



# ORIENTIERUNG

Nr. 2 72. Jahrgang Zürich, 31. Januar 2008

**A**NGEFANGEN HAT DER 1941 in Nairobi geborene britische Bestsellerautor *Richard Dawkins* als Zoologe und Evolutionsbiologe. International bekannt wurde er 1976 mit seinem Buch *The Selfish Gene*, in dem er ebenso brillant wie allgemeinverständlich, mit Witz und Verve, die These entfaltet, die biologische Evolution vollziehe sich auf der Ebene der Gene. In seiner ausdrücklich neo-darwinistischen Theorie des «egoistischen Gens» legt er dar, daß es die selbststüchtigen, nämlich auf Replikation und Reproduktion gerichteten Gene sind, welche den Evolutionsprozeß allen Lebens stimulieren und steuern. Dieser läuft seit mehr als einer Milliarde Jahre auf der Erde ab. Er läuft über die Mechanismen der Mutation und der Selektion und hat im Verlauf von Jahrtausenden wahre Wunderwerke der Natur wie Fetzenfische, Fruchtfliegen, Antilopen und Menschen hervorgebracht. Allesamt sind sie mehr oder weniger komplexe «Genmaschinen». Einzig der Mensch wird laut Dawkins nicht nur von seinen Genen, sondern auch von seinen «Memen» gesteuert. Menschen sind also «Genmaschinen» und «Memmaschinen» zugleich. Meme bilden das kulturelle Pendant zu den Genen. Jene durch Imitation (griech. *mimesis*) replizierten Elemente sind Menschen in erster Linie durch die Erziehung eingepflegt worden. Sie breiten sich wie Viren zunächst in ihnen und dann durch sie weiter aus. Zu den Memen als kulturellen Replikatoren zählen neben Melodien, Moden und Gedanken auch religiöse Vorstellungen und Vollzüge, die sich zu Memkomplexen zusammenfügen.<sup>1</sup>

## Ein Zelot des Atheismus

Dawkins, der 1995 den für ihn eingerichteten Lehrstuhl für das öffentliche Verständnis von Wissenschaft an der Universität Oxford erhielt, hat sich als Darwinist immer wieder mit religiösen Erklärungen des Ursprungs des Lebens auseinandergesetzt. 1987 schrieb er ein Buch über den «blinden Uhrmacher», in dem er eine bemerkenswerte Attacke auf den deistischen Uhrmachergott des 18. Jahrhunderts und dessen britischen Populärvertreter William Paley ritt.<sup>2</sup> Dem romantischen Glauben an die Kraft der Poesie und dem daraus hervorgegangenen Aberglauben von Leichtgläubigen verschiedener Art (Okkultisten, Spiritisten usw.) stellt Dawkins dann ein Plädoyer für «gute poetische Wissenschaft»<sup>3</sup> entgegen. Sein schönstes und ausgesprochen ansprechend aufgemachtes Buch trägt den Titel «Gipfel des Unwahrscheinlichen».<sup>4</sup>

In diesem Werk, das aus von der BBC ausgestrahlten Weihnachtsvorlesungen an der Royal Institution entstanden ist, beleuchtet und besingt er die Schönheit und das Wunder der Evolution auf höchst beeindruckende Weise. Schon die Kapitelüberschriften lassen nicht von ungefähr religiöse Bezüge anklingen: «Die Botschaft des Berges», die mit einer evolutionstheoretischen Parabel von der Besteigung des Unwahrscheinlichkeitsgebirges der Evolution beginnt, «Die Erde hinter sich lassen» über die Entwicklungsgeschichte der Insekten und Vögel oder «Der vierzigfache Pfad der Erleuchtung» über die Evolution des Auges.

Im 2007 erschienenen «Gotteswahn»<sup>5</sup> nimmt Dawkins den Gottesglauben allerdings ungewöhnlich grobschlächtig und auffallend humorlos aufs Korn. Wenn er den Gotteswahn attackiert, geriert er sich wie ein Zelot des neuen Atheismus. Den fundamentalistischen Kreationismus und dessen kryptokreationistischen Ableger des «Intelligent Design» im Visier, drischt er indes undifferenziert auf die Religion ein. Dabei nimmt er die «Gotteshypothese» allzu simpel auseinander, weist, ohne die gerade im angelsächsischen Raum intensiv geführte philosophisch-theologische Diskussion über Argumente für die Existenz Gottes zur Kenntnis zu nehmen, solche Argumente ins Reich des Reaktionären. Die Wurzeln der Religion sieht er in einem irrationalen Nebenprodukt der Evolution. Der Gottesglaube erscheint Dawkins in Fortführung seiner Memtheorie als ein Komplex gefährlicher Viren, den er für kognitiv obsolet, ethisch verwerflich und pädagogisch höchst gefährlich erklärt, weil jener qua Indoktrination mit religiösen Memen auf tyrannischer «Kindesmißhandlung» beruhe. Die Geisteskrankheit des Gotteswahns, dessen dunkle Seiten des Absolutismus, der Homophobie, der Pädophilie, des Fundamentalismus und

