaucht, wenn er die Beschwörungen des Komponisten liest, seine Zweifel heraushört – ja: seine erschreckende Einsamkeit schließlich. Die «Lyrische Suite» allein sollte und durfte nun für den Leidenden sprechen. Wo das Wort nicht mehr hinreichte, mußte der Ton die Botschaft übermitteln. Leitmotivisch sollte sich die Tonfolge A-B-H-F durch dieses Streichquartett ziehen, gebildet aus den Initialen des Liebespaars Alban Berg und Hanna Fuchs. Dem Finale, dem Largo desolato, legte Berg zudem ein Gedicht Charles Baudelaires aus dessen Zyklus «Les Fleurs du Mal» zugrunde, nämlich «De profundis clamavi», das mit der Zeile beginnt: «Zu Dir, Du einzig Teure, dringt mein Schrei...» und mit der Klage endet: «Ich neide des gemeinsten Tieres Los, / Das tauchen kann in stümpfen Schlafes Schwindel! / So langsam rollt sich ab der Zeiten Spindel!» Constantin Floros gibt seiner Publikation der Briefe eine eingehende Analyse der «Lyrischen Suite» wie auch der Konzertarie «Der Wein» bei, die beide eng mit dem Liebeserlebnis zusammenhängen. Interessant sind auch die weiteren Zitate, welche Alban Berg verwendet, so jene aus Alexander von Zemlinskys «Lyrischer Symphonie»: «Du bist mein Eigen, mein Eigen» und «Du, die in meinen endlosen Träumen wohnt». Zemlinsky ist übrigens die «Lyrische Suite» auch zugeeignet; man darf diese Dedikation als Tarnung der eigentlichen Widmung verstehen. Der kryptische Charakter der «Lyrischen Suite» entspricht dem Stil eines Komponisten, der eine besondere Vorliebe für Klangchiffren und Zahlenspiele hegte. Floros weiß darüber anregend und detailliert zu schreiben. Und so gestaltet sich das Bild eines Künstlers, dessen glühende Phantasie sich mit der Lust am Kalkül gepaart hat. Jedoch wird man es bedauern, daß die biografischen Auskünfte über die Adressatin spärlich bleiben. Rückfragen beim Verlag haben ergeben, daß die Quellenlage dürftig zu sein scheint. Immerhin erfährt man wiederum von František Kafka, daß Hanna Fuchs 1964 in den Vereinigten Staaten gestorben ist. Sie war mit ihrer Familie nach dem Einmarsch Hitlers in der Tschechoslowakei zuerst nach England emigriert, später nach Amerika. Der Tod ihres einzigen Bruders Franz, 1945, traf sie schwer. Die Nachricht wurde ihr von der Bildhauerin Anna Mahler, der jüngeren Tochter aus der Verbindung zwischen Alma und Gustav Mahler, überbracht. Die Szene mündete in einen Weinkrampf, der die Überbringerin der Todesnachricht verstörte. Und auch der Leser, die Leserin – sie bleiben nach der Lektüre dieser herzerreißenden Briefe eines «unverbesserlichen Romantikers» (so nannte ihn Erich Alban Berg, der Neffe und Biograph) beklommen zurück. Was sie irritieren wird, ist nicht so sehr jenes gewisse Pathos aus abgelegten Zeiten als vielmehr der Grad der Verstörung eines Mannes, der vielleicht zu sehr geliebt hat. Seine Briefe wären eine Pflichtlektüre für all jene, denen eine Boulevard-Psychologie suggeriert hat, es sei an der genuinen Liebesfähigkeit des Mannes zu zweifeln. Bei Alban Berg mündete sie in eine starke, wenn auch gut larvierte Depression, aber auch in herausragende musikalische Zeugnisse. Das war es, was ihm in seiner Einsamkeit blieb: die Musik als Mittlerin zwischen ihm und der fernen Geliebten.

#### Ein Briefwechsel mit Nachklängen

Wenn in der Korrespondenz Berg-Fuchs die Adressatin schweigt, so meldet sie sich dafür um so nachhaltiger in der zweiten Briefschafft, die hier vorgestellt werden soll. 1954 bis 1956 bestand ein reger schriftlicher Austausch zwischen dem Dichter Gottfried Benn (1886–1956) und der Germanistin Ursula Ziebarth (\*1921),

## Burg Rothenfels 2002

«Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe» mit **Prof. Dr. Arnold Angenendt** (Münster), **Prof. Dr. Paul Post** (Tilburg), **Dr. Michael Hochschild** (Oppenheim), **Prof. Dr. Helmut Hoping** (Freiburg) sowie **Dr. Claudia Hofrichter** (Stuttgart) vom 20.–22. Februar 2002.

«Die Liebe spaltet hundertfach den Himmel» – Der Sufismus und die Mystik der Gottesliebe mit **Schech Bashir Ahmad Dultz**, **Dr. Gudrun Schubert**, **Dr. Michaela Özelsel**, **Ismat Amiralaj** und **P. Winfried Dettling S. J.** vom 1.–3. März 2002

«Bilder als Quelle der Theologie – Zur poetischen Christologie von Alex Stock» mit **Prof. Dr. Michael Bongardt** (Berlin), **Prof. Dr. Rainer Hoeps** (Münster), **Prof. Dr. Elmar Salmann** (Rom), **Prof. Dr. Hermann Pius Siller** (Frankfurt) sowie **Prof. Dr. Alex Stock** (Köln) vom 12.–14. April 2002.

**Das neue Jahresprogramm ist da – bitte anfordern!**

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, E-Mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de**

