



# ORIENTIERUNG

Nr.13/14 66. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 2002

**I**N DEM 1980 ERSCHIENENEN BAND «Entscheidung zum Judentum – Essays und Vorträge» von *Ernst Simon* – wer war das? – findet man die Beschreibung einer Erfahrung, die gerade in unseren Tagen zu besonderer Nachdenklichkeit anregen kann. Ernst Simon – gewöhnlich als Schüler und Freund *Martin Bubers* bekannt, obwohl damit nicht hinreichend charakterisiert<sup>1</sup> – wurde 1899 in Berlin geboren, promovierte 1923 über «*Ranke und Hegel*» bei *Hermann Oncken* und *Karl Jaspers* in Heidelberg<sup>2</sup>, ging 1928 nach Palästina, wurde 1955 Professor für Pädagogik an der Hebräischen Universität in Jerusalem und verstarb dort 1988. 1934/35 kehrte er noch einmal nach Deutschland zurück, um zusammen mit Buber und anderen in der Erwachsenen- und Lehrerbildung noch etwas Hilfreiches für die schwer bedrängten deutschen Juden zu tun.<sup>3</sup> Nach 1945 kam er des öfteren nach Deutschland, publizierte hier, hielt Vorträge und versuchte, an das andere Deutschland anzuknüpfen, mit dessen Kultur er in hervorragender Weise vertraut war. 1965 veröffentlichte er bei *Lambert Schneider* in Heidelberg einen stattlichen Aufsatzband mit dem bezeichnenden Titel «*Brücken*».

Es wäre dringend an der Zeit, das Werk Simons – das deutschsprachige wie das in Hebräisch und Englisch verfaßte – ausführlich zu würdigen, zumal seine philosophischen, pädagogischen, literarischen und historischen Reflexionen für den heutigen Leser immer noch höchst anregend und informativ sind; speziell seinem politischen Engagement für die Verständigung zwischen Arabern und Israeli kommt nach wie vor eine erschreckende und traurige Aktualität zu.

Ohne an dieser Stelle auf die historischen Details und auf die politische Position Bubers<sup>4</sup> und Simons einzugehen, möchte ich lediglich an eine Begebenheit erinnern, die Ernst Simon einfühlsam überliefert hat. Sie ist bei ihm undatiert, aber das ist nicht wichtig, denn es geht in ihr um eine Erfahrung, die hinter allem politischen und militärisch-kriegerischen Geschehen ihre bleibende Bedeutung hat.

## Erfahrung in Jerusalem

«Die Hebräische Universität war immer an arabischen Studenten sehr interessiert. Die meisten waren junge Männer. Es gab relativ wenige junge Mädchen, ausschließlich Christinnen. Mohammedanerinnen fehlten ganz, wegen der streng puritanischen Tradition, welche für die Stellung des Islams zur Frau bezeichnend ist. Meine erste moslemische Studentin im Fache der Pädagogik war ein anmutiges Mädchen aus einer besonders guten Familie. Ihr Vater war bis zur Staatsgründung Bürgermeister («*Muchtar*») einer großen und gut entwickelten arabischen Stadt gewesen.

Sie war eine gute Studentin und bestand ihre B.-A.-Prüfung recht erfolgreich. Bis dahin erschien sie niemals bei meinen Sprechstunden, die ich zweimal in der Woche abzuhalten pflegte, vielleicht deshalb nicht, weil sie in meiner Privatwohnung stattfanden. Nun aber, nach ihrem erfolgreichen Abschluß, überwand sie ihre Hemmungen und erschien. Ich freute mich, und wir unterhielten uns eine Weile; erst mehr allgemein über ihren Studiengang, aber dann begann sie von ihrem Elternhaus zu erzählen. Sie sprach ganz frei und zwanglos. Schließlich fragte ich sie, ob ich ihr vielleicht irgendwie behilflich sein könne. Sie errötete leicht und antwortete mit etwas verschleierter Stimme: «Ich bin nur gekommen, um Ihnen zu danken.» Nach ein paar Minuten stand sie auf und verabschiedete sich von mir. Ich habe sie nie wiedergesehen und nichts mehr von ihr gehört. Es kann natürlich Zufall gewesen sein, aber vielleicht bin ich an dem Abbruch unserer Beziehungen schuld. War meine letzte Frage ein Fehler? Sie mag sie falsch verstanden haben, als eine Andeutung, sich kürzer zu fassen. Wahrscheinlicher ist mir, daß sie der Inhalt meiner Frage betroffen machte. Sie war gekommen, um einem ihrer Lehrer zu danken; der aber vergalt es ihr schlecht, indem er ihrem höflichen Besuch einen praktischen Zweck unterschoob.

Wenn das die richtige Erklärung ist, würde der Vorfall auf den qualitativen Unterschied hinweisen, der zwischen der aufs Nützliche gerichteten Haltung, die sich die westliche Kultur immer mehr zu eigen macht, sogar in einer Sache wie dem Umgang mit Gästen,

### ZEITGESCHICHTE

**Erfahrung in Jerusalem:** Zu einer Erinnerung von *Ernst Simon* (1899–1988) – Von Berlin nach Jerusalem – Professor für Pädagogik an der Hebräischen Universität – Ein anregender Denker – Engagement in der Verständigung zwischen Arabern und Israeli – Erfahrungen mit der Gastfreundschaft – Kulturelle Differenz und das Problem der Anerkennung.

*Heinz Robert Schlette, Bonn*

### ESSAY

**Die drei Gesichter der Aufmerksamkeit:** Die gegenwärtige Aufmerksamkeitskultur – Der Kampf ums Wahrgenommenwerden – Reputation – Das Ansehen im Bewußtsein der anderen – Der Markt und die Regeln des Tausches – Abstraktion wirkt als Analgeticum – Der prüfende und abwägende Zweifel – Skepsis – Auf sich selbst zurückgeworfen – Die Notwendigkeit, die richtige Wahl zu treffen – Präsenz – Die Vorstellung eines Lebens ohne Gegenleistungen – Dazwischenkommen – Flüchtigkeit der Präsenz – Nackte und pure Anwesenheit – Leichter als die ganze Welt.

*Karl-Dieter Ulke, München*

### PHILOSOPHIE

**Heinrich Heine und die religiöse Frage:** Ein Spötter und Lästler – Denken aus persönlicher Betroffenheit heraus – Geistesverwandtschaft mit Friedrich Nietzsche – Intellektuelle Redlichkeit und Glauben – Kampf gegen die Verleumdungen des Lebens – Kritik an den positiven Religionen – Freundschaft mit Karl Marx – Politischer Kampf als säkularisierte Version des religiösen Glaubens – Der immer neu entfachte Glutkern der Religion – Von der Theodizee der Sinnlichkeit zu einer Theodizee des Geistes – Wende zur Welt – Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Herkunft – Ein eifriger und kundiger Bibelleser – Verbindung von Pathos und Komik – Humor als Inkognito des Religiösen – Bekehrung in der letzten Phase des Lebens? – Die Antwortlosigkeit eines skeptischen Glaubens – Der fragende Hiob als Vorbild.

*Gerd-Günther Grau, Hamburg*

### AFGHANISTAN

«**Dann warte mal eine Minute!**»: Eine kleine Zwischenbilanz aus humanitärer Sicht – Sechs Monate nach der Petersberger Konferenz – Der schwierige Weg der Nationenbildung – Die aufmüpfigen Tadschiken – Die Loya Jirga: eine demokratische Institution? – Graue Eminenzen der Vergangenheit und ihr aktueller Einfluß – Erfahrungen des Neuaufbruchs – Heißhunger nach Bildung bei Erwachsenen und Jugendlichen – Mühsame Schritte der Frauenemanzipation – Nach der humanitären Hilfe muß die Entwicklungshilfe beginnen.

*Rupert Neudeck, Troisdorf*

### BUCHHINWEIS

**Die Bibel öffnen:** Zu einem Essay von *Thomas Merton* (1915–1968) – Das Wechselspiel von Text und Leser – Revolution in der Erfahrung von Zeit.

*Nikolaus Klein*

und jener anderen Haltung besteht, die vielleicht immer noch den östlichen Menschen charakterisiert, für den Gastfreundschaft vor allem eine zweckfreie Tugend ist.

Für diese Vermutung spricht ein späterer Vorfall. Eines Tages bekam ich ein anderes Zeichen des Dankes, wieder von einem arabischen Studenten, in Form eines Briefes, der mühselig auf einer schlechten Schreibmaschine geschrieben war und keine Unterschrift trug. Der Absender entschuldigte sich für seine Formlosigkeit damit, daß er seine Identität nicht einmal durch seine Handschrift preisgeben wolle, damit man seine Worte nicht als Schmeichelei deute. Wieder mußte ich an die Tochter des Bürgermeisters denken.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Simon nannte auch Gershom Scholem «Freund und Lehrer», vgl. E. Simon, Entscheidung zum Judentum. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980, S. 160. (Dieses Buch ist G. Scholem gewidmet.); s. auch E. Simon, Scholem und Buber, in: Neue Zürcher Zeitung v. 10.6.1967, Fernausgabe, Blatt 19f.

<sup>2</sup> Vgl. des näheren E. Simon, Mein Judentum, in: Entscheidung zum Judentum, a.a.O., S. 11–25, speziell 15. (Dieser Aufsatz erschien zuerst in: Mein Judentum. Hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart 1978, S. 90–102.)

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 19–22; s. auch E. Simon, Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand. Mohr, Tübingen 1959.

<sup>4</sup> Hierzu vgl. Martin Buber, Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. Hrsg. u. eingeleitet v. P. R. Mendes-Flohr. Insel, Frankfurt/M. 1983. – Wegen seines Engagements für die jüdisch-arabische Verständigung sah sich Ernst Simon massiven Anfeindungen und zweimal auch physischen Angriffen ausgesetzt: Am 2. September 1941 wurde eine Bombe in den Hof seines Wohnhauses geworfen. Durch Zufall wurde niemand dabei verletzt. Während einer Vorlesung an der Hebräischen Uni-

Was Simon hier nicht ohne Selbstkritik aufgeschrieben hat, verweist exemplarisch auf eine Problematik, die angesichts der Militanz der Auseinandersetzungen in der Regel übersehen bzw. nicht oder zu wenig bedacht wird: Auch die kulturelle Differenz zwischen den beiden Völkern verlangt größte gegenseitige Empathie und Anerkennung. Diese Dimension des für alle, auch für die bloßen Beobachter sehr schmerzlichen Konfliktes darf um des wahren Schalom willen nicht in Vergessenheit geraten. An diese einfache Einsicht, an diese «Selbstverständlichkeit» vermag – neben vielem anderem – Ernst Simons sehr persönliche Erfahrung gerade heute zu erinnern.

Heinz Robert Schlette, Bonn

versität wurde er am 29. Januar 1942 von einem Hörer mit einem Hammer bedroht. Als Judah L. Magnes, der erste Rektor der Hebräischen Universität, am 11. August 1942 den *Ichud*, eine Vereinigung zur Wahrung der Rechte der palästinensischen Araber gründete, war Ernst Simon unter den Gründungsmitgliedern und arbeitete als Herausgeber des Publikationsorgans von *Ichud*. Zu Biographie, pädagogischer Arbeit und akademischer Tätigkeit vgl. Leo Baeck Institut Jerusalem, Hrsg., Sechzig Jahre gegen den Strom, Ernst A. Simon. Briefe von 1917–1984 (Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, 59). Tübingen 1998; Michael Bühler, Erziehung zur Tradition – Erziehung zum Widerstand. Ernst Simon und die jüdische Erwachsenenbildung in Deutschland (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, 8). Berlin 1986; Carl Funkenstein, B. Sarel, Hrsg., Akiba Ernst Simon, Educationalist in Thought and Action. The Magnes Press, Jerusalem 1980 (auf Hebräisch). (Red.)

<sup>5</sup> E. Simon, Atempausen der Geschichte (1970). Begegnungen mit Arabern, in: Entscheidung zum Judentum. A.a.O., S. 397f. (Dieser Aufsatz erschien auch in der katholischen Wochenzeitung «Publik» am 25.12.1970.)

## Die drei Gesichter der Aufmerksamkeit

Aufmerksamkeit hat drei Gesichter. Das erste Gesicht will von anderen beachtet werden, die wiederum von ihm beachtet werden wollen, ist also Aufmerksamkeit im Tauschverkehr und heißt Ansehen. Das zweite Gesicht erschrickt und erwacht, wenn ihm etwas Störendes dazwischenkommt, ist also Aufmerksamkeit in unsicher gewordener Lage und heißt Zweifel. Das dritte Gesicht ist ein weit geöffnetes Fenster mit freiem Blick auf das, was ist, und heißt Andacht. Dieses dritte Gesicht erreicht freilich nur, wer den Tauschmarkt der Ansehlichkeiten verlassen und die Gefahrenzone der Zweifel passiert hat. So durchläuft die Aufmerksamkeit im Zuge ihrer Entwicklungsgeschichte drei verschiedene Gesichter, wie man drei verschiedene Länder durchreist. Jeder halbwegs normal verdorbene Mensch beginnt im ersten. Zwischen dem zweiten Land und dem dritten ist ein überwachter Grenzübergang. Der Wächter heißt Zweifel. Er stellt die Passierscheine aus.

Beginnen wir mit dem ersten Gesicht. Es ist unleugbar, daß unsere gegenwärtige Aufmerksamkeitskultur – eine euphemistische Bezeichnung – so intensiv und extensiv wie nie zuvor davon bestimmt ist, daß jeder darauf achtet, beachtet zu werden. Wir inszenieren Aufmerksamkeit heute als sozialpsychologisches «esse est percipi», als Kampf ums Wahrgenommenwerden, als Gewinnspiel mit unablässig wachsender Teilnehmerzahl, das ein unablässig wachsendes Einkommen an Reputation einspielt, wobei mit wachsendem Gewinn die Bedeutung des beteiligten Personals abnimmt und schließlich ganz dem Blickfeld entschwindet. Aber ist das neu?

Die Menschen handeln von Natur aus so oder spätestens seit ihrem Zusammenleben in zivilisierten Großgruppen, meint *Arthur Schopenhauer*. Er wird wohl Recht haben, was die Entstehung des zugrundeliegenden und gleich gebliebenen Verhaltensmusters angeht: Wer als Mitglied der menschlichen Gesellschaft anerkannt und damit berechtigt sein will, an ihren Vorteilen teilzuhaben, muß in einigen übergeordneten und in einigen auf ihn zugeschnittenen Anforderungen leisten, was von ihm erwartet wird; erkennt er jedoch – und jetzt kommt der Kipp-Punkt –, daß die Einlösung des erwarteten nicht von ihm, sondern von seinen Mitbürgern quittiert werden muß, so entsteht daraus «sein eifriges Streben nach der günstigen Meinung Anderer und der hohe Werth, den er

auf diese legt».<sup>1</sup> Daher ist es den vergesellschafteten Menschen immer schon ungeheuer wichtig, was sie in den Augen, in der Vorstellung, im Bewußtsein anderer sind, obwohl diese aufmerksame Außen-Ansicht ihrer selbst, dächten sie nur ein bißchen darüber nach, für den realen Wert des Angesehenen überhaupt nichts besagen muß. «Es ist demnach kaum erklärlich, wie sehr jeder Mensch sich innerlich freut, so oft er Zeichen der günstigen Meinung Anderer merkt und seiner Eitelkeit irgendwie geschmeichelt wird. So unausbleiblich, wie die Katze spinnt, wenn man sie streichelt, malt süße Wonne sich auf das Gesicht des Menschen, den man lobt ... umgekehrt ist es zum Erstaunen, wie sehr jede ... Nichtachtung ihn unfehlbar kränkt und oft tief schmerzt». (386)

### Reputation

Diese Einschätzung «Von dem, was einer vorstellt» aus dem Jahre 1851 ist wahr, wirkt aber inzwischen naiv. Heutigen Verhältnissen wird sie nicht mehr gerecht, denn momentan bis vorläufig immerdar gilt für das erste Gesicht der Aufmerksamkeit der ökonomische Tauschmarkt mit seinem unübersichtlichen Geschiebe wechselnder Taxierungen. Öffentliche Aufmerksamkeit besteht in Zuteilungen an Reputation, die, den Zufällen des Wirtschaftens unterworfen, schwer zu kontrollieren und noch schwerer zu steuern sind. Als marktconforme Aufmerksamkeit ist Ansehen ökonomisiert, als ökonomisierte monetarisiert. Durch ihren hohen Abstraktheitsgrad werden nicht nur Modus und Ausmaß der Verteilung von Aufmerksamkeits-Einkommen, sondern die Wechselbeziehungen der nehmend-gebenden Individuen der Wahrnehmung entzogen.

Nun heißt angesehen sein wollen, ohne sich selber anzusehen, seine Aufmerksamkeit tatenlos und törlich aus der Hand geben. Wer mittels seiner entäußerten Aufmerksamkeit nichts anderes im Sinne führt, als durchs Beachtetwerden Reputation einzuheimsen, verzichtet auf die Einschätzung seiner selbst. Dieser Verzicht fällt jedoch erstaunlich leicht. Nicht so sehr deshalb, weil niemand genau wissen will, wer er ist, sondern weil es nie-

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, Parerga et Paralipomena I.2, in: Zürcher Ausgabe, hrsg. v. Arthur Hübscher, Bd. VIII. Zürich 1977, S. 396.

mand längere Zeit aushält, in fremdem Bewußtsein keine Rolle zu spielen. Das Wissen, anderen aufzufallen, in den Augen anderer wahrgenommen zu werden, ist so unverzichtbar und so grenzenlos, daß es zur Sucht werden kann.