### THEOLOGIE

**Ein Zelot des Atheismus:** *Richard Dawkins*' «Der Gotteswahn» – Eine Karriere als Zoologe und Evolutionsbiologe – Eine neo-darwinistische Theorie des «egoistischen Gens» – Die Vielfalt der Arten und der Weg der Evolution – Die Entwicklung von Kulturen und Wertsystemen – Eine humorlose und undifferenzierte Auseinandersetzung mit dem Gottesgedanken – Wende zu einer darwinistischen Metaphysik.

*Edmund Arens, Luzern*

### POLITIK/ETHIK

**Ethik in weltbürgerlicher Absicht:** Zu *Kwame Anthony Appiah*'s «Der Kosmopolit» – Eine komplexe Begriffsgeschichte – Pflichten gegenüber allen Menschen – Interesse an der Vielfalt menschlichen Lebens – Lokale Erfahrungen und globale Interessen – Wissenschaftliche Voraussetzungen des Ethnologischen Relativismus – Gemeinsamkeiten und Unterschiede – Zwei Konsequenzen einer kosmopolitischen Haltung – Die Frage nach der Gerechtigkeit und nach den notwendigen Pflichten – Auf dem Weg zu einer kosmopolitischen Politik. *Nikolaus Klein*

### LITERATUR

**Verhängnisforscher, «Welttheater»-Autor:** Laudatio auf *Thomas Hürlimann* zum Stefan-Andres-Preis 2007 – Eine Mutprobe für den Atheisten-Club – Der Beginn eines literarischen Weges – Der Tod als literarisches Schlüsselerlebnis – Das Ende erträglich machen – Das Ende der Metaphysik – Rettung durch Situationskomik? – Gegen die Vergänglichkeit – Musik und Liebe – Weltendetheater – Das milde Licht der Hoffnung. *Michael Braun, St. Augustin*

### GESCHICHTE/KIRCHE

«... sie haben ihre Herzen verhärtet»: Zur Rolle der deutschen Kirchen angesichts des Judenmords in Europa – Zu den Studien von *Bernward Dörner* und *Peter Longerich* – Öffentliche Meinung im nationalsozialistischen Deutschland – Was wußten die Deutschen? – Katholische Bevölkerung und die Parteipropaganda – Differenzen innerhalb der Bischofskonferenz – Der päpstliche Nuntius Cesare Orsenigo. *Knut Wolf, Nijmegen*

### JUDENTUM/ZEITGESCHICHTE

**Bildung, Widerstand und Toleranz:** Zu Jan Wopowas Studie über *Ernst Akiba Simon* (1899-1988) – Minderheit in der Moderne – Franz Rosenzweig und das Jüdische Lehrhaus – Ein jüdischer Humanismus – Das Konzept einer «zweiten Naivität» – Aufbau im Untergang – Jüdische Erwachsenenbildung unter der nationalsozialistischen Diktatur – Die Dissonanz zwischen biblischem und jüdischem Denken – Der Verlust der Tradition – Entscheidung zum Judentum – Beharrliches Lernen und disziplinierte Forschung. *René Buchholz, Bonn*

des körperlichen und seelischen Kindesmißbrauchs Dawkins ins grelle Licht der atheistischen Aufklärung zerrt, gilt es ihm zufolge mit dem Instrumentarium des Neo-Darwinismus als irrationales, psychologisches Nebenprodukt der Evolution zu entlarven und zu bekämpfen.