der jetzt unter dem lapidaren Titel «Hernach» erschienen ist. Zwar sind auch hier die Antwortbriefe der Freundin und Geliebten nicht enthalten – Ilse Benn, die letzte Gattin des Dichters, dürfte sie vernichtet haben. Dafür hat sich Ursula Ziebarth entschlossen, Benns Briefe mit ihren Nachschriften zu versehen. Darunter darf man Erklärungen und Kommentare zu einzelnen Wendungen, Namen oder Daten in den Briefen verstehen, die dem heutigen Lesenden nicht ohne weiteres mehr verständlich sind. Diese Nachschriften, einmal kurz, dann wieder ausführlich bis ausschweifend, leisten aber letztlich mehr: Sie lassen Temperament und Charakter dieser Frau erahnen, so daß Benns Briefe noch einmal, aus dem Abstand von über fünfzig Jahren, so etwas wie eine Antwort «hernach» erhalten. Natürlich ist ein solches Editionsprinzip nicht unproblematisch. Es fehlt der persönliche Abstand, dafür erhält der Leser Informationen, die keinem außer Ursula Ziebarth so selbstverständlich zur Verfügung gestanden haben. Indessen meistert sie ihre Aufgabe souverän und taktvoll, bewahrt auch jene Selbstironie, die sie wohl schon in jüngeren Jahren ausgezeichnet haben mag. Selten ist der Fall, da sie sich unnötig und mit einer allzu ausführlichen Nachhilfe meldet. Keineswegs gehört sie zu jenen Frauen, die vom Nimbus eines prominenten Mannes zu zehren pflegen, um damit ihr eigenes Ego aufzuwerten. Die Stellung einer fraglosen Adorantin ist nicht die ihrige, dafür ist ihr Naturell zu rebellisch, zu selbständig angelegt. Kurzum: Für Gottfried Benn, damals gerade doppelt so alt wie die junge Frau, ist sie keine «pfllegeleichte Partnerin» gewesen, sondern eine stete Herausforderung. Er zeigte sich in vielen Angelegenheiten des täglichen Lebens als ein Patriarch der alten Schule, er glaubte genau zu wissen, wie sich eine «Dame» zu kleiden und zu benehmen hatte. Auf Konventionen pochte er immer wieder, ausgerechnet er, der die damalige Lyrik mit der Aufnahme des Vokabulars aus dem medizinisch-naturwissenschaftlichen Bereich des Pathos beraubt hat und daher als Revolutionär galt. Am unkonventionellen Benehmen und Lebensentwurf seiner Briefpartnerin, die in der Künstlerkolonie Worpswede lebte, mußte er sich fortan reiben. Jedoch wurden in knapp zwei Jahren mehr als 250 Briefe von Berlin an die Geliebte geschickt. Gottfried Benns Tod traf Ursula Ziebarth «wie ein Keulenschlag».

#### Furor einer letzten Liebe

Sie hatten sich kennengelernt im Restaurant «Fournes» am Innsbrucker Platz in Berlin – im August 1954, und natürlich denkt man an Benns Gedichtzeile «Einsamer nie als im August/ Erfüllungsstunde...» Ursula Ziebarth, ursprünglich Berlineriner, sollte

den prominenten Dichter auf Anraten ihrer Freunde zu einer Lesung in Bremen bewegen und während eines Aufenthalts in ihrer Heimatstadt den persönlichen Kontakt anstreben. Er nannte sie nach dem ersten Treffen «eine schwarze Figur mit soviel sprudelndem Elan», während sie gegenüber einer Freundin seinen «trockenen Mutterwitz» rühmte: «Er war so witzig und gut gelaunt, wie ich nicht gedacht hatte, dass er es sein könnte». Und schon bald einmal attestiert er einem ihrer Briefe: «Er ist reizend, Sie sprechen mit mir wie mit einem Dorfjungen, der zum Militär eingezogen wird.» Ihr fiel im Berliner Zoo auf, daß Benn «nicht etwa die verschiedenen Arten von Büffeln liebte, die ihm ähnelten in der schweren Statur (...), er liebte Gazellen, Gamsen, sah begeistert zu, wenn Gamsen auf ihren kleinen Hufen so sicher auf den Felsen herumkletterten». Ursula Ziebarth wurde für Benn zum Pony, und so schrieb er ihr in jenem Zustand der Verliebtheit, den Ortega y Gasset «einen Zustand vorübergehenden Schwachsinn» genannt hat: «Mein Ponnychen, mein süßer, vergiß nicht, dass ich für Dich auch ein Ponny bin und hinter Dir hertrabe!» Zwei Monate nach der ersten Begegnung notiert Benn auf einem Zettel: «Wenn Du denkst, dass Du mit mir und bei mir aushalten kannst, bleibe mir, bitte, treu. In meinem Herzen wirst Du zwölf Monate Schonzeit haben, und wenn Du im Winter kommst, um Dir Futter zu holen, werde ich Dich streicheln und wärmen.»

Nun, es sei vorweggenommen: Man hat als Leser fortan viel Gelegenheit zum leisen Angerührtsein ob so viel männlicher Zartheit, und immer wieder kann man sich auch eines Schmunzelns nicht erwehren. Vorerst glaubt man tragische Anklänge weit entfernt. Aber auch dies sei gleich gesagt: Wer inhaltsschwere Aufschlüsse über ein Dichterleben, über das Schreiben und die Epoche erwartet, wird über weite Strecken hinweg enttäuscht sein. In dieser Hinsicht schwingt sich der Briefwechsel nur wenige Male in die Höhe: etwa in jenem vom 12. März 1955. Da schreibt Benn von seiner gedanklichen Beschäftigung mit dem «Nicht-Gedicht»: «...ich habe ja seit langem solche Abneigung gegen das idealistische, erhabene, seraphische Gedicht (Carossa, Binding, Bergengruen, Stadler, Schnack, Weinheber), dass ich immer ein Nicht-Gedicht dagegen hausen muss. Also die journalistischen Gedichte meiner letzten Periode. Ob ich darin Recht habe, weiß ich nicht, denke aber viel darüber nach...». In diesem Zusammenhang wäre etwa sein Gedicht «Chopin» zu nennen, das über den Pianisten und Komponisten in elegantem Parlando-Ton spricht und Chopins Ausspruch am Ende des Lebens hervorhebt: «Meine Versuche sind nach Maßgabe dessen vollendet, was mir zu erreichen möglich war.» Ferner jener Brief, da Benn im Vorfeld des Gedichtbands «Après lude» (1955) Ursula Ziebarth um ihr Urteil bittet: «Du kannst schonungslos urteilen, weil ich 100%ig Dein Urteil nicht akzeptieren werde, aber interessieren wird mich Dein Urteil ungemain...». Ein glücklicher Umstand fügt es, daß diesmal auch ihre Antwort – und es ist eine kompetente Reaktion! – publiziert werden kann, da die Schreiberin diesmal den Brief getippt und einen Durchschlag zurückbehalten hat. – Was hingegen seine Verirrungen im Tausendjährigen Reich betrifft, kann Benn noch immer nicht begreifen, daß ihm gewisse Leser und Leserinnen seinen Kniefall vor den Nazis zwischen 1933 und 1935 nicht verziehen haben. Er glaubt, nur ein kleiner Kreis von Eingeweihten wisse um seine Entgleisungen, als er von den Widerständen erfährt, die Ursula Ziebarths Stiefvater ihrer Liaison mit Benn entgegengesetzt.