Zu den höchstangesehenen Einkünften, von denen wir nicht genug bekommen können; schreibt *Georg Franck* in seiner «Ökonomie der Aufmerksamkeit», gehören Wissen und die Beachtung durch andere, also nicht mehr, wie ehemals, materielle Reichtümer: «Die Aufmerksamkeit anderer Menschen ist die unwiderstehlichste aller Drogen. Ihr Bezug sticht jedes andere Einkommen aus.»<sup>2</sup> Wenn aber auf dem Markt der Aufmerksamkeit Beachtung nur im Tausch gegen Beachtung abgegeben wird, muß die einzige Absicht des Individuums, auf diese Weise seine Selbsteinschätzung zu verbessern, gründlich mißlingen. Der Grund ist klar: wo vorher unverwechselbare Subjekte waren, fungieren jetzt zweibeinige Anlaufstellen für warenmäßig gehandelte Aufmerksamkeit, die jederzeit durch andere ersetzbar sind.

Weil das Markt-Modell auf alles abfährt, was mit ihm in Berührung kommt, tritt das Ansehen, das ein Mensch genießt oder entbehrt, ihm als etwas Fremdes gegenüber – sei es als gewährte oder als entzogene Aufmerksamkeit. Dieser Sachlage entspricht, daß man nicht zu ihm und mit ihm spricht, sondern über ihn, daß man zu ihm aufsieht, wenn er ein hohes Einkommen an Beachtung erzielt, und daß man auf ihn herabsieht, wenn er ein finanziell unbeachtlicher Fürsorgefall ist. Dieses Mit-Verachtung-Behandeltwerden kränkt den Behandelten tief, obwohl er seinerseits Gunst und Mißgunst nach demselben Parameter verteilt und obwohl er seine eigenen Reputationswünsche mehr erleidet als hervorbringt. Jeder vergleicht jeden mit jedem in jeder Hinsicht, am meisten natürlich im Hinblick auf sich selbst, und solches Vergleichen, das zwangsläufig zum Verachten führt, folgt wiederum den Maßstäben des wirtschaftlichen Erfolgs, also jenem ökonomischen Modell, das seine Beachtungs- und Bekanntheitsrendite ebenso abstrakt wie universell verrechnet.

Dieser «mentale Kapitalismus»<sup>3</sup> der Aufmerksamkeit erwirtschaftet Beachtung nach Maßgabe desselben Tauschmittels, mit dem die Wirtschaft selbst wirtschaftet, und das sich längst zur selbständigen quasi-ontologischen Größe gemauert hat. Von Geld ist also die Rede, wovon sonst. Schon *Aristoteles* weiß, daß Geld seinen Wert nicht von Natur hat, sondern durch menschliche Setzung, «weil es in unserer Macht steht, dasselbe zu verändern und unbrauchbar zu machen».<sup>4</sup> Dieses Wissen hat den Prozeß vom anfänglichen Naturalientausch zum bloßen Zeichengeld historisch schon hinter sich. Doch erst die Abkoppelung des Tauschmittels von den Tauschgütern sichert dem Geld seine universale Karriere und gibt ihm seine einzigartige Funktion: den Tausch ausnahmslos jeden Gutes gegen jedes andere Gut zu bewerkstelligen, gleichgültig, wann, wo, was und wer getauscht wird. Solche Unabhängigkeit von den raumzeitlichen Rahmenbedingungen und den Gütern selbst weitet den Geltungsradius des Geldes praktisch ins Grenzenlose. Genau diese Grenzenlosigkeit freilich, die auch vor dem «wer» nicht haltmacht, ist das Problem. Denn sie besagt die geldlich vermittelbare Tauscheignung von Personen in ihrer Beachtlichkeit oder Verächtlichkeit. Von Geld können wir nicht genug kriegen. Von der monetarisierten Aufmerksamkeit können wir auch nicht genug kriegen. Als Tauschmittel kaum noch erkennbar, ist alles Geldhafte abstrakt genug, um uns erworbenen Selbstwert vorzutauschen, und konkret genug, um das Erworbene zu quantifizieren.<sup>5</sup> Es vereitelt

<sup>2</sup> Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*. Ein Entwurf. München 1998, S. 10.

<sup>3</sup> Georg Franck, a.a.O., S. 129.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* V, 5, 11.

<sup>5</sup> Nach der Geldtheorie des frühen Marx, die er in Weiterführung der Feuerbachschen Religionskritik entwickelt, gelten für die monetarisierte Aufmerksamkeit dieselben außerordentlichen Eigenschaften wie für das Geld: zur «sichtbaren Gottheit» zu werden, «die Verwandlung aller menschlichen und natürlichen Eigenschaften in ihr Gegenteil» zu bewirken und der «allgemeine Kuppler der Menschen und Völker», die «allgemeine Hure» zu sein. Vgl. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Ausgewählte Werke* in sechs Bänden, Bd. II. Berlin 1977, S. 97–101.

jedenfalls hervorragend, daß jemand mit sich selbst oder einer anderen Person näher in Berührung kommt. «Geld ist ein vorzügliches Mittel, jede Beziehung zu beseitigen; weshalb Du mich auch in Deinen Plan eingeweiht hast, niemals etwas zu tun und niemals etwas anzunehmen, auch nicht das geringste, ohne Geld zu geben oder zu nehmen. Ja, wenn man's recht besieht, so bist Du, falls Du einmal heiratest, imstande, jedem, der daherkommt, um Dir seine Freude über diesen Schritt zu bezeugen, ein Trinkgeld zu geben.»<sup>6</sup> Die aufmerksame Geste des Hochzeitsgastes wird im Handumdrehen monetarisiert, das heißt nach Art einer Geldspende aufgenommen und mit einer Geldspende erwidert. Kierkegaard hat ähnlich wie der junge Hegel und der junge Marx gesehen, daß die Abstraktheit der Beachtung und Verachtung auf alle Beteiligten als *Analgeticum* wirkt: «... es gibt schwerlich ein so betäubendes Mittel wie abstraktes Denken, weil es dabei darauf ankommt, sich so unpersönlich wie möglich zu verhalten» (770). Wann erwacht man aus dieser Betäubung? Wenn etwas dazwischenkommt, das *nicht* abstrakt und unpersönlich ist.

Abstrakt und unpersönlich ist das ökonomisierte Buhlen um Beachtung, der Kampf um monetarisierte Reputation. Konkret und persönlich ist der aufkommende Zweifel, die prüfende und wägende Skepsis. Wenden wir uns nun vom ersten Gesicht der Aufmerksamkeit zu ihrem zweiten mit einer Erzählung des jungen *James Joyce* aus den «Dubliners». Sie heißt «Eveline».

### Skepsis

Eveline ist eine junge Frau von neunzehn Jahren. Ihre Selbsteinschätzung speist sich aus den Erwartungen anderer, bis Frank «dazwischenkommt». Der junge Matrose will sie bewegen, mit ihm die einschnürende Enge ihrer irischen Heimat zu verlassen und in Buenos Aires neu anzufangen. Grundsätzlich ist sie zwar bald entschlossen, mit ihm zu gehen. Doch dieser «abstrakte» Entschluß, das frühere Leben aufzugeben, muß vor der unmittelbar bevorstehenden Einschiffung nach Argentinien sehr aufmerksam erwogen und skeptisch geprüft werden. Dabei geht es der jungen Frau um nichts weniger als um ihr neues Leben im Kampf mit dem alten. «Sie saß am Fenster und sah zu, wie der Abend in die Straße eindrang. Ihr Kopf war an die Fenstervorhänge gelehnt, und in ihrer Nase war der Geruch von staubigem Kretonne. Sie war müde. – Wenige Menschen gingen vorüber. Der Mann aus dem letzten Haus kam auf dem Heimweg vorbei; sie hörte seine Schritte auf dem Betonpflaster klappern und später auf dem Schlackenweg vor den neuen roten Häusern knirschen.»<sup>7</sup>

Evelines erwachende Aufmerksamkeit arbeitet mit sämtlichen Fazetten ihres sinnlichen und geistigen Merkvermögens. Sie öffnet Augen und Ohren. Sie wendet sich von drinnen nach draußen, vom Zimmer zur Straße, und kehrt wieder zu sich zurück, von der Straße ins Zimmer. Sie muß warten, was sie da im Gegenschatz zwischen drinnen und draußen zu sehen und zu hören bekommt. Warten ist ein geistiger Akt und kostet Kraft.<sup>8</sup> Auch das Auswählen aus einer größeren Zahl von Wahrnehmungen kostet Kraft. Die Aufmerksamkeit der jungen Frau wechselt aber nicht nur räumlich zwischen drinnen und draußen, sondern auch zeitlich zwischen gestern und heute: «Früher war da einmal ein Feld gewesen, auf dem sie jeden Abend mit den Kindern von anderen Leuten gespielt hatte ... ihr Vater war damals noch nicht so schlimm ... Alles änderte sich. Jetzt würde sie fortgehen wie die anderen, ihr Elternhaus verlassen.» Durch die Einbeziehung der anderen – Nachbarkinder, Vater, Geschwister – gewinnt ihre Aufmerksamkeit eine soziale Dimension, die ihr schmerzhaft klar macht, daß sie allein ist. Allein zwischen dem anheimelnden Inventar und der fremden Millionenstadt jenseits des Meeres.

<sup>6</sup> Sören Kierkegaard, *Entweder-Oder*, Teil I und II. München 1993, S. 639.

<sup>7</sup> James Joyce, *Dubliners*. Frankfurt/M. 1987, S. 35.

<sup>8</sup> Vgl. Simone Weil, *Cahiers I-IV*, München 1991–1998. Hrsg. u. übers. von Elisabeth Edl u. Wolfgang Matz. Hier: «Das Warten ist die Grundlage des geistigen Lebens.» – «Warten ist handelnde Passivität des Denkens» Bd. IV, S. 73, 76.

«Elternhaus! Sie blickte sich im Zimmer um, musterte alle seine vertrauten Gegenstände, die sie so viele Jahre einmal die Woche abgestaubt hatte ...» (35). Indem sie die Dinge ansieht, wird sie hinter den Dingen von den Augen derer erblickt, die sie beachten. Und das ist alles. Wirklich alles? Eveline ist wachgeworden. Ihre Not wirft sie auf sich selbst zurück: Soll sie gehen oder bleiben? Wenn sie zu Hause bleibt, hat sie von den Menschen nichts zu befürchten. Unnötig wäre ihre Furcht vor der Unaufmerksamkeit der fremden anderen in Argentinien, die sie übersehen könnten.

Wer zweifelt, setzt alles ein, was er an Spürsinn aufbringen kann, um im Rahmen der realen Ermöglichungsbedingungen seines Handelns die richtige Wahl zu treffen. Er mobilisiert seine Erinnerungen und seine Hoffnungen, die Geduld zu warten und den Mut, sich zu entscheiden. Was der zweifelnde Mensch dabei finden will, ist eine wirklichkeitsgerechte Einschätzung seiner Beziehungen zu den beteiligten anderen aufgrund einer wirklichkeitsgerechten Einschätzung und Beachtung seiner selbst im Einvernehmen mit den zufälligen Gegebenheiten, aus denen sein Leben besteht. Was er hinter sich lassen will, ist die fremdbestimmte Fixierung auf monetarisierte Beachtlichkeit: «Ihr Vater sagte, sie verschwende immer das Geld, sie habe nichts im Kopf, er würde ihr doch nicht sein schwerverdientes Geld geben, damit sie es zum Fenster hinausschmeiße und vieles mehr, denn an Samstagabenden war er für gewöhnlich ziemlich schlimm. Schließlich gab er ihr das Geld dann doch und fragte sie, ob sie eigentlich die Absicht habe, das Sonntagessen einzukaufen.» Eveline sitzt am Fenster und wartet. Unfähig, zu wissen, was sie tun soll, und was sie tun wird, bleibt sie wach. Der Tag geht zur Neige. Die Umrisse der Möbel verschwimmen. Ihre Zeit wird knapp. Sie fährt zum Hafen. Das Schiff hat angelegt. Frank erwartet sie. «Er hielt ihre Hand, und sie wußte, daß er auf sie einsprach, daß er immer wieder etwas von der Überfahrt sagte ... Ihre Wangen fühlten sich bleich und kalt an ... Alle Wasser der Welt brandeten um ihr Herz ... Sie klammerte sich mit beiden Händen an das Eisengitter ... Nein! Nein! Nein! Es war unmöglich.» (39f.)

Eveline *kann* nicht gehen. Sie weiß jetzt, was sie verlassen will und was sie gefunden hat. Verlassen will sie das Erblicktwerden. Gefunden hat sie das Blicken aus eigenen Augen. Und daraus wächst das dritte Gesicht der Aufmerksamkeit. Dieses Gesicht vergückt sich weder in abgelebte Vergangenheiten noch in ungeliebte Zukünfte mit ihren leeren Möglichkeiten. Was das dritte Gesicht der Aufmerksamkeit ausschließlich interessiert, ist Gegenwart. Im Blicken dieses Gesichts verblaßt das vorwärts- wie rückwärtsgerichtete Wunschdenken und weicht der Suche nach einer Präsenz, die das Erinnern und das Erwarten in sich schließt. Zweifelnd ist aus einem abhängigen Menschen ein freier Mensch geworden: Der entronnene Sklave hat gelernt, die wirklichen Anlässe seines Lebens zu beachten und zu achten, Anlässe, die immer zufällig sind und immer willkürlich wirken.<sup>9</sup> Am liebsten wäre sein Menschengestalt ganz gegenwärtig in diesen zufällig bis willkürlich erlebten Anlässen. Dieses Gegenwärtig-sein-Wollen ist auch dann, wenn es mißlingt, klug genug geworden, seine Kraft weder im Einstreichen von Reputation noch im Clinch mit Zweifeln verzehren zu wollen. Die Gesichtszüge der dritten Aufmerksamkeit sind geprägt von einer Aufgetanheit, die ihre Präsenz dem Fehlen jedes «um zu» verdankt.

### Präsenz

Die Vorstellung eines Lebens ohne Gegenleistungen hat einen unvergleichlichen Zauber. Das «Denken an» ein Dasein, das wenigstens stundenweise in der unabgelenkten Zustimmung zu dem aufgeht, was gut ist am Dasein – dieses «Denken an» kann man als Andacht bezeichnen. Gemeint ist eine zwischenzeitlich

<sup>9</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 272: «Der Anlaß ist immer das Zufällige; und dies ist das ungeheure Paradox, daß das Zufällige schlechterdings ganz ebenso notwendig ist wie das Notwendige.»

aufgesuchte «Lebensform», die allen Zweck-Mittel-Erwägungen widersteht, und damit der ganzen Welt die Stirn bietet.

Entgegen einer weitverbreiteten Ansicht geht der Blick der Andacht nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen. Der Weg führt *heraus* aus der geschlossenen Zirkularität des Tauschmarkts, heraus aus der Innerlichkeit des Zweifels. Das offene Gesicht der Andacht öffnet sich allem, was bejahenswert ist, in gesammeltem Wohlwollen und ohne Nebengedanken. Was ihrem Blick gelingt, gelingt weder dem ersten Gesicht der Aufmerksamkeit, das heißt personifiziert: dem Objekt gewordenen Empfänger und Sender von Beachtlichkeiten, der seine Opfer-Täter-Rolle längst internalisiert hat, ohne es zu merken – noch gelingt es dem zweiten Gesicht der Aufmerksamkeit, das heißt personifiziert: dem Skeptiker, der seine Kräfte braucht, um zwischen Verlustangst und Vertrauen, Vorsicht und Wagemut standzuhalten. Beide Stadien und Modi der Aufmerksamkeit müßten aus ihrer Selbstverfangenheit herausgeholt und befreit werden von einer «Instanz», die keiner der beiden defizitären Lebensformen angehört, ohne ihnen jedoch völlig fremd zu sein. Was ist das für eine «Instanz»? Erinnern wir uns: wodurch konnte das zweite Gesicht dem ersten entrinnen? Dadurch, daß etwas Systemexternes dazwischenkam, das dem zweiten Gesicht zum Ausdruck verhalf – jenem zweiten Gesicht des Skeptikers, das dann imstande war, vom ersten sich zu lösen und an seiner Stelle Gesicht zu sein.

Könnte nun nicht, was beim Übergang vom ersten Gesicht der Aufmerksamkeit zum zweiten geschehen ist, auch den Übergang vom zweiten zum dritten ermöglichen, also zu jenem Gesicht der Aufmerksamkeit befreien, das die Andacht ist? Ja, wenn wieder etwas dazwischenkommt wie in der Geschichte von Eveline der Matrose Frank. In der biblischen Tradition kommt «Gott» dazwischen: *er* macht den Anfang. Nicht ein Mensch fängt etwas an mit diesem Gott, sondern dieser Gott fängt mit den Menschen etwas an. So geht es Abraham, dem «der Herr» eines Tages dazwischenkommt: «Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde ... Da zog Abraham weg, wie der Herr ihm gesagt hatte» (Gen 12,1–4). So geht es vierhundert Jahre später dem Moses, den eine Stimme anspricht: «Moses, Moses! Er antwortete: Hier bin ich. Der Herr sagte: Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.» (Ex 3,4f.)

### «Ich bin da»

Die Beachtung durch den, der zuerst blickt (und spricht), ist schon insofern anders als das marktconforme Tauschen der Reputation, als hier der zuerst Blickende jeden *gleich* aufmerksam anblickt und damit aufs Vergleichen ebenso verzichtet wie aufs Verachten. Der «Gott» Genannte vergleicht und verachtet niemanden und nichts. Die Präsenz des «Ich bin da» beachtet jeden gleich: das *muß* als erleichternd, um nicht zu sagen: als erlösend empfunden werden. Die angemessene sprachliche Erwiderung ist das von Moses geäußerte «hier bin ich», gleich, ob man diese Äußerung als Beten bezeichnet oder nicht. Nach *Simone Weil* ist das Gebet dasselbe wie «die Aufmerksamkeit auf ihrer höchsten Stufe» (Cahiers II 104).

Doch dieses dritte Gesicht bleibt nicht. Es verschwindet sofort, wenn eines der beiden anderen auftaucht und sich davorschiebt. Außerdem ist es unendlich schwer, von diesem Gesicht zu sprechen. Wieviel leichter fällt es, die erste Aufmerksamkeit als den Tauschmarkt des Beachtens und Beachtetwerdens zu analysieren, die zweite Aufmerksamkeit als den Prozeß des Zweifels und Sich-Entscheidens zu kommentieren. Woher kommt das? Wohl daher, daß die als Andacht zu sich selbst vorgedrungene Aufmerksamkeit in einer Präsenz aufgeht, die von ihren Vorgesichtern unabhängig geworden ist und weder Subjekt noch Objekt kennt: weder ein Ich, das andächtig sein müßte, noch ein Etwas, woran der Andächtige denken sollte. Präsent ist nur noch der blühende Strauch – und weiter

nichts. Der taunasse Rasen – und weiter nichts. Der singende Vogel – und weiter nichts. Die rollende Kugel – und weiter nichts. Der liegende Stein – und weiter nichts. Der sitzende Mann – und weiter nichts. Der strömende Regen – und weiter nichts. Wir sprechen das probeweise aus – und merken: es stimmt. Es ist, als sagte jedes Ausgesprochene sein verschwiegenes «hier bin ich» – und weiter nichts.

Dennoch wird jedes ursprünglich präsentische Sprechen im Lauf der Zeit ermattend ins kategoriale Subjekt-Objekt-Raster zurückfallen unter anderem, weil die Sprache «faul» ist und «feiern» will, wie *Ludwig Wittgenstein* sagt, sodaß es nicht mehr heißt: der singende Vogel – und weiter nichts, sondern: ich finde es schön, daß der Vogel singt, und weiß auch, wie er heißt, woran er mich erinnert und wo ich ihn zuletzt gehört habe. So wird die Präsenz dieses Eines – der singende Vogel, und weiter nichts – in Zusätze zerfasert, in Assoziationen aufgelöst und in Anmutungen verflüchtigt. Man sieht vor lauter Rechenheftkästchen das weiße Blatt nicht mehr und macht die Welt zum buntbemalten Quadratnetz.

Und trotzdem gibt es in einer Aufmerksamkeit, die als Andacht zu sich selber kommt, nicht länger ein andächtiges Subjekt, das seine Objekte einfärbt, noch gibt es länger Objekte, die auf den Andächtigen abfärben. Auch die Spaltung zwischen aktivem Tun und passivem Empfangen ist aufgehoben, weil sie einfach keine Rolle mehr spielt: Andacht, die Präsenz für möglich hält, ist darauf eingestellt, mit dem aufzuhören, womit sie begonnen hat. Sie wird damit aufhören, überirdische Dinge anzugehen. Sie wird damit aufhören, erbauliche Gedanken und Gefühle zu entwickeln. Sie wird nicht länger wünschen, dem Endlichen enthoben zu werden.

### Gott in allen Dingen

Als *Heraklit*, reputierlich gemacht durch reputationslüsterne Zeitgenossen, von angereisten Bewunderern dabei überrascht wird, wie er sich, frierend, an einem Backofen wärmt, ermuntert er sie, getrost näher zu kommen, denn auch hier seien Götter. Da Meister *Eckehart* die weltenthobene Frömmigkeit seiner Zuhörerinnen und Zuhörer kennt, sagt er: «Weil nun aber in diesem Leben der Mensch nicht sein kann ohne Tätigkeit, darum lerne der Mensch, seinen Gott zu haben in allen Dingen und ungehindert zu bleiben bei allen Werken und an allen Stätten.» Als *Philipp Neri* – gewohnt, regelmäßig die Kranken zu besuchen – eines Tages aus seinem Gefolge den gebildeten Herrn *Salviati* in San Girolamo allzu lange beten sieht, zupft er ihn am Ärmel, wirft ihm die Bänder einer Krankenschürze über die Schultern und flüstert «laß Gott für Gott».

Das «Herz» der Andacht ist nackte und unabgelenkte Aufmerksamkeit auf das, was jeweils sich zeigt. Sie richtet sich restlos auf die Gegenwärtigkeit dessen, was ist. Doch wie verhält sich die Aufmerksamkeit zu dieser Gegenwärtigkeit? Das Verhältnis verschwindet und besteht nicht mehr, weil Andacht in Präsenz aufgeht und somit aufhört, davon verschieden zu sein: die Erfahrung des Gegenwärtigen wird identisch mit der Gegenwart des Erfahrenen.

Noch einmal: was ist Präsenz? *Simone Weil* sagt: «Die Art, wie die Dinge im Morgengrauen das Licht empfangen – Zeit – geduldige Erwartung des Lichts, Fügsamkeit.» (*Cahiers I 288*) Im Morgengrauen ist noch kein Wort gefallen, Fügsamkeit ist noch nicht zerrissen in Gehorsam und Freiheit. Wenn die Dinge im Morgengrauen das Licht empfangen, haben sie noch keinen Namen, sind noch nicht nach Art und Zahl getrennt, noch nicht eingeordnet und interpretiert.<sup>10</sup> Entzogen dem Beachten und Beachtetwerden, dem Bezweifeln und Bezweifeltwerden, sind sie weiter nichts als sie selbst: nackt und leer, pure Anwesenheit. *Simone Weil* schreibt: «Gott ist Aufmerksamkeit ohne Ablenkung.» (*Cahiers III 132*) Und ein Jahr vor ihrem Tod behauptet

<sup>10</sup> Vgl. dazu *Simone Weil*: «Nicht denken an, höchste Fähigkeit» (*Cahiers I, S. 309*).

sie von diesem Gott etwas Ungeheuerliches, das einem den Atem raubt: «Er liebt nicht, wie ich liebe, sondern wie der Smaragd grün ist. Er ist «Ich liebe.»» (*Cahiers IV 116*)

Dieselbe-nackte, unabgelenkte Präsenz, die dem Smaragd zukommt, begegnet in den Geschichten von *Philipp Neri*, von *Meister Eckehart*, von *Heraklit*. Sie begegnet, ganz alt, in der Geschichte vom brennenden Dornbusch, als Gott dem *Moses* zuruft: «Zieh deine Schuhe aus» und, ganz neu, in *Philip Roths* jüngstem Roman «Der menschliche Makel», als *Coleman* seiner Freundin *Faunia* zuruft «tanz für mich». *Faunia Farley*, Putzfrau im *Athena College*, beginnt nackt und unabgelenkt, sich zu bewegen: «Sie glättet ihre Haut, als wäre sie ein zerknittertes Kleid ... ihre Finger verströmen einen Hauch ihrer selbst, als sie sich damit über den Hals streicht, über die warmen Ohren und von dort langsam über die Wangen bis zu den Lippen, und mit ihrem Haar, dem ergrauenden blonden Haar, das von der Anstrengung feucht und zersaust ist, spielt sie, als wäre es Seetang: Sie tut, als wäre es Seetang, als wäre es immer schon Seetang gewesen, ein großer, tropfender, mit Salzwasser gesättigter Haufen Seetang – und was kostet es sie schon?»

### Sonst nichts

*Faunia* tanzt, weiter nichts. Sie tanzt, wie der Smaragd grün ist, und wie der Dornbusch brennt, sonst nichts, ja sie verbittet sich barsch, daß ihr Tanzen mit irgend etwas anderem in Verbindung gebracht wird, mit etwas Höherem, Schönerem, Fernerem, Tieferem – was einzig zählt, ist ihr Tanz in ungeschmälerter Präsenz: «Versau es nicht», sagt sie tanzend zu *Coleman*, «indem du denkst, daß es mehr ist ... Es muß auch gar nicht mehr sein, als es ist ... Fragst du dich, ... warum es überhaupt geht? Es geht hierum. Es geht darum, daß du hier bist und ich das für dich tue. Es geht darum daß du nicht denkst, du wärest irgendwo anders jemand anders ... Aber sieh mich jetzt nicht so an, als würde ich noch für etwas anderes als das hier taugen. Für mehr als das hier. Bleib hier bei mir. Geh nicht weg. Bleib bei dieser Sache. Denk an nichts anderes.»<sup>11</sup>

*Faunias* Tanzen ist reines Gegenwärtigsein, das ganz nach außen schlägt und überhaupt nichts Äußerliches hat, weil es das Innerste dieser Frau als Äußeres präsent macht.<sup>12</sup> Wenn *Faunia*, ihr geschundenes und gedemütigtes Leben in den Knochen, jetzt daran dächte, daß sie tanzt, so ginge ihr Denken im Tanzen auf. Ihr Tanzen ist von einer unglaublichen Freiheit, weil das Zweierlei von Leib und Seele darin aufgeht.<sup>13</sup> Sagen wir behelfsweise: ihre Seele hat das Bewußtsein von dem, was sie tut, dem Leib überlassen, der Leib hat seine Art, in Bewegung zu sein, der Seele anvertraut. Wie das geschieht, ist nicht mitzuteilen. Und wo bleibt das Religiöse? «Das Religiöse ist doch eigentlich der Ausdruck für die Überzeugung, daß mit Gottes Hilfe der Mensch leichter ist als die ganze Welt, – ein Glaube gleich dem, der der Grund dafür ist, daß der Mensch schwimmen kann.»<sup>14</sup>

*Karl-Dieter Ulke, München*

<sup>11</sup> *Philip Roth*, *Der menschliche Makel*. München 2000, S. 257f.

<sup>12</sup> «Du hast mein Klagen in Tanzen verwandelt» (*Ps 30,12*).

<sup>13</sup> Ihr Tanzen, ganz Gesicht, ist gesprengte Innerlichkeit und als Präsentwerden jedem anderen Präsentwerden darin gleich, daß es hinaus will: «... dies macht ja das wahre Wesen eines vollkommenen Liebhabers aus, daß er sich gänzlich und vollständig seiner selbst entledigt um jenes Dinges willen, das er liebt, und daß er es nicht zuläßt und duldet, mit etwas anderem umkleidet zu werden, als mit jenem Ding, das er liebt.» (*Plotins Schriften*, übers. v. R. Harder, neu bearb. v. R. Beutler u. W. Theiler. Bd. V. Hamburg 1960, S. 126). Präsenz ist ungehinderte Entäußerung «wie wenn einer ein Roß laufen läßt auf einer grünen Heide, die völlig eben und gleich wäre: des Rosses Natur wäre es, daß es sich im Springen auf der Heide mit aller seiner Kraft gänzlich ausgösse; dies wäre ihm eine Lust und seiner Natur gemäß.» (*M. Eckehart*, *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. u. übers. v. J. Quint: München 1963, S. 215).

<sup>14</sup> Dieser *Kierkegaard*-Text wird ausnahmsweise nach der alten Übersetzung von *Emmanuel Hirsch* zitiert, weil sie, im Gegensatz zur neuen (möglicherweise genaueren), den eigenartig schwebenden und in der Schwebende bleibenden Aussage-Effekt des Satzes hervorbringt (*Sören Kierkegaard*, *Entweder/Oder*. Zweiter Teil. Düsseldorf 1957, S. 62).

# Heinrich Heine und die religiöse Frage

Man kennt Heine als Verfasser romantisch-ironischer «Lieder», die von Liebe und Glück reden, aber letzte Erfüllung bezweifeln, die Sinnlichkeit rühmen, aber ihre Vergänglichkeit bedenken; mit den Worten des Dichters wollte dieser versuchen, die «alte Romantik» gegen den aufgeklärten Rationalismus «wieder geltend zu machen, aber nicht in der weichen Tonart früherer Schule, sondern in der kecken Weise des modernen Humors...»<sup>1</sup> Man feiert Heine als einen politischen Dichter, der, selbst Verfolgung ausgesetzt, zuletzt im Exil lebend und sterbend, ebenso äußere Freiheit wie eine solche des Geistes und für die Sinne forderte; der die Revolution voraussah und begrüßte, ihr Ergebnis jedoch fürchtete, eine «neue Religion» der Diesseitigkeit verkündete, doch am Ende vom Glauben der Väter nicht lassen mochte. Dabei übersieht man leicht, daß hinter aller Ironie und Polemik, Spott und Blasphemie – «den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen»<sup>2</sup> – ein religiöser Grübler steht, ein nicht sowohl *im* als *am* Leben leidender Mensch, der mit dem Glauben und in ihm gegen ihn ringt, das Desiderat einer, wie er es gern nennt, «tröstenden» Idee hochhält, auch wenn er jede, im doppelten Sinne «positive» Realisierung bekämpft.

Wie bei dem Antichristen Nietzsche – der Heine «den höchsten Begriff vom Lyriker gegeben» hat: «Er besaß jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu denken vermag»<sup>3</sup> – sollte man auch bei dem Antitheologen Heine bedenken, daß radikale Kritik und polemische Engagement stets eine persönliche Betroffenheit voraussetzen, welche die Bedeutung des Problems (an)erkennt, ohne sich mit den vorgegebenen Lösungen zufriedengeben zu können. Alle ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Glauben – auch der Atheismus hat ja seine «Pfaffen des Unglaubens»<sup>4</sup> – läßt sich auf diese Spannung zurückführen, in welcher die religiöse Frage allererst relevant wird, wenn der Mensch an jedweder Antwort auf sie zweifelt, weil er an der Antwortlosigkeit auch und gerade des Glaubens verzweifelt. Heine ist ein beredter und bedeutender Vertreter dieser Einstellung, in der Tat ein Geistesverwandter Nietzsches, mit dem er fast gleichlautend den «Tod Gottes» als letztes Ereignis philosophischer Bemühung beklagt, welche am Ende der «Selbstaufhebung» durch die «intellektuelle Redlichkeit» erliegt, die der Glaube selbst fordert und historisch gefördert hat.<sup>5</sup> Was für Nietzsche in der Entwicklung der deutschen protestantischen Philosophie, von Leibniz über Kant zu Hegel, als zunehmende Erosion des Glaubens durch den Versuch seiner rationalen Bestätigung deutlich wird<sup>6</sup>, hat Heine bereits 50 Jahre früher an der «Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland» (1834/35), von Luther über Kant zum Idealismus, eingehend dargestellt. Für beide Denker kulminiert dieser Prozeß der inneren Zerstörung des Glaubens in der kritischen Philosophie Kants; während jedoch Nietzsche diesem gerade die Zweideutigkeit

eines zwar nicht beweisbaren, aber auch nicht widerlegbaren Christentums vorhält, macht Heine zunächst gerade Kant für die endgültige Zerstörung der christlichen Überlieferung verantwortlich – um freilich selbst auf die «Idee» zurückzugreifen, wenn er ihres Zuspruchs bedarf. Immerhin ist dem früheren philosophierenden Dichter, von einem erfüllten, wenn auch schwierigen Leben herkommend, das in der Zerstörung des Leibes endete, der Verlust der höchsten Idee ebenso bewußt wie dem dichterischen Philosophen, der sich weigerte, ein Leben zu verneinen, das ihm ohnehin versagt war und in geistiger Verwirrung endete. Beide wissen – wofür heute Gläubige wie Ungläubige kein Gefühl zu haben scheinen –, was die Wahrheit, aber auch was die Unwahrheit der Aussagen des Glaubens für den Menschen bedeuten würde – der «tolle Mensch» Nietzsches gibt nur der Klage über das «Ereignis» Ausdruck, das der Betrachter der christlichen Geistesgeschichte als Verlust unmittelbarer Religiosität beklagt.

## «Gott ist tot» bei Heine und Nietzsche

«Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: «Ich suche Gott! Ich suche Gott!» – Da dort gerade viele von denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter... Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. «Wohin ist Gott?» rief er, «ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten?... Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?»<sup>7</sup>

«Ein eigentümliches Grauen, eine geheimnisvolle Pietät erlaubt uns heute nicht, weiter zu schreiben. Unsere Brust ist voll von entsetzlichem Mitleid – es ist der alte Jehova selber, der sich zum Tode bereitet. Wir haben ihn so gut gekannt, von seiner Wiege an, in Ägypten... Wir sahen, wie er sich immer mehr vergeistigte, ... wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Weltbeglucker, ein Philanthrop, es konnte ihm alles nichts helfen – hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte.»<sup>8</sup>

Diese Kernstellen in den Texten beider Denker mögen genügen, um den gemeinsamen Ernst ihrer – oft durch Polemik und Ironie, ja von Haß und Verachtung geprägten – Auseinandersetzung mit dem jüdisch-christlichen Glauben anzudeuten: die Parallelen zwischen Heine und Nietzsche sind unübersehbar und bekannt, können in dieser Betrachtung aber nur gestreift werden. Hier soll es wesentlich darum gehen, Heines Einstellung zur religiösen Frage ausführlich zu erörtern, um den religiösen Denker in ihm zur Sprache zu bringen, vielleicht zu einem tieferen Verständnis für die letztlich geschichtlich invariante religiöse Situation zu kommen. Daß dem Spötter und Lästler Heine, dem Verächter aller positiven Religionen und Institutionen die religiöse Frage gleichwohl «die wichtigste Frage der Menschheit»<sup>9</sup> ist, wurde ja bereits in der mit Nietzsche gemeinsamen Klage über den «Tod Gottes» deutlich, den schon Hegel durch einen «spekulativen Karfreitag» behauptete-

<sup>1</sup> An Heinrich Laube, 20. XI. 1842. – *Werkausgaben*: H. Heine, *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von K. Briegleb. Bde. 1–6. München 1968–1976; H. Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut hrsg. von M. Windfuhr. Bde. 1–16. Hamburg 1973–1997; H. Heine, *Säkularausgabe*. Werke. Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris. Bde. 1–27. Berlin und Paris 1970ff. – *Literatur*: D. Sternberger, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*. Hamburg-Düsseldorf 1972; F. Schlingensiefen, *Heinrich Heine als Theologe*. München 1981; Chr. Höpfer, *Romantik und Religion*. Heinrich Heines Suche nach der Identität. Stuttgart-Weimar 1997; Chr. Liedtke, *Heinrich Heine*. Reinbek b. Hamburg 3. Aufl. 1999; Chr. Liedtke, Hrsg., *Heinrich Heine. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt 2000; J. Trilse-Finkelstein, *Heinrich Heine. Gelebter Widerspruch*. Berlin 2001.

<sup>2</sup> Deutschland. Ein Wintermärchen. Caput I.

<sup>3</sup> Fr. Nietzsche, *Ecce homo*. Warum ich so klug bin 4.

<sup>4</sup> Nachwort zum Romanzero.

<sup>5</sup> Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral III*, Aph. 27; Artikel *Gräu* in *Nietzsche-Handbuch*, hrsg. v. H. Ottmann. Stuttgart-Weimar 2000, S. 324f., 308f.

<sup>6</sup> Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 357f.

<sup>7</sup> Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 125.

<sup>8</sup> *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Zweites Buch, Schluß. – Einen Vergleich mit Nietzsche bringt zuletzt G. Höhn in: Chr. Liedtke, *Heinrich Heine. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt 2000, S. 198–215.

<sup>9</sup> *Die romantische Schule*. Vorbericht zur ersten deutschen Ausgabe 1833.

te.<sup>10</sup> Während jedoch der spätere Denker in diesem «grössten Ereigniss» eine Befreiung des Menschen von einem unbestimmten Anspruch sieht, hält der Dichter – von einer frühen unbestimmten Religiosität bis zur expliziten Rückwendung im Alter – die religiöse Frage offen, auch wenn er von der Aussichtslosigkeit überzeugt ist, zu einer bestimmten Antwort zu kommen; schon der Versuch sei «verwerflich», das «Nachdenken» dagegen unverzichtbar.

«So verwerflich aber jede Diskussion über das Dasein Gottes ist, desto preislicher ist das Nachdenken über die Natur Gottes. Dieses Nachdenken ist ein wahrhafter Gottesdienst, unser Gemüt wird dadurch abgezogen vom Vergänglichen und Endlichen, und gelangt zum Bewußtsein der Urgüte und der ewigen Harmonie... Der Verfasser dieser Blätter ist sich einer solchen frühen, ursprünglichen Religiosität aufs Freudigste bewußt, und sie hat ihn nie verlassen. Gott war immer der Anfang und das Ende aller meiner Gedanken...»<sup>11</sup>

Auch in der Herausnahme Jesu aus der Verurteilung des historischen Christentums stimmen Dichter und Denker weitgehend überein, wenngleich Nietzsche dem Gründer eine neue, von jeder Verneinung freie Religiosität zuschreibt, während Heine durch den «armen Vetter» die Tragik eines vom Leid geprägten jüdischen Lebens repräsentiert sieht, zwar die geistige Befreiung seiner Botschaft rühmt, aber keine Heilserwartung daran knüpft. So trennt Heine die «Religion Christi» von den verschiedenen «Christentümern», die sich als nationale oder gar Staatsreligionen etabliert hätten; daher dürfe man das «Heil» nur «vom Mystizismus» erwarten, der, vom Katholizismus bekämpft, durch Luther erneuert, eine unmittelbare Religiosität gewähre. Der Versuch jedoch, die reine geistige Verinnerlichung, deren «sublimste Blüte» (so auch wörtlich bei Nietzsche) Jesus gewesen sei, in der Welt einzurichten, in einen «räsonnierenden Katechismus» zu bannen und in einer vom Staat protegierten Institution zu organisieren, sei gescheitert, weil damit der persönliche religiöse «Absolutismus» sich zum allgemeinen verbindlichen Anspruch eines Gesetzes habe «justifizieren» müssen.<sup>12</sup>

«Der Versuch einer Ausführung dieser Idee hat in der Geschichte unendlich viele herrliche Erscheinungen hervorgebracht, und die Poeten aller Zeiten werden noch lange davon singen und sagen. Der Versuch, die Idee des Christentums zur Ausführung zu bringen, ist jedoch, wie wir endlich sehen, aufs kläglichste gescheitert, und dieser unglückliche Versuch hat der Menschheit Opfer gekostet, die unberechenbar sind, und trübselige Folge derselben ist unser jetziges soziales Unwohlsein in ganz Europa.» Kurz gefaßt: «Die Religion, wie jeder Absolutismus, darf sich nicht justificieren.»<sup>13</sup>

Dabei wird Heine nicht müde, zu betonen, daß sich sein Zorn auf die Religion und sein Kampf gegen ihre Lehren und Institutionen keineswegs gegen deren «innere Heiligkeit», wohl aber gegen die «Verleumdungen des Lebens» richte, nicht dem «Altar», sondern den «Kirchen» gelte, zumal wenn sie sich mit dem Staat verbinden, um die Domestizierung des Menschen abzusichern.

«Ich hasse nicht den Altar, sondern ich hasse die Schlangen, die unter dem Gerölle der alten Altäre lauern; die altklugen Schlangen, die unschuldig wie Blumen zu lächeln wissen, während sie heimlich Gift spritzen in den Kelch des Lebens und Verleumdung zwischen in das Ohr des frommen Beters.»<sup>14</sup>

### Heines scharfe Kritik an den positiven Religionen

Vor dem Hintergrund dieser Bemerkungen muß denn auch die heftige und scharfe Kritik an den positiven Religionen gesehen

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, Glauben und Wissen (1802); Phänomenologie des Geistes VII C. Die offenbare Religion.

<sup>11</sup> Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Drittes Buch.

<sup>12</sup> Die deutsche Literatur (1828).

<sup>13</sup> Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Zweites Buch.

<sup>14</sup> Reisebilder. Vierter Teil. Italien 1828. III. Die Stadt Lucca. Kap. XIV

werden, die das Bild des Dichters geprägt haben. Im Gegensatz zu Nietzsches Religionskritik, die sich schnell von Verzweiflung zum Haß, von geschichtlicher Analyse zu historischem Fluch steigert, ist jedoch Heines Auseinandersetzung, seinem jüdischen Erbe gemäß, zwar von Bitternis durchsetzt, die vor ironischer Persiflage nicht zurückschreckt, aber auch von tiefer Resignation getragen, die immer wieder durch einen (ebenfalls jüdischen) Humor abgemildert wird (siehe unten). Beide Denker waren von schwerer Krankheit belastet, doch während Nietzsche von früh auf ein erfülltes und erfolgreiches Leben versagt war, weshalb er sich weigerte, die aufgezwungenen Restriktionen religiös zu sanktionieren, verfällt Heine aus einem prallen und ruhmvollen Leben der schweren Krankheit, welche ihm die Vergeblichkeit und Vergänglichkeit menschlichen Treibens vor Augen führte. Aber schon die frühen Gedichte sind von einer Melancholie getragen, die an einer letzten Erfüllung des Lebens zweifelt, dessen begrenzte Frist es gleichwohl zu nutzen gilt – wenn sie auch vom eschatologischen Aspekt beherrscht wird.

Schöne Wiege meiner Leiden  
Schönes Grabmal meiner Ruh',  
Schöne Stadt, wir müssen scheiden, –  
Lebe wohl! ruf' ich dir zu.

Lebe wohl, du heil'ge Schwelle,  
Wo da wandelt Liebchen traut;  
Lebe wohl, du heil'ge Stelle,  
Wo ich sie zuerst geschaut.

Hätt' ich dich doch nie gesehen,  
Schöne Herzenskönigin!  
Nimmer wär' es dann geschehen,  
Daß ich jetzt so elend bin.

Nie wollt' ich dein Herze rühren,  
Liebe hab' ich nie erfleht;  
Nur ein stilles Leben führen  
Wollt' ich, wo dein Odem weht.

Doch du drängst mich selbst von hinnen,  
Bittere Worte spricht dein Mund;  
Wahnsinn wühlt in meinen Sinnen,  
Und mein Herz ist krank und wund.

Und die Glieder matt und träge  
Schlepp' ich fort am Wanderstab,  
Bis mein müdes Haupt ich lege  
Ferne in ein kühles Grab.<sup>15</sup>

Weitab vom Machtwillen und Übermenschentum (dem er nur gelegentlich in Hegelscher Überhebung zum Absoluten verfällt) geht Heine dennoch einer persönlichen Lebenserfüllung nach, genießt seine Erfolge und den schnell wachsenden Ruhm seiner Schriften; aber er leidet zugleich, selbst immer wieder Zielscheibe politischer Ächtung und Verfolgung, an den öffentlichen Verhältnissen, welche nicht nur die äußere Freiheit beeinträchtigen, sondern dem Menschen, vor allem bei der Menge, die freie Entfaltung seiner Möglichkeiten vorenthalten. Heine gilt ja und verstand sich selbst als *politischer* Dichter, aber sein politisches Engagement ist immer zugleich ein *religiöses*, gilt gleichermaßen der äußeren wie der inneren Befreiung, der «Emanzipation des Fleisches» wie derjenigen des Geistes. Und das Endziel ist demgemäß immer zugleich eine «neue Religion», welche, durch die Aufklärung der Wissenschaft vorbereitet, durch die Philosophie, insbesondere Hegels, vorangetrieben, die Weltgeschichte als ein Fortschreiten der und zur Freiheit erscheinen läßt – die jedoch politisch erzwungen werden muß.

<sup>15</sup> Buch der Lieder, Junge Leiden. Lieder, V.

## Doktrin

Schlage die Trommel und fürchte dich nicht  
Und küsse die Marketenderin!  
Das ist die ganze Wissenschaft,  
Das ist der Bücher tiefster Sinn.

Trommle die Leute aus dem Schlaf,  
Trommle Reveille mit Jugendkraft,  
Marschiere trommelnd immer voran,  
Das ist die ganze Wissenschaft.

Das ist die Hegelsche Philosophie,  
Das ist der Bücher tiefster Sinn!  
Ich hab' sie begriffen, weil ich gescheit,  
Und weil ich ein guter Tambour bin.<sup>16</sup>

Was dabei auffällt, ist ein eigentümlicher Widerspruch aller revolutionären Verkündigung, wonach der Umsturz einerseits durch die geschichtliche und intellektuelle Entwicklung geradezu zwangsläufig eintreten, aber andererseits, sozusagen sicherheitshalber, durch politische Machtergreifung durchgesetzt werden muß. Das klingt so, als wollte man eine naturwissenschaftlich gegebene Mondfinsternis auch noch astronomisch organisieren; dahinter steht indes der *religiöse* Impetus aller ideologischen Bewegungen, welche, wie angedeutet, der Selbstaufhebung ihres überhöhten Anspruchs erliegen. Heine, selbst als Flüchtling nach Paris gekommen, schließt sich zunächst der Bewegung des *utopischen Sozialismus* an, die der Graf Saint-Simon, Vorgänger des Marxismus, zu Anfang des Jahrhunderts gegründet hatte. Bezeichnenderweise sollte eine «soziale Physik» den Umsturz herbeiführen, wobei Reste der institutionalisierten Religion übernommen werden könnten, um Herrschaft und Organisation der neuen Ordnung zu sichern – eine «neue Kirche» müsse aufgebaut, eine neue Priesterschaft eingesetzt werden.

Auf diesem Felsen bauen wir  
Die Kirche von dem dritten,  
Dem dritten neuen Testament;  
Das Leid ist ausgelitten.

Vernichtet ist das Zweierlei,  
Das uns so lang' betört;  
Die dumme Leiberquälerei  
Hat endlich aufgehört.<sup>17</sup>

Allerdings ist Heines neue polit-religiöse Verkündigung nicht nur auf soziale Befreiung, vielmehr vor allem auf die Liberalisierung der Sinnlichkeit ausgerichtet, soll die Überwindung des jüdisch-christlichen Dualismus vorbereiten, was den Dichter vorübergehend einem poetisch verklärten Pantheismus, einer versinnlichten Version des gerühmten Spinoza nahebringt; sein Judentum wird ihn indes immer wieder zu einem philosophisch entwickelten Deismus, schließlich zu einem existentiellen Theismus zurückbringen.

Hörst du den alten Gott im finstern Meer?  
Mit tausend Stimmen spricht er.  
Und siehst du über unserm Haupt  
Die tausend Gotteslichter?

Der heil'ge Gott, der ist im Licht  
Wie in den Finsternissen;  
Und Gott ist alles, was da ist;  
Er ist in unsern Küssen.<sup>18</sup>

## Kurze, aber rege Freundschaft mit Karl Marx

Am Saint-Simonismus stieß Heine denn auch schon bald die diktatorisch verordnete Gleichmacherei – «er (Louis Blanc) will im Staat allgemeine Küchengleichheit einführen...» – dieser sozialen Religion ab, welche das christliche Evangelium vollends realisieren wollte: «Es ist wahr, wir sind alle Brüder, aber ich bin der große Bruder...»<sup>19</sup> Von solcher sympathisierender, aber kritisch distanzierender Akzeptanz ist auch die spätere Begegnung mit *Karl Marx* getragen; dieser hatte, etwa 20 Jahre jünger, gerade seine literarische Laufbahn begonnen, als er Heine in Paris aufsuchte. Beide, den revolutionären Denker und den politisierenden Dichter, verband für ein Jahr eine kurze, aber enge Freundschaft, die Briefe vermerken rege Besuche, Heine als Babysitter für Jenny, der er bei einer Ohnmacht aufhilft; aber es waren doch eher gemeinsame Erfahrungen und die politischen Gegner, die sie zusammenführten. Schließlich waren sie doch recht verschieden geartet, der philosophierende Machtmensch, der den Menschen ans Kollektiv verordnete, und der feinsinnige Künstler, der im Grunde einen schrankenlosen (und geschichtslosen) Individualismus lebte und vortrug, dessen Freiheit er jedermann wünschte. Die Vorrede zur zweiten Auflage des religionsgeschichtlichen Werkes (1852) erinnert die «gottlosen Selbstgötter» der Junghegelianer wie auch seinen «viel verstocktere(n) Freund» Marx – die den Dichter nach seiner «religiösen Wende» schon abgeschrieben hatten – an die biblische Geschichte von Nebukadnezar, aus der man lernen solle, wohin die Selbstüberhebung des Menschen führen könne. Zwar werde der «Sieg des Kommunismus», der bedauerlicherweise «keine Religion», sogar «atheistisch» sei, aber gleichwohl das «Fundamentaldogma» des Evangeliums vertrete, unabwendbar sein, wenn man den Menschen Freiheit und Gleichheit weiter vorenthalte; aber durch diesen, «logisch» wie geschichtlich zu befürchtenden Sieg sieht «die geheime Angst des Künstlers und des Gelehrten letztlich unsere ganze Zivilisation... bedroht».<sup>20</sup>

«Wahrhaftig, nur mit Schauer und Schrecken denke ich an die Zeit, da diese finsternen Bilderstürmer zur Herrschaft gelangen werden; mit ihren schwierigen Händen werden sie erbarmungslos alle Marmorstatuen der Schönheit zerbrechen, die meinem Herzen so teuer sind... Und dennoch, ich bekenne es mit Freimut, übt eben dieser Kommunismus, so feindlich er allen meinen Interessen und meinen Neigungen ist, auf meine Seele einen Reiz aus, dem ich mich nicht entziehen kann.»<sup>21</sup>

Ich bin hier so ausführlich auf Heines – immer in den Vordergrund gestelltes – politisches Denken eingegangen, weil es offensichtlich das Korrelat zu seinen religiösen Reflexionen bildet – nicht nur bei ihm, sondern bei fast allen Ideologen. Wie schon die Terminologie, von einem dritten Testament bis zu einer neuen, hierarchisch aufgebauten Kirche verrät, erweist sich das politische Engagement, soweit es mit einem absoluten Anspruch verbunden ist, als säkularisierte Version des religiösen Glaubens – getragen von der Idee einer umfassenden Veränderung der Verhältnisse (von Verbesserung ist kaum die Rede), welche jedoch zugleich den eigentlich religiösen Ausblick überflüssig machen soll. Man vergißt dabei zum einen, daß die Gebrechlichkeit des Menschen und die Situation seiner Vergänglichkeit allenfalls kompensiert und verdrängt, keinesfalls jedoch behoben, nicht einmal erträglich gemacht werden können; abgesehen davon, daß man sich, zum anderen, mit der Politik wiederum jenem Anspruch aussetzt, von dem man sich befreien will.

## Heine hat die religiöse Frage nie aus den Augen verloren

Es spricht für Heines Ernst und seine persönliche Betroffenheit, daß er, bei aller Ironie seiner nach beiden Seiten geführten Ideologiekritik, die religiöse Frage als solche nie aus den Augen ver-

<sup>16</sup> Neue Gedichte. Zeitgedichte, I.

<sup>17</sup> Neue Gedichte. Verschiedene. Seraphine, VII.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Lutetia. Erster Teil. XXV (6. Nov. 1840).

<sup>20</sup> Geständnisse; Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Vorrede zur zweiten Auflage (1852).

<sup>21</sup> Ebd.

liert, weder leichtfertig abtut noch eifert relativiert. Besonders bezeichnend für die derart genuin kritische Einstellung des Dichters ist eine weitere, wohl nicht einmal explizit vorgenommene Distanzierung von Marxens Entwurf, dessen Religionskritik ja in der viel zitierten Behauptung gipfelt, die Religion sei im Grunde lediglich das «Opium des Volkes»<sup>22</sup>, um diesem ein unterdrücktes Dasein gleichsam erträglich zu machen (1844, zur Zeit des Dialogs mit Heine formuliert). Auch Heine bezeichnet die Religion gelegentlich als «geistiges Opium» für den Menschen, meint das aber im Gegensatz zu der Polit-Polemik der «Kirchenväter des Atheismus» in einem existentiell *therapeutischen* Sinne, mit einer eschatologischen Orientierung am Todesproblem – wohl wissend, daß die Linderung nur «Trost» bringt, wenn letzte Heilung nicht erwartet wird. Und man erinnere sich, daß der Dichter in seiner jahrelang ausgehaltenen «Matratzengruft» Opium in seine offenen Geschwüre tropfen ließ, wenn er die Schmerzen nicht aushalten konnte.

«Denken Sie nur nicht, daß ich ohne Religion bin. Opium ist auch eine Religion ... Es ist mehr Verwandtschaft zwischen Opium und Religion, als sich die meisten Menschen träumen lassen. Sehen Sie, da hab' ich die Bibel. Ich lese viel darin, das heißt, ich lasse mir vorlesen. Es ist doch ein ganz wunderbares Buch, dieses Buch der Bücher...»

«Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden ... Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bitteren Kelch süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben!»<sup>23</sup>

Immerhin steht die letzte Äußerung schon in der frühen Abhandlung über Börne, die zu einer Zeit relativer Gesundheit abgefaßt wurde, ein weiterer Hinweis darauf, daß sie nicht nur aktuell, sondern existentiell gemeint ist. Demgegenüber richtet sich die eigentliche *Religionskritik* Heines von Anfang an bis in die letzte Phase der Krankheit vor allem gegen die spiritualistische Sinnenfeindlichkeit (bei Nietzsche: Lebensverneinung) eines Christentums, das, aus der jüdischen Geistigkeit hervorgegangen, glaubt, das begrenzt verfügbare, aber erlebbare und zu bewältigende Diesseits dem unvergänglichen, wenn auch unfaßbaren Jenseits opfern zu müssen. Dabei übersieht man wiederum, daß hier nicht allein die aktuellen Anforderungen des Zeitlichen gegen die unbestimmbaren (und unerfüllbaren) Forderungen des Ewigen stehen; daß vielmehr gerade umgekehrt die Bewältigung des Endlichen im Glauben durch dessen Festlegung auf ein unendliches Gesetz eher gefährdet als gefördert wird. So gewinnt der Aufstand gegen die Religion seinerseits einen gewissen *religiösen Anspruch*, der sich weniger gegen einen das Leben tragenden, befreienden Glauben als gegen die – kirchlichen oder weltlichen – Mächte richtet, die mit ihm den Menschen bestimmen, wo nicht beherrschen wollen: Heine stimmt damit eigentlich nur die «besseren Lieder» an, die Nietzsche bei den Christen vermißt, die poetische Verklärung kann nicht die Entsagung verbergen, die sie erklärt, die Resignation verdecken, von der ihre scheinbare Hybris getragen ist.<sup>24</sup>

Ein neues Lied, ein besseres Lied,  
O Freunde, will ich euch dichten!  
Wir wollen hier auf Erden schon  
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein,  
Und wollen nicht mehr darben;  
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch  
Was fleißige Hände erwarben.

<sup>22</sup> K. Marx, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844).

<sup>23</sup> Ludwig Börne. Viertes Buch. Dialog mit Stahr-Leewald (vgl. J. Trilse-Finkelstein, Heinrich Heine. Gelebter Widerspruch. Berlin 2001, S. 329) vom Herbst 1830.

<sup>24</sup> Deutschland. Ein Wintermärchen. Caput I.

## Burg Rothenfels 2002

Die heilige Hintertreppe – Von Gottesnarren, Christozentrikern und Sonderlingen – Rothenfelser Herbstwoche mit **Prof. Dr. Elmar Salmann** (Rom), **Hans Conrad Zander** u.a.  
vom 20.–27. September 2002.

Christliche Begabtenförderung an Schulen: Damit kein Talent verloren geht. Besonders begabte Kinder entdecken und fördern mit **Dr. Aiga Stapf**, **Prof. Dr. Rainer Bucher**, **Dr. Hans Joachim Gardyan**, **Dr. Eckhart Nordhofen** u.a.  
vom 8.–10. November 2002.

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de**

Es wächst hienieden Brot genug  
Für alle Menschenkinder,  
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,  
Und Zuckererbsen nicht minder.

Ja, Zuckererbsen für jedermann,  
Sobald die Schoten platzen!  
Den Himmel überlassen wir  
Den Engeln und den Spatzen.

Das neue Lied, übrigens ein biblischer Begriff, soll den Menschen vor der «Menschenmäkelei» einer «Delinquentenreligion» befreien, die den Gläubigen für seine Natur bestraft, zu der er verurteilt ist, ihm die Verfehlung eines Gesetzes vorhält, das ihm nicht bekanntgemacht wird, das Leben verweigert, dessen Rätsel auch sie nicht zu lösen weiß. Dabei besteht für den Dichter – dem der Katholizismus zuviel, der Protestantismus zu wenig Religion bietet – das eigentliche «Wunder» des Christentums in der Durchsetzung einer derart orientierten Religion – mit welcher der «Poet» doch letztlich in der Auffassung übereinstimmt, daß «das Leben eine Krankheit, die ganze Welt ein Lazarett» sei. Deshalb scheut dieser dann auch bei seiner Verkündigung einer zwar nicht vom Glauben sanktionierten, aber religiös bewegten Weltlichkeit mit gutem Gewissen vor dem scheinbaren Rückfall in den Status des naiven, lebenssicheren Spießbürgers nicht zurück; er stimmt so jedoch zugleich mit Nietzsches Antipoden *Kierkegaard* überein, für den der genuin Gläubige sich wie Abraham die zeitliche Erfüllung durch den Eingriff des Ewigen zurückgeben läßt: «Die hingegen, welche das Kleinod des Glaubens tragen, täuschen leicht, dieweil ihr Äußeres eine auffallende Ähnlichkeit hat mit dem, was sowohl der unendlichen Resignation wie dem Glauben tief verächtlich ist – mit der Spießbürgerlichkeit.»<sup>25</sup>

Mich locken nicht die Himmelsauen  
Im Paradies, im sel'gen Land;  
Dort find' ich keine schönre Frauen  
Als ich bereits auf Erden fand.

Kein Engel mit den feinsten Schwingen  
Könn' mir ersetzen dort mein Weib;  
Auf Wolken sitzend Psalmen singen,  
Wär' auch nicht just mein Zeitvertreib.

O Herr! ich glaub', es wär' das beste,  
Du liebest mich in dieser Welt;  
Heil nur zuvor mein Leibgebreste,  
Und Sorge auch für etwas Geld.

<sup>25</sup> Reisebilder. Vierter Teil. Italien 1828. III. Die Stadt Lucca; «Das Wunder des Theismus», im Anschluß an D. Hume, neuerdings bei J. L. Mackie ausführlich erörtert (1982, deutsch Stuttgart 1985) – S. Kierkegaard, Furcht und Zittern. Düsseldorf-Köln 1950, S. 37.

Ich weiß, es ist voll Sünd' und Laster  
Die Welt; jedoch ich bin einmal  
Gewöhnt, auf diesem Erdpechpflaster  
Zu schlendern durch das Jammertal.

Genieren wird das Weltgetreibe  
Mich nie, denn selten geh' ich aus;  
In Schlafrock und Pantoffeln bleibe  
Ich gern bei meiner Frau zu Haus.

Laß mich bei ihr! Hör' ich sie schwätzen,  
Trinkt meine Seele die Musik  
Der holden Stimme mit Ergötzen.  
So treu und ehrlich ist ihr Blick!

Gesundheit nur und Geldzulage  
Verlang' ich, Herr! O laß mich froh  
Hinleben noch viel schöne Tage  
Bei meiner Frau im statu quo!<sup>26</sup>

### Theodizee der Sinnlichkeit – Theodizee des Geistes

Die grundlegende Auseinandersetzung Heines mit dem Glauben vollzieht sich jedoch erst in der späteren Erörterung, wenn die religiöse Frage nicht mehr im Schatten einer «Theodizee der Sinnlichkeit» gesehen, sondern im Lichte einer *Theodizee* des Geistes verstanden wird, welche auch durch die umstrittene, vom Dichter selbst bestrittene letzte «Bekehrung» (s. unten) nicht abgeschwächt, eher vertieft wird. Diese Kritik knüpft an die tröstende und heilsame Wirkung des geistigen Opiums an, sie bezweifelt nicht das Desiderat einer höheren Idee, nicht einmal deren existentielle Tragfähigkeit, verzweifelt aber an der Unergründbarkeit ihrer möglichen Realität. Nur im Mystizismus könne, wie schon angedeutet, wenn auch nicht die Wahrheit des Glaubens oder gar der geglaubten Wirklichkeit seiner Idee, so doch ihre helfende Kraft erfahren werden. Zwar wäre die Freiheit des subjektiven Glaubens mit dem Verlust seiner objektiven Grundlage erkaufte, dafür aber der Weg frei für eine neue, innerweltlich «natürliche Religion», wie sie der «Mystiker aus der Sekte der Essäer» im Sinn gehabt habe, «jener Rabbi», der Heine denn auch immer wieder zu seinem jüdischen Ursprung zurückführt: «Weit eher dürfen wir Heil vom Mystizismus erwarten... Mystiker werden es sein, die uns wieder vom neuen Wortdienst erlösen ...»<sup>27</sup>

Sein jüdisches Erbe verwies Heine an einen Monotheismus, der sich zwar, wie gesagt, im zeitweiligen Lebensrausch zu einem sinnlichen Pantheismus steigerte, aber nie in einen dezidierten Atheismus verfiel, deren «Pfaffen des Unglaubens» der Dichter verachtete. Dem eigenen Bekenntnis nach sollte es ja eher ein aufgeklärter Deismus als ein abgeklärter Theismus sein, weil ein unpersönlicher Gott dem modernen Lebensgefühl näher läge als ein persönlicher, unter dem sich das Leben notgedrungen eigenmächtig abspielt. Zu solchem «Indifferentismus» bekennt sich Heine, der seine «Anhänglichkeit an das Judenwesen» zunächst seiner «Antipathie gegen das Christentum» zuschrieb, zugleich aber in den Juden die «Schweizergarde des Deismus»<sup>28</sup> sah, das «Volk des Geistes», das «die Ideale des reinen Menschentums» gesetzt habe, als dessen «sublimste Blüte» (wieder einmal Nietzsches Wort) Jesus verstanden werden könnte.<sup>29</sup> Doch es bleibt der Gegensatz von «Sensualismus», der den Menschen an die Sinne bindet, und «Spiritualismus», der sich leicht zu einem höheren Anspruch des Geistes versteigt; zuweilen wird er sogar traditionell als Gegensatz zwischen «Hellenentum» und «Nazarenentum» aufgefaßt. Aber trotz seiner Wendung von der Religion des Jenseits zu einem Glauben im Diesseits läßt Heine die

Frage nach einem höheren Wesen nicht los, vor dem gleichermaßen der Mensch gerechtfertigt wäre, wie sich seine Existenz angesichts dieses Zustandes der Welt und der Situation des Menschen rechtfertigen ließe.

Oh, dieser Streit wird enden nimmermehr,  
Stets wird die Wahrheit hadern mit dem Schönen,  
Stets wird geschieden sein der Menschheit Heer  
In zwei Partein: Barbaren und Hellenen.<sup>30</sup>

Es ist in der Tat die alte Theodizee-Problematik, die Heine bewegt, und die ihn auch, vielleicht gerade nach der Verkündigung ungehemmter, aber religiös getragener Sinnlichkeit in einer reinen Diesseitigkeit nicht losläßt. Doch die fortschreitende Erkrankung erinnert den Dichter daran, daß die einseitige Aufkündigung der Dialektik von Gesetz und Gnade, wo nicht gar Lohn und Strafe, nicht den eschatologischen Aspekt eines so oder so, erfüllt oder gescheitert, dem Tode ausgesetzten Lebens aufheben kann. Es bleibt ja durchaus fraglich, ob die heute nachgerade trivial gewordene erotische (und moralische) Emanzipation nur der Absage an den religiösen Anspruch entspringt oder die Kompensation seiner Unbestimmbarkeit ist, die Macht des Menschen über seine Natur oder die Ohnmacht seines Geistes ihr gegenüber bezeugt – des Menschen, dem die völlige Bindungslosigkeit auch nicht so recht zu bekommen scheint.

Mein Leib ist jetzt ein Leichnam, worin  
Der Geist ist eingekerkert –  
Manchmal wird ihm unwirsch zu Sinn,  
Er tobt und rast und berserkert.

Ohnmächtige Flüche! Dein schlimmster Fluch  
Wird keine Fliege töten.  
Ertrage die Schickung, und versuch  
Gelinde zu flennen, zu beten.<sup>31</sup>

### Ein reger und kundiger Bibelleser

Heine war ja ein erstaunlich reger und kundiger Bibelleser, wenn er auch mit den Texten recht willkürlich umsprang, in ihnen ohnehin mehr menschliche Gedanken über Gott als dessen Offenbarung zu finden glaubte, aber so «viele schöne und merkwürdige Erzählungen» darin entdeckte; dazu zählte er auch die «Geschichte von dem verbotenen Baum im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentin»<sup>32</sup> – die bereits den Menschen zu einer Hegel-Nietzscheschen Selbstvergottung in dem Sinne verführte, daß «Gott im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelange» (1 Mose 3,5). Doch eben dieses absolute Wissen ist ja dem Menschen gerade nach, vielleicht wegen seiner Vertreibung aus dem Paradiese versagt; wie er über Gut und Böse selbst befinden muß, so bleibt sein Leben der Vergänglichkeit ausgesetzt, die ihn auf das Irdische verweist, an dem er sich orientieren muß, obwohl es ihm nicht genügen kann, weder in der Theorie, noch für die Praxis.

Keine Messe wird man singen,  
Keinen Kadosch wird man sagen,  
Nichts gesagt und nichts gesungen  
Wird an meinen Sterbetagen.

Doch vielleicht an solchem Tage,  
Wenn das Wetter schön und milde,  
Geht spazieren auf Montmartre  
Mit Paulinen Frau Mathilde.

<sup>26</sup> Gedichte 1853 und 1854. Zum Lazarus. 11.

<sup>27</sup> Die deutsche Literatur (Wolfgang Menzel).

<sup>28</sup> Elementargeister.

<sup>29</sup> Ludwig Börne. Viertes Buch.

<sup>30</sup> Aus der Matratzengruft. Für die Mouche.

<sup>31</sup> Gedichte 1853 und 1854. Zum Lazarus. 2.

<sup>32</sup> Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Vorrede zur zweiten Auflage.

Mit dem Kranz von Immortellen  
Kommt sie mir das Grab zu schmücken,  
Und sie seufzet: «Pauvre homme!»  
Feuchte Wehmut in den Blicken.

Leider wohn' ich viel zu hoch  
Und ich habe meiner Stüben  
Keinen Stuhl hier anzubieten;  
Ach! sie schwankt mit müden Füßen.

Süßes, dickes Kind; du darfst  
Nicht zu Fuß nach Hause gehen;  
An dem Barrieregitter  
Siehst du die Fiaker stehen.<sup>33</sup>

Bei dieser Gelegenheit noch ein Wort zu Heines «Humor», der zwar, wie bemerkt, oft in Ironie und Zynismus abgeleitet, sogar zur Lästerung der Idee führt, die der Dichter nie begreifen, aber auch nicht aufgeben kann; ein Humor, der aber stets an deren Unzugänglichkeit orientiert ist, welche ihn die eigene Unzulänglichkeit einsehen läßt: «Wir lachen aber alsdann nur über das Zerrbild, nicht über den Gott.»<sup>34</sup> Wie alle echten Humoristen – von Jean Paul über Kierkegaard bis zu Wilhelm Busch – war auch Heine «ein bißchen eulenspiegeliger Natur», die sehr wohl wußte, was schon Platon bewegte und sich in seinen ironischen Dialogen ausdrückt: «Das Leben ist im Grunde so fatal ernsthaft, daß es nicht zu ertragen wäre, ohne die Verbindung des Pathetischen mit dem Komischen.»<sup>35</sup> Vor diesem Hintergrund eines nicht zu ertragenden Ernstes ist der genuine Humor dann auch durchweg von einer *verborgenen Religiosität* getragen, erweist sich, mit Kierkegaard gesprochen, als das «Incognito des Religiösen»<sup>36</sup>, eventuell des verhinderten Religiösen, den, wie Wilhelm Busch in einem Brief schreibt, «eine philosophische Erkältung» daran hindert, das «Boot des Glaubens» zu besteigen, das ihn zum jenseitigen Ufer bringen könnte.<sup>37</sup> Solcher Humor schreckt vor äußerster Kritik nicht zurück, wahrt aber die Ehrfurcht, weil er sich der Ohnmacht des Menschen bewußt ist, die ihm wiederum das Recht gibt, nach einer höheren Macht nicht nur zu fragen, sondern diese, bei ausbleibender Antwort, in Frage zu stellen.

«Ach, der Spott Gottes lastet schwer auf mir... Demütig bekenne ich seine Überlegenheit, und ich beuge mich vor ihm im Staube. Aber wenn es mir auch an einer solchen höchsten Schöpfungskraft fehlt, so blitzt doch in meinem Geiste die ewige Vernunft, und ich darf sogar den Spaß Gottes vor ihr Forum ziehen und einer ehrfurchtsvollen Kritik unterwerfen.»<sup>38</sup>

### Bekehrung in der letzten Phase seines Lebens?

Allerdings kann sich Heine eine religionslose Existenz ebenso wenig vorstellen wie die kritiklose Annahme der religiösen Überlieferung, eine fraglose Hinnahme weltlichen Lebens so wenig wie eine trivialisierte Akzeptanz religiöser Lehren; so wenig ihn die philosophische Widerlegung aller Beweise der religiösen Grundannahme (etwa durch Kant) beunruhigt, so wenig vermag er einer rationalisierten Theologie Glauben zu schenken. Dieser Doppelaspekt macht dann auch seine sogenannte «Bekehrung» in der letzten Phase seines Lebens vollauf verständlich, entschärft sie gleichermaßen gegenüber voreiligem Triumph von Seiten «christlicher Zudringlichkeit» wie hämischer Verurteilung durch das «Anathema», das der «hohe Klerus des Atheismus» über ihn aussprach. Der Dichter selbst muß sich zwar «des Rücktrittes beschuldigen, indem ich... zu einem persönlichen Gott

zurückkehrte»; er muß jedoch dem «Gerüchte widersprechen, als hätten mich meine Rückschritte bis zur Schwelle irgendeiner Kirche oder gar in ihren Schoß zurückgeführt».<sup>39</sup>

Der Widerruf gilt zunächst lediglich der eigenen früheren Annahme, Kants Vernunftkritik habe den «Deismus in der Theorie zugrunde gerichtet»; er gilt aber vor allem der darauf gegründeten zweideutigen Aufhebung des Glaubens in der bzw. die Philosophie durch Hegel. Wenn diese Aufhebung die «gottlosen Selbstgötter» der Junghegelianer zu ihrem Verdikt über den Glauben geführt habe, so müsse man bedenken, daß «diese spinnwebige Berliner Dialektik... keinen Hund aus dem Ofenloch locken, keine Katze töten» könne, «wie viel weniger einen Gott». Die eigentliche «Bekehrung» geht dann aber doch wohl noch einen Schritt weiter, wenn sie von einem subjektiv wie objektiv unpersönlichen Deismus zu einem ebenfalls im doppelten Sinne persönlich gedachten Theismus (zurück?) führt; der Dichter verdankt diese Wendung denn auch wieder einmal «ganz einfach der Lektüre eines Buches», der *Bibel*, vornehmlich des Alten Testaments, worin er jetzt eben doch nicht mehr nur menschliche Gedanken über Gott, sondern wenigstens die Betroffenheit von seinem Anruf und Anspruch gefunden hat: «Einem ehrlichen Mann bleibt aber unter allen Umständen das unveräußerliche Recht, seinen Irrtum offen einzugestehen, und das will ich ohné Scham hier ausüben. Ich bekenne daher unumwunden, daß alles, was in diesem Buche (Zur Geschichte... von 1834) namentlich auf die große Gottesfrage Bezug hat, ebenso falsch wie unbesonnen ist...» (1852)<sup>40</sup>

Was Heine dazu bewegt, ist also nicht die von Nietzsche bei Kant (siehe oben) und den «Tübinger Stiftlern»<sup>41</sup> gerügte Berufung auf die Unwiderlegbarkeit der Aussagen des Glaubens, dessen rationale Wahrheit unbegreifbar bleibt; dagegen beharrt er auf seinem Recht zur Hingabe an eine höchste, ansprechbare, wenn auch nie verfügbare Instanz. Um so heftiger und klagender, sogar anklagender wird dann seine Kritik, wenn er am Ende auch noch die ausbleibende Resonanz solcher Ansprache einklagt, die den Menschen immer wieder auf sich selbst zurück verweist, alle Fragen offen, aber die Verfehlung der Antwort höchst bedrohlich erscheinen läßt. Diese radikale Kritik führt Heine zu einer letzten, durchweg übersehenen Vertiefung des Theodizee-Problems: wenn denn der Mensch sich mit dem Bösen abfinden, das Leid ertragen muß, so sollte ihm doch wenigstens die Antwort auf seine letzte, mit aller Leidenschaft gestellte Frage nach dem Sinn seiner Existenz und der Existenz eines Gottes nicht verweigert werden. Bleibt diese Antwort aus, und kann der Mensch gleichwohl das Fragen nicht lassen, muß er sich mit der *Antwortlosigkeit* eines skeptischen Glaubens zufriedengeben, der auf höheren Anspruch verzichtet, weil er den Anspruch durch das Höhere nicht eindeutig zu verstehen vermag. Heine kann sich auch dafür auf ein Buch des Alten Testaments, das *Buch Hiob*, berufen, in dem er das «Hohelied der Skepsis» für den Religiösen findet, «das so viele Menschengeschlechter getröstet hat». Allerdings besteht die Antwort schon in der biblischen Geschichte nur in dem Hinweis auf die Gebrochenheit des Menschen, aus der heraus dieser ja allererst seine Frage stellt – zu der er in der aktuellen Geschichte um so mehr berechtigt, ja genötigt ist, als er diese Auskunft eben nicht als höhere Antwort verstehen kann: «... denn wie der Mensch, wenn er leidet, sich ausweinen muß, so muß er sich auch auszweifeln, wenn er sich grausam gekränkt fühlt in seinen Ansprüchen auf Lebensglück.»<sup>42</sup>

Der Schmerz verdumpft den heitern Sinn  
Und macht mich melancholisch;  
Nimmt nicht der traurige Spaß ein End',  
So werd' ich am Ende katholisch.

<sup>33</sup> Romanzero. Zweites Buch. Lazarus, XII.

<sup>34</sup> Atta Troll. Vorwort 1846.

<sup>35</sup> Reisebilder. Dritter Teil. Italien 1828. II. Die Bäder von Lucca. Kap. XI.

<sup>36</sup> S. Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift II. Düsseldorf-Köln 1957, S. 209.

<sup>37</sup> W. Busch, Brief an Hermann Levi, 13. XII. 1880.

<sup>38</sup> Geständnisse. Ende.

<sup>39</sup> Romanzero. Nachwort; Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Drittes Buch (Schelling).

<sup>40</sup> Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Vorrede zur zweiten Auflage.

<sup>41</sup> Fr. Nietzsche, Der Antichrist, Aph. 10.

<sup>42</sup> Vermischte Schriften. Gedenkworte für Ludwig Marcus 1844.

Ich heule dir dann die Ohren voll,  
Wie andre gute Christen –  
O Miserere! Verloren geht  
Der beste der Humoristen!<sup>43</sup>

Diese, wie ich sie nenne, *Hiob-Situation des religiösen Denkens*, das im Glauben eher die kompensierte Antwortlosigkeit als eine eindeutig verstehbare Antwort befürchten muß, bestätigt sich natürlich gerade dann, wenn der Mensch wie Heine (und Hiob), der Nachdenkliche wie der vom Leben Erfüllte, im körperlichen Leiden der Unausweichlichkeit des, seines Todes bewußt wird.

Vielleicht bin ich gestorben längst;  
Es sind vielleicht nur Spukgestalten  
Die Phantasien, die des Nachts  
Im Hirn den bunten Umzug halten.

Es mögen wohl Gespenster sein,  
Altheidnisch göttlichen Gelichters;  
Sie wählen gern zum Tummelplatz  
Den Schädel eines toten Dichters. –<sup>44</sup>

Die Antwortlosigkeit mag den Menschen ja auf die Erfüllung des irdischen Lebens verweisen, den Gläubigen an der Zweideutigkeit einer selbst gegebenen oder erfahrenen Antwort zweifeln lassen; aber das macht die letzte Frage nur noch drängender, vor der die theologische Auskunft ebenso versagt wie der vorläufige Trost in einem gläubigen Unglauben. Heine hat dieser Situation in den späten Gedichten seines Lazarus-Zyklus unüberholbaren Ausdruck gegeben.

Laß die heil'gen Parabolen,  
Laß die frommen Hypothesen –  
Suche die verdammten Fragen  
Ohne Umschweif' uns zu lösen.

Warum schleppt sich blutend, elend,  
Unter Kreuzlast der Gerechte,  
Während glücklich als ein Sieger  
Trabt auf hohem Roß der Schlechte?

<sup>43</sup> Aus der Matratzengruft. Die Söhne des Glückes beneid ich nicht.

<sup>44</sup> Gedichte 1853 und 1854. Zum Lazarus, 3.

Woran liegt die Schuld? Ist etwa  
Unser Herr nicht ganz allmächtig?  
Oder treibt er selbst den Unfug?  
Ach, das wäre niederträchtig.

Also fragen wir beständig,  
Bis man uns mit einer Handvoll  
Erde endlich stopft die Mäuler –  
Aber ist das eine Antwort?<sup>45</sup>

Was bleibt, ist das Bedenken der Endlichkeit des Menschen, das uns vor großen Worten und Gedanken bewahren sollte, das eine melancholische Stimmung ebenso rechtfertigt wie das Streben nach Erfüllung, ja Genuß des Lebens; das Glück will eben nicht, wie Nietzsches Zarathustra meint, «tiefe Ewigkeit», sondern gründet in einem zeitweiligen Vergessen der Zeitlichkeit. Aber ebenso bleibt die religiöse Frage, auch wenn es auf sie keine eindeutig verstehbare Antwort gibt; doch gerade die Antwortlosigkeit läßt hinter Heines Zynismus und Blasphemie, nicht zuletzt hinter seinem jüdischen Humor, das religiöse Anliegen durchblicken, das den Dichter bewegt.

Der Vorhang fällt, das Stück ist aus,  
Und Herrn und Damen gehn nach Haus,  
Ob ihnen auch das Stück gefallen?  
Ich glaub', ich hörte Beifall schallen.  
Ein hochverehrtes Publikum.  
Beklatschte dankbar seinen Dichter.  
Jetzt aber ist das Haus so stumm,  
Und sind verschwunden Lust und Lichter.

Doch horch! ein schollernd schnöder Klang  
Ertönt unfern der öden Bühne; –  
Vielleicht daß eine Saite sprang  
An einer alten Violine.  
Verdrießlich rascheln im Parter?  
Etwelche Ratten hin und her,  
Und alles riecht nach ranz'gem Öle.  
Die letzte Lampe ächzt und zischt.  
Verzweiflungsvoll, und sie erlischt.  
Das arme Licht war meine Seele.<sup>46</sup>

Gerd-Günther Grau, Hamburg

<sup>45</sup> Ebd., 1.

<sup>46</sup> Romanzero. Zweites Buch. Lazarus, XVIII.

## «Dann warte mal eine Minute!»

Afghanistan – eine kleine Zwischenbilanz aus humanitärer Sicht

Jetzt sind seit dem 22. Dezember 2001, dem Tag der Investitur der afghanischen Übergangsregierung unter dem Paschtunen Hamid Karzai während der Petersberger Konferenz bei Bonn, sechs Monate vergangen, und es wird Zeit, eine erste Zwischenbilanz über den politischen Aggregatzustand dieses Landes zu geben.<sup>1</sup> Positives und Negatives halten sich die Waage: Die Bevölkerung Afghanistans ist in ihrer überwiegenden Mehrheit dabei, die Kriegszeiten von 24 Jahren mit Entschiedenheit und Arbeit abzuschütteln. Das äußere Erscheinungsbild des Landes hat sich fast radikal geändert: In den ländlichen Gebieten sieht man kaum mehr Militärs und bewaffnete Männer. Die vielen Militärfahrzeuge sind verschwunden. So haben Schulkinder ei-

<sup>1</sup> Zur jüngsten politischen Entwicklung: H. Emadi, *Rebuilding Afghanistan*, in: *Contemporary Review* 137 (2001) S. 200–208; M. McFaul, *Reconstructing Afghanistan*, in: *Journal of Democracy* 12 (2002) 1, S. 170–175; P. Mishra, *The Making of Afghanistan*, in: *The New York Review of Books* 48 (15. November 2001); Ders., *The Afghan Tragedy*, in: ebenda 49 (17. Januar 2002); Ch. Noelle-Karimi, Hrsg., *Afghanistan. A Country without a State?* Frankfurt 2002; H. Krech, *Der Afghanistan-Konflikt 2001*. Ein Handbuch. Berlin 2002; A. Rashid, *Taliban. Afghanistans Gotteskrieger und der Dschihad*. München 2001; Ders., *Heiliger Krieg am Hindukusch. Der Kampf um Macht und Glauben in Zentralasien*. München 2002. (Red.)

nem alten T55-Panzer in dem nordafghanischen Ort Hazr Bagh den Garaus gemacht, indem sie ihn mit Fingerfarbe so poppig verziert haben, daß dies dem Kommandanten des Ortes Mullah Omar zu viel wurde. Der russische Panzer, so der Kommandant, sei noch brauchbar gewesen im Unterschied zum anderen, der völlig zusammengeschossen fünfzig Meter vom ersten entfernt hinter einem Mauervorsprung dahinstet. Mullah Omar war empört, da er von den Schulkindern vor vollendete Tatsachen gestellt worden war. Das sind Kommandanten in Afghanistan immer noch nicht gewohnt.

Die Bevölkerung fällt zudem durch einen enormen Fleiß und eine Tüchtigkeit auf, die sich mit einer physischen Härte und einer psychischen Widerstandskraft verbinden, die bewundernswürdig sind. Immer wieder überleben in den neugebauten Ambulanzen und Hospitälern schwerverletzte oder schwerst-kranke Patienten.

Noch bemerkenswerter ist die Tatsache, daß es im ganzen Land einen Heißhunger nach Bildung gibt. Wir standen während unserer Reise in der primitiven Lehmbauschule des Dorfes Laiqa, in der es unter der Regierung der Taliban (1996–2001) keinen Unterricht mehr gegeben hatte. Wir erfahren: Es gibt jetzt mehrere

Klassen für die Altersstufen der sieben bis zwölf Jahre alten Kinder. Die Männer, die um uns herumstehen, fragen uns, ob es nicht auch in dem Ort eine Schule für Erwachsene geben könnte? In Mazar i Sharif, so erzählt einer, hätte er eine Schule für Erwachsene gesehen, die proppenvoll wäre. Die Eltern haben das Bedürfnis, sich von ihren Kindern nichts vormachen zu lassen. Denn die Analphabeten-Rate ist in den letzten 23 Jahren auf 90 Prozent gestiegen. Die beiden Beamten an der Grenzstation Eikanon am Grenzfluß Pjandz zu Tadschikistan müssen sich unseren Namen vorsagen lassen. Sie können unsere Pässe nicht lesen.

### Afghanischer Nationalmythos

«Als Allah die Welt geschaffen hatte, sah Er, daß eine ganze Menge Schutt übrig geblieben war; Bruchstücke, die nirgendwohin passen. Er sammelte sie ein und schleuderte sie einfach auf die Erde. Das war dann Afghanistan.» Das ist die afghanische Version der Schöpfungsgeschichte. Und sie enthält für den faszinierten Beobachter und Helfer eine Menge an symptomatischen Bezügen zu diesem Land. Afghanistan hat eine gemeinsame Struktur, aber es ist zusammengesetzt aus Bruchstücken. Die Bruchstücke sind aber wiederum nicht so gewichtig, stolz, eitel wie auf dem Balkan, wo fast jeder Kanton im Jugoslawien der Tito-Zeit am liebsten seine eigene Fahne aufpflanzen und sich als souveränes völkerrechtliches Gebilde konstituieren wollte.

Der Schöpfungs-Mythos Afghanistans hat dennoch alle Ingredienzien der Arroganz. Denn bereits im Mittelalter glaubten dessen Könige, Afghanistan sei das Herz, also der Mittelpunkt der Welt. Im öffentlichen Gebaren der Afghanen hält sich immer noch einiges von diesem Glauben. Wenn man einmal mit Afghanen bei einem Festmahl zusammengewesen ist und am Ende der einzige Poet in der Tafelrunde eine gerade gedichtete Ballade auf sein Land anstimmt, dann kann der Besucher aus Europa ein Stück von dieser Wirklichkeit mitbekommen.

652 000 Quadratkilometer groß ist das Land, die Bundesrepublik Deutschland paßt rund zweimal hinein. Die Gebirgsmassive gliedern das Land geradezu organisch. Südlich des Hindukusch leben mehrheitlich die Paschtunen, im Norden wohnen und leben persisch- und turksprachige Völker. Der Hindukusch selbst ist von Tadschiken und von den persisch sprechenden Hesoren bewohnt. Im Norden um Mazar i Sharif sind es die Usbeken, die auch eine große Minderheit geworden sind. Leider, möchte man fast sagen, liegt die Hauptstadt des Landes in den südlichen Ausläufern des Hindukusch. Leider meint: dadurch ist die Hauptstadt immer im Einflußbereich der Paschtunen gewesen und ist es bis heute.

Die beiden Nationalsprachen, das Paschtu, also die Sprache der Paschtunen, und das Dari, die in Afghanistan gebrauchte Form des Persischen, die vom Farsi im Iran ein wenig abweicht, reduzieren die Fülle der Ethnien auf zwei.

Die Paschtunen sind das Mehrheitsvolk, aber sie bilden statistisch wahrscheinlich nicht die Mehrheit. Keiner kann mehr sagen, wie es um die genaue Verteilung bestellt ist. Jede Nationalität veranschlagt ihren Anteil höher, als er in Wirklichkeit ist. So sprechen die Paschtunen von einem Anteil von 55 bis 60 Prozent an der Gesamtbevölkerung, machen aber nur ungefähr 40 Prozent aus. Die Tadschiken meinen, sie seien mindestens 30 Prozent, in Wahrheit sind sie rund 20 Prozent. Die Usbeken sind mit bis zu 10 Prozent stärker, als man früher angenommen hatte. Dann gibt es das verachtete Volk der Hesoren, die man ebenfalls auf 10 bis 15 Prozent beziffern kann. Es gibt noch viele kleinere Völkerschaften, die sehr viel Wert auf ihre eigene Herkunft legen, so z.B. die Nuristani im Osten des Landes.

Sprengkraft geht heute von den Tadschiken aus. Deren paranationales Selbstbewußtsein ist wie ein Phönix aus der Asche der Zerstörungen in Zentralasien gestiegen. Sie haben nach dem Ende der Sowjetunion einen eigenen Staat erhalten, den sie nach sich Tadschikistan nennen. Und sie sind das zweitgrößte Volk Afghanistans. In Tadschikistan selber sind die Tadschiken zum ersten Mal gezwungen, sich als Titularnation und als Ursprungsnation zu fühlen. Sie haben aber mit den Tadschiken Afghanistans

nicht viel mehr als die Sprache Dari gemeinsam. Die Tadschiken waren aber das Rückgrat der Nordallianz, und die Nordallianz gilt als Sieger des Krieges gegen die Taliban. Sie hatte verschiedene wichtige Positionen in der Interimsregierung inne wie auch in der Übergangsregierung, die die Loya Jirga ernannt hat.

### Die aufmüppigen Tadschiken

Manche Tadschiken wollen nicht mehr unter der Vorherrschaft der Paschtunen leben. Deshalb gibt es unter Tadschiken den Vorschlag, das Land umzubenennen. Man sollte es wieder «Ariana» nennen. «Ariana», das meint das Land der Arier. Die Tadschiken halten sich für Arier und fühlen sich deshalb den Deutschen verwandt, was natürlich für einen Deutschen nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft eine gewisse Beklommenheit auslöst. Dafür bringen allerdings Tadschiken kein Verständnis auf.

Das Land hält große Reichtümer für die Generationen bereit, die in nächster Zukunft hier in einem geordneten Gemeinwesen leben, arbeiten, Pläne machen möchten. Hoffentlich wird es bald zu einer großen staatlichen Initiative kommen, die Kunstdenkmäler des Landes archäologisch zu sichten, zu sammeln und in staatliche Obhut zu nehmen. Denn schon in den letzten Jahren ist ein Raubbau und Schmuggel von Kunstwerken betrieben worden, die dazu geführt haben, daß viele dieser unwiederbringlichen Schätze aus Afghanistan entwendet worden sind, ähnlich wie seinerzeit in Kambodscha, als aus den Tempelruinen von Angkor Wat und an anderen Orten vieles geplündert und außer Landes gebracht wurde. Wir haben bei Reisen für die Afghanistan-Projekte von «Cap Anamur» immer wieder Amateurarchäologen entdeckt, die den Boden aufgegraben hatten und dabei wertvolle griechische Vasen zerschlagen haben, um nach Gold zu suchen.

329 vor Christus zog Alexander der Große durch Zentralasien und nach Afghanistan. Die Mazedonier und die Griechen errichteten hier ein großes, politisch und ökonomisch einflußreiches Reich, das eines der Zentren in Eikanon (in unmittelbare Nähe der heutigen Grenze Afghanistans zu Tadschikistan) hatte. Auf die Mazedonier folgten 654 nach unserer Zeitrechnung die Araber, die bis zum Fluß Oxus an der Grenze zu Zentralasien kamen. Unter Mahmut von Ghasni und seiner Dynastie war Afghanistan zwischen 997 und 1187 Mittelpunkt eines iranisch-islamischen Staates.<sup>2</sup>

1219 kam es auch in Afghanistan zum Mongoleneinfall unter Dschingis Khan. Wie später in Europa zerstörten die Mongolen blühende Siedlungen und Städte wie Balkh und Herat und hinterließen Berge von Toten. Aus dem, was sich aus Vermischungen mit den einheimischen Stämmen ergab, sind die Hesoren hervorgegangen. Unter Taimur oder Tamerlan, einem Abkömmling des Dschingis Khan, und seiner Dynastie kam es im 13. Jahrhundert zu einer großen Blütezeit. Städte wie Herat und Balkh wurden zu den schönsten der damals bekannten Welt. Als König Baibur Herat besuchte, schrieb er: «In der gesamten bewohnbaren Welt gibt es keine Stadt wie Herat!» Immer wieder langten die afghanischen Herrscher nach Indien aus, versuchten, eine größere Landmasse zu erobern. Als 1761 Ahmed Schah Durrani den Thron in Dehli und Kaschmir eroberte, begründete er damit ein (groß-)afghanisches Reich.

Der Clan der Durrani verlor zwar die indischen Besitzungen, herrschte aber bis 1973 in Afghanistan. 1973 zog König Zahir Shah, auch aus dieser paschtunischen Dynastie stammend, nach Rom ins Exil. Er war von seinem Vetter Mohammed Daud abgesetzt worden, der im Zuge der Moderne die Republik ausrief. Bis heute gilt als ungeschriebenes Gesetz in Afghanistan, daß die Paschtunen das Sagen haben.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. A. Wieland-Karimi, *Islamische Mystik in Afghanistan. Die strukturelle Einbindung der Sufik in die Gesellschaft*, Stuttgart 1998.

<sup>3</sup> Zur paradigmatischen Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne bei Jamāl al-Din al-Afghani (1839–1897) und deren Wirkungsgeschichte auf Afghanistan vgl. die klassische Studie von Albert Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*. Naufal, Paris 1991, S. 107–134.

Bis heute konnten die ethnischen Trennwände nicht ganz überwunden werden. Gleichzeitig beanspruchten die Ethnien nie eine eigene Teilrepublik oder etwas ähnliches.

Die letzte Tragödie für Afghanistan war der Überfall der Sowjetunion im Jahre 1979. Daraufhin begann ein entsetzlicher Zermürbungskrieg in Afghanistan. Nach acht Jahren war er zu Ende. Doch wer geglaubt hätte, jetzt würde das Land aufblühen, sah sich betrogen. Es begann die nächste Prüfung, nämlich ein Bürgerkrieg aller gegen alle.

In der Zwischenzeit waren mindestens zwei Drittel der fähigen und ausgebildeten Kader und Intellektuellen aus dem Lande gegangen. Das Land dümmerte in die Steinzeit zurück. Mit der Herrschaft der Taliban, die im Jahre 1996 begann, kam es zu einem Höhepunkt anachronistischer Barbarei. Sie endete 2001 durch einen Angriff aus der Luft, ausgeführt von der Luftwaffe der Amerikaner und der Briten, und durch den Einmarsch der Nordallianz in Kabul.

### Die Loya Jirga – eine demokratische Institution?

Die westliche Diskussion hat mit ihren politischen Begriffen bei der Beschreibung der Entwicklung Afghanistans Probleme. Man spricht von «Demokratie» und «Emanzipation der Frauen» auf eine Art und Weise, als ob dies in Afghanistan innert weniger Monate zu erreichen wäre. Die Loya Jirga hat mit westlichen Vorstellungen von Demokratie wenig bis nichts zu tun. Traditionell ist sie eine Versammlung aller Regionen und Stämme, ihre Mitglieder werden auf Grund von Alter, Würde und Einfluß auf der lokalen Ebene von Räten (Shuras) gewählt.<sup>4</sup> Das demokratische Element einer Wahl spielte dabei keine entscheidende Rolle. Ist aber erst einmal das demokratische Element in Gang gesetzt, gibt es auf Dauer kein Halten mehr.

So wurde schon im Petersberger Abkommen und von den Nationen gefordert, daß zehn Prozent der Mitglieder der Loya Jirga Frauen sein sollten. Und so nahm man auf dem Fernsehschirm die immer lebhaften Frauen in der Loya Jirga schon deshalb wahr, weil sie unter den ehrwürdigen und manchmal greisenhaft wirkenden Männern hervorstachen.

In Deshte Kalar, einem Ort, an dem ich mich immer wieder aufgehalten hatte, gab es plötzlich auf der Straße Flugblätter an die Bevölkerung. In diesen wurde die Bevölkerung des Ortes und der Provinz Takhar aufgerufen, die Arbeit der Loya Jirga-Vertreter kritisch zu beobachten. Würde die Bestandsaufnahme am Ende schlecht ausfallen, müßte der bisherige Vertreter der Gemeinde abgewählt und aus dem Amt gejagt werden. Das ist das erste Zeichen eines aufmüpfigen demokratischen Geistes in der jungen Bevölkerung Afghanistans, die sich die Herrschaft der Greise nicht länger gefallen lassen wird.

Das andere Stichwort ist Emanzipation der Frauen. Auf der ersten Seite der «International Herald Tribune» erschien nach dem Einmarsch der Nordallianz in Kabul im November 2001 das Photo von einer afghanischen Frau unter der Überschrift «Lift the Veil». Diese Frau war dabei, an ihrem Schleier zu nesteln, um ihn abzulegen. In Deutschland vor allem hielt sich die Annahme, die Taliban hätten in Afghanistan die Burka eingeführt, also das körperlange Gewand, das auch den Kopf ganz bedeckt und nur für die Augen eine Art vergitterten Sehschlitz zuläßt. Das war keine Erfindung der Taliban. Die Taliban hatten nach ihrem Sieg 1996 in Kabul darauf bestanden, daß alle Frauen wieder die Burka zu tragen hätten.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Eine Sonderkommission, die auf der Petersberger Konferenz beschlossen wurde, organisierte den Wahlprozeß für die Loya Jirga. Zwischen Mitte April und Anfang Juni fanden in den 390 Distrikten der 32 Provinzen des Landes in einer ersten Stufe zunächst offene Wahltreffen statt, in denen jeweils eine Art Wahlmänner- und Wahlfrauen-Gremium aus zwanzig bis sechzig Mitgliedern gebildet wurden, die dann in einer zweiten Runde insgeheimer Wahl 75 Prozent der Mitglieder für die Loya Jirga zu wählen hatten. Von den übrigen Sitzen, die an Mitglieder der Übergangsregierung, Vertreter der Flüchtlinge, der Minderheiten u.a. gingen, waren 160 für Frauen vorgesehen. Vgl. International Crisis Group, Hrsg., Afghanistan Briefing, Kabul/Brüssel, 16. Mai 2002.

<sup>5</sup> Vgl. S. Shakib, Nach Afghanistan kommt Gott nur noch zum Weinen. Die Geschichte der Shirin-Gol. München 2002.

Emanzipation der Frauen in unserem Sinne ist ein langer, langer Weg, der mehr von innen denn von außen geleistet werden kann. Was wir bei der Arbeit von «Cap Anamur» in Nord-Afghanistan als einschneidenden Fortschritt erlebt haben, war einmal der Hunger nach Bildung und nach Schulen, auch und gerade für Mädchen. In allen größeren Ortschaften wurden wir gebeten, beim Wiederaufbau der Schulen auch immer eine eigene Schule für Mädchen mitzubauen.

Zum anderen können jetzt auch wieder afghanische Ärztinnen und Krankenschwestern in den Ambulanzen und an den Schulen Lehrerinnen mitarbeiten. Aber der Weg zu einer Gesellschaft, in der Frauen eine gesellschaftliche und eine politische Rolle spielen, ist lang, steinig und dornig.

Die Loya Jirga schloß mit einer Entscheidung, die großen Schrecken in den westlichen Ländern auslöste. Die Versammlung beschloß die Einführung oder Wiedereinführung der Scharia als islamisches Rechtssystem für Afghanistan. Nun war Afghanistan immer schon, im Unterschied zu Tadschikistan, Usbekistan, Kirgisistan, Turkmenistan, die «Islamische Republik Afghanistan». Und von daher mußte die Loya Jirga die Scharia gar nicht einführen. Es handelte sich wohl um einen demonstrativen Trotzakt gegen die übergroße Position, die bei den Beratungen der amerikanische Afghanistan-Botschafter Khalilzad spielte. So schrieb der Islam-Experte Wolfgang Günter Lerch in der FAZ vom 20. Juni 2002, daß die Einführung der Scharia noch nicht bedeute, daß damit zwangsläufig ein System religiösen Terrors wie unter der Herrschaft der Taliban errichtet würde.<sup>6</sup> Es bedeutet auch nicht, daß es demnächst wieder ein Strafrecht geben wird, wie es unter den Taliban praktiziert wurde. «Abgesehen davon, daß die Scharia, die islamische Lebens- und Rechtsordnung, auch akzeptable Dinge enthält und manche ihrer Bestimmungen in Analogie zu modernen Veränderungen ausgelegt oder angepaßt werden können, wird viel davon abhängen, ob die Scharia schlicht zur (alleinigen) Verfassung erklärt oder durch eine akzeptable Verfassung «gezähmt» werden wird. Davon wird auch abhängen, ob und in welchem Maß Freiheitsrechte des einzelnen, vor allem auch der Frauen, eingeschränkt werden.» Nach Wolfgang Günter Lerch geht es darum, ob es demnächst eine «Islamische Republik Afghanistan» oder eine «Islamische Republik Afghanistan» geben wird.

Das Chaos und das Durcheinander während der Versammlung der Loya Jirga dürfte nur den uninformierten Beobachter überrascht haben. Alle Entscheidungen, sowohl in der für eine erfolgreiche parlamentarische Arbeit schwerfälligen 1501-Köpfe-Versammlung, im Palais des Königs, als auch im «Rosenhaus», dem «Gulkhane», dem Sitz des Staatspräsidenten, sind Ergebnisse von Kompromissen. Die Riege der drei Ministerien, die im Petersberger Abkommen der Nordallianz zugeschustert worden sind, ist aufgebrochen worden. Jetzt ist das wichtigste klassische Ministerium eines modernen Staates, das Innenministerium mit seiner Zuständigkeit für Polizei, Sicherheit und dem Geheimdienst, nicht mehr in der Hand eines geborenen Mitglieds der Nordallianz. Weiterhin hält allerdings die Nordallianz die beiden klassischen Ministerien, nämlich das Ministerium der Verteidigung unter General Mohammed Fahim, dem früheren Stellvertreter und Nachfolger des legendären, am 9. September 2001 ermordeten Shah Ahmed Massoud, sowie das Außenministerium mit Dr. Abdallah Abdallah.

Wichtig wird ein weiterer «historischer Kompromiß» werden, um den Hamid Karzai gebeten hat. In der modernen Geschichte Afghanistans hat Kabul niemals eine so zentrale Rolle gespielt, wie das für einen modernen Staat notwendig ist. Es gab in den Provinzen immer eigene Provinz-Fürstentümer, die sich wenig um die Zentrale kümmerten: Kabul ist zu weit weg, um etwas durchzusetzen. Das wird auf Dauer so nicht bleiben können. Die wichtigsten Großfürsten werden einiges an Macht an Kabul abge-

<sup>6</sup> Vgl. u.a. W. G. Lerch, Muhammads Erben. Die unbekannte Vielfalt des Islam. Düsseldorf 1999; Ders., Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam. Düsseldorf 2000; Ders., Der Kaukasus. Nationalitäten, Religionen und Großmächte im Widerstreit. Hamburg und Wien 2000.

ben müssen: Geld, Steuern, Einfluß. Und sie werden das staatliche Gewaltmonopol akzeptieren müssen, weil ein Staat ohne dieses Monopol mit einer nationalen Armee und Polizei nicht leben kann. Die Großfürsten, um deren Einfluß es künftig geht, sind vor allem der Gouverneur und «Emir von Herat», Ismael Khan, und der Usbekenführer General Dostum, der in Mazar i Sharif wahrscheinlich der windigste und gefährlichste Exponent aller Wendehälse ist. General Dostum wird die neue Regierung in Kabul auf Dauer mit den furchtbaren Verbrechen belasten, die auf sein Konto gehen – wahrscheinlich auch der Tod von Hunderten von Taliban in den Nordprovinzen. Um und gegen General Dostum wird möglicherweise auch von seiten der amerikanischen Truppen und der UNO-Schutztruppe ISAF gekämpft werden müssen. Auf Dauer kann es mit ihm kein neues Afghanistan geben. Dazu gehörte auch der frühere Gouverneur von Nangahar, Haji Quadir, der von Hamid Karzai zu einem der Vizepräsidenten gekürt wurde und Anfang Juli Opfer eines Attentats wurde. Dieses ist bis heute nicht aufgeklärt. Haji Quadir war politisch umstritten. Er hatte Osama bin Laden nach Nangahar geholt und versucht, mit ihm Geschäfte zu machen. Als das schiefging, wechselte er die Front. Er zog nach Deutschland ins Exil, kehrte nach Afghanistan zurück und reihte sich in die vorderste Linie der Nordallianz ein. Das hatte ihm viele Feinde eingebracht.

#### **Afghanistan wird in diesem Jahr eine gute Ernte haben**

Verheißungsvoll: Das Land erstrahlte in diesen Wochen in einem satten Grün. Das Grün zeigte nicht nur den Frühling, sondern auch das Ende der Dürre an. Zwei Jahre lang gab es in ganz Zentralasien eine schreckliche Dürre, die die Länder Tadschikistan, Usbekistan, Turkmenistan und Afghanistan in eine Wüste verwandelt hatte. Durch den Regen der letzten Monate und den Fleiß der Bauern stehen die Felder bis in die höchsten Hindu-kusch- und Pamirhänge so gut im Halm, daß man mit einer Rekordernte rechnen darf. Die Viehherden sind wieder da. Hier und da werden schon Butter (in Deshte Kalar und Lala Maidam), Yoghurt und Käse (in Rostaq) produziert.

In fünf Monaten sollten nicht mehr große Quantitäten an Nahrungsmittelhilfe der EU ins Land gekarrt werden. Alles kann dann zugunsten der afghanischen Kleinbauern auf dem afghanischen Markt eingekauft werden. So werden den im Rahmen der ISAF in Kabul stationierten Bundeswehrtruppen pro Tag 1400 Laibe Brot von afghanischen Großbäckern in Kabul geliefert. Die deutschen Not-Ärztinnen und -Ärzte von «Cap Anamur» kaufen auf den Märkten in Nord-Afghanistan ebenfalls Brot, Obst, Gemüse, ja sogar selbstgebraute Getränke ein.

Die Stimmung ist im ländlichen Bereich gut und zuversichtlich, in den Städten eher schlecht, weil dort schon wieder zuviel versprochen wurde und viel zu viel erwartet wird.

Negativ ist, daß die Kommandanten immer noch da sind. Oft sind sie in den Dörfern und Kommunen die einzigen Ansprechpartner für bestimmte kommunale Fragen. Sie geben sich oft so, als hätten sie Kreide gefressen. Sie wollen jetzt alle ohne Waffen und Munition auskommen. Aber ganz schnell waren nach einem Treffen aller Kommandanten in Kabul im Januar 2002 viele wieder in den Iran abgedriftet, um dort nach Geld (und vermutlich auch Waffen) zu fragen. «Cap Anamur» wurde am Grenzfluß Pjandz zu Tadschikistan Zeuge einer weiteren Waffenlieferung, die nicht hätte gesehen werden dürfen. Auf Nachfrage wurde uns gesagt, das seien noch Lieferungen aus Rußland und dem Iran in Erfüllung ehemaliger Verträge gewesen.

Das Verteidigungsministerium in Kabul unter dem undurchsichtigen, von der Nordallianz herkommenden Verteidigungsminister Mohammed Fahim scheint alte Seilschaften auszurüsten. Während noch kein Lehrer und kein Grenzbeamter je ein Gehalt von Kabul gesehen hat, wird der Kommandant der Gemeinde Hazar Bagh wieder mit hundert US-Dollar monatlich «bezahlt». Er hat sich bei uns über diese lächerlich geringe Summe beschwert, aber ein Lehrer oder eine Lehrerin wären froh über eine solche Gehaltszahlung.

## **Tagung «Solidarität und Religion»**

Gibt es in einer individualisierten Gesellschaft noch ausreichende Quellen für sozialen Zusammenhalt und solidarisches Handeln?

Auf dem Hintergrund dieser Frage findet am

### **5./6. September 2002 im RomeroHaus in Luzern**

eine Tagung zur Thematik «Solidarität und Religion» statt. Sie basiert auf einem Forschungsprojekt, das auf Grund einer Analyse von zwölf Solidaritätsgruppen in der Schweiz das sehr komplexe Verhältnis zwischen Solidarität und Religion untersucht hat.

Die Tagung, getragen von der Bethlehem Mission Immensee, dem Schweiz. Pastoralsoziologischen Institut St.Gallen, dem Lehrstuhl Praktische Theologie der Universität Fribourg und dem RomeroHaus, richtet sich an Mitarbeitende in Kirchen, Hilfswerken und Solidaritätsbewegungen sowie an Interessierte in Gesellschaft und Politik.

**Auskunft und Anmeldung bei: RomeroHaus, Kreuzbuchstrasse 44, CH-6006 Luzern, Tel. 041 375 72 72**

Der den Journalisten aus der Zeit vor der Vertreibung der Taliban bekannte Kommandant von Deshte Kalar, Mohammad Hassan, gibt sich zivil und hält seine Klientel bei Laune. Vor seinem alten Residenzgebäude stehen wie vom Verpackungskünstler Christo umhüllt eine Anti-Air-Kanone und ein gepanzertes Fahrzeug. Seine Begleiter im Haus tragen keine Waffen mehr. Er sagt uns: es gäbe aber im Lande immer noch Kommandanten, die die Zeichen der Zeit nicht verstanden hätten und noch auf kleine Eroberungen und Scharmützel setzen würden.

Dramatisch wird die Situation werden, wenn die Regierung und die großen UN-Agenturen sich nur in Kabul aufhalten und dafür die Sicherheitslage als Alibi nennen. Nach meiner Beobachtung scheint es im Norden sicherer zu sein als in Kabul. Die Länder der EU sollten ihre Entwicklungsagenturen und Büros an verschiedenen Punkten des Landes errichten: Deutschland in Kunduz, Frankreich in Mazar i Sharif, die Türkei in Herat, die Niederlande in Taloqan, Norwegen in Faizabad, um nur einige Plätze zu nennen, die dringend nach einer internationalen Präsenz verlangen.

Die Bundesrepublik Deutschland sollte neben dem vielen, was sie in Kabul schon macht, Projekte für den Norden in Angriff nehmen. Einmal gibt es das Projekt einer Brücke von Tadschikistan in den Norden Afghanistans. Eine 300 m lange Brücke über den Pjandz würde die Fähre ersetzen, die dort existiert, und auf Dauer die alte Seidenstraße nach Zentralasien und nach Norden öffnen. Was auch den Vorteil hätte, daß das Land von der Exklusivität des Handels mit Pakistan und dem Iran wegkäme. Das Projekt soll sich auf acht Millionen US-Dollar belaufen.

#### **Grundsteinlegung für Realschule in Hodja-Ghar**

«Cap Anamur» hat zusammen mit der lokalen Bevölkerung vier Schulen und drei medizinische Ambulanzen in der Provinz Takhar im Norden aufgebaut. Jüngst gab es eine bewegende Feier bei der Grundsteinlegung für die Mädchen-Realschule in Hodja-Ghar. Die 15jährige Homajra sagte im Namen ihrer über 1000 Mitschülerinnen mit bebender Stimme ins Mikrofon, und ihre Worte wurden von Lautsprechern über den mit Menschen gefüllten Sportplatz getragen: «Diesen Tag werden wir nie vergessen. Danke Cap Anamur!» Vierzehn Klassen und zwei Lehrerzimmer werden in einem großzügigen Flachbau mit säulengestützten Vordächern hier entstehen.

Es war dieses die erste öffentliche Feier mit Beteiligung von Frauen und Mädchen seit 25 Jahren. Trotz Bedenken kamen fast alle. Die älteren Schülerinnen und die Lehrerinnen nach Landessitte verschleiert, die jüngeren zeigten unter dem Kopftuch ihre vor Freude strahlenden Gesichter. Dann rief die kleine siebenjährige Schülerin Zeba ebenfalls über das Mikrophon: «Die Schule wird sein wie unser Zuhause – wir werden sie in Ehren halten! Wer ordentlich lernt, der kann später einen Beruf ausüben.» Das war für die versammelte High Society der afghanischen Gesellschaft, für die Turbanträger in der ersten Reihe, starker Tobak. Aber es kam für sie noch dreister. Ein Lehrer erinnerte, auch vor dem Mikrophon, an jene Stelle im Koran, die bei ihnen nicht so hoch im Kurs steht: «Wer mich liebt, der liebt auch meine Tochter, spricht der Prophet, und wer Fatima mißachtet, der mißachtet auch mich!» Die Feier wurde beendet von der 15jährigen Kadriah, die in einer selbst verfaßten Rede mit dem Titel «Licht der Bildung» erklärte: «Nie wieder Krieg!»

### Nach der humanitären Hilfe die Entwicklungshilfe

Tadschikistan hat angeboten, seinen Überschuß an elektrischem Strom nach Afghanistan zu liefern, was aber bedeuten würde: Infrastruktur für Transport und für die Elektrifizierung der fünf Provinzen und Dörfer im Norden müßte zu einem Preis von zwanzig Millionen Euro von der deutschen Entwicklungshilfe bewilligt werden. Aber die Mühlen des Bewilligungsvorganges in Berlin, Bonn und Brüssel arbeiten langsam.

Wir haben in den letzten Wochen die Ungeduld, die manchmal auf dem Basar und in den Projekten losbrach, mit einem alten Kölner Tünnens- und Schäl-Witz eindämmen müssen. Dieser Witz ist nach Einschätzung von Cap Anamur ein universal anwendbarer humanitärer Witz, der in allen Kulturen auf zustimmendes Gelächter stößt.

«Tünnens und Schäl haben Audienz bei Gottvater.

Tünnens (das ganze natürlich auf Kölsch): Gottvater, ich habe gehört, für Dich sind eine Million Euro ein Groschen. Ist das so? Gottvater: Ja, das ist so.

Schäl: Gottvater, ich habe gehört, für Dich sind tausend Jahre eine Minute. Ist das so?

Gottvater: Ja, das ist so.

Tünnens: Ja, Gottvater, dann gib mir doch mal einen Groschen!

Gottvater: Ja, dann wart mal eine Minute!»

*Rupert Neudeck, Troisdorf*

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x 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, Josef Bruhin,

Werner Hejerle, 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

Gönnernabonnent: 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

Übrige: Crédit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

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.

## Die Bibel öffnen

Als der Bibelwissenschaftler und Religionsphilosoph Abraham J. Heschel im Rahmen einer geplanten Bibelausgabe für den Verlag «Time-Life» im Dezember 1966 Thomas Merton (1915–1968) um eine Einleitung für dieses Projekt bat, zögerte dieser zuerst, begann dann aber unverzüglich mit der Niederschrift, deren Entwurf er im Dezember 1967 abschließen konnte. Die geplante Bibel wurde nie publiziert, Th. Mertons Essay mit dem Titel «Opening the Bible» wurde 1986 aus dem Nachlaß veröffentlicht. Vor wenigen Wochen erschien die erste deutsche Übersetzung.<sup>1</sup>

Th. Mertons Arbeit an diesem Text fiel in die Zeit des für ihn herausfordernden Briefwechsels mit der feministischen Theologin Rosemary Radford Ruether über die politisch-gesellschaftliche Verantwortung eines Christen, des Besuchs des Ehepaares June und John Yungblut in seinem Kloster Gethsemani (Kentucky), welche später die Kontakte zwischen ihm und Martin Luther King Jr. herstellen sollten, der Beratungen mit den Brüdern Daniel und Philipp Berrigan über ihre geplanten Protestaktionen gegen den Vietnam-Krieg und der Begegnung mit dem buddhistischen Mönch Nhat Hahn aus Vietnam, über den er kurz danach den Beitrag «Nhat Hahn ist mein Bruder» veröffentlichte.

In diesen Monaten intensiver politischer und theologischer Auseinandersetzungen, in denen Th. Merton nicht nur der Widerstand gegen die amerikanische Kriegspolitik in Ostasien und der Kampf gegen die Rassensegregation in den USA, sondern ebenso sehr die Frage beschäftigte, wie er als kontemplativ lebender Mönch und als vielgelesener Autor den Nöten und Leiden der Menschen zu begegnen habe, entstand ein Text, der noch heute durch seine reflektierende Nachdenklichkeit überzeugt. So kommentiert er Dietrich Bonhoeffers Brief aus dem Tegeler Gefängnis, in dem dieser seinem Freund Eberhard Bethge am 19. März 1944 schreibt, wie er oft über eine längere Zeit auf die Bibellektüre verzichtet, ohne dabei Schuldgefühle zu empfinden, mit den Worten: «Diese ungewöhnliche Fähigkeit eines ernsthaften Christen, ohne Schuldgefühl zu akzeptieren, dass die Bibel ihn vorübergehend abweist, ist in der Tat sehr aufschlussreich.» Th. Merton nimmt Bonhoeffers Mitteilung ernst, um daraus die für seine Einführung in eine Lektüre der Bibel zentrale Einsicht zu formulieren: «Es ist wahr, dass die Bibel an ihrer Oberfläche nicht immer interessant ist. Doch wenn man auf die eine oder andere Weise in sie eingedrungen ist, wenn man endlich die eigenartige Weise versteht, in der die Bibel ihre Aussagen macht, und wenn man schließlich noch besser versteht, dann bemerkt man, dass man längst nicht mehr nur Fragen an dieses Buch richtet, sondern auch von diesem Buch befragt wird.» Was hier Th. Merton als einen authentischen Umgang des Lesers der Bibel mit ihrem Text beschreibt, gibt das Thema wieder, auf das er als die grundlegende Frage in seinen Schriften immer wieder zu sprechen kommt und das er in der Sprache traditioneller Mystik als das Zusammenspiel von «Selbstpreisgabe» und «Weltverzicht» bezeichnet: Nur in der vorbehaltlosen Hinwendung zu den Menschen, die ihm begegnen, und zu den Situationen, mit denen er konfrontiert ist, gelingt es dem Menschen, die ihm gegebenen Möglichkeiten in die Tat umzusetzen. Und es ist mehr als ein Ausdruck von Th. Mertons Fähigkeit zu distanzierter Selbstwahrnehmung, wenn er als Belege für diese Kraft der Bibel, Menschen in Frage zu stellen, auf Leser verweist, welche sie sich fern von religiösen Traditionen und außerhalb eines kirchlichen Kontextes anzueignen vermochten. Als solche nennt er Pier Paolo Pasolinis Verfilmung des Matthäus-Evangeliums, Erich Fromms Entwurf eines freiheitlichen Humanismus und William Faulkners Beschreibung der verändernden und gemeinschaftsstiftenden Kraft biblischer Sprache in seinem Roman «Schall und Wahn». Die hier von Th. Merton gewählten Beispiele spiegeln sicher die sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts, d.h. die Entstehungszeit seines Textes, wider. In ihrer Anschaulichkeit, wie sie in seiner Beschreibung gelingt, machen sie eine Dynamik von Hören und Antworten sichtbar, von der er sagt, sie sei für die Art und Weise charakteristisch, wie die Bibel «unsere Zeiterfahrung revolutioniert, sie konkret macht, nicht abstrakt sein lässt».

*Nikolaus Klein*

<sup>1</sup> Thomas Merton, Die Bibel öffnen. Ein Essay. Aus dem Amerikanischen übertragen von Magrit Delius. Theologischer Verlag, Zürich, und Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft und von Cansteinsche Bibelanstalt, Berlin 2002; 111 Seiten, Fr. 16.80; Euro 9.80.