



# ORIENTIERUNG

Nr. 3 69. Jahrgang Zürich, 15. Februar 2005

**D**IE AKADEMISCHE KATHOLISCHE ETHIK, meist (mit Ausnahme Tübingens) Moraltheologie genannt, war in den letzten Jahrzehnten mit zunehmender Aufmerksamkeit durch das katholische Lehramt und mit abnehmender Aufmerksamkeit durch die ethisch interessierte Öffentlichkeit gekennzeichnet. Beides hat ihr nicht gut getan. Auf der einen Seite werden durch kirchliche Restriktionen vorzügliche junge Leute abgeschreckt. Sie haben die Möglichkeit, erfolgreich in die Philosophie auszuwandern und bei entsprechender Exzellenz dort Lehrstühle zu erhalten. Der verbleibende Nachwuchs wird zur Vorsicht und Rücksicht und Umsicht in einem Maße ermuntert, der frisch denkende Vertreter und Vertreterinnen als schwarze (oder angesichts der Farbe des Umfeldes weiße?) Schafe erscheinen läßt.

## Alfons Auer zum 90. Geburtstag

Auf der anderen Seite steht jeder theologisch-ethische Beitrag an öffentlichen ethischen Fragen unter dem Verdacht, dem unabhängigen Denken abhold zu sein und jener «organischen Intellektualität» (Gramsci) zu huldigen, welche Marxismen und Katholizismen bei aller Differenz doch gemeinsam einzufordern scheinen. Und die großmediale Öffentlichkeit interessiert sich ohnehin meist für kirchenpolitische Positionen mehr als für Argumente, sofern es da um – abnehmende, aber doch noch stark vorhandene – Machtfaktoren geht. Da ist es ohnehin besser, gleich mit Bischöfen zu reden, die dann wie Politiker an der Eloquenz ihres Auftretens gemessen werden.

In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, auf das dennoch, nicht nur in seiner «Tübinger Schule», wirksame Programm des Altmeisters Alfons Auer zu verweisen. Dieser bodenständige Schwabe aus dem katholischen Oberland hatte und hat weiterhin unbestreitbar einen großen Einfluß auf die Moraltheologie der letzten Jahrzehnte. Als Mitglied der römischen «Pillenkommision» von Papst Paul VI. unmittelbar nach dem Konzil (1964-1966) verteidigte er zusammen mit Josef Fuchs und Bernhard Häring die Position des «liberalen» Mehrheitsberichtes, dem Paul VI. mit seiner Enzyklika «Humanae vitae» (1968) nicht folgte. Der Papst traute sich nicht, die Konsequenz aus der kirchenamtlich veränderten Lehre über die Ehe (der Sinn der Ehe ist die Liebe, aus welcher die Fruchtbarkeit erst hervorgeht) zu ziehen. In der Tat wird heute von einer «prophetischen» Einsicht Pauls VI. gesprochen, die man dann freilich weniger auf die restriktive Empfängnisregelung als auf die zweideutigen Wege der Reproduktionsmedizin bezieht. Von seinem Würzburger Lehrstuhl (1955-1966) war Alfons Auer nach dem Konzil zu seinen Tübinger Wurzeln zurückgekehrt. In der dortigen, sehr bewegten, Küng-Ratzinger-Zeit (eine wahre Gipfelbegegnung) bestimmte er die Moraltheologie, die er dann theologische Ethik nannte, neu als «autonome Moral», ein Begriff, der sich im Bündnis mit der Schule Franz Böckles in Bonn durchzusetzen begann.

Bereits 1961 hatte Alfons Auer ein mehrere Auflagen erlebendes und in die meisten damaligen theologischen Weltsprachen (Spanisch, Englisch, Italienisch, Niederländisch) übersetztes «Kultbuch» unter dem Titel «Weltoffener Christ» veröffentlicht, das manchen in seinen Schülerkreis lockte. Das Buch «Autonome Moral und christlicher Glaube» (zuerst 1971) war ähnlich erfolgreich. Es rief Glaubensängste der katholischen Sittenlehre hervor. Den Höhepunkt dieser Auseinandersetzung stellte eine Vorführung Auers (anders kann man es kaum nennen) vor der Deutschen Bischofskonferenz und dem damaligen Vorsitzenden ihrer Glaubenskommission, Kardinal Ratzinger, im Herbst 1977 dar, von welcher der Tübinger Theologe bleich und gezeichnet zurückkehrte.

Alfons Auer hat später, angesichts der zentralen Moralenzyklika «Veritatis splendor» (Glanz der Wahrheit) von Papst Johannes Paul II. (1993) auch schon mal von seiner Kirche, die ihm über lange Jahre den Ehrendoktor der katholisch Theologischen Fakultät in Wien verweigerte, aber den philosophischen Ehrendoktor in Frankfurt nicht verweigern konnte, an seine Freunde geschrieben: «Und sie bewegt sich doch.» Gemeint war die lehramtliche Kirche und ihre Zurückhaltung in einer weiteren dogmatischen Fixierung der Sexual- und Reproduktionsmoral, die ihr freilich mühsam durch weltweit

### THEOLOGISCHE ETHIK

**Alfons Auer zum 90. Geburtstag:** Zur gegenwärtigen Lage einer theologischen Disziplin – Eine «Tübinger Schule» theologischer Ethik – Zum Begriff der autonomen Moral – Konflikte und Kontroversen – Die Notwendigkeit einer angewandten Ethik. *Dietmar Mieth, Tübingen*

### MEXIKO

**Chiapas – Revolution der Ausgeschlossenen:** Der Aufstand im Januar 1994 – Das Programm der Zapatisten – «Land und Würde» – Die Revolution neu denken – Eine Geschichte von Rebellionen und Repression seit der Conquista – Ein Leben im Widerstand – Zur aktuellen Lage in der Region von Chiapas – Widerstand und Autonomie im Konflikt – Der Preis der «Modernität» – Bischof Samuel Ruiz denunziert ein «System des Todes». *Roman Berger, Zürich*

### BUCHBESPRECHUNG

**Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen:** Zu einer neuen Publikation von *Paul Erbrich* – Dennis Meadows Studie «Grenzen des Wachstums» und deren Fortschreibungen – Die Frage nach Ursachen und Folgen – Die ungünstigere Prognose als Leitfaden – Die Vision einer Weltordnung. *Herwig Büchele, Innsbruck*

### ZEITGESCHICHTE/THEOLOGIE

**Das Vergessen erinnern:** Zu einer Publikation von *Günther Salz* – Zum Begriff eines kommunikativen Gedächtnisses – Eine lokalgeschichtliche Studie – Wenn die Zeitzeugen sterben – Zwischen Verdrängen, Vergessen und Erinnern – Eine redliche Verständigungsarbeit zwischen den Generationen – Zu größerer Authentizität während der eigenen Lebenszeit. *Paul Petzel, Andernach*

### LITERATUR

**Hier und dort, gestern und heute:** *Lizzie Dorons* Erinnerungen «Warum bist du nicht vor dem Krieg gekommen?» – Ein Zweipersonenstück zwischen Mutter und Tochter – Eine fiktive Ordnung wird errichtet – Erfahrungen der zweiten Generation. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

### ZEITGESCHICHTE/PHILOSOPHIE

**Die Niederlage denken:** *Antonio Gramscis* Perspektiven aus den Gefängnissen Mussolinis (Zweiter Teil) – Hegemonie der Weltansicht und der geschichtliche Block – Kritische Sichtung der Bruchstellen der Geschichte – Wer hat die Deutungshoheit über die Geschichte? – Elemente einer «Philosophie der Praxis» – Vom Gegner lernen – Ein neuer geschichtlicher Block – Die italienische Frage und die katholische Kirche – Zwischen linkem Maximalismus und Vulgärmaterialismus – Hinwendung zur Konkretheit der Praxis – Die Suche nach den Paradiesen – Religion, Opium und Volk. *Manfred Züfle, Zürich*

verschiedene Erklärungen von ca. 1000 Theologen (1989 im Gefolge der «Kölner Erklärung» deutscher Theologen) abgerungen worden war. Alfons Auer hätte dies sicher auch zur Enzyklika «Fides et ratio» (Vernunft und Glaube) von Johannes Paul II., der ihm 1995 zum achtzigsten Geburtstag gratulieren ließ, sagen können. Die Persönlichkeit des immer mit beeindruckender Formulierungsgabe ausgestatteten Autors (und äußerst beliebten Predigers) kommt darin sehr gut zum Ausdruck, daß er das Galilei-Zitat zum Kirchenlob einsetzt und die Kirche damit zugleich an ihre größten Fehler erinnert.

Alfons Auers «Autonome Moral» ist nicht mit dem Autonomie-Prinzip des Philosophen Kant gleichzusetzen, verbündet sich aber mit diesem durch das Vernunft-Prinzip, welches er «Rationalität der Wirklichkeit» nennt. Auch dies entspricht seinem Anliegen, eine ausgewogene Balance (heute würde man mit John Rawls von «reflective equilibrium» sprechen) zwischen der Möglichkeit, «Wirklichkeit», d.h. die realen Wirkkräfte der menschlichen Gesellschaft, mit Hilfe der empirischen Human- und Sozialwissenschaften zu erkunden, und werthaltigen transzendental-anthropologischen Überlegungen herzustellen. Er verteidigt daher den Dreischritt: «humanwissenschaftliche Grundlegung, anthropologische Integrierung, ethische Normierung» als eine Methode, zur ethischen Evidenz zu gelangen, die er für ein gegenüber dem religiösen Glauben eigenständiges, wenn auch nicht beziehungsloses, Aufgehen von Wahrheit im Modus ethischer Richtigkeit hält.

Moraltheologen wie Alfons Auer haben sich in jener Zeit der sechziger und siebziger Jahre intensiv mit Fragen angewandter Ethik beschäftigt, als sich die Philosophie dafür noch zu schade war. Der größte Teil der sogenannten und heute so mehrdeutigen «Bioethik», Technikethik, Umweltethik, Friedensethik, Wirtschaftsethik u.a. schöpfte aus dieser Quelle. Die philosophische Wende zur praktischen Ethik wurde hier vorbereitet und durch die schöpferische Auseinandersetzung mit vorgegebenen Autoritäten offengehalten. Ein philosophisches Argument, das ist die Regel, darf nicht durch ein Glaubensargument überboten werden, sondern umgekehrt, das Glaubensargument sollte sich in seiner Vernunftprobe moralisch erschließen. Das Verhältnis von moralischer Vernunft und gläubigem Bezug auf den Lebenssinn ist für Alfons Auer «reziprok». Diese klare Auffassung ist bis zu seiner Emeritierung (1980) und weit darüber hinaus von vielen Studiengenerationen als befreiend erfahren worden, und sie ist weiterhin schulbildend.

Das letzte Buch, das Alfons Auer noch mit voller Schaffenskraft schrieb, «Geglücktes Altern» (Freiburg 1995), war wiederum sehr erfolgreich und erlebte mehrere Auflagen. Es spricht von einer besonderen Freiheitserfahrung, die man im Alter trotz aller Einschränkungen haben kann. Die Einschränkungen haben ihn eingeholt, aber auch durch seinen derzeit intensiv pflegebedürftigen Zustand dringt sein deutliches «Ja» zum Ertragen der Endlichkeit menschlichen Daseins hindurch. *Dietmar Mieth, Tübingen*

## Chiapas – Revolution der Ausgeschlossenen

Die Welt reagierte mit Unglauben und Verwirrung, als im Januar 1994 aus einem verlassenen Zipfel im Südosten von Mexiko Nachrichten eintrafen, eine sogenannte «Zapatistische Armee der nationalen Befreiung» (EZLN) habe einen Aufstand begonnen. Verstanden diese Indios in den Bergen und im Dschungel von Chiapas denn nicht, wie lächerlich sie sich machten, von «Würde» und «Menschlichkeit» zu sprechen, Urmenschen gleich, die aus Höhlen und Buschhütten kamen? Wußten sie denn nicht, was mit all den lateinamerikanischen Revolutionen geschehen war? Hatten sie nichts von Pol Pot, nichts vom Sturz der Sowjetunion und vom Ende des Kalten Krieges gehört?

Ich berichtete damals aus Moskau, drei Jahre nach dem Zerfall der Sowjetunion, über die Trümmer, die der Kommunismus hinterlassen hatte, über Visionen, die endgültig der Vergangenheit angehörten. Alle guten Revolutionäre waren tot, die Geschichte wurde als «beendet» erklärt.

### Wut, Hoffnung, Würde

Selbstverständlich hatten die Zapatisten dies alles auch gehört. Und niemand kannte die *Geschichte* besser als sie. In einer Verlautbarung von Subcomandante Marcos, dem Sprecher der EZLN, hieß es: «Die Geschichte ist bitter, aber ihre Bitterkeit muß nicht Enttäuschung bewirken. Sie kann auch zu Wut, Hoffnung und Würde führen. Wir sahen unsere Urväter leiden und kämpfen, sahen unsere Großväter kämpfen, sahen unsere Väter mit Zorn in ihren Händen, wir sahen, daß uns nicht alles genommen war, daß wir das Wertvollste besaßen, das, was uns leben ließ ... wir sahen, daß alles was wir besaßen, die Würde war...»

Tatsächlich ist der Zapatismo ein Versuch, die Revolution aus den «Trümmern der Geschichte» zu retten. Die EZLN knüpft mit ihrem Namen an die Geschichte der mexikanischen Revolution an, an die Gestalt von *Emiliano Zapata*, dem Bauernführer, der als großer Held der offiziellen Geschichte gefeiert wird, aber losgelöst von der historischen Faktenlage. Denn in Wirklichkeit war Zapata der Anführer der kleinen Maisbauern, der radikale Agrarreformen verteidigte und deshalb den postrevolutionären Eliten zunehmend unbequem wurde. 1919 wurde Zapata von Truppen der ersten Revolutionsregierung in einen Hinterhalt ge-

lockt und ermordet. Die Revolution wurde verraten. Die EZLN will an die vergessene Geschichte dieses Verrats erinnern. «Wir wollen das Land nicht spalten. Was wir wollen, ist, daß es anerkennt, daß wir existieren, daß wir Teil von Mexiko sind.» Das ist das Ziel der neuen zapatistischen Revolution.

Die Vorstellung von der Revolution, die aus den Trümmern kommt, kann aber nur einen Sinn haben, wenn sie etwas Neues ist. Was ist das *Neue* an der zapatistischen Bewegung? Zum ersten Jahrestag des Aufstandes erklärte Marcos: «Wir wollen die Welt verändern, aber nicht indem wir die Macht übernehmen, nicht indem wir die Welt erobern, sondern indem wir sie neu erschaffen.» Mexiko, die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen? Mit dieser Idee setzte sich der Zapatismo nun tatsächlich dem Spott aus, nicht nur der führenden Sozialwissenschaftler und Politologen, sondern auch der orthodoxen Linken.

### Revolution neu denken

Die Zapatisten ihrerseits verwiesen auf die Erfahrungen, welche die Welt mit der Sowjetunion und China, den zahlreichen nationalen Befreiungs- und Guerillabewegungen der sechziger und siebziger Jahre gemacht hat. Sie scheiterten alle, weil hier Revolution mit der Kontrolle des Staates gleichgesetzt wurde. Eine Revolution durch den Staat ist nicht möglich, sagt der Zapatismo, wir müssen die Revolution in einer anderen Weise denken.

Einer der besten Kenner der zapatistischen Bewegung, *John Holloway*, formuliert es so: «Die Veränderung der Gesellschaft sucht der Zapatismo nicht durch Eroberung von Machtpositionen, sondern in der Auflösung von Machtverhältnissen.» Aber wie sieht eine Revolution aus, die sich nicht auf die Übernahme der Staatsmacht oder das Erlangen von Macht konzentriert? Ist das nicht alles ein großer Bluff? Was bedeutet also Revolution, wenn es nicht darum geht, die Staatsmacht zu übernehmen oder auch nur mächtiger zu werden?

Solche Fragen beschäftigten mich, als ich mich zu einem freiwilligen Einsatz als Menschenrechtsbeobachter in Chiapas entschloß. Es war für mich auch eine Rückkehr in eine Region, die ich in den achtziger Jahren als Journalist oft bereist hatte. Damals machte Zentralamerika Schlagzeilen, weil dort Ronald Reagans Amerika

in der Endphase des Kalten Krieges zur letzten Abwehrschlacht gegen das «Reich des Bösen» aufgerufen hatte. Inzwischen hat der Scheinwerfer der USA schon lange auf andere Schauplätze geschwenkt, wo neue «Achsen des Bösen» ausgemacht wurden. Der Hinterhof der USA steht nicht mehr im Rampenlicht. Aber für die Bevölkerung, die man angeblich vor dem «Bösen» retten wollte, hat sich dort seither nichts zum Besseren geändert, im Gegenteil.\*

Aber ausgerechnet hier, im Hinterhof der USA, die sich als Sieger des Kalten Krieges erklärt hatten, fand fünf Jahre nach dem Fall der Mauer wieder ein Aufstand statt. Dieses Faktum allein war eine Revolution. Menschen in prekären Lebensverhältnissen, Indigenas, die durch den Prozeß der «Modernisierung» zur Auslöschung bestimmt worden waren, zeigten sich in der Lage, sich zu organisieren und für ihre «Würde» zu kämpfen, die ihnen versagt wurde. Die Bewegung griff zu den Waffen, aber nicht um in den Krieg zu ziehen und die Macht zu ergreifen, sondern um den Worten, die so oft ungehört verhallten, eine neue Bedeutung zu geben. Aus der Waffengreifung wurde innert weniger Wochen eine Wortergreifung.<sup>1</sup> Ein radikaler Bruch mit der traditionellen Guerilla.

### «Aufführer» und «Rebellen» – seit 500 Jahren

Der Protestruf der Zapatisten «Ya basta» fand ein weltweites Echo und gab vielen anderen benachteiligten Bevölkerungsgruppen Anstoß, ebenfalls «Jetzt reicht es!» zu rufen. Auch das war ein einmaliger Vorgang: Eine Bewegung von Indigenas in einem der ärmsten Winkel der Erde schaffte es, sich in die Diskursforen der «Alter-Mundialisten» hinauszukatapultieren, wo Bildungseliten Globalisierung, Demokratie und Menschenrechte und kulturelle Identität weltweit zu Themen machten. Und die Globalisierungskritiker aus Chiapas sprachen mit einer seltenen Glaubwürdigkeit. Denn ihre Vorfahren, die Ureinwohner von Nord- und Südamerika, waren vor mehr als 500 Jahren mit der Kolonialisierung die ersten Opfer einer gewaltsamen, von oben diktierten Globalisierung geworden. Was darunter konkret zu verstehen ist, darüber berichtet ein Augenzeuge, der spanische Gelehrte und erste Bischof von Chiapas, *Bartolomé de las Casas* (1474-1566): «Diejenigen, welche nun nicht gleich herbeieilten, diese unvernünftige und nährliche Forderung zu erfüllen und sich den Händen so ruchloser, grausamer und viehischer Menschen anzuvertrauen, die nannten sie Rebellen und Aufführer, welche sich dem Dienste seiner Majestät entziehen wollten.» De las Casas' realistische Berichte, mit denen er den Zorn der Mächtigen auf sich zog, sind höchst aktuell geblieben. Wer sich «seiner Majestät», der Globalisierung, entziehen will, gilt auch heute als «Aufführer» und «Rebell» – in Seattle, Genua, Davos oder Chiapas.

Aber nochmals: Was bedeutet die zapatistische Revolution? Diese Frage stellte ich VertreterInnen der EZLN, die mir während eines Besuchs der zapatistischen Gebietsverwaltung in Oventic Red und Antwort standen. «Ganz einfach: Wir wissen es nicht, wir müssen es lernen», bekam ich zu hören. Die Revolution könne man mit Unterricht in einer Schule vergleichen, in der die Lehrer selber noch lernen müßten, erklärte man mir. In den Worten von Marcos heißt das, «fragend gehen wir» (*preguntando caminamos*). Diese «revolutionäre» Situation fand ich in der Siedlung Emiliano Zapata vor. Hier beobachtete ich zwei «Promotores de Educación», die bereits Schule geben, obwohl sie selber nicht viel mehr als Primarschulniveau haben. «Ein faszinierender, aber auch ein sehr schwieriger Prozeß», gesteht Carlos, ein spanischer Freiwilliger, der in Emiliano Zapata und weiteren Dörfern, in denen es vorher keine Schulen gab, Lehrer ausbildet. Seit August 2003 haben die Zapatisten begonnen, ihre Revolu-

tion in weiteren konkreten Schritten zu vertiefen. Ihre rund 30 autonomen Landkreise, die etwa ein Drittel von Chiapas umfassen, haben sie fünf überregionalen «Räten der guten Regierung» unterstellt. Sie heißen «Juntas de buen Gobierno» als Herausforderung zur «schlechten Regierung» («mal Gobierno») der etablierten Politik. Diese überregionalen Zentren nennen sich Caracoles. Caracol heißt Meeres- oder Schneckenmuschel. Die spiralenförmige Muschel steht als doppeltes Symbol: als Hörrohr, das die Stimmen der Außenwelt einfängt, und zugleich als Lautsprecher, der die eigene Stimme nach außen trägt.

### Leben im Widerstand verlangt hohe Opfer

Die Schneckenhäuser sind aber in Wirklichkeit eine Parallel- oder Gegenregierung und stellen die etablierten staatlichen Strukturen in Frage. Die Zapatisten wagen damit eine riskante Herausforderung. Weil sie sich im Widerstand befinden, lehnen sie konsequenterweise jede staatliche Unterstützung ab. Jetzt gehen sie mit den Juntas de buen Gobierno noch einen Schritt weiter. Sie wollen eine *bessere* Regierung oder Verwaltung aufbauen, obwohl sie über weniger Mittel verfügen. Dieses Dilemma ist vor allem im Schul- und Gesundheitswesen in abgelegenen, von Zapatisten kontrollierten Regionen zu spüren, wo wegen mangelnder Schulen und medizinischer Versorgung die Analphabetenrate und die Kindersterblichkeit weiterhin sehr hoch sind. Zehn Jahre nach dem Aufstand verlangt das Leben im Widerstand hohe Opfer. Der Verzicht ist selber eine Form des Widerstandes geworden. Diese Situation wird von der Regierung ganz bewußt noch verschärft, in dem sie Familien Hilfsprogramme anbietet, die sich bereit erklären, mit staatlichen Institutionen zusammenzuarbeiten. Unter diesem Druck haben sich etliche einst homogene Zapatistendörfer gespalten.

Der Aufbau einer eigenen Verwaltung und Regierung macht einen weiteren Widerspruch deutlich. Obwohl Chiapas durch die Präsenz staatlicher und paramilitärischer Truppen weiterhin stark militarisiert ist und es immer wieder zu gewaltsamen Ausschreitungen kommt, hat sich die bewaffnete Guerilla in das Hochland von Chiapas zurückgezogen. Die EZLN verweigert sich somit mit Recht der militärischen Logik und verwandelt sich in eine sozialpolitische Bewegung. Je mehr aber die EZLN Teil der Zivilgesellschaft wird, desto größer wird auch die Gefahr, vom Regime vereinnahmt zu werden, wie das mit vielen früheren oppositionellen Bewegungen auch geschehen ist.

Die EZLN versucht, mit den «Räten der guten Regierung» die Macht über die Zivilgesellschaft von unten nach oben aufzubauen. Das ist in Chiapas und in vielen anderen Teilen der Welt, zum Beispiel in den Ländern der Ex-Sowjetunion, die einzige Alternative, nachdem sich die politischen Kämpfe erschöpften. Dennoch stellt sich die Frage: Wie können die realen Machtverhältnisse, die in Chiapas die dort angestammten Völker während Jahrhunderten zu Unterdrückung und Ausbeutung verurteilt haben, überwunden werden? Es ist nicht zu erwarten, daß die Großgrundbesitzer und ihre Verbündeten, die paramilitärischen Kräfte und die lokalen Kaziken ihre Niederlage auf der Ebene der Zivilgesellschaft einfach akzeptieren. Subcomandante Marcos hat bis heute keine Strategie aufgezeigt, wie er das gegenwärtige Regime ändern und ein «anderes Mexiko» erreichen will. Die EZLN kann den Zentralstaat nicht herausfordern, indem sie nur in einem Teil von Chiapas Widerstand leistet.

### Widerstand und Autonomie geraten in Konflikt miteinander

Widerstand und Autonomie sind für die EZLN Instrumente des Kampfes, nicht Ziel. Zehn Jahre nach dem Beginn des offenen Widerstandes kommen diese Instrumente aber immer mehr in Konflikt miteinander. Widerstand heißt Isolation, Autonomie heißt Weiterentwickeln, was wiederum nur möglich ist, wenn die Isolation überwunden wird. Der «kleine» Prozeß in Chiapas, wenn er sich entwickeln will, muß sich verbinden mit anderen Räumen in Mexiko und in der Welt.

\*Der Autor weilte im Auftrag der Nichtregierungsorganisation «Peace Watch Switzerland» während mehreren Wochen im Konfliktgebiet von Chiapas.

<sup>1</sup>Anne Hufschmid, Diskursguerilla. Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit. Synchron, Heidelberg 2004. 477 Seiten, Euro 44,80, SFr. 69.45.

Die weltweite Kommunikation und die Information über das Internet waren ein Schlüssel zum Erfolg des Zapatismus, der «ersten informationellen Guerillabewegung» (Manuel Castells). Der Gebrauch des Internets ermöglichte es den Zapatisten, Informationen augenblicklich auf der ganzen Welt zu verbreiten und ein Gegengewicht zur offiziellen Desinformationspolitik und Scheinwerferstrategie der USA zu bilden. So entstand ein weltweites Netzwerk von Unterstützungsgruppen, das der EZLN half, eine Bewegung innerhalb der internationalen öffentlichen Meinung hervorzubringen, die es der mexikanischen Regierung unmöglich machte, Repression im großen Stil zu betreiben. Heute gehören «Internet Cafés» zur Infrastruktur der Caracoles, die es den Zapatisten erlauben, das städtische Mexiko und die Welt in «real time» zu erreichen. Aber die Botschaften von Marcos, der dank geschickter Selbstinszenierung (Maske, Pfeife, Ort des Interviews) und mit seiner poetischen Sprache weltweit faszinierte, werden heute außerhalb der Solidaritätsbewegung kaum mehr zur Kenntnis genommen. Um überhaupt noch Aufmerksamkeit zu erregen, sieht sich die zapatistische Bewegung gezwungen, immer neue politische Aktionspläne zu veröffentlichen.

Kooperativen für den Verkauf von organisch-biologischem «Cafe Rebelde» und Volkskunst sowie die ausländischen Solidaritätsgruppen, von deren Hilfe die EZLN weiterhin abhängig ist, bilden keine Basis mehr für eine nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung. Ohne wirtschaftliche Autonomie wird die politische Autonomie der EZLN unglaubwürdig.

Eine Bilanz von Erfolg und Dilemma der EZLN zieht der Chiapas-Experte und Soziologe *Miguel Alvarez*: «1994 setzte sich die EZLN mit dem Aufstand an die Spitze einer progressiven Bewegung, die 2000 zur Ablösung der mehr als siebenjährigen Herrschaft der Regierungspartei PRI führte. Heute ist die EZLN nur noch ein Akteur unter vielen, und Chiapas ist ein Symbol in einem viel größeren und schärferen Kampf geworden.» Mit anderen Worten: Die zapatistische Bewegung braucht eine Strategie, die über einen bloßen Widerstand in Chiapas hinausgeht und sich mit der mexikanischen Oppositionsbewegung und den «Alter-Mundialisten» weltweit verbündet.

### Der Preis der «Modernität»

Zehn Jahre nach dem Alarmruf «Ya basta!» ist mit aller Härte deutlich geworden, welchen Preis Mexiko für den Eintritt in die «Modernität» zu zahlen hat, den das Land 1994 mit dem Beitritt zum Nordamerikanischen Freihandelsabkommen (Nafta) zu vollziehen glaubte. Mexiko und die übrigen Länder Lateinamerikas haben unter dem Diktat des Internationalen Währungsfonds (IWF) die Wirtschaft privatisiert. Die Privatwirtschaft jedoch hat die Arbeitslosigkeit nicht vermindert. In Mexiko beispielsweise wollen jedes Jahr 1,3 Millionen Menschen ins Erwerbsleben eintreten. 2004 wurden aber nur etwa 400 000 neue Arbeitsstellen geschaffen. Das heißt, 900 000 blieben ohne Beschäftigung. Von diesen flohen ebenfalls im vergangenen Jahr rund 400 000 (eine neue Rekordzahl) als Illegale in die USA. Der Rest, rund eine halbe Million Menschen, hat keine andere Wahl, als im sogenannten «informellen Sektor» unterzutauchen. Im Klartext heißt das, sich als Gelegenheitsarbeiter, Bettler, Schuhputzer, Feuerschlucker, Musikant, Prostituierte oder Dieb durchzuschlagen. Ähnliche Zahlen hat das UNO-Programm für Entwicklung (PNUD) für ganz Lateinamerika veröffentlicht.

Gleichzeitig hat der mexikanische Staat seine Ausgaben für Gesundheit, Erziehung und die Unterstützung der Bauern stark reduziert. Als Resultat davon haben sich die Lebensbedingungen für die Mehrheit der Bevölkerung verschlechtert. Von den mehr als 100 Millionen Mexikanern leben laut einem Bericht der Weltbank 45 Prozent in Armut, davon 20 Prozent in extremer Armut. Gestiegen sind andererseits die Summen, welche die Regierung für die Bedienung der Außenschulden aufwenden muß. Dafür hat Mexiko in den vergangenen 10 Jahren 349 Milliarden Dollar bezahlt. Das sind fast dreimal mehr, als der Staat für die wichtigste Einnahmequelle, den Export von Öl, im gleichen Zeitraum



## Notre-Dame de la Route

22. Juli – 21. August 2005

### Große Exerziten

nach der Methode des Ignatius von Loyola

Leitung:

Jean Rotzetter SJ, Christoph Albrecht SJ

Die großen Exerziten sind eine hervorragende Gelegenheit, in der Zeitspanne eines Monats die Höhen und Tiefen des eigenen Lebensweges und der Beziehung zu Gott auszuloten, das Leben radikal auf Gott auszurichten und eigene Erfahrungen des Göttlichen über längere Zeit im Schweigen und im Gebet wirken zu lassen.

Die Exerziten bieten einen idealen Rahmen zur geistlichen Unterscheidung und sind daher empfehlenswert für Menschen vor wichtigen Entscheidungen oder in einer Lebensphase grundlegender Neuorientierung.

Vorausgesetzt ist eine Erfahrung im Meditieren und im Umgang mit Stille.

Vor der definitiven Anmeldung ist ein Gespräch mit den Kursleitern wünschenswert.

Kurs- und Pensionskosten CHF 3 000.– (alles inbegriffen)

Für TeilnehmerInnen mit kleinem Einkommen ist eine Ermäßigung vorgesehen.

Anmeldung: **Notre-Dame de la Route,**  
**17, ch. des Eaux-Vives, CH-1752 Villars sur Glâne**  
**Tel. 026 409 75 00, Fax 026 409 75 01**  
**www.ndroute.ch, E-Mail: secretariat@ndroute.ch**

erhalten hat (118 Milliarden). Gleich nach den Einnahmen aus dem Öl und noch vor dem Tourismus und den Direktinvestitionen des Auslandes figurieren die Zahlungen, welche die in den USA arbeitenden Mexikaner zur Unterstützung ihrer zurückgebliebenen Familien, vor allem Frauen und Kinder, nach Hause schicken. Im vergangenen Jahr erreichten die «Heimzahlungen» mit 15 Milliarden Dollar eine neue Rekordhöhe. Ohne die dämpfende Wirkung der «Remesas» würde in Mexiko die soziale Lage weit explosiver sein.

### «Ein System des Todes»

Seine persönlichen Erfahrungen in Chiapas faßte der ehemalige Bischof von San Cristobal de las Casas, *Samuel Ruiz*, in einem Gespräch mit folgenden Schlußfolgerungen zusammen: «Lange sprach man in Mexiko und in Lateinamerika von der Notwendigkeit, die Indigenas und die Armen in die Gesellschaft zu integrieren. Das war aber eine Täuschung. Diese Bevölkerungsgruppen befinden sich am Rande der Gesellschaft, weil sie in Wirklichkeit ausgeschlossen sind. Wir sprechen deshalb nicht mehr von Marginalisierten, sondern von Ausgeschlossenen.» Dieses System der Ausschließung habe sich mit der neoliberalen Politik in den neunziger Jahren noch verhärtet, meint Ruiz und stellt eine doppelte Gewalt fest: «Die Mißachtung der Menschenrechte sowie eine zunehmende wirtschaftliche Gewalt, welche die Armut verschärft, Existenzverlust, Krankheit und letztlich den Tod von Hunderttausenden von Menschen zur Folge hat.» Samuel Ruiz spricht deshalb von einem «System des Todes» und braucht damit eine ebenso radikale Sprache wie der erste Bischof von San Cristobal, Bartolomé de las Casas.

Chiapas heißt in der Sprache der Indigenas «Berg der Schlacht». Nach den Kriterien der westlichen Welt haben die «Rothäute» ihre letzte Schlacht schon lange verloren. Ihre Welt ist das Museum und die Folklore. Der heutige Kern des Widerstandes der EZLN hat aber wenig mit den isoliert lebenden Indigenen zu tun,

wie wir uns das vorstellen, sondern rekrutiert sich aus der Masse der jungen mehrsprachigen Indigenas, die bereits ihre Erfahrungen mit der Lohnarbeit in der neoliberalen Wirtschaft gemacht haben. Sie haben verstanden, daß sie marginalisiert sind, weil sie ausgeschlossen sind und keinen Platz mehr haben. In Mexiko, dieser einmaligen Schnittstelle zwischen Erster und Dritter Welt, bekommen sie nicht nur die Risse, sondern die brutalen Einbrüche der Globalisierung mit aller Härte zu spüren.

In einer der ersten Verlautbarungen formulierte die EZLN ihre Alternative: «Wir haben die Wahl: Entweder weiterleben und kämpfen oder verschwinden und sterben. Wir können uns nicht

damit abfinden, daß wir verschwinden sollen, aber um leben zu können, müssen wir kämpfen.» Unabhängig von ihrem weiteren Schicksal hat der Aufstand der Zapatisten die einseitige Logik der ausschließenden Modernisierung in Frage gestellt, die für die neue globale Ordnung charakteristisch ist. Daß in Mexiko die Ausgeschlossenen für Demokratie kämpfen und über das Internet und die Massenmedien verfassungsmäßige Rechte einklagen, zeigt auch, wie fundamental die Wege der Befreiung und Revolution in Lateinamerika verändert wurden. In Chiapas geht die Schlacht weiter. Ein Ende der Geschichte ist, auch hier, nicht abzusehen. Chiapas ist überall.

Roman Berger, Zürich

## Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen

Zu den Konsequenzen eines Lebens über den Verhältnissen

Zu den brennendsten Gegenwartsfragen der Menschheit zählt die Frage nach den biologisch-ökologischen Rahmenbedingungen menschlicher Existenz oder anders formuliert: die Frage nach den Grenzen des Wachstums. Diesem äußerst kontrovers diskutierten Problemkreis und der mit ihm verbundenen Frage nach einer drohenden Weltkatastrophe hat der an der Hochschule für Philosophie in München wirkende Naturphilosoph, der Jesuit *Paul Erbrich*, sein neues, höchst beachtenswertes und verdienstvolles Buch gewidmet.<sup>1</sup>

Der Ausgangspunkt ist klar: Die globale ökologische Krise ist das Resultat der Zerstörung biologischer Gleichgewichte, ausgelöst durch das universal operierende System von Wissenschaft – Technik – Ökonomie mit seiner inneren Dynamik von Fortschritt und Wachstum unter dem Gesetz der Verdrängungskonkurrenz und des Je-Mehr, Je-Neuer und Je-Perfekter. Die unter dem Axiom der Gewinnmaximierung und Habenorientierung angeeignete Natur tritt dem Menschen immer mehr auf dem Umweg ihrer Zerstörung durch die Menschen gegenüber. Mit dem Schicksal der bearbeiteten Natur betreiben wir nicht nur das Schicksal der Natur, sondern auch unser eigenes. Das zeigt sich in der Vergesellschaftung der Naturzerstörungen: Sie schlagen in globale, medizinische, soziale und ökonomische Gefährdungen und Bedrohungen um.

Was ist in diesem Kontext das Frageinteresse Erbrichs? Erbrich unterzieht die Behauptung einer kritischen Analyse, die ein internationales Team von 18 Experten unter der Führung von *Dennis Meadows* 1972 in dem Weltbestseller «Grenzen des Wachstums» aufgestellt hat, nämlich, daß sich die Grenzen des Wachstums bald nach dem Jahr 2000 mit großer Wucht einstellen und wenige Jahrzehnte später zu einem katastrophalen Zusammensturz der Weltbevölkerung führen würden – allerdings nur dann, «wenn wir so weitermachen wie bisher». Dieses Forschungsergebnis, das an der wohl bedeutendsten technischen Universität der Welt, dem MIT (Massachusetts Institute of Technology, USA) erarbeitet wurde, ist von Naturwissenschaftlern vorwiegend positiv aufgenommen, von den Ökonomen dagegen vorwiegend abgelehnt, ja nicht selten mit Hohn und Spott bedacht worden.

Diese MIT-Untersuchung ist von Meadows und seinen Mitarbeitern 1992 und 2004 überarbeitet und weitergeführt worden, ohne daß aus ihrer Sicht grundsätzliche Korrekturen notwendig geworden wären. Wer hat Recht? – so die Ausgangsfrage von Erbrich: Die Alarmisten und Neomalthusianer, die vor dem «geometrischen» Wachstum und seinen Tücken warnen, oder die Abwiegler, die die Erde für ein unerschöpfliches Füllhorn und für eine bodenlose Mülltonne halten?

Erbrich geht ganz und gar unideologisch an diese Frage heran. Das ist nicht zuletzt das große Verdienst dieses Buches. Erbrich sucht eine sachlich ausgewogene Antwort zwischen Übertreibung

und Verharmlosung der Probleme. Er geht mit außerordentlicher Sachkenntnis auf allen einschlägigen Gebieten der Physik, Ökologie, auch Biologie, Soziologie und Demographie vielen großen Weltproblemen nach: Bevölkerungswachstum, Ernährung für Milliarden, drohender Mangel an Rohstoffen und Energie, zunehmende Umweltbelastung und Klimaänderung. Erstaunlich ist das naturwissenschaftliche Detailwissen des Autors in allen ökologisch relevanten Feldern. Gerade auch für den Laien sind die Analysen des Verfassers hochinteressant – wie zum Beispiel diejenigen zur Sonnenenergie und Solartechnik. In seinen Ausführungen dazu verweist Erbrich auf einen schwachen Punkt. Die Sonnenenergie falle zwar gratis vom Himmel, aber ihre Dichte sei gering. «Sie zu sammeln erfordert ungewohnt große Flächen, was den Materialaufwand und damit die Kosten in die Höhe treibt.» (225) Wollte man etwa den gesamten Bedarf an Raumwärme und Warmwasser in Deutschland mit Kollektoren decken, so bräuchte man – falls das Speichermedium heißes Wasser wäre und unter Berücksichtigung der Wärmeverluste der Speicher – rund 2000 km<sup>2</sup> Kollektorfläche und Langzeit-Wärmespeicher von 14 Mrd. m<sup>3</sup>. Solartechnik – soll sie die ihr zuge dachte Rolle wirklich spielen – sei also alles andere als eine sanfte Technik. (230)

Was die Erdöl- und Erdgasvorräte und -förderung betrifft, kommt Erbrich zum Schluß, daß spätestens in 20 bzw. 35 Jahren eine Angebotslücke entstehen wird. Die Zeiten billiger Energie werden vorbei sein. (150) Dies stelle für die reichen Länder kaum ein unlösbares Problem dar; es müssen statt bisher nur 4 dann 8 Prozent der jährlichen Wertschöpfung für Energie aufgewendet werden. Ganz anders sehe die Sache jedoch für die Schwellen- und Entwicklungsländer aus. Die Frage, wie eine entscheidende Verbesserung ihres materiellen Wohlstands mit Energiekosten erreicht werden soll, die erheblich teurer sein werden, bleibe offen.

Erhellend sind auch seine Darlegungen zu einer eventuellen Einführung einer Wasserstoffwirtschaft auf breiter Front. Um Wasserstoff zu gewinnen, müßten enorme Wassermengen bereitstehen, Wassermengen, die zumal im Trockengürtel der Erde nicht zur Verfügung stehen, «schon gar nicht angesichts des künftigen Mangels an Trink- und Bewässerungswasser». (230)

### Einschätzung der schleichenden Bedrohung

In all den untersuchten Bereichen geht es um die Frage nach Ursachen und Folgen, daher auch nach möglichen und wirksamen, auch durchsetzbaren und nachhaltigen Maßnahmen zur Überwindung der Gefahren. Viele Methoden und Strategien werden erforscht und erprobt. Aber ihre empirischen Grundlagen und berechenbaren Wirkungen sind weitgehend so unsicher, die Probleme so komplex und verzahnt, daß sich für ihn kaum einheitliche und global verwirklichtbare Normen des Vorgehens ergeben. Ein Kollaps – wie ihn Meadows für den Anfang dieses Jahrhunderts erwartete – stehe schwerlich unmittelbar bevor, so Erbrich. Allerdings müssen zwei Tatsachen unsere Sorge erregen: die drohende Verknappung des Erdöls und die Klimaerwärmung. (190)

<sup>1</sup> Paul Erbrich, Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen. Leitlinien für eine nachhaltige ökologische, soziale und ökonomische Entwicklung. Stuttgart 2004. 272 Seiten. Euro 35,-.

Was die gesellschaftliche Entwicklung in Zukunft daher charakterisieren müsse, sei «Nachhaltigkeit» (sustainable development). Eine Entwicklung ist «nachhaltig», wenn sie «durchhaltbar» ist, «tragfähig» oder «dauerhaft tragbar» und somit auch «zukunfts-fähig», jedenfalls nicht sich selbst untergrabend. Unter diesem Vorzeichen sollte das noch vorhandene – ökologisch vermutlich noch tragbare – Wachstumspotential für die Wirtschaft von den Entwicklungsländern genutzt werden können, weil – nach allem, was wir empirisch wissen – starkes Bevölkerungswachstum nur dann nachhaltig zurückgeht, wenn ein hinreichender materieller Wohlstand erreicht wird. Das bedeutet umgekehrt, daß weiteres Wirtschaftswachstum in den reichen Ländern nur verantwortet werden kann, wenn gleichzeitig der Pro-Kopf-Verbrauch an Rohstoffen und Energieträgern ebenso wie die Pro-Kopf-Produktion von Abfall – trotz Wirtschaftswachstums – nachhaltig zurückgehen. (199f.)

Grundsätzlich und allgemein gilt für Erbrich: In Fällen der Unsicherheit mit potentiell weitreichenden Folgen empfiehlt das Vorsorgeprinzip, der «pessimistischeren» Vermutung zu folgen, also auch schon bei nur wahrscheinlich drohenden Schäden enormen Ausmaßes Gegenmaßnahmen zu ergreifen, «zumal Gewissheit über das, was uns Sterbliche künftig erwartet, stets unerreichbar bleibt». (205) Erbrich verweist darauf, daß im ökologisch-biologischen Bereich kleine Ursachen oft große Wirkungen haben, «ein Umstand, der uns zwingt, die gewohnte «Nachsorge» (Schäden erst bekämpfen und beheben, wenn sie schon eingetreten sind) durch «Vorsorge» zu ersetzen (dem Auftreten von auch nur – mit guten Gründen – vermuteten Schäden zuvorkommen)». (153)

Diese Hinweise Erbrichs scheinen uns die These von *Hans Jonas* zu untermauern, wenn er von der Gefahr einer «schleichenden Apokalypse» spricht. Die Bedrohung der Menschheit liege nicht in einer plötzlichen gegenseitigen Vernichtung, sondern sie beschleiche uns unversehens «in den besten, friedlichsten und unschuldigsten Unternehmungen, Gewohnheiten, Stilen des Handelns, die wir uns im Erfolgsrausch der letzten Generationen angeeignet haben».

Erbrich faßt das Ergebnis seiner äußerst instruktiven und weiterführenden Untersuchungen wie folgt zusammen: «Heute dämmert die Erkenntnis, dass wir seit langem über unsere Verhältnisse gelebt haben. Das aus hochgemuter Gesinnung gewobene soziale Netz ist nicht erst heute und plötzlich unbezahlbar geworden. Das uns heute bedrängende Problem war aber, zumindest teilweise, seit etwa 30 Jahren vorhersehbar... Eine weit wuchtigere weil globale Bedrängnis erwartet uns im Verlauf der nächsten 50 Jahre. Es gilt, sie zu antizipieren, um sie (im idealen Fall) überhaupt nicht erst entstehen zu lassen. Dieser Antizipation ebenso wie der quantitativen Formulierung umweltethischer Forderungen wollte vorliegende Abhandlung dienen.» (250)

### Vision Weltordnung

Auf Fragen der politischen Umsetzung der gewonnenen Einsichten geht der Naturwissenschaftler Erbrich nicht ein. Das überläßt er mit gutem Grund den Sozialethikern, Politologen und Politikern. Deshalb noch ein persönliches Wort dazu.

Die eine Welt in der Perspektive globaler Zerwürfnisse und Gefährdungen verlangt von uns, die ethischen Grundfragen neu und entschieden aufzuwerfen. Der Zukunftshorizont dieses Bemühens gewinnt seine Umriss von einer Ordnung des Wir-Alle, einer Wir-Struktur, die von allen Staaten und Völkern aufzubauen ist, einer weltumspannenden Menschheits- und Erdkultur, in der alle Völker ihren Reichtum als Mitgift zur Entfaltung bringen und miteinander teilen.

In dieser Perspektive ist die ökologische Krise ohne Zweifel vor allem auch das Problem einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. Das weltweite Ökologiedilemma ist mitentscheidend Ausdruck des kontinentweiten und globalen Kooperations- und Koordinierungsdilemmas. Die ungeheuren Weltprobleme – einige davon hat Erbrich scharfsinnig analysiert – erfordern deshalb auch, daß sich die Menschheit global als Menschheit organisiert.

«Billiger» wird es nicht gehen! Wenn die Menschheit nicht in wachsender Verelendung und in Selbstzerstörung versinken will, dann ist es notwendig, die kollektiven Energien der Menschheit auf ein positives Ziel hin zu mobilisieren. Ein solches Ziel ist nicht die Eroberung des Weltalls und nicht zuvor die verstärkte Revolutionierung der Technologien, sondern die Schaffung eines weltweit und regional vernetzten Raumes einer kooperativen Kommunikation – eine universale Republik.

Dieser Strukturwandel hin zu einer universalen Republik bedarf einer hohen intellektuellen Anstrengung und eines tief greifenden Bewußtseinswandels, nämlich kontinentweit und planetarisch zu denken und zu handeln. Und das bedeutet auch: «Europa denken» heißt «die Gemeinsamkeit der Welt denken» (Edgar Morin).  
*Herwig Büchele, Innsbruck*

## Das Vergessen erinnern

Im Windschatten des womöglich allzu gigantisch angelegten Holocaustmahnmals in Berlin drohen lokale Erinnerungsbemühungen unsichtbar zu werden. Die so lange mühevollen und zuweilen auch quälereische Auseinandersetzung um das Berliner Mahnmahl kann zu Überdrußreaktionen verleiten, denen dann doch entgeht, was noch längst nicht bearbeitet ist. Die Kulturwissenschaftler *Jan* und *Aleida Assmann* haben wiederholt in vielbeachteten Studien darauf aufmerksam gemacht, in welcher einer bedeutsamen Phase der Erinnerung wir uns befinden. Die Zeit der Zeitzeugen läuft unwiderruflich ab. Über einen Zeitraum von etwa vierzig Jahren kann Gedächtnis über die Wege der Alltagskommunikation relativ zwanglos tradiert werden. Danach bedarf es der Formierung und Institutionalisierung: Ein *kommunikatives* Gedächtnis muß durch bewußte Anstrengung gebildet werden, soll eine Erinnerung denn nicht verlorengehen, von der man annimmt, daß sie für die Identität einer Gesellschaft notwendig, ja überlebensnotwendig ist.<sup>1</sup>

Auf diesem Hintergrund verdient eine Studie Aufmerksamkeit, die, gerade weil sie so ortsbezogen ausgerichtet ist, womöglich Modellhaftes auch für andere Kommunen bereithält. Sie stammt von *Günther Salz*, einem studierten Pädagogen, engagierten Christen, Aktivist der KAB. Er denkt und arbeitet aus der Perspektive und Tradition eines politisch wachen Laienkatholizismus heraus. Im vergangenen Jahr erschien ein schmaler Band von ihm, in dem er den Umgang einer Gemeinde mit ihrer NS-Vergangenheit untersucht.

Der Band trägt den beziehungsreichen Titel *Der Blaustift*.<sup>2</sup> Heute bei Handwerkern, Buchhaltern, Geschäftsleuten und Schülern nicht mehr im Gebrauch, waren Blaustifte noch vor zwei Generationen deshalb sehr geschätzt, weil ihre Schrift nicht auszura-dieren war. Bei dem Versuch, die Geschichte des Wegsehens, Verdrängens und Verleugnens, des Beschwichtigens in den Blick zu bekommen, stößt der Autor auf eine Anekdote, die sich bezeichnend ausnimmt: «Werner Sch. war einer von mehreren Spielkameraden der Familie Mendel. Eines Tages ist ihm die spurlose Abkunft seines Freundes zu Bewußtsein gekommen. Auf die Frage an seine Mutter, wo denn die Mendel-Kinder geblieben seien, erhielt er sinngemäß zu Antwort: «Sei still, Bub. Die beiden wollten nicht hören und haben an einem Blaustift geleckt. Dadurch haben sie sich vergiftet.»<sup>3</sup> So wird kindgemäß die Deportation der einzigen jüdischen Familie der kleinen rheinländischen Stadt

<sup>1</sup> Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1977, insbesondere 48-86; ders., Religion und kulturelles Gedächtnis. München 2000, 11-44; Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnis. München 1999; dies., Dietrich Harth, Hrsg., Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt 1993.

<sup>2</sup> Günther Salz, Der Blaustift. Verdrängung und Wiedererinnerung der NS-Zeit am Beispiel einer rheinischen Kleinstadt. Frankfurt 2004.

<sup>3</sup> Ebd., 17.

Engers bei Koblenz kaschiert. Das Gift dieser praktischen Stifte war nicht auf der Zunge der jüdischen Kinder. Es zirkulierte, in welcher Dosis auch immer, im Korpus der städtischen wie auch der kirchlichen Gemeinde von Engers. Dabei, und das wäre ein dritter Sinn, wäre diese Geschichte und ihre Tradierung bzw. Nichttradierung mit eben einem solchen, nicht verwischbaren, nicht leicht manipulierbaren Stift festzuhalten.

Wer sich heute seiner eigenen Geschichte, seiner Herkunft aus einer Familie, einer bestimmten Kommune bzw. Pfarrgemeinde, einer Region und schließlich einer Nation vergewissern will, kann nicht abgekürzt fragen: Wie war's? Er oder sie hat sich vielmehr durch eine Geschichte auch des Vergessens durchzuarbeiten: Archäologen nicht unähnlich, die Schicht für Schicht abzutragen haben. Dabei können schon wertvolle Erkenntnisse gewonnen werden: wie die gesuchte Vergangenheit von jeder Generation, von unterschiedlichen Kreisen und Interessengruppen modelliert worden ist. Günther Salz untersucht die Chroniken der Stadt wie die der Pfarrgemeinden, die kirchlicher wie nichtkirchlicher Vereine und von Parteien. Was er findet, erstaunt die an solcher Geschichtsaufarbeitung Interessierten kaum und gewinnt in der eingenommenen Naheinstellung und dem so gewonnenen präzisen Profil doch eine dann auch schmerzliche Schärfe: Oft, allzuoft, geradezu mit Methode und einigem Einfallsreichtum wurde harmonisiert. Wenn der mutige Kaplan der Pfarrgemeinde etwa 1934 eine durchaus klare, mutige Predigt gegen Alfred Rosenbergs Neuheidentum gehalten hat, wurde das im Rückblick der Chronisten vorbehaltlos zum Signum kirchlichen Widerstands vor Ort erklärt. Daß derselbe Kaplan auch heroisch gestimmte Predigten gehalten hat, die vom Ton wie ihrer Aussage durchaus anschlussfähig an die staatlich verkündigte Doktrin waren, verschweigen dieselben Chroniken allerdings beflissen.<sup>4</sup> Abweichendes Verhalten der Pfadfinder – sie nehmen 1934 wider Verbot in Kluft an der Fronleichnamprozession teil – stellt in der Tat einen Akt der Widersetzlichkeit dar, wie neuere Geschichtsforschung solches Handeln bezeichnen würde. Doch kann es, wie geschehen, als Widerstand bezeichnet werden? Die Chroniken geraten vollends auf eine schiefe Bahn, wenn anderes ganz unerwähnt bleibt: daß z.B. im Sommerlager derselben Pfadfinder 1933 – bevor also massive Repression zu befürchten war, ohne Not bzw. eine genötigte Politik der strategischen Anpassung – neben Fahnen mit christlichen Zeichen die mit dem Hakenkreuz wehte. Verschweigen des Problematischen, des «Braune(n) im Schwarzen», wie der Autor schreibt<sup>5</sup>, des bis heute bedrückenden, weil nicht klar bearbeiteten Umstands, daß «Verwandtschaften und offene ... Flanken des Katholizismus gegenüber dem Nationalsozialismus»<sup>6</sup> bestanden, das Hochrechnen einzelner Akte zu einer generellen Haltung der Widerständigkeit wie beschönigende Darstellungen macht der Verfasser als Grundgesten der Tradierung aus. Hinzu tritt eine Verschwiegenheit, die sich als Diskretion ausgibt oder als Akt des Verzeihens (miß)versteht. Es sind dies die Fäden, aus denen sich eine «Legende» des katholischen Widerstands vor Ort weben läßt.<sup>7</sup>

### Lokalkolorit zur verbindlichen Erinnerungskultur

Der Band scheint in mehrfacher Hinsicht weit über die Kommune Engers bedeutsam: Die in ihm praktizierte MikroEinstellung und Fokussierung auf einen Ort hin ist wichtig als Ergänzung der großen Erinnerungsperspektive. Ohne die MikroEinstellung erscheint das, was zu erinnern bleibt, allzusehr als die große, dann doch sehr ferne Politik, die man – im Nachhinein um so leichter – beklagt und bedauert, die einen selber aber nicht anficht. Erst

<sup>4</sup>Vgl. ebd., 66.

<sup>5</sup>Vgl. ebd., 20.

<sup>6</sup>Vgl. ebd., 35.

<sup>7</sup>Vgl. ebd., 12. G. Salz spricht vom «Stoff, aus dem Legenden gemacht (sind), sorgsam gehegt und heute wieder aufbereitet, (...) Teil dessen, was es den «Nachgeborenen» so schwer macht, die nationalsozialistische Wirklichkeit unverdreht wahrnehmen und vor allem angemessene Konsequenzen aus der Zeit der Barbarei ziehen zu können.»

die Naheinstellung auf den Raum der nächsten Lebenswelt, den nahen Alltag, verhilft zu einem verbindlichen, «verfänglichen» Geschichtsbewußtsein.

In *Der Blaustift* werden Namen genannt. Es sind nicht nur die der Opfer, wie es in den letzten 25 Jahren an vielen Orten – spät und mühsam genug – unternommen worden ist. Hier werden auch die Namen der Täter aus der NS-Zeit wie die der späteren Chronisten, die Namen von Förderern oder Verhinderern eines ehrlichen Gedenkens genannt. Dieser Band löst damit ein Postulat ein, das im interdisziplinär geführten Erinnerungsdiskurs unserer Tage immer deutlicher ausgesprochen wird. Die Stimmen mehrer sich, die darauf hinweisen, daß in einer Erinnerung, die nicht über Namen auch der Täter konkretisiert wird, das Geschehen der Nazibarbarei eigentümlich abstrakt tradiert wird, als sei es ein mysteriöses Geschehen, schicksalhaft verhängt, oder – in einer technischeren Variante – ein Funktionszusammenhang allein gewesen, der dann nur noch rätselhaft erscheint. Es ist die Verantwortung der heute Lebenden, ein kommunikatives Gedächtnis zu bilden, das über Generationen hin für eine Zeit ohne Zeitzeugen die Erinnerung an die geschichtlichen Abgründe wachhält. Gewiß, spätestens wo Namen fallen, begibt sich jedes Erinnern der Unverfänglichkeit. Und die Gefahren, die damit verbunden sind, dürfen nicht übersehen werden, etwa die einer schlichten, banalen, doch uns Menschen eben eigenen Sensationslüsternheit, oder die einer Verführung zu einem gleichsam voyeuristischen Blick: selbstgerecht andere und anderer Vorfahren der Mitwirkung an einem menscheitsgeschichtlich bis dahin unbekanntem Verbrechen zu zeihen. Eine zugespitzte Personalisierung läuft zudem Gefahr, aus dem Blick zu verlieren, daß das Handeln der vielen Personen innerhalb bestimmter Strukturen stattfand und nur in diesem Rahmen derart destruktiv werden konnte. All dieser Klippen ist sich der Autor bewußt und zeigt, wie sie zu umschiffen sind. Er geht von einem politisch aufgeklärten Verständnis des Zusammenwirkens einzelner Handelnder und politisch erzeugter Strukturen aus. Sein Blick auf die Geschichte wie die Chronologie des Vergessens ist zudem keiner eines Unbeteiligten: Die Geschichte, die er untersucht, ist die seines Geburts- und Lebensorts. Wenn er von Beschwichtigungen und dem Verschweigen eines Chronisten schreibt, hat er dessen Sohn, seinen Alters- und Generationsgenossen, vielleicht sogar seinen Nachbarn durchaus vor Augen, stellt sich ihm im Gespräch und sucht Verständigung. So soll jedes ungerechte, Generationen übergreifende Verurteilen unterbleiben: durch redliche Verständigungsarbeit, aber eben nicht durch ein Verschweigen, das nur scheinbar diskret ist, faktisch aber alte Muster der Täterschaft fortschreibt. Nur so kann offensichtlich der Bann einer fatalen «Generationen übergreifenden Vermeidungs-Strategie» gebrochen werden: «Weil die Eltern der Nazis so anständig waren und die Kinder und Enkel nicht wegen ihrer Vorfahren in ein schlechtes Licht gestellt werden sollten, wurde die Aufarbeitung der NS-Zeit vermieden und die Nennung von Täter-Namen selbst mit einem Schuldvorwurf belegt. So wird im Gewande der Fürsorge noch die Kinder- und Enkelgeneration an Aufklärung gehindert.»<sup>8</sup>

### Zu größerer Authentizität in der eigenen Lebenszeit

Es spricht für diese Art der Erinnerungsarbeit, daß sie auf jeden hohen Ton verzichtet. Und doch: Eine biblische Referenz drängt sich auf. Stehen nicht all diese Versuche unter dem Wort des johanneischen Christus: Die Wahrheit wird euch frei machen? (Joh 8,32) Eine Wahrheitssuche von Christen und Christinnen aber kann nicht unterhalb von Gesicht und Namen ansetzen. Denn gerade für sie verdichtet sich doch die Wahrheit in einem anrufbaren Antlitz. Für die Arbeit an einem ebenso unerschrockenen wie verbindlichen Erinnern könnte daraus die Maxime abgeleitet werden: Wer (auch) Namen nennt und um der Wahrheit willen nennen muß, hat dafür mit dem eigenen Namen einzustehen. Das heißt hier, sich nach Kräften der eigenen Familiengeschichte,

<sup>8</sup>Ebd., 29.

dessen, was die eigenen Angehörigen getan und gelassen haben, zu vergewissern und darüber auskunftsbereit zu sein.<sup>9</sup> Nur wo eine Bereitschaft existiert, sich so in Beziehung zu einer Geschichte der Schuld zu setzen (nicht Schuld zu übernehmen), besteht – individuell und kollektiv – die Chance, aus Befangenheiten und Verfänglichkeiten herauszutreten. Es ist das Paradox der Beziehung: Erst wo sie eingegangen wird, wird allererst auch die Differenz erkennbar und erlebbar, können Söhne und Töchter, Enkel und Enkelinnen wahrnehmen, daß nicht sie mitgelaufen, geschwiegen, weggesehen oder gemordet haben. Dann bleiben die Nachgeborenen nicht auf den Reflex «flüchtiger Seitenblicke» fixiert oder auf ein anstrengendes Umkreisen «weißer Flecken»<sup>10</sup> auf den Landkarten ihrer Herkunft. Dann kann auch auf Abwehrgesten verzichtet werden. Nicht wenig an den Affekten

<sup>9</sup>Dies wäre die theologische Verbindung zur familienbiographischen Geschichtsbearbeitung. Vgl. dazu Björn Krondorfer, Abschied von (familien)biographischer Unschuld im Land der Täter, in: Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck, Hrsg., Von Gott reden im Land der Täter. Darmstadt 2001, 11-28.

<sup>10</sup>Vgl. G. Salz, Der Blaustift (Anm. 2), 29.

der «Schlußstrich-Parolen» des «jetzt reicht es aber» ist verstehbar als Folge unterlassener Inbeziehungsetzung zu eben dieser Geschichte. Nicht «Persilscheine», wie sie nicht wenige Pfarrer und Klöster sehr bereitwillig nach 1945 ausgestellt haben, bereinigten etwas. Sie persiflierten viel eher das, was Vergebung meint und beschämen faktisch die Opfer zugleich. Was jenseits dieser verqueren Umgangsweisen mit einer schuldhaften Geschichte möglich ist, demonstriert *Der Blaustift*: Er lädt ein, durch das Erinnern authentischer zu werden in der eigenen Lebenszeit.

Als Indiz für dies Einschätzung zu denken wäre etwa an die Praxis gegenwärtiger Selig- und Heiligsprechungen: Welche unerträgliche moralische aber auch geistliche Spannung wird erzeugt, wenn Gestalten wie die eines José Escrivá Balaguer, die hohe Anerkennung des spanischen Faschismus genossen, im selben Chor der Seligen gewährt werden wie die Ordensfrau Edith Stein, die wegen ihres Jüdischseins von eben den treuen deutschen Verbündeten ermordet worden ist! Wird so nicht auch die Zeugniskraft all derer paralysiert, die wie etwa Alexander Groß hellstichtig und mutig den Kniefall vor den Götzen ihrer Zeit verweigert haben?

Paul Petzel, *Andernach*

## Hier und dort, gestern und heute

Lizzie Dorons Erinnerungen «Warum bist du nicht vor dem Krieg gekommen?»

Mutter und Tochter in einem jungen Staat, Helena und Elisabeth in Tel Aviv – sie ergeben das Zweipersonenstück, in dessen Untergrund die Toten wohnen. Denn die Mutter lebt zwar hier, aber ihre Gedanken weilen noch immer dort, und wie dieses «Dort» heißt, erfährt man schemenhaft und erst nach und nach. So wächst die Tochter Elisabeth in der Luft eines dunklen Geheimnisses auf, sie wird Zeugin des Schweigens, welches ihre Mutter in düsterer Leidenschaftlichkeit einhält. Nur in seltenen Momenten erwähnt diese plötzlich einen Namen, fällt ins Jiddische zurück oder spricht gar Deutsch – aber da ist sie an Leib und Seele krank, gepeinigt von Erinnerungen. Und so bald sie wieder zu Kräften gelangt, legt sie die deutsche Sprache ab: für immer.

Um dennoch so etwas wie eine Ordnung aufrechtzuerhalten, die zwar mörderisch zerstört worden ist, wahrt die Mutter eine gewisse Familiarität. Doch ein Vater und all die Verwandten fehlen in dieser drastisch reduzierten Lebensgemeinschaft. Daher erfindet die Mutter für die Tochter den reichen Onkel, der viermal jährlich die schönsten Geschenke schickt und wundersam die Wünsche der Kleinen errät, auch immer die richtige Kleidergröße wählt. Mehrmals sucht sie auf vage Informationen hin nach Verwandten, aber die Träger desselben Namens entpuppen sich als Fremde, und einer fragt Helena direkt: «Warum bist du nicht vor dem Krieg gekommen?» Doch es gibt noch mehr solche Spätlinge und Einsame in Helenas Nachbarschaft. Soscha etwa: «ganz allein, ohne Familie, ohne Mann, ohne Kinder, nur mit Schmerzen». Ihrer Umgebung jedoch täuscht Helena einen großen Freundeskreis vor und gibt sich bei den Vorbereitungen für den Sabbath und die hohen Feiertage immer sehr geschäftig. Doch ihre Gäste sind die längst Verblichenen. Für jeden stellt sie einen Stuhl hin, ein Seelenlicht, Teller und Besteck, läßt sich danach in ihren Erzählungen «von einem Strudel der Sehnsucht» wegschwemmen. Das Kind Elisabeth hört jetzt von Namen, die sonst keiner mehr nennt: von einem Mann, der aussah wie Moses und klug war wie Maimonides, von Pepa, der Ärztin, von Mendel, dem Piloten, dem schönen Sarale und der vorzüglichen Lehrerin Frieda.

### Mit Farbe die Welt erneuern

Helena, früher als Hebamme tätig, arbeitet nun in der Krankenkassenambulanz ihres Wohnviertels. Ihren Abschied wollen Kolleginnen und Kollegen unbedingt bei ihr zu Hause feiern. Dieser Gedanke erschreckt Helena, denn die Wohnung befindet sich in einem maroden Zustand, auch wenn sie immer wieder mit Farbe

die Schadstellen zu übertünchen versucht und in einem wahren Furor verwandeln und erneuern möchte. So greift sie auch diesmal zu einer List und durchtrennt heimlich das Hauptkabel im Stromkasten. Nun findet die Feier bei Kerzenschein statt, das Dämmerlicht läßt die Mängel barmherzig verschwinden, und alle rühmen die zauberhafte Stimmung. Ja, Helena ist erfindereich, energisch und manchmal leicht verrückt. Denn wenn z.B. aus Hinterlassenschaften gewisse Gebrauchsgegenstände auftauchen, kann es leicht geschehen, daß das kostbarste Porzellan-service im Hof landet. Und als Elisabeth ihre Bat-Mizwa feiert, führt die Mutter mit ihren Geschenken eine strenge Selektion durch: das dahin, das dorthin. Das heißt: Das Objekt fliegt zum Fenster hinaus. Nur der kleine Josef Rafael, der einmal Archäologe werden will und schon jetzt im Hof draußen Feldforschung betreibt, findet den Grund für Helenas unsinniges Treiben. In seinem Schlußrapport schreibt er: «Die einzige Gemeinsamkeit, die ich festgestellt habe, war, dass auf allen Gegenständen stand: «Made in Germany».»

### Erfahrungen der zweiten Generation

Lizzie Doron, unzweifelhaft die Tochter Elisabeth, legt ein Buch vor, das man trotz aller Abgründigkeiten als zauberhaft bezeichnen darf, denn es steckt darin eine ganz besondere höhere Leichtigkeit des Seins. Schuld daran trägt der Kinderblick, der selbst mit grenzsprengenden Erfahrungen unbefangen umgeht.<sup>1</sup> Wenn die Mutter alle vierzehn Tage ihren Frauenkreis zum Fünf-Uhr-Kaffee empfängt, ruft die Tochter, welche die zungenbrecherischen Namen nicht behalten kann, wohl aber die Zahlen auf den Armen dieser Gäste: «546772 kommt.» Oder: «94826 ist gleich da.» Das Buch, welches 1998 auf Hebräisch erschienen und von der israelischen Kritik enthusiastisch aufgenommen worden ist, zählt inzwischen zum Lektürekanon in Israels Schulen. Es vermittelt das Lebensgefühl der zweiten Generation von Shoah-Überlebenden wie nur wenige andere Bücher, ist aber kein eigentlicher Roman, sondern eine lose Reihung kurzer Kapitel ohne verbindenden Erzählfluß. Strikt verzichtet die Autorin auf eine Kommentierung, sondern vertraut nur der Kraft der einzelnen Mutter-Kind-Szenen. Und diese entfalten ein beträchtliches Potenzial.

<sup>1</sup>Lizzie Doron, Warum bist du nicht vor dem Krieg gekommen? Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004, 135 Seiten, Euro 16,80.

Was aber das Gefüge dieser einzelnen Kapitel dennoch unweigerlich zusammenhält, ist die permanente Spannung zwischen hier und dort. Immer wieder blitzen für die Lesenden Ahnungen auf, stellen sich Vermutungen ein. Die zusehends verwirrte Helena spricht im Alter von einem Grab im Schrank oder auch manchmal vom Schrank im Grab. Keiner hört hin, doch ist die Aussage als bare Münze zu nehmen. Nach Helenas Tod stößt die Tochter im Schrank der mütterlichen Wohnung auf einen Fund, der ein schweres Geheimnis entziffert. Man begreift nun, warum

Helena abends mit der Lektüre von Märchen ihrer Angst begegnet ist. Man versteht die Motive ihrer Zeichnungen, die sie an Stelle ihrer Tochter für den Lehrer Viareggio malte, der schnell erraten hat, wer die wahre Urheberin dieser Schreckensvisionen war. Nur so konnte Helena mit dem Gestern im Heute leben. Es waren die Überlebensstrategien einer ungemein kreativen Frau, die der großen wie der kleinen Zerstörung mit Farben und Phantasien beizukommen versuchte.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

## DIE NIEDERLAGE DENKEN

Antonio Gramscis Perspektiven aus den Gefängnissen Mussolinis (Zweiter Teil)\*

Auf eine Weise ist der gesamte Komplex der Gefängnishefte nichts anderes, als das «Hinterrücks» bei der «Hervorbringung von Weltgeschichte» kritisch bewußt zu machen. Hervorbringung von Weltgeschichte ist immer geprägt von vielen, auch längst vergessenen Stempeln der je konkreten Macht und der Mächte der verschiedenen Ebenen der Gesellschaft, der zivilen sowohl als auch der politischen der Staatsapparate der Macht. Antonio Gramsci unterscheidet sehr präzise zwischen zivil und politisch, gerade weil die je politischen Systeme mit ihren juristischen und bürokratischen Zwängen die ständige geschichtliche Bewegtheit des Zivilen vergessen zu machen: versuchen, versuchen müssen, wenn eine bestehende Hegemonie der Weltansicht das bilden und halten will, was A. Gramsci mit dem zentralen Begriff des «geschichtlichen Blocks» bezeichnet. Interessant ist, daß für A. Gramsci buchstäblich nichts, mit dem er als Intellektueller in einer politischen Praxis zu tun hatte und nun im Gefängnis, in der Niederlage, zu tun hat, nicht von Interesse wäre. Denn, bildlich gesprochen, Geschichte geschieht nicht nur zwischen gestern und heute, sondern von vorgestern; vorgestern bis heute, wenn «aktiv» in ihre «Hervorbringung» eingegriffen wird, vielleicht bis morgen. Der geschichtliche konkrete Reichtum der Gefängnishefte besteht allerdings nicht in historistisch aufgereihten Stories, sondern in der kritischen Analyse der Bruchstellen, wo sich Bildung und Verfall einer Gesellschaft in ganz anderem Sinn als dem der Macht der Apparate «hinterrücks» sichtbar, lernbar macht.<sup>7</sup> In diesem Sinn durchleuchtet A. Gramsci von der Konkretheit seiner italienischen Herkunft her zum Beispiel das *Risorgimento* in seinen geschichtlich bedingten Halbheiten.<sup>8</sup> Diese Halbheiten müssen weit zurückverfolgt werden bis in die Renaissance, ja zum Teil bis in die Verwerfungen der römischen Geschichte zwischen einer «Republik» auf dem heutigen Boden Italiens und der imperialen Machtveränderung seit Caesar und Augustus.<sup>9</sup> Aber auch der große Vergleich mit der französischen Revolution und warum und wie der «Jakobinismus» in Frankreich im Gegensatz zu Italien die Verbindung zu den «Massen» (in Bewegung) finden konnte. Interessant ist, wie scheinbar explizit wenig direkt der A. Gramsci der *Gefängnishefte* sich mit dem Faschismus auseinandersetzt, der die reale Macht hatte, ihn einzukerkern. A. Gramsci entreißt mit

seiner Gefängnisphilosophie der Praxis Mussolini insgesamt die Definitionsmacht der Geschichte – lange vor dessen Fall. Es wäre absolut sinnlos, die konkrete «Themenfülle» der Hefte irgendwie auflisten zu wollen. Ich konzentriere mich deshalb auf Stellen, in denen A. Gramsci ausgerechnet die *Philosophie* der auf sie abgedeutet spezialisierten Intellektuellenschicht entreißt (nicht nur Benedetto Croce, auch Giovanni Gentile und vieler anderer größerer und kleinerer Geister, die gerade gegenüber dem Faschismus eine zum Teil mindestens erbärmliche Rolle spielten) – und kritisch überführt in seine Philosophie der *Praxis*.

### Die Parallelmacht, von der gelernt werden kann

Für A. Gramsci ist die kritische Reflexion auf die Parallelmacht der vatikanischen Katholizität seit der Antike und auch nach dem Risorgimento von ausschlaggebender Bedeutung. Man könnte verkürzend sagen, A. Gramsci «lernte» da etwas, von den Jesuiten<sup>10</sup> insbesondere, das man so nur in Italien «lernen» kann, obwohl es für das «Religionwerden jeder Philosophie» von größter Bedeutung ist. Ich zitiere aus dem Heft 11, wo es um die eigentliche Konstitution einer Philosophie der Praxis geht, eine verwirrend dichte Passage: «... das Grundproblem jeder Weltauffassung, jeder Philosophie, die zu einer kulturellen Bewegung, einer «Religion», einem «Glauben» geworden ist, das heißt, die eine praktische Aktivität und einen Willen hervorgebracht hat und in diesen als implizite theoretische «Prämisse» enthalten ist (eine «Ideologie», könnte man sagen, wenn man dem Terminus Ideologie genau die höhere Bedeutung einer Weltauffassung gibt, die sich implizit in der Kunst, im Recht, in der ökonomischen Aktivität, in allen individuellen und kollektiven Lebensäußerungen manifestiert), das heißt das Problem, die ideologische Einheit in dem gesamten gesellschaftlichen Block zu bewahren, der durch eben diese bestimmte Ideologie zementiert und vereinigt wird. Die Stärke der Religionen und besonders der katholischen Kirche bestand und besteht darin, daß sie die Notwendigkeit der doktrinären Vereinigung der gesamten «religiösen» Masse aufs lebhafteste spüren und dafür kämpfen, daß die intellektuell höheren Schichten sich nicht von den niederen ablösen. Die römische Kirche war immer die beharrlichste im Kampf zur Verhinderung, daß sich «offiziell» zwei Religionen bilden, die der «Intellektuellen» und die der «einfachen Gemüter». Der Kampf war nicht ohne schwere Nachteile für die Kirche selbst, aber diese Schattenseiten hängen mit dem geschichtlichen Prozeß zusammen, der die gesamte Zivilgesellschaft umgestaltet und der en bloc eine zersetzende Kritik der Religion enthält; desto mehr fällt die organisatorische Fähigkeit des Klerus in der Sphäre der Kultur auf und das abstrakte rationale Verhältnis, das die Kirche in ihrem Umkreis zwischen Intellektuellen und Einfachen zu etablieren vermochte. Die Jesuiten sind zweifellos die wichtigsten Urheber dieses Gleichgewichts gewesen, und zu seiner Erhaltung haben sie der Kirche eine progressive Bewegung aufgeprägt, die den Anforderungen

\* Erster Teil vgl. in: Orientierung vom 31. Januar 2005, 21ff.

<sup>7</sup> A. Gramscis Geschichtsphilosophie der Praxis könnte, müßte auf jede Nationalgeschichte angewendet werden. Mich hat bei der Lektüre der *Gefängnishefte* z.B. fasziniert, wie A. Gramscis Vorstellung der Zweideutigkeit des «Hinterrücks» eigenartig korrespondiert mit einer der großen Rebellfiguren des Spätmittelalters an einer Bruchstelle der «Schweizergeschichte»: Niklaus von Flües große Vision vom «Hinterrücks» der Wahrheit in einer «inkohärenten» werdenden Gesellschaft, siehe M. Zülle, Ranft. Erzählung und Erzählung der Erzählungen. Zürich 1998.

<sup>8</sup> Siehe etwa Antonio Gramsci, *Gefängnishefte* Band 8, Hefte 16-21. Hamburg 1999, 1899-2007.

<sup>9</sup> B. Brecht hat gegen Hitlers Drittes Reich nicht Hitlerstücke geschrieben, sondern u.a. *Die Geschäfte des Julius Caesar*, weil Geschichte im Sinne Walter Benjamins der Stempelgewalt der politischen Macht überhaupt entrissen werden muß. Sabine Kebir macht in ihrem schönen Buch zu A. Gramscis Zivilgesellschaft immer wieder auf eine Nähe der Denkansätze von A. Gramsci und Brecht aufmerksam (vgl. S. Kebir, Antonio Gramscis Zivilgesellschaft. Alltag, Ökonomie, Kultur, Politik. Hamburg 1991).

<sup>10</sup> Siehe insbesondere Band 8 der *Gefängnishefte*, (vgl. Anm. 8), 2009-2031.

der Wissenschaft und der Philosophie gewisse Befriedigungen zu geben sucht, aber in derart langsamem und methodischem Tempo, daß die Veränderungen von der Masse der Einfachen nicht wahrgenommen werden, auch wenn sie den «Integralisten» «revolutionär» und demagogisch vorkommen.»

### Ein neuer geschichtlicher Block?

Es könnte eigenartig erscheinen, daß und wie A. Gramsci formuliert, daß eine Philosophie zu einer «Religion wird». Er umgibt zwar das Reizwort «Religion» mit «kulturelle Bewegung» und «Glauben» und sagt auch noch, was «das heißt»: «praktische Aktivität», «Wille». Heißt das nur, gleichsam in metaphorischer Form, Philosophie ist gesellschaftlich «konkret» geworden? Aber auch da können die Formulierungen zunächst einmal befremdlich wirken: «eine Einheit im gesamten gesellschaftlichen Block» wäre da entstanden, aber diese Einheit ist «zementiert». Das alles ist offenbar problematisch; das Wort «Problem» wird von A. Gramsci gerade zweimal gebraucht, und das «Problem», das «Grundproblem» ist die «Ideologie», die als «implizite theoretische «Prämisse» in den so gewordenen geschichtlichen «Block» eingegangen, einzementiert (?) worden ist. Da muß A. Gramsci auch noch sagen, was «Ideologie» nun heißt, heißen soll, damit kein Mißverständnis entsteht: Eine «höhere Bedeutung» soll gemeint sein, eine «Weltauffassung», die nicht in der theoretischen «Prämisse» steckengeblieben ist in irgendeinem individuellen Philosophenhirn, sondern kollektiv geworden ist als eine ganz so aufgefaßte «Welt» in ihrem jetzigen, gewordenen geschichtlichen Zustand, implizit in «Kunst», «Recht», «ökonomischer Aktivität», der gesamten Lebenskultur. Das ist, wäre nichts anderes als der erfolgreiche, gewordene *neue geschichtliche Block*, der nichts gleichsam an der gesamten (gesellschaftlichen) Struktur nicht strukturiert.

Aber warum bleibt das «Problem», sogar das «Grundproblem»? A. Gramsci greift auf einen nur mit impliziten «Nachteilen» geplückten Versuch, das Problem zu lösen, zum Vergleich zurück. Die katholische Kirche hat das «Problem» exakt gesehen, das Problem, wie niemand ausgeschlossen sein soll, vor allem die «einfachen Gemüter» nicht, die ihre Religion, ihren Glauben haben sollen (und wollen), während die ideologischen «Prämissen» der Intellektuellen «hinterrücks» gerade diese Religion zersetzt haben. A. Gramsci spricht ohne Polemik von der «organisatorischen Fähigkeit» und ortet im ganzen Komplex der *Gefängnishefte* diese Fähigkeit immer wieder bei den Jesuiten. Von denen «lernt» A. Gramsci etwas Wesentliches, nämlich wie das «Problem» in einer Philosophie der Praxis *nicht* «gelöst» werden kann. Und so setzt er denn, nur eine Seite weiter, erneut beim «Problem» an – und denkt dieses dialektisch weiter: «Vielleicht ist es nützlich, die Philosophie vom Alltagsverstand «praktisch» zu unterscheiden, um den Übergang vom einen zum anderen Moment besser zu zeigen: Bei der Philosophie sind die Eigenschaften individueller Ausarbeitung des Denkens besonders ausgeprägt, beim Alltagsverstand dagegen die verbreiteten und zusammenhangslosen Eigenschaften eines allgemeinen Denkens einer bestimmten Epoche in einem bestimmten Volksmilieu. Aber jede Philosophie ist bestrebt, zum Gemeinsinn eines sei es auch begrenzten Milieus – aller Intellektuellen – zu werden. Es handelt sich deshalb darum, eine Philosophie auszuarbeiten, die, indem sie bereits eine Verbreitung oder eine Verbreitungstendenz besitzt, weil sie mit dem praktischen Leben verbunden und ihm implizit ist, zu einem erneuerten Alltagsverstand wird, mit der Kohärenz und der Kraft der individuellen Philosophie: dazu kann es nicht kommen, wenn nicht ständig das Erfordernis des kulturellen Kontakts mit den «Einfachen» verspürt wird.»

Das letzte Wort im Abschnitt fällt auf: «verspürt». Das ist etwas ganz anderes als das (immer wieder auf Zeit «geglückte») Täuschungsmanöver der Kirche. Es darf in einer Philosophie der Praxis nichts «ideologisch» (im schlechten Sinn) verschleiert werden, so daß nicht mehr unterschieden werden kann, was wirkliche Veränderung und was «Demagogie» ist. Das *Problem besteht*, es besteht je geschichtlich gleich in mehrfacher Hinsicht. Philosophie

kann nicht anders, als sich vom (noch) nicht kohärenten «Alltagsverstand» «praktisch» zu unterscheiden. Die Philosophie, individuell erdacht, hat in sich die Tendenz zu einem eigenen «Gemeinsinn», gegen das Inkohärente einer Epoche in einem «Volksmilieu»: die happy few, die es besser *wissen* – und dabei bleiben. Für eine Philosophie der Praxis «handelt» es sich darum, nicht im abstrakten Wissen zu bleiben, wie das die «traditionellen Intellektuellen» immer schon taten, sondern die «Tendenz» *aufzuspüren*, die im «kulturellen Kontakt mit den Einfachen», in deren praktischem Leben (in dem wohl, was sie bewegt, ängstigt, rebellieren macht usw.) zu entdecken wäre. Eine so «organisch» vorgehende Philosophie der Praxis würde nach A. Gramsci zu einem «erneuerten», nicht mehr inkohärenten «Alltagsverstand» führen. Wie das vorgehen könnte, führt A. Gramsci im folgenden detailliert und bezogen auf die spezifische geschichtliche Situation aus. Der Einstieg in diese eigentliche Arbeit eines «organischen Intellektuellen» wird aber immer nicht anders sein können als: «Eine Philosophie der Praxis kann anfänglich nicht anders als in polemischer und kritischer Haltung auftreten, als Aufhebung der vorhergehenden Denkweise und des konkreten bestehenden Denkens (oder der bestehenden kulturellen Welt).»

### Linker Maximalismus und Vulgärmaterialismus

Von einem Zweifrontenkrieg der gramscischen Philosophie der Praxis war die Rede. Die eine «Front» ist eine zerfallende nationale Bourgeoisie, die zu nichts als dem Faschismus führte. Die andere ist der sich «marxistisch» nennende Vulgärmaterialismus, der in Italien zu nichts als einem blinden «kommunistischen» «Maximalismus» führte – und zur *Niederlage*, die A. Gramsci im faschistischen Kerker zu erleben hatte. Wenn die Figur, die die Chiffre für die eine Front, *B. Croce* heißt, heißt sie für die andere Front *Nikolaj I. Bucharin* (wobei hier A. Gramsci implizit den Stalinismus mit seinen konkreten Folgen in der Sowjetunion, die u.a. zur Hinrichtung des früheren Stalinverehrers N. Bucharin führte, in präziser Ahnung «antizipiert»).

Was aber treiben Leute wie N. Bucharin? «Man kann sagen, daß ein Großteil des philosophischen Werks von B. Croce diesen Versuch darstellt, die Philosophie der Praxis zu reabsorbieren und sie der traditionellen Kultur als Magd einzuverleiben. Aber wie man aus dem Lehrbuch [N. Bucharins *schl. M.Z.*] ersieht, gehen auch Anhänger der Philosophie der Praxis, die sich «orthodox» nennen, in die Falle, und sie selbst konzipieren ihre Philosophie als einer allgemeinen (vulgär-)materialistischen Theorie untergeordnet, wie andere der idealistischen. (Dies soll nicht besagen, daß es zwischen der Philosophie der Praxis und den alten Philosophien keine Beziehungen gibt, aber sie sind geringer [im Vergleich] zu denen, die zwischen Christentum und griechischer Philosophie bestehen).»

A. Gramsci setzt B. Croce und N. Bucharin insofern auf dieselbe Stufe in bezug auf eine wirklich konkrete Philosophie der Praxis, Idealismus und den sich als «orthodox» bezeichnenden Vulgärmaterialismus also, indem er sie einer Manipulation bezichtigt. A. Gramsci steigt mit einer versteckten, aber geschichtlich bedeutenden Metapher ein in seine Kritik: «Magd». Da steckt der alte Topos drin: *philosophia ancilla theologiae*; die Philosophie sei die Magd der Theologie, sie liefere der Theologie den rationalen Diskurs, den diese nicht missen möchte. In analogem Sinne «brauche» B. Croce die historischen Analysen des Marxismus für seinen philosophischen Idealismus des Kulturellen. In Klammer betont A. Gramsci, daß eine Philosophie der Praxis selbstredend Beziehung habe – zu allen «alten Philosophien»; da kennt sich ein A. Gramsci bei einem späten B. Croce genauso aus wie bei Aristoteles oder Hegel und hat in der Tradition zum Beispiel der marxischen Hegelkritik sogar die präzisere Einsicht, daß Hegels Dialektik, auf dem Kopf stehend, Recht hat und vom Kopf-«Geist» auf die Füße der realen, konkret-geschichtlichen Bewegungen der Gesellschaft gestellt werden mußte. Dazu eine besonders spannende kurze Passage, ein Gedanke, der mir so noch bei keinem marxistischen Denker begegnet ist: «Es ist...

erstaunlich, daß der Nexus zwischen der idealistischen Behauptung, die Realität der Welt sei eine Schöpfung des menschlichen Geistes [Hegel *scl. M.Z.*], und der Behauptung der Geschichtlichkeit und Hinfalligkeit aller Ideologien seitens der Philosophie der Praxis, weil Ideologien Ausdrucksformen der Struktur [eines geschichtlichen Blocks *scl. M.Z.*] sind und sich mit der Veränderung derselben verändern, noch nie erklärt und angemessen ausgeführt worden ist.» – Allerdings! Vielleicht wäre das ein wirklich origineller Ansatz einer linken Ideologiekritik; auch A. Gramsci staunt, wie wenig dieser Weg bis anhin begangen wurde.

Nun scheint ja aber N. Bucharin als «orthodoxer» Marxist eh schon auf den Füßen zu stehen. A. Gramsci sagt, er liege in der «Falle». Die Falle aber sei eine «allgemeine», das heißt ungeschichtliche «(vulgär-)materialistische Theorie», unter der die Geschichte zum Gegenteil ihrer selbst verkomme. Was heißt das? Ich zitiere ein längere Passage: «Die Fragestellung als eine Suche nach Gesetzen, nach konstanten, regelmäßigen, gleichförmigen Linien, hängt mit dem etwas kindlich und naiv gefaßten Bedürfnis zusammen, das praktische Problem der Vorhersehbarkeit der geschichtlichen Ereignisse endgültig zu lösen. Da es aufgrund einer merkwürdigen Umkehrung der Perspektiven «scheint», daß die Naturwissenschaften die Fähigkeit verleihen, den Ablauf der Naturprozesse vorherzusehen, ist die historische Methodologie als «wissenschaftlich» nur aufgefaßt worden, wenn und insofern sie abstrakt dazu befähigt, die Zukunft der Gesellschaft «vorherzusehen». Daher die Suche nach den wesentlichen Ursachen, selbst der «causa prima», der «Ursache der Ursachen». Aber die «Thesen über Feuerbach» hatten bereits antizipatorisch diese simplistische Auffassung kritisiert. In Wirklichkeit läßt sich «wissenschaftlich» nur der Kampf vorhersehen, nicht jedoch die konkreten Momente desselben, die einzig aus gegensätzlichen Kräften resultieren können, die in fortwährender Bewegung und nie auf feste Quantitäten reduzierbar sind, weil in ihnen die Quantität fortwährend Qualität wird. In Wirklichkeit wird in dem Maße «vorhergesehen», in dem man tätig ist, in dem man eine willentliche Anstrengung einsetzt und folglich konkret dazu beiträgt, das «vorhergesehene» Resultat zu schaffen. Die Voraussicht entpuppt sich mithin nicht als wissenschaftlicher Erkenntnisakt, sondern als der abstrakte Ausdruck der Anstrengung, die man unternimmt, als die praktische Weise, einen Kollektivwillen zu schaffen.»

Geschichte wird unter eine «wissenschaftlich» sein wollende «Theorie» «subsumiert». Der Wissenschaftsbegriff, der hier zum Tragen kommt, ist allerdings eine «kindliche», «naive» «Anwendung» eines erst noch nicht voll verstandenen naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriffs: Kausalität in ihrer krudesten Form und, daraus abgeleitet, eine Vorhersehbarkeit, die sich vor jeder theologischen Prädestinationslehre schämen müßte. Letztere hat calvinisch, wenn Max Weber in seiner *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* denn nicht Unrecht hat (A. Gramsci kannte auch dieses Buch sehr gut), immerhin Menschen auf den Weg gebracht; sich protokapitalistisch in die Arbeit eines neuen, des bürgerlichen Blocks zu stürzen.

Denn: «theoretisch» im Sinne N. Bucharins (und aller späteren Beton-Orthodoxen) mußte sie dann ja kommen, die Revolution und die «Diktatur des Proletariats» e tutti quanti, ob das der konkreten Geschichte paßte oder nicht. Für Lenin war das noch ein *politisch-praktisches Problem*, das er mit der «Avantgarde der Partei» radikal zu «inszenieren» unternahm. Und die Oktoberrevolution schien ihm im nachhinein Recht zu geben. Rosa Luxemburg hatte genau an diesem Punkt mit ihrer solidarischen Kritik an Lenin und Trotzki angesetzt. Der späteste Lenin schien tiefste Zweifel gehabt zu haben, nicht an einer pseudowissenschaftlichen Theorie im Sinne seines früheren Gefährten N. Bucharin, dafür dachten Lenin und Trotzki zu dialektisch, sondern an der konkreten Richtigkeit seiner *Politik*, die «Einfachen» mit der Avantgarde zu versöhnen. Ein N. Bucharin kann, schon unter Stalin, der ihn nur ein Jahr nach A. Gramscis Tod liquidierte, immer noch behaupten, alles komme, wie es eben müsse. A. Gramsci im faschistischen Kerker wußte es anders, geschichtlich konkreter. Auf eine Art könnte man von den real existierenden Tragödien

## Burg Rothenfels 2005

**Das Zeitliche segnen.** Rituale an der Grenze des Todes.

6. Rothenfelser Liturgietagung mit Sr. Beate Maria OFM, Dr. Brigitte Enzner-Probst, Thile Kerkovius, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Erhard Weiher  
16.2.-18.2.2005

**Wieviel Caritas braucht die Kirche – wieviel Kirche braucht die Caritas?** mit Prof. Dr. Rainer Bucher, Franz Küberl, Prof. Dr. Markus Lehner, Dr. Hejo Manderscheid, Dr. Hans-Jürgen Marcus  
25.2.-27.2.2005

**Woran du dein Herz hängst – anders leben können.**

Rothenfelser Ostertagung mit Dr. Gotthard Fuchs, Prof. Dr. Helga Kohler-Spiegel und Sr. Lea Ackermann (SOLWODI)  
20.3.-28.3.2005

**Die biblische Vision gesungen.**

Workshop(s) – Liedtag – Lesung – Konzert – Gottesdienst mit Huub Oosterhuis, Cornelis Kok, Tom Löwenthal, Henri Heuvelmans, der Stichting «Leerhuis en Liturgie», Amsterdam und der Schola Kleine Kirche, Osnabrück unter der Leitung von Ansgar Schönecker  
8.4.-10.4.2005

**Vertrauen.** Die vergessene Macht in Kirche und Politik.

Tagung in Kooperation mit Bündnis 90 / Die Grünen mit Stephan Bickhardt, Christa Nickels MdB, Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Joachim Frank, Cornelia Bührle RSJC u.a.  
22.4.-24.4.2005

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); Email: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)**

bei praktisch allen Versuchen sprechen, den geschichtlichen Block unter den Bedingungen dessen, was Karl Marx zum ersten Mal in seinem Hauptwerk konkret durchdacht hat, des Kapitals, in ein geschichtlich Neues zu überführen. Offenbar gilt es, und zwar praktisch, die Niederlage zu denken. In Bezug auf A. Gramsci (als dem nach wie vor Radikalsten gerade in *diesem* Denken) könnte ich in einem vorläufigen Schluß formulieren: Die «Philosophie der Praxis» ist für A. Gramsci eine Praxis der Philosophie in der existenziell geschichtlichen Konkretheit «seiner» Niederlage; genau dadurch wird aber «seine» Niederlage der Gefängnisse, in die Mussolini ihn stecken konnte, *selbst* die Analyse dieser seiner und der Geschichte, die, indem sie gedacht wird, nicht auch noch einfach Recht behält, nicht altes Recht behält.

### Zur Geschichte von «Religion», «Opium» und «Volk»

Die drei Wörter «Religion», «Opium», «Volk» wurden bekanntlich vom frühen Marx in eine berühmte Formel zusammengedacht. Paragraph 1 des 16. Gefängnishefts, das nach der kritischen Ausgabe *Kulturthemen* behandelt<sup>11</sup>, folgt den wahrscheinlichen Wegen, wie es zu dieser für den ganzen Marx zentralen Formel hat kommen können. Es darf ja nie vergessen werden, daß K. Marx, aus der religionskritischen Hegelschen Linken herkommend, zentral das Kapital selbst einer «Religionskritik» unterzogen hat, nicht nur im berühmten Fetischismuskapitel des *Kapitals*, sondern, wenn man etwas genauer hinschaut, unschwellig durchgängig. Anders gesagt, schon K. Marx selbst setzt mit seiner geschichtlich konkreten Kritik auch immer wieder genau dort an, wo, wie A. Gramsci es nennen wird, eine Philosophie, eine Ideologie im Sinne einer «Weltansicht», ein «Glaube», «Religion» geworden ist. Seit der berühmt berüchtigten *unsichtbaren Hand* von Adam Smith war das ja eigentlich offensichtlich und wäre es bis heute, wenn wir den Predigern des globalen Kapitalismus auch mal religionskritisch und etwas weniger andächtig zuhörten. Es gibt schon bei K. Marx im *Kapital* eine wenig interpretierte Formel des gesellschaftlich Unbewußten: *Sie wissen es nicht, aber sie tun es*. Lassen wir das und folgen zum Schluß der geradezu detektivischen Spurensuche A. Gramscis.

<sup>11</sup> Ebd., 1791-1794.

B. Croce, der in einer Hinsicht ja auch ein «Lehrer» A. Gramscis war, hat bei einer italienischen Autorin den Zusammenhang zwischen dem Elend des Volks und der Lotterie als einem Opium entdeckt. Die Autorin Mathilde Serao schildert das in der 1884 erschienenen Erzählung *Der Bauch von Neapel* sehr eindrücklich, und B. Croce referiert sie folgendermaßen: «... das Lottospiel als «der große Traum vom Glück», in den das neapolitanische Volk «jede Woche wiederholt» «sechs Tage lang in einer wachsenden, besitzergreifenden Hoffnung lebend, die Grenzen des wirklichen Lebens überschreitet»: der Traum, «wo es alle Dinge gibt, die es entbehrt, ein sauberes Haus, gesunde und frische Luft, einen schönen warmen Sonnenstrahl auf der Erde, ein weißes und hohes Bett, eine glänzende Kommode, Makkaroni und Fleisch jeden Tag, und den Liter Wein, und die Wiege für das Kind, und die Wäsche für die Frau, und den neuen Hut für den Mann.»

Nun geht aber die Einsicht, daß *Lotto* das *Opium des Elends* sei auf Honoré Balzac zurück. Für A. Gramsci gehört H. Balzac mit seiner *Comédie humaine* zu den großen Erzählern des Volks, und A. Gramsci weiß, wie sehr K. Marx H. Balzac geschätzt hat. Elend und Opium gehören also offenbar im populären Erzählwissen schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusammen.

Nun ist das Lottospiel ja bekanntlich eine Wette; auch das wußte H. Balzac schon sehr präzise: «Man hat die Spielleidenschaft wohl allgemein verurteilt, aber nie genauer erforscht. Noch hat niemand darin das Opium des Elends erkannt. Die Lotterie, die mächtigste Zauberin unserer Welt, erregt sie nicht geradezu magische Hoffnungen? Während der Gang der Roulette, der den Spielern Goldmassen und Genüsse vorgaukelt, nur so lange dauert wie ein Blitz, gibt die Lotterie dem köstlichen Leuchten dieses Blitzes eine Dauer von fünf Tagen. Welche andere soziale Macht macht heutzutage die Menschen für zwei Franken fünf Tage lang glücklich und schenkt ihren Träumen alle Wonnen der Zivilisation?» So zitiert A. Gramsci in seinem Heft original auf Französisch.

Die Wette hat «magischen» Charakter, «Religion» west also «hinterrücks» schon in ihr, doch die zerfällt wieder, wenn die «unsichtbare Hand» den Gewinn nicht mir zugeteilt hat. Es gibt nun aber einen großen Denker, der die Wette auf eine metaphysische Höhe hob, wo sie geradezu das Zentrum der christlichen Religion tangiert: Blaise Pascal. A. Gramsci ist da genau informiert. Erst

1843 habe Victor Cousin die *Pensée*, die 1670 nur verstümmelt veröffentlicht worden war, neu herausgegeben. A. Gramsci dazu: «Nach der Rede gegen die Indifferenz der Atheisten, die als allgemeine Einleitung in das Werk dient, legte Pascal seine These von der Ohnmacht der Vernunft dar, die außerstande ist, alles zu wissen und etwas mit Gewißheit zu wissen, die darauf angewiesen ist, aufgrund des durch das Umfeld der Dinge gebotenen Anscheins zu urteilen. Der Glaube ist ein überlegenes Erkenntnismittel: er vermag über die der Vernunft gesetzten Grenzen hinauszugehen. Aber auch wenn es so wäre, auch wenn es keinerlei Mittel gäbe, zu Gott zu gelangen, mithilfe der Vernunft oder auf irgendeinem anderen Weg, in der absoluten Unmöglichkeit zu wissen, wäre es doch nötig, so zu handeln, als ob man wüßte. Denn nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung ist es von Vorteil, zu wetten, daß die Religion wahr ist und das eigene Leben so einzurichten, als sei sie wahr. Lebt man christlich, riskiert man unendlich wenig, ein paar Jahre verwirrter Lüste (plaisir mêlé), um die Unendlichkeit, die ewigen Freuden zu gewinnen. Man muß bedenken, daß Pascal große Sorgfalt anlegte, um diesem Argument der Wette literarische Form, logische Rechtfertigung und moralische Geltung zu geben, einem Argument, das in Wirklichkeit eine verbreitete Denkweise gegenüber der Religion ist, aber eine Denkweise, «die sich ihrer selbst schämt», weil sie im selben Moment, in dem sie Befriedigung gewährt, sich als wüdelos und niedrig zeigt. Pascal ist der «Scham» entgegengetreten...» Die Lotto-Wette hat gleichsam die religiöse Weihe erhalten, obwohl das Volk es schon immer gewußt hat und sich dabei trotzdem schämte. Heinrich Heine bringt das Zwiespältige ziemlich salopp auf den Punkt. A. Gramsci zitiert aus dem Gedächtnis: «Wer weiß, der ewige Vater wird uns vielleicht eine hübsche Überraschung bereiten nach dem Tod», oder so ähnlich.»

Nun fehlt neben der Religion in der Wette nur noch eines, der konkrete Himmel gleichsam, drüben oder halt hienieden, wenn man ihn irgendwie selbst kriegen könnte, um ihn auch zu genießen. Da kommt Charles Baudelaire ins Spiel, der bekanntlich in seinem Buch *Les paradis artificiels* sich Gedanken macht über die Paradiese, die man bei Wein, Haschisch, Opium «künstlich» sich zu schaffen versucht. Da schließen sich denn die detektivischen Vermutungen A. Gramscis auf ebenso eigentümliche wie lustvolle Weise: «Außerdem ist zu sehen, ob Ch. Baudelaire mit dem Titel seines Buches *Die künstlichen Paradiese* (und auch in der Ausführung) sich von dem Ausdruck «Opium des Volkes» hat anregen lassen: auf die Formel könnte er indirekt in der politischen und journalistischen Literatur gestoßen sein. Es scheint mir nicht wahrscheinlich (ist aber nicht ausgeschlossen), daß es bereits vor H. Balzacs Buch einige Redewendungen gab, mit denen das Opium und die anderen Rauschmittel und Narkotika als Mittel zum Genuß eines künstlichen Paradieses vorgestellt wurden. (Es ist im übrigen daran zu erinnern, daß Ch. Baudelaire bis 1848 an einer gewissen praktischen Tätigkeit teilhatte, er war Herausgeber politischer Wochenschriften und beteiligte sich aktiv an den Pariser Ereignissen von 1848).»

Das berühmte Dictum *Marx'* ist nachzulesen in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von 1844. Der kurze Abschnitt, der in die berühmte Formel führt, macht klar, wie K. Marx es wirklich gemeint hat. A. Gramsci hat in seiner detektivisch archäologischen Recherche die konkrete Tiefenschicht der Geschichte «spürbar» gemacht, indem er auch in diesem allerdings bedeutenden Detail in den *Niederlagen* des Volks das *dachte*, was es kryptisch immer schon hoffte.

Bei K. Marx heißt es: «Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.»<sup>12</sup> Schön; Opium des Volks, und nicht «Opium für das Volk», wie es der bourgeoise Zyniker seit eh und bis heute gern hätte, um im Notfall dann auch den «Entzug» durchzusetzen. *Manfred Züfle, Zürich*

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

<sup>12</sup> MEW, Band 1, 378.