Zu einem großen Teil ist es also ein liebenswürdiger Kehrreim, den man hört: Ob der Brief, das Telegramm angekommen ist, wann und wo man sich wiedersieht, ferner viele Fragen nach dem Befinden, ob genügend eingeheizt wird, ob man sich warm genug anzieht und sich gesund ernährt. Benn, der Arzt, ist gegenüber Ursula Ziebarth ein sorgsamer Wächter ihrer Gesundheit, was sie immer wieder unwirsch abzulehnen versucht. Gleichwohl ist seine Sorge berechtigt: Bei ihr war eine Myocarditis konstatiert worden, die sie als Sechzehnjährige für fast ein Vierteljahr ins Krankenhaus gebracht hatte. Danach blieb bei ihr eine Anfälligkeit für Herzrhythmusstörungen zurück. Und überhaupt will

Benn für sie sorgen, denn «dafür bin ich da. Ich möchte Dich immer in der Hand haben oder in einer Jackentasche, wenn Du allerdings «blaffst», halte ich Dir das Mäulchen zu, aber sonst küsse ich es.» Sie ist für ihn «das kleine schwarze Wiesel, zärtlich (und manchmal etwas bissig wie Wiesel sind), aber immer dicht an meinem Herzen». Ihr Eigenwille setzt ihm zu, ihr unbedingter Wunsch, allein zurechtzukommen und nicht auf seine Unterstützung angewiesen zu sein. «Hier ist ein Recept und das Geld, das es kostet. Ein Mann darf ja wohl seiner Frau Medizin kaufen, Du verstocktes Etwas!» Ja, die scharfen Töne fehlen nicht in Benns Briefen. Gegenüber ihrer Schreibwut muß er sich zusehends wehren. Haben ihn zu Beginn die täglichen Botschaften gefreut, so schreibt er nach einem halben Jahr, da er sich offenbar (und man kann es ihm nicht verdenken) eingeengt fühlt: «Ich habe keine Lust, heute mehr zu schreiben. Es ist mir zuviel, jeden Tag Brief zu lesen und schreiben und Telefon und Telegramm usw. Wir verstehn unter Liebe etwas anderes, Du und ich. Für Dich heißt Liebe, alle seine Stimmungen, Reizungen, Vorwürfe, Forderungen dem andren aufzuladen, nichts mehr mit sich selber abmachen zu können (und vor allem nicht zu wollen), anzunehmen, dass der andre bössartig ist; wenn er mal anders ist und handelt, wie man es wünscht...». Ein Brief wie dieser spiegelt das Auf und Ab der Beziehung markant.

#### «Ich liege manchmal nachts wach...»

Später folgen in Benns Briefen ernsthafte Erwägungen: ob man überhaupt zueinander passen würde, falls man zusammenzöge. Da ist Benns labil-stabile Ehe, die er nicht aufgeben will, weil sie ein äußerer Garant seines künstlerischen Schaffens bleibt. Und Ursula Ziebarth weiß genau, daß sie sog. Gattinnenpflichten nur ungern, nur unzulänglich erfüllen würde. «Ich war kein Ersatz für eine Ehefrau. Das ist eine Rolle mit Pflichten, die ich auch später im Leben nie übernommen habe», schreibt sie. Ohnehin löst der Tod des Dichters die offen gebliebene Frage zwischen den Liebenden. Aber Benn hat sich ihr ernsthaft gestellt. Am 13. Januar 1955 schreibt er in einem denkwürdigen Brief:

«Ich liege manchmal nachts wach und überblicke die lange Reihe meiner Lebensjahre und dann die kleine Deines sich eben erst entfaltenden Daseins und dann kommen Momente der Beschämung über mich, dass ich mich Dir angetragen habe oder weiter Deine Zukunft versperren möchte, ich komme mir unfair vor und verspreche mir in der Nacht, Dich Deinen eigenen Weg gehen zu lassen, immer als Dein wahrer Freund und Helfer und Ratgeber an Deiner Seite, aber Dir zu sagen, such Dir einen jüngeren, leichteren, ungebundeneren Mann, der biegsam genug ist, sich mit Dir zu vereinen und sich Dir anzupassen und ein neues Leben aufzubauen.»

Ja, man lernt den Dichter auf eine neue, unbekanntere Art kennen. Eine Ikone der Literaturgeschichte steigt vom Sockel herunter und ist geistreich und liebenswert-amüsant, ist «der gute Pummy» und ach so zärtlich. In einem Brief an den Freund F.W. Oelze schreibt Benn kurz nach der ersten Begegnung, am 22. August 1954: «...dass es einen sehr berührt, wenn man als alter Mann überhaupt noch auf ein inneres Entgegenkommen bei reizvollen jungen Frauen stößt...». Es finde «eine Art Bewegung affektiver Schichten» statt, die fortführen «von Erstarrung, Müdigkeit, Fettwerden, Ranzigwerden». Er ist großzügig in seinen Geschenken, greift zwar manchmal daneben («Es war nicht nach meinem Geschmack, dass man mir Strümpfe schenkte», muß Ursula Ziebarth nachtragen). Aber sehr oft gebärdet er sich auch autoritär. Was Gottfried will, ist nicht immer das, was Ursel tut. «Verteidige Dich bitte jetzt nicht wieder ausgiebig und weitschweifig. Es wird so gemacht, wie ich, Dein viel erfahrenerer Mann und Vater es für notwendig hält. Kuss!», schreibt er etwa am 21. Mai 1955. Dann wieder zeigt er sich gegenüber dieser späten Liebe von ergreifender Dankbarkeit. Er weiß ihren Zauber zu schätzen, auch und gerade weil sie von Heimlichkeiten umstellt ist, auch und gerade weil das geliebte Du von streitbarer Natur ist. Hierin allerdings zeigt sich die Ursula Ziebarth von damals auch

aus heutiger Sicht ungemein modern. Sie ist eine Frau mit eigenen Lebensvorstellungen und -konzepten. Sie muß sich behaupten und ihren einfachen Lebensstil gegenüber jenem so ganz anders gearteten Benns durchsetzen. «Er wusste, dass ich ausschließlich vom Schreiben lebte, und ich meinte, er könne sich vorstellen, wie man vom Verfassen von Schullektüre und Beiträgen in Jugendzeitschriften nur leben kann. Dass er vor einem Rätsel stand, war mir ein Rätsel.» Ursula Ziebarths materielle Lage bessert sich erst im November 1955: Da zieht sie nach Berlin und erhält eine Stelle als Leiterin der Bibliothek im Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung. Mit dessen Präsidenten, Ferdinand Friedensburg (CDU-Bundestagsabgeordneter für Berlin), versteht sie sich sofort. In ihren Nachschriften erscheint er in manchen Belangen als positiver Antipode zum gleichaltrigen Benn. Während der Dichter ängstlich die gesellschaftlichen Maßstäbe hochhält, ist Friedensburg souverän und nennt seine neue Mitarbeiterin liebevoll einen «bunten Vogel», den sein Institut nur allzu nötig habe.

So ist auch diese Beziehung nicht frei von Betrübissen, wie es überhaupt für die junge Frau schwierig gewesen sein muß, in der Öffentlichkeit eine Rolle spielen zu müssen, um die von Benn hochgehaltenen Konventionen nicht zu verletzen. Sie wünscht sich einen ehrlicheren und großzügigeren Umgang. Keinesfalls will sie nur «Stippvisitenfreundin» sein, im Hotel einen falschen Namen angeben oder den gemeinsamen Zug später besteigen müssen. Ihrem Wesen widerstrebt dies zutiefst. Daraus erwächst ihr Unmut, der immer wieder zu Verstimmungen führt. Und letztlich weiß auch diese Liebe den Abgrund nicht zu überbrücken, nicht die Einsamkeit zu bannen, in der sich Benn hat einrichten müssen oder wollen. War sie letztlich die Grundbedingung für sein Schreiben? In seinem Gedicht «Letzter Frühling» (aus «Aprèslude») schreibt er: «Nimm die Forsythien tief in dich hinein/ und wenn der Flieder kommt, vermisch auch diesen/

mit deinem Blut und Glück und Elendsein,/ dem dunklen Grund, auf den du angewiesen...»

Aber in Ursula Ziebarths Nachschriften herrscht zuletzt das Gefühl der Dankbarkeit vor. Es ist für sie noch immer schön, an Orpheus zu denken. Mehr: «Es tut gut, sich seiner zu erinnern.» 1956 ist der Dichter gestorben. Sie hat die Nachricht aus dem Norddeutschen Rundfunk vernommen, sucht später noch einmal das Café Fournes auf, wo sie sich erstmals begegnet sind. «Orpheus stirbt./ Kein Vorhang reißt/ an einer Tempelwand...» wird sie kurz danach in einem längeren Gedicht schreiben. Und das Begräbnis Benns wird sie Jahre später im Prosabuch «Die Hexenspeise» (Neske Verlag, Pfullingen 1976) gestalten. Nunmehr liegt zudem ein mustergültig edierter Briefband vor, bereichert um Fotos und einen Kommentar von Jochen Meyer. Der Leser hört dabei dem behutsamen und manchmal energischen Gespräch eines Mannes zu, der fortan für ihn mehr und anderes sein wird als einzig eine literarische Größe.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger; Muri bei Bern*

#### Literatur

- Constantin Floros, Alban Berg und Hanna Fuchs. Die Geschichte einer Liebe in Briefen. Mit Fotos, div. Faks. und Notenbeispielen. Arche Verlag, Zürich-Hamburg 2001.
- Alma Mahler-Werfel, Mein Leben. Biographie. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 1963.
- Peter Stephan Jungk, Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte. S. Fischer, Frankfurt am Main 1987.
- František Kafka, Zwei Musen aus Prag. Franz Werfels Schwestern Hanna und Marianne, in: Feuilleton der NZZ, Nr. 65, 19.3.1987, S. 41.
- Dietmar Grieser, Wiener Adressen. Ein kulturhistorischer Wegweiser. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1989.
- Hernach. Gottfried Benns Briefe an Ursula Ziebarth. Mit Nachschriften von Ursula Ziebarth und einem Kommentar von Jochen Meyer. Wallstein Verlag, Göttingen 2001.
- Fritz J. Raddatz, Gottfried Benn. Leben – niederer Wahn. Eine Biographie. Propyläen Verlag, Berlin 2001.

## Ein Leben zwischen Ost und West

Zum Tod von Julia Ching

Am 26. Oktober 2001 starb in Toronto nach langer Krebserkrankung Julia Ching. Mehr als zwanzig Jahre war sie Professorin am Victoria College der Universität Toronto. In einzigartiger Weise fügte sie als im «Westen» lebende Chinesin ihre reichen Kenntnisse der chinesischen Kultur mit solchen westlicher Philosophie und Religionswissenschaft zusammen.

Julia Ching wurde 1934 in Shanghai geboren. Ihre Kindheit war zunächst von der japanischen Besetzung Chinas bestimmt, später durch die Machtübernahme der Kommunisten. Deshalb besuchte sie die High School in Hongkong und studierte dann am New Yorker New Rochelle College. Zunächst arbeitete sie zwanzig Jahre als Ursulinenschwester, erwarb den Mastergrad an der Catholic University of America in Washington, D.C. und lehrte danach in Taiwan. Es folgte die Promotion (in Asian Studies) an der australischen Nationaluniversität in Canberra. Zunächst lehrte sie in Canberra; bald aber folgte die Berufung an die Columbia-Universität in New York, dann nach Yale, schließlich 1978 nach Toronto.

Ogleich Julia Ching erst mit 35 Jahren ihre Tätigkeit als Universitätsdozent begann, für amerikanische Verhältnisse also ausgesprochen spät, erlangte sie in kurzer Zeit Anerkennung für ihre Arbeiten über den Neokonfuzianismus und Religionen im China der Song- und Ming-Dynastien. Sie hat insgesamt fünfzehn Bücher geschrieben oder herausgegeben. Die fünf bekanntesten sind ihre Bücher über den Konfuzianer Wang Yangming «To acquire wisdom: the way of Wang Yang-ming» (Columbia University Press 1976) und den Konfuzianer Zhu Xi «The religious thought of Chu Hsi» (Oxford University Press 2000) sowie «Christianity and Chinese Religion» (zusammen mit Hans Küng, Piper 1988. Übersetzungen in viele andere Sprachen), «Moral

Enlightenment – Leibniz and Wolff on China» (zusammen mit Willard G. Oxtoby, Steyler Verlag 1992) und «Chinese religions» (Orbis Books 1993).

Wegen ihrer wissenschaftlichen Verdienste erhielt sie mehrere Ehrendokortitel und wurde zum «University Professor» der Universität Toronto ernannt, eine in Nordamerika seltene Ehre. Sie war Mitglied der Royal Society of Canada und wurde in den erst vor kurzem errichteten Scholars' Council der Washingtoner Kongressbibliothek<sup>1</sup> berufen. Etwa tausend Wissenschaftler aus aller Welt lernten sie sowie ihren Mann und Kollegen Willard G. Oxtoby als Organisatoren des 33. ICANAS-Kongresses<sup>2</sup> im Jahre 1990 in Toronto kennen. Von 1990 bis 1996 gehörte sie dem Direktionskomitee der internationalen theologischen Zeitschrift «Concilium» an.

Julia Ching, die, auch bedingt durch ihren jahrzehntelangen Kampf gegen den Krebs, zunächst beinahe zerbrechlich wirken konnte, war in Wirklichkeit eine starke, durchsetzungsfähige Frau. Politisch interessiert und aktiv, z.B. als Mitglied von Inter-Action Council, Science for Peace und dem kanadischen Pugwash<sup>3</sup>, verfaßte sie 1992 mit einer Reihe anderer Kollegen die «Toronto Resolution» über eine ethisch fundierte Wissenschaft. Die gesellschaftliche Entwicklung in China, insbesondere was die Bedeutung der Religionen betrifft, verfolgte sie fortdauernd mit be-

<sup>1</sup> Der Council besteht aus zwanzig Mitgliedern, darunter vier Nobelpreisträger, zwei Pulitzer-Preisträger und dem Schriftsteller Mario Vargas Llosa.

<sup>2</sup> International Congress of Asian and North African Studies.

<sup>3</sup> Die internationalen Pugwash-Konferenzen entstanden aus einem Diskussionsforum von 22 Wissenschaftlern aus West und Ost über die Entwicklung der Wasserstoffbombe, das 1957 im kanadischen Dorf Pugwash (Nova Scotia) stattfand; ihnen wurde 1995 der Friedensnobelpreis zuerkannt.

sonderem Interesse. Im Jahre 1990 veröffentlichte sie «Probing China's Soul: Religion, Politics, and Protest in the People's Republic» (Harper & Row), ihre sehr persönliche und engagierte Reaktion auf das Tian'anmen-Massaker im Jahre 1989. In den kanadischen Medien war sie regelmäßig zu vernehmen, wenn es galt, Ereignisse in China zu kommentieren. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß sie sich immer wieder für die große chinesische Gemeinschaft ihrer Stadt Toronto eingesetzt hat.

Julia Ching stammte aus einer alten, angesehenen Familie, über die ihr Bruder Frank ein viel beachtetes Buch schrieb.<sup>4</sup> Auf diese Herkunft war sie stolz. Nach dem Austritt aus dem Orden adoptierte sie einen Neffen und heiratete 1981 Willard G. Oxtoby. Gemäß konfuzianischer Tradition bewahrte sie Diskretion über private Angelegenheiten. Um so erstaunlicher war es, daß sie dann 1998 ein sehr persönliches Buch über ihr Leben veröffent-

<sup>4</sup> Frank Ching, *Ancestors: 900 Years in the Life of a Chinese Family*. Morrow, New York 1988.

lichte: «The Butterfly Healing: A Life Between East and West» (Novalis 1998), ein Buch, auf das während der letzten Jahre in Nordamerika häufig hingewiesen wurde. Zum einen beschrieb sie die Eindrücke einer Frau asiatischer Herkunft in einer durch Männer dominierten westlichen akademischen Welt, zum anderen berichtete sie über ihren persönlichen Werdegang und das Ankämpfen gegen die so lang andauernde Krankheit.

Julia Ching ging zeit ihres Lebens zurück zu den Wurzeln. Und die lagen in China, in Chinas alter Kultur und den Religionen in China, den alten und den neueren. Ihr christlicher Glaube wurde im Laufe der Jahre und Jahrzehnte durch ihre intensive Beschäftigung mit dem Konfuzianismus, später mit dem chinesischen Buddhismus und ganz besonders mit dem Daoismus vertieft und bereichert.<sup>5</sup>

Knut Walf, Nijmegen

<sup>5</sup> Einige biographische Angaben sind dem Nachruf von Irene Kao entnommen (im Internet: H-Asia, a member of H-Net Humanities & Social Sciences OnLine).

## Die Ortskirchen und der römische Zentralismus

Bischofssynode 2001 (Schluß)

Während der ersten Beratungswoche der *Zehnten Ordentlichen Bischofssynode* (30. September bis 27. Oktober 2001) tagte parallel zu ihr in der Aula Magna der Theologischen Fakultät der Waldenser in Rom die *Kirchenvolks-Synode 2001*.<sup>1</sup> Von Teilnehmern wie von Beobachtern wurde sie «Schattensynode» genannt, und damit sollte nicht nur auf den Umstand hingewiesen werden, daß sie in unmittelbarer Nähe zum Vatikan, beinahe in seinem Schatten, durchgeführt wurde. Denn der Zweck der Kirchenvolks-Synode war es, die Beratungen der Bischofssynode zu begleiten, indem sie über die strittigen Fragen einen eigenständigen Beitrag erarbeiten und mit den Mitgliedern der Bischofssynode das direkte Gespräch suchen wollte. Die Initianten sprachen für mehr als 300 Gruppen und Netzwerke aus der ganzen Welt, welche sich unter den Dächern des Europäischen Netzwerkes «Kirche im Aufbruch» und der Internationalen Bewegung «Wir sind Kirche» zusammengefunden hatten, und sie beriefen sich dabei auf die in den *Lineamenta* formulierte Erwartung: «Dieses Dokument *Lineamenta* soll alle diejenigen zum Nachdenken anregen, die bereits in den Ortskirchen diesen gemeinsamen synodalen Weg begonnen haben und durch Gebet und Meditation den Bitten und Anliegen ihrer Gemeinschaft Ausdruck verleihen wollen.»

In diesem Sinne veranstaltete die Initiativgruppe in den Monaten vor Beginn der Synode im Internet eine weltweite Debatte über deren Themen. Diese Beratungen wurden während der «Schattensynode» (4.–7. Oktober 2001) von rund 100 Delegierten aus allen Kontinenten in Hearings, Workshops und Plenarsitzungen fortgesetzt. Die Ergebnisse wurden in einem Schlußtext festgehalten, der dem Generalsekretär der Synode, Kardinal Jan Schotte, zuhänden des Papstes und der Mitglieder der Bischofssynode überreicht wurde.

### Vom Glaubenssinn aller Gläubigen

Der Text der «Schattensynode» beginnt mit einem Vorwort, in dem die Teilnehmer zur Begründung ihres Projekts unter Berufung auf die Gottebenbildlichkeit aller Menschen, der Mitgliedschaft in der Kirche durch die Taufe und durch die Teilnahme am kirchlichen Leben und unter Berufung auf die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils für sich in Anspruch nehmen, «in bedeutsamen Angelegenheiten das Wort zu ergreifen, Verantwortung für seine Kirche zu übernehmen und die Verantwortlichen der Kirche zur Rechenschaft zu ziehen». Der Haupttext gliedert sich in zwei Kernsätze, an die sich jeweils eine Reihe kri-

<sup>1</sup> Vgl. die ersten beiden Berichte in: *Orientierung* 65 (15. November 2001), S. 225f. und 65 (30. November 2001), S. 246ff.

tischer Beobachtungen und Forderungen anschließen. So wird im ersten Kernsatz festgestellt, daß Leitung in der Kirche zum «Dienst am Kirchenvolk» verpflichtet; diese Kennzeichnung wird in acht Punkten unter dem Stichwort «Dienst an der menschlichen Gemeinschaft und der gesamten Schöpfung» konkretisiert. In der Reihe der Themen werden so der Einsatz für Gerechtigkeit durch Gewaltlosigkeit gefordert, das Engagement gegen Armut und Diskriminierung eingeklagt, zum interreligiösen Dialog aufgefordert und der Beitrag der Kirche zur Bewahrung der Schöpfung angemahnt. Diese Forderungen enden mit der Feststellung, daß die Kirche auf den «Glaubenssinn der Gläubigen» (*sensus fidelium*) in ihrer Lehrbildung zu hören habe.

Neben dieser Erwähnung des «Glaubenssinnes der Gläubigen» findet sich an weiteren Stellen im zweiten Teil des Dokumentes der Hinweis auf den «Glaubenssinn der Gläubigen». Dieser (zweite) Abschnitt beginnt mit der allgemeinen Feststellung, daß allen Gläubigen alle kirchlichen Ämter ohne Ansehen der Person und ihres Geschlechts offen stehen sollten. Daran schließen sich eine Reihe von Forderungen sowohl für den Dienst in der Ortskirche wie auch für den Dienst für die Universalkirche an. Dabei werden zwei Grundsätze als Ausgangspunkt genannt: Die Leitung der Ortskirche habe eine prophetische öffentliche Anwaltschaft für Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und die Bewahrung der Schöpfung wahrzunehmen und sie habe dabei gleichzeitig den «Glaubenssinn» jedes einzelnen ernstzunehmen. Auf dieser Basis fordert das Dokument die Bischofswahl durch die Ortskirchen, die Beteiligung der Gläubigen an den Entscheidungen, die sie betreffen, Rechtssicherheit und faire Verfahren und die Achtung des Prinzips der Subsidiarität in den Beziehungen der Ortskirchen untereinander und mit dem Papst.

Vergleicht man diese Forderungen mit den von einer Reihe von Bischöfen während der ersten Tage der Synodenberatung vorgebrachten Interventionen zu den Themen Ortskirchen, Kollegialität und Subsidiarität<sup>2</sup>, so finden sich eine Reihe von Übereinstimmungen wie gleichzeitig einige markante Unterschiede. Diese Bischöfe gingen in ihren Stellungnahmen wie der Schlußtext der «Schattensynode» von der Würde und dem Selbststand der Ortskirchen aus und setzen diese gleichzeitig mit der «Sendung der Kirche für die Welt» in Beziehung. Was bei den Forderungen der «Schattensynode» sich konsequent durchhält, nämlich der Bezug auf den «Glaubenssinn der Gläubigen», findet sich in dieser Folgerichtigkeit bei keiner der Interventionen während der Vollversammlungen der Bischofssynode. Dies mag auch der

<sup>2</sup> Vgl. die Interventionen der Bischöfe Norbert Brunner, Joseph Fiorenza, Vincent Logan, der Kardinäle Godfried Danneels und William Keeler (*Orientierung* 65 [30. November 2001], S. 248).

Grund dafür sein, daß dort, wo auf der Bischofssynode ausdrücklich die Diskriminierung von Personen und Personengruppen innerhalb der Kirche kritisiert wurde, nie die Frage gestellt und erörtert wurde, ob durch die Zulassungsbeschränkungen zu kirchlichen Ämtern nicht doch ganze Menschengruppen diskriminiert werden.

### Ortskirchen, Kollegialität und Subsidiarität

Trotz dieser folgenreichen Einschränkung läßt sich nicht leugnen, daß in den Interventionen während der ersten Beratungsphase der Bischofssynode die Themen Ortskirche, Kollegialität und Subsidiarität zu den dominierenden Gegenständen der Debatte wurden, und daß die Einwände, die in einigen Interventionen gegen sie vorgebracht wurden wie z.B. der Vorbehalt, daß Strukturfragen der Kirche gegenüber der gegenwärtigen Krise der Gottesfrage zurückzutreten hätten oder daß der Begriff der Subsidiarität zu einem reduktiven Verständnis von kirchlicher Gemeinschaft führen müsse, der Dringlichkeit und der Bedeutung der genannten Themen wenig Plausibilität entgegenzustellen vermochten. Dabei war nicht nur die hohe Zahl der entsprechenden Interventionen eindrücklich: mehr als fünfzig Bischöfe äußerten sich zu den genannten Themen. Ebenso wichtig war im weiteren die Tatsache, daß diese Themen von Bischöfen aus allen Kontinenten und aus verschiedenen Kulturen vorgetragen wie auch die, daß sie unter verschiedensten Aspekten dargestellt wurden. Die Befürworter für eine ausführliche Debatte über Ortskirche, Kollegialität und Subsidiarität ließen sich also weder der europäisch-nordamerikanischen Hemisphäre noch einem «Reformflügel» innerhalb des Episkopats zuordnen. So war der Präsident der brasilianischen Bischofskonferenz, Bischof Jayme Herique Chemello (Pelotas), einer der entschiedensten Befürworter für die Respektierung des Prinzips der Subsidiarität, was die Beziehungen zwischen den einzelnen Ortskirchen mit Rom betrifft. Er forderte eine grundlegende Dezentralisierung bei der Bestellung von Bischöfen und bezeichnete das jetzige Verfahren als «undurchsichtigen Prozeß». Erzbischof Buti Joseph Thagale (Bloemfontein) forderte im Namen der südafrikanischen Bischofskonferenz eine Studie darüber, wie die Bischofssynode mit der Kompetenz für eigenständige Entscheidungen ausgestattet werden könne. Des weiteren erinnerte er daran, daß den Bischofskonferenzen bis heute der ihnen angemessene theologische Status verweigert wird. Beide Feststellungen begründete er mit dem Prinzip der Subsidiarität, das er als «gottgewollt auch für die Beziehungen innerhalb der Kirche» bezeichnete.

Nach den Debattenbeiträgen der ersten Beratungsphase gab es deshalb gute Gründe für die Erwartung, daß diese so oft und eindringlich zur Sprache gebrachten Themen (Ortskirche, Kollegialität und Subsidiarität) auf eine angemessene Weise Gegenstand der weiteren Beratungen sein würden. Mit Spannung wurde deshalb der zusammenfassende Bericht (*Relatio post disceptationem*) des Generalrelators erwartet. Da der dafür bestellte New Yorker Kardinal Edward Egan zu einer Feier im Gedenken an die Opfer der Attacke auf das World Trade Center vom 11. September 2001 für die Zeit der zweiten Oktober-Woche in seine Diözese zurückkehren mußte, wurde die *Relatio post disceptationem* von seinem Stellvertreter, Kardinal Jorge Mario Bergoglio SJ (Buenos Aires), vorgetragen. Dieser Bericht gab aber nur einen unzureichenden Überblick über die genannten strittigen Themen und die Schwerpunkte der ersten Beratungsphase.

Kardinal J. M. Bergoglio begann die *Relatio* mit einer ausführlichen Erläuterung, wie er die behandelten Themen zusammenfassen wolle. Die gegenwärtige Weltlage, in der «der Friede und das Zusammenleben der Menschen bedroht» sei, verlange vom Bischof, daß er sein Amt als «Dienst am Frieden, der Versöhnung und dem Aufbau der Gemeinschaft» (6) verstehe. Kardinal J. M. Bergoglio zitierte zur Begründung seiner Situationsanalyse und zu seiner Beschreibung des Bischofsamtes das *Instrumentum laboris*, welches die innerkirchliche Einheit als Zeichen und als Zeugnis der Authentizität des Evangeliums bezeichnet hatte:

«Diese Sicht ist ein Zeichen der Hoffnung für die Welt angesichts der Spaltungen der Einheit, der Kontrationen, der Konflikte. Die Stärke der Kirche ist die Gemeinschaft, ihre Schwäche ist die Spaltung und Kontration.» Anhand des Leitthemas «Gemeinschaft» gliederte er seine Zusammenfassung der in den Vollversammlungen vorgetragenen Interventionen in vier Teile. Er begann mit einer Beschreibung des Bischofs, der aus der Gemeinschaft mit Gott sein Leben gestaltet und sein Amt führt, um dann drei Ebenen des Bischofsamtes zu unterscheiden, nämlich seinen Dienst an der universellen Kirche, seinen Dienst in der Ortskirche und schließlich seinen Dienst an der Sendung der Kirche für die Welt. Mit dieser Darstellung griff Kardinal J. M. Bergoglio nicht nur auf die Gliederung des *Instrumentum laboris* zurück. Es gelang ihm damit auch gleichzeitig, die enge Verknüpfung zwischen dem Bischofsamt in der Kirche und der Sendung der Kirche für die Welt, wie sie dem Aufbau des *Instrumentum laboris* zugrunde lag, in die Debatte der Synode einzubringen. Mit dieser Darlegung entsprach er einer wichtigen Tendenz, wie sie in den Debattenbeiträgen der ersten Beratungsphase zum Ausdruck gekommen war, nämlich das Amt des Bischofs im Sinne der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* als Dienst an allen Menschen zu verstehen. In dieser Perspektive konnte Kardinal J. M. Bergoglio dann auch den Bischof als einen Anwalt für Gerechtigkeit und Frieden bezeichnen: «Die Synodenväter haben den Bischof im Rahmen seiner missionarischen Sendung als Propheten der Gerechtigkeit gekennzeichnet. Die Kriege der Mächtigen gegen die Schwachen haben heute den Graben zwischen Reich und Arm vertieft. Die Armen bilden die große Überzahl. Angesichts eines ungerechten Wirtschaftssystems, angesichts eines strukturellen Ungleichgewichts verschlimmert sich die Situation der an den Rand gedrängten Menschen. Hunger herrscht. Die Armen, die jungen Menschen, die Flüchtlinge sind die Opfer dieser «neuen Zivilisation.»» (35)

Dieser emphatischen Aussage stehen aber in der *Relatio post disceptationem* Passagen gegenüber, in denen das berechtigte Postulat nach Einheit in der Kirche eine differenzierte Beschreibung der Problemlage verhinderte, insofern Konflikte nur als Verstoß gegen die Einheit und nicht als Ausdruck eines Widerstreits berechtigter Interessen verstanden wurden. Was bei dieser Darstellungsweise zu kurz kam, war die in vielen Interventionen mit der Forderung nach Achtung des Subsidiaritätsprinzips verknüpfte Kritik an den gegenwärtigen Beziehungen zwischen den Ortskirchen und den römischen Kurienbehörden. Im Sinne dieses reduktiven Verständnisses von kirchlicher Einheit griff Kardinal J. M. Bergoglio auf keine der im Verlaufe der Debatte geäußerten Reformvorschläge zurück; ja er wies darüber hinaus die Möglichkeit der Bischofssynode, solche zu diskutieren und darüber Beschlüsse zu fassen, mit dem Hinweis, «daß eine vertiefte Diskussion dieser Fragen die spezifischen Möglichkeiten der Synode überschreiten» (18) würde, ausdrücklich zurück. Darum formulierte er zur Frage nach der kirchlichen Gemeinschaft als einem unter zehn von ihm zur Diskussion vorgeschlagenen Themen: «Wie ist es möglich, über die rechtliche Beziehung der hierarchischen *Communio* hinausgehend, die affektive Kollegialität, und noch viel wichtiger, das Band der Beziehung zwischen den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel und dem Papst als dem Nachfolger des Petrus zu verstärken? Welche Maßnahmen können getroffen werden, um dieses Band der Liebe zu vertiefen, so daß sich diese Gemeinschaft vor den Gläubigen wie Nichtgläubenden auf der ganzen Welt immer deutlicher zeigt?»

### Die Debatte geht weiter

In ihrer großen Mehrheit sind aber die Mitglieder der Synode den Vorschlägen des Generalrelators nicht gefolgt. In der auf die *Relatio post disceptationem* folgenden Arbeitsphase der Synode hatten sie die Möglichkeit, in zwölf kleine Sprachgruppen (*circoli minori*) aufgeteilt, zur Darstellung des Relators Stellung zu nehmen. Gleichzeitig war es ihre Aufgabe, *Propositionen*, d.h. Vorschläge zu formulieren, auf deren Basis der Papst dann ein post-

synodales Schreiben an die Kirche verfassen sollte. Die in den Sprachgruppen erarbeiteten 285 Themenvorschläge wurden vom Spezialsekretär der Synode, Bischof Marcello Semeraro (Oria), und seinem Stab redigiert, so daß am Ende noch 69 *Propositionen* übrig blieben. Diese wurden von der Vollversammlung in einer ersten Lesung beraten, dann noch einmal unter Berücksichtigung der inzwischen eingegangenen Verbesserungsvorschläge modifiziert. Die verbliebenen 67 *Propositionen* wurden nach einer zweiten Lesung zur Schlußabstimmung vorgelegt.

In ihrer Stellungnahme zur *Relatio post disceptationem* kritisierte die französische Sprachgruppe B in aller Deutlichkeit die Darstellung des Generalrelators: «Da es offensichtlich hilfreich ist, über die Art und Weise, wie die Kollegialität in den Kirchenprovinzen tatsächlich ihren Ausdruck findet, zu sprechen, war unsere Arbeitsgruppe erstaunt, daß im Bericht kein Hinweis auf die Bischofskonferenzen gemacht wurde, obwohl sie in den Vollversammlungen mehrfach zur Sprache kamen. Unsere Arbeitsgruppe möchte noch einmal ausdrücklich ihre Überzeugung äußern, daß die Bischofskonferenzen in der Kirche als Organ der Kollegialität eine unverzichtbare Rolle spielen.» Andere Sprachgruppen reagierten nicht auf diese direkte Weise auf die *Relatio post disceptationem*. Sie formulierten stattdessen ihre Vorbehalte, indem sie die zur Debatte stehenden Themen noch einmal zur Sprache brachten. Die französische Sprachgruppe A stellte zur Kollegialität fest: «Diese Kollegialität im Rahmen der hierarchischen *Communio* soll nicht nur als affektiv verstanden werden, wie dies in der *Relatio post disceptationem* betont herausgestellt wird, sondern auch als eine effektive. Ein entscheidender Ort für diese Form der Kollegialität ist die Art und Weise, wie die Mitwirkung bei der Bestellung eines Bischofs geregelt werden könnte.» In ähnlicher Weise bezeichnete der Bericht der spanischen Sprachgruppe C den Begriff von «affektiver Kollegialität» als zwar legitim, aber als nicht ausreichend, um das Moment kollegialer Verantwortung zum Ausdruck zu bringen. Die französische Sprachgruppe C nannte einen weiteren Aspekt der Kollegialität, indem sie vorschlug, daß die Arbeitsweise der Bischofssynode analog zu der eines Konzils geregelt werden könne, um so der bischöflichen Kollegialität einen ihr angemesseneren Ausdruck zu geben. Auch die englischen Sprachgruppen B und C verlangten eine Reform der Bischofssynode, so daß diese ein besseres Instrument für die innerkirchliche Gemeinschaft werden könne. Über diese Themen hinaus zeigten die Berichte der einzelnen Sprachgruppen insgesamt die Tendenz, die Breite und das Problembewußtsein der ersten Beratungsphase wieder in die

gemeinsame Diskussion einzubringen. Die drastische Reduktion von 285 Vorschlägen der zwölf Sprachgruppen auf 69, in der endgültigen Fassung auf 67 *Propositionen* durch die von Bischof Marcello Semeraro geleitete Redaktionsgruppe ergab sich aus den zahlreichen thematischen Überschneidungen, wie sie schon in den Berichten der Sprachgruppen im Plenum klar erkennbar waren.

### Vom Verlust eines Grundbegriffes

Von den dabei vorgetragenen Reformvorschlägen blieben im endgültigen Text der *Propositionen* bloß noch Spuren übrig.<sup>3</sup> Dabei lassen sich bei einem Vergleich zwischen der vorläufigen und der endgültigen Fassung einzelner *Propositionen* noch einmal Schwerpunkte und Konfliktlinien der Debatte feststellen. In der *Proposition 24*, die über die Synode der Bischöfe handelt, ergibt sich so der Eindruck von nicht aufgelösten Spannungen innerhalb des Textes. In der ersten Fassung der *Proposition* sollte die Position festgehalten werden, daß die Bischofssynode vor allem eine Realisierung affektiver Kollegialität sei. Darum sprach der Text über sie als einem Ausdruck des Geistes der *Communio*, welcher die Lösung von Problemen erleichtern könne. Im Anschluß daran stand im ursprünglichen Text, eine Verbesserung der Arbeitsweise der Bischofssynode sei im Willen begründet, die «geistliche Dimension dieser Versammlung zu vertiefen». Zwischen diese beiden Aussagen wurden in der endgültigen Fassung zwei Passagen eingefügt: In der ersten stand der Satz, einige Synodenväter würden eine Prüfung der Arbeitsweise der Synode für opportun halten, und der daran anschließende (zweite) Satz nannte als Begründung für diesen Wunsch, diese Versammlung zu einem besseren Instrument der Kollegialität zu machen. «Mit allem Respekt schlagen die Synodenväter dem Papst vor, die Möglichkeit zu prüfen, dafür eine außergewöhnliche Synode einzuberufen.» Weil diese Passage zwischen den Anfangs- und Schlußsatz der ersten Fassung eingefügt wurde, wird nun das, was im mittleren Satz mit dem Ausdruck «ein besseres Instrument der Kollegialität» verstanden werden könnte, durch den Schlußsatz der ersten Fassung («Eine solche Erneuerung ist im Willen begründet, die geistliche Dimension dieser Versammlung zu vertiefen.») interpretiert und ihm eine restriktive Bedeutung gegeben.

Eine zu diesem Sachverhalt gegenläufige Tendenz wird erkennbar beim Vergleich der vorläufigen mit der endgültigen Fassung der *Proposition 25* mit der Überschrift «Die Beziehungen mit der römischen Kurie». Die Zusätze sprechen ausdrücklich von der Kontextualität der Ortskirchen, von den unterschiedlichen Bedingungen, in denen die Bischofskonferenzen ihre Entscheidungen zu fällen haben, und schlagen vor, daß die Kurienbehörden diese angemessen zur Kenntnis zu nehmen haben. Die weitreichendste Abweichung von den Interventionen in der Aula findet sich in der *Proposition 20*, in welcher der Vorschlag gemacht wird, daß eine theologische Studie über die bischöfliche Autorität «im Lichte des Prinzips der *Communio*» gemacht werden solle. Nicht nur hätte man hier aufgrund der vorangegangenen Debatte mit Recht erwartet, daß an dieser Stelle das «Prinzip der Subsidiarität» und nicht das «Prinzip der *Communio*» genannt worden wäre. Außerdem wurde diese Aussage noch dadurch verstärkt, indem der Zusatz, der in der endgültigen Fassung noch hinzugefügt wurde, «Subsidiarität als zweideutiger Begriff» bezeichnet wurde. Damit verzichtete man leichtfertig auf einen ekklesiologischen Grundbegriff, der für eine den Konsens suchende Debatte um notwendige Strukturreformen innerhalb der Kirche hilfreich gewesen wäre.<sup>4</sup>

Nikolaus Klein

<sup>3</sup> Neben den *Propositionen* verabschiedete die Bischofssynode noch eine Botschaft an das Volk Gottes (deutscher Text in: *Osservatore Romano* deutsch vom 9. November 2001, S. 10f.). Der Text der *Propositionen* wurde von der italienischen Agentur «Adista» veröffentlicht (Supplementum zur Nr. 5663 vom 19. November 2001).

<sup>4</sup> Zur Fruchtbarkeit des Solidaritätsprinzips für die Kirche vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung, in: Hubert Müller, Hermann J. Pottmeyer, Hrsg., Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status. Düsseldorf 1989, S. 134–155.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich  
Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen  
Redaktion und Administration:  
Scheideggstraße 45, CH-8002 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 2002:  
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–  
Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–  
Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 80.–, Euro 50.–  
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.