Während Dawkins das Ziel verfolgt, die von sozial schädlichen, insbesondere religiösen Memen gereinigte Kultur in die Biologie zu integrieren und so zur Bejahung des Lebens in seiner Endlichkeit, Vielfalt und Fülle beizutragen, ist er von einem sich der darwinistischen Methode bedienenden Naturwissenschaftler längst zum Meister darwinistischer Metaphysik mutiert, der als Vorbeter der atheistischen hellen Köpfe namens *brights* selbst quasi-religiöse Züge zeigt. Letzteres kommt beispielsweise zum Ausdruck, wenn er am Ende des «Gotteswahn» voller Stolz von einem britischen Arzt berichtet, der ihm geschrieben hat, er habe bei der Beerdigung seines im Alter von siebzehn Jahren gestorbenen Sohnes die ersten Zeilen aus «Der entzauberte Regenbogen»

zitiert, die, so Dawkins, «ich selbst schon seit langem für meine eigene Beerdigung vorgesehen habe».<sup>6</sup> *Edmund Arens, Luzern*

<sup>1</sup> R. Dawkins, *The Selfish Gene*. Oxford 1976, deutsch: *Das egoistische Gen*. Berlin 1978, überarbeitete und erweiterte Neuausgabe. Reinbek 2005. Den erst im Schlußkapitel der ersten Fassung von Dawkins eingeführten Begriff der Meme hat dessen Schülerin Susan Blackmore monographisch entfaltet in: *Die Macht der Meme oder die Evolution von Kultur und Geist*. München 2005. Vgl. dazu die fundierte theologische Kritik von A. McGrath, *Dawkins' God. Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Oxford 2005.

<sup>2</sup> R. Dawkins, *The Blind Watchmaker. Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*. Harlow 1986; deutsch: *Der blinde Uhrmacher*. München 1987.

<sup>3</sup> R. Dawkins, *Der entzauberte Regenbogen. Wissenschaft, Aberglaube und die Kraft der Phantasie*. Reinbek 2000, 289.

<sup>4</sup> R. Dawkins, *Climbing Mount Improbable*. London 1996; deutsch: *Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution*. Reinbek 1999.

<sup>5</sup> R. Dawkins, *The God Delusion*. London 2006; deutsch: *Der Gotteswahn*. Berlin 2007.

<sup>6</sup> R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, 533.

## Ethik in weltbürgerlicher Absicht

Zu Kwame Anthony Appiahs «Der Kosmopolit»

Kwame Anthony Appiah beginnt sein im Herbst 2007 in deutscher Sprache erschienenen Buch «Der Kosmopolit» mit einem selbstformulierten Einwand<sup>1</sup>: Ein Lob des Kosmopolitischen könnte als ein Gefühl der Überlegenheit gegenüber dem angeblich Provinziellen verstanden werden. «Man braucht sich nur einen Comme des Garçons-gekleideten Weltmann mit Platin-Vielfliegerkarte vorzustellen, der mit freundlicher Herablassung auf einen rotgesichtigen Bauern schaut. Und man fühlt sich unwohl.» (11) K.A. Appiah bleibt nicht bei dieser Feststellung stehen. Unmittelbar an sie anknüpfend fährt er fort, vielleicht sei der Terminus Kosmopolit doch noch zu retten. Er begründet dieses Bemühen mit dem Hinweis auf die «Zählebigkeit» des Ausdrucks. Eine banalere Begründung läßt sich nicht vorstellen, aber sie hat es in sich, wenn man K.A. Appiahs Gedankengang weiterverfolgt. Denn an diese anfänglichen Überlegungen schließt er eine knappe und gleichzeitig präzise Beschreibung der Geschichte des Begriffs des Kosmopoliten bzw. des Kosmopolitischen an. Er beginnt bei den Kynikern, die mit diesem Terminus ihre Ablehnung zum Ausdruck brachten, der Mensch sei nur über seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten «Polis» (d.h. zu einer bestimmten Stadt bzw. einer bestimmten Gemeinschaft) zu beschreiben, skizziert dann die Vertiefung des Begriffs des Kosmopolitischen in der Stoa und im Frühchristentum und schließt mit Kants Vorschlag eines «Bundes der Nationen» in dessen Schrift «Zum ewigen Frieden» (1795).

Mit diesem Rückblick auf die Begriffsgeschichte lenkt K.A. Appiah die Aufmerksamkeit auf zwei Themen des Kosmopolitismus, die im Verlaufe der Geschichte auf unterschiedliche Weise miteinander verknüpft worden sind. Das eine Thema ist «der Gedanke, dass wir Pflichten gegenüber anderen Menschen haben, die über die Blutsverwandtschaft und selbst über die eher formalen Bande einer gemeinsamen Staatsbürgerschaft hinausgehen» (13). Der andere Grundgedanke ist die «Vorstellung, dass wir nicht nur den Wert menschlichen Lebens schlechthin, sondern des einzelnen menschlichen Lebens ernst nehmen müssen, das heißt, dass wir uns für die praktischen Tätigkeiten und Glaubensüberzeugungen interessieren sollten, durch die das Leben des Einzelnen erst seine Bedeutung erhält» (13). Die sprachliche Nuance, wenn K.A. Appiah vom «Gedanken» universeller Pflichten gegenüber allen Menschen im Unterschied von der «Vorstellung» des Respekts vor den Unterschieden der Menschen spricht, ist nicht

unerheblich. Hier deutet sich schon an, daß beide Stränge nicht immer harmonisch miteinander verknüpft worden sind, sondern oft im Gegensatz zueinander standen. K.A. Appiah bringt diesen Sachverhalt auf den Punkt, wenn er formuliert, daß der «Kosmopolitismus» nicht der «Name einer Lösung, sondern einer Herausforderung» sei. Die anfänglich genannte «Zählebigkeit» des Ausdrucks Kosmopolitismus verdankt sich also einer Geschichte von gegliederten Übereinkünften, strengen Gegensätzen und ungelösten Widersprüchen.

### Lokale Erfahrungen – globale Interessen

Die Arbeit an der «Herausforderung des Kosmopolitischen» ist der Gegenstand von K.A. Appiahs Buch. Dabei gehen die Anschaulichkeit, wie er die Problemstellung in mehreren Anläufen entfaltet, und die begriffliche Arbeit, mit der er die Lösungsansätze prüft, miteinander eine enge Verbindung ein. Der Autor bringt auf diese Weise seine formale Ausbildung als Philosoph wie die Erfahrungen aus der multikulturellen Lebenswelt seiner Heimat, nämlich der Millionenstadt Kumasi in Ghana, ins Spiel.<sup>2</sup> Regelmäßig verweist er auf «Selbstverständlichkeiten» des alltäglichen Lebens, deren Beschreibung und Deutung durch K.A. Appiah der Leser seine Zustimmung letztlich nicht zu verweigern vermag. So stellt der Autor fest, daß immer wieder Menschen ihre angestammte Heimat auf der Suche nach Lebensmöglichkeiten verlassen mußten und dabei eine kosmopolitische Existenz auszubilden begonnen haben. «Den weitgereisten Polyglotten findet man mit gleicher Wahrscheinlichkeit unter den am schlechtesten wie den am besten Gestellten, in einer schäbigen Vorstadt wie an der Sorbonne. Wir dürfen den Kosmopolitismus also nicht als eine erhabene Fähigkeit verstehen. Er beginnt mit dem einfachen

<sup>1</sup> Kwame Anthony Appiah, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. Aus dem Englischen von Michael Bischoff. C.H. Beck, München 2007, 222 Seiten, Euro 19,90, sFr 34,90. Der englische Titel «Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers» gibt die Intentionen des Autors präziser wieder als der deutsche Titel.

<sup>2</sup> Kwame Anthony Appiah wurde 1954 in London als Sohn des ghanesischen Anwalts und Politikers Joseph Emmanuel Appiah und der englischen Kinderbuchautorin Peggy Appiah geboren, wuchs in Kumasi, der Heimatstadt seines Vaters auf und kehrte nach England zurück, als sein Vater als Oppositionspolitiker unter der Regierung Kwame Nkrumahs verhaftet wurde. Er studierte in Cambridge und unterrichtet heute, nach Professuren an den Universitäten Yale, Cornell und Duke, an der Harvard University. Er begann mit Studien zur Sprachphilosophie (*Assertion and Conditionals*. Cambridge University Press 1985; *For Truth in Semantics*. Blackwell's 1985) und veröffentlichte in den letzten Jahre eine Reihe kultursoziologischer Arbeiten (*In My Father's House*. Methuen 1992; zus. mit Amy Gutman, *Colour Conscious. The Political Morality of Race*. Princeton University Press 1996; zus. mit Peggy Appiah, *Bu Me Bé. The Proverbs of the Akan*. The Center of Intellectual Renewal Accra 2002; *Kosmopolitischer Patriotismus*. Frankfurt/M. 2002; *The Ethics of Identity*. Princeton University Press 2004).

Gedanken, dass wir in der menschlichen Gemeinschaft ebenso wie in nationalen Gemeinschaften Bräuche für das Zusammenleben entwickeln müssen: Formen des Umgangs und der Geselligkeit.» (17) Weil man sich der Einsicht in die hier beschriebenen Zusammenhänge nicht verweigern kann, ist man gerne bereit, K.A. Appiahs Feststellung, «nicht der Kosmopolitismus ist harte Arbeit, sondern dessen Widerlegung», als plausibel zu akzeptieren.

Etwas als plausibel einzusehen, bedeutet aber noch nicht, daß man dessen Tragweite schon erkannt hat. Dies gilt auch hier, denn K.A. Appiah mutet dem Leser in seinem mit leichter Hand formulierten Text die Anstrengung zu, bislang unbefragt hingegenommene Vorstellungen und Positionen zu prüfen. So setzt er sich in einem eigenen Kapitel mit der seiner Meinung nach falschen Einschätzung auseinander, wissenschaftlich arbeitende Anthropologen müßten naturgemäß eine kosmopolitische Einstellung einnehmen, weil sie sich aus intellektueller Neugier mit fremden Völkern beschäftigen und so die Fähigkeit beweisen, sich in fremde Verhaltensformen einfühlen zu können. Zwar sei ihr Interesse am Fremden ehrlich gemeint, aber gleichzeitig sei es mit dem Vorbehalt, vielfach auch mit der Ablehnung verbunden, es könne so etwas wie eine alle Kulturen in ihrer Individualität überschreitende universelle Moral geben. Diese Haltung findet sich nicht nur bei Anthropologen, die ihre Tätigkeit im Rahmen der modernen Wissenschaftsentwicklung betreiben, sondern ihr liegt eine lange Geschichte zugrunde: Seit der Antike wurde immer wieder die Vermutung geäußert, sittliche Normen würden nur lokale Vorlieben widerspiegeln. K.A. Appiah zitiert hier aus Herodots «Historien» folgende Episode: «Als z.B. Darios König war, ließ er die Hellenen an seinen Hof rufen und fragte, um welchen Preis sie sich bereit erklären würden, ihre toten Väter zu verspeisen. Sie erwiderten, um keinen Preis. Darauf ließ er Kallatier rufen, einen indischen Volksstamm, bei dem die Leichen der Eltern gegessen werden, und fragte in Gegenwart der Hellenen mit Hilfe eines Dolmetschers, um welchen Preis sie zugeben würden, daß man die Leichen ihrer Väter verbrenne. Sie schrien laut und sagten, er solle solche gottlosen Worte lassen. So steht es mit den Sitten der Völker, und Pindaros hat meiner Meinung nach ganz recht, wenn er sagt, die Sitte sei aller Wesen König.» Für K.A. Appiah geht die moderne Anthropologie über den hier von Herodot beschriebenen moralischen Relativismus hinaus, weil er von ihr als eine durch wissenschaftstheoretische Begründungen abgesicherte Position vertreten werde. Versucht man aber nun auf einer in diesem Sinne vertretenen wissenschaftlichen Grundlage eines moralischen Relativismus für Toleranz gegenüber anderen Kulturen einzutreten, verwickelt man sich in einen Selbstwiderspruch. Denn wie kann man begründet behaupten, die Wertvorstellungen einer andern Kultur seien zu respektieren, wenn man gleichzeitig der Meinung ist, Wertvorstellungen seien nicht begründ- noch kritisierbar.

### Die Funktion einer wertenden Sprache

Dieses formale Argument stützt K.A. Appiah mit zwei Gedankengängen. Der eine bezieht sich auf die Bedeutung, die sprachliche Ausdrücke innerhalb einer wertenden Aussage haben. Der zweite berücksichtigt die Funktion von wertenden Aussagen innerhalb einer Sprachgemeinschaft. Im ersten Fall setzt jeder Sprachbenützer voraus, daß Ausdrücke innerhalb einer wertenden Aussage nicht nur ein Verhalten beschreiben, sondern diesem gleichzeitig eine wertende Qualität (gut oder schlecht) zuordnen. K.A. Appiah nennt als Beispiel für einen solchen wertenden Ausdruck «Freundlichkeit» und beschreibt sie als eine Form eines spezifischen Verhaltens. Gleichzeitig stellt er fest, wenn der Begriff «Freundlichkeit» gebraucht wird, ist mit dessen Verwendung die Bedeutung eingeschlossen, daß «Freundlichkeit» ein Gut sei. Bezeichnet aber ein Sprachbenützer «Freundlichkeit» im Gegensatz zum landläufigen Wortgebrauch als ein negatives Verhalten, so sagt man mit Recht, der Sprecher wisse nicht, worüber er spreche. Es gibt also Ausdrücke, die eine wertende Aussage (gut oder

schlecht) in sich enthalten und so zu spezifischen Handlungen auffordern.

K.A. Appiahs zweiter Gedankengang geht von der für die zeitgenössische Sprachphilosophie eigentümlichen grundlegenden Voraussetzung aus, daß Sprache ein Werkzeug der Menschen ist, mit dessen Hilfe sie ihr Leben zu koordinieren suchen. Wird dabei eine wertende Sprache verwendet, so geht es darum, Mittel und Wege zu suchen, wie etwas gemeinsam erreicht werden kann. In diesem Zusammenhang spricht K.A. Appiah von der menschlichen Sprache in einem übertragenen Sinn, denn er meint damit nicht nur die gesprochene Sprache, sondern auch «Volkslegenden, Theaterstücke, Opern, Romane, Erzählungen, Biographien, historische Darstellungen, ethnographische Berichte; Fiction und Nonfiction; Malerei, Musik, Plastik und Tanz – alle menschlichen Kulturen haben Möglichkeiten entwickelt, uns Werte zu zeigen, die wir zuvor noch nicht gesehen hatten, und unser Engagement für Werte zu untergraben, die wir bis dahin für fraglos gültig hielten» (54).

### Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Bei dieser Aufzählung geht es K.A. Appiah nicht nur um das einzelne erwähnte Verhalten oder den einzelnen erwähnten Artefakt, sondern um den Sachverhalt, daß er hier von Dingen spricht, die vielen Menschen, in einzelnen Fällen allen Menschen beisehen ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur gemeinsam sind. Solche Aufzählungen von gemeinsamen Eigenschaften und Verhaltensformen finden sich mehrfach in wechselnder Zusammensetzung in seinem Buch. Durch diese Wiederholungen macht er dem Leser deutlich, daß Kulturen nicht nur eine große Vielfalt, sondern auch viele Gemeinsamkeiten hervorzubringen vermögen. Daraus folgt, daß Menschen, die einander begegnen, oft mehr gemeinsam haben als allen Menschen gemeinsam ist. Dies ist vielfach dadurch begründet, daß solche Menschen eine längere Zeit miteinander Kontakt hatten und so ihre Erfahrungen und Einschätzungen miteinander austauschen konnten. K.A. Appiah spricht hier von der «kosmopolitischen Neugier», die in ein «kosmopolitisches Unterfangen» umschlagen kann, wenn Gemeinsamkeiten und Unterschiede der einzelnen Partner ausdrücklich zum Gegenstand ihres Gesprächs werden. Die Pointe dieses von K.A. Appiah vorgelegten Gedankenganges besteht darin, daß ein solches Gespräch zwischen zwei und mehr Partnern bereits dann möglich ist, wenn sie von konkreten Gemeinsamkeiten ausgehen können, die sie nicht notwendigerweise mit allen Menschen teilen müssen. «Wenn wir genügend Gemeinsamkeiten gefunden haben, bietet sich die weitere Möglichkeit, sich an der Entdeckung von Dingen zu erfreuen, die wir nicht gemeinsam haben. Darin liegt ein Teil des Gewinns, den kosmopolitische Neugier uns eintragen kann. Wir können voneinander lernen. Oder wir können uns einfach von alternativen Möglichkeiten des Denkens, Fühlens und Handelns faszinieren lassen.» (126)

In dieser Passage liefert K.A. Appiah nicht nur eine Beschreibung, wie eine «kosmopolitische Haltung» sich realisiert, sondern er gibt auch eine Begründung für ihre Plausibilität. Denn mit diesen Sätzen gelingt ihm ein zweifacher Nachweis: Einmal zeigt er, wie einander zufällig begegnende Menschen in dem, was sie an Gemeinsamkeiten miteinander entdecken, so etwas wie eine Erfahrung der «Gemeinsamkeit im Menschlichen» machen.<sup>3</sup> Und da sie diese Erfahrung nicht aufgrund einer abstrakt vorausgesetzten allgemeinen Menschennatur, sondern ausgehend

<sup>3</sup> Dies zeigt K.A. Appiah in einer eindringlichen Analyse von W.E.B. Du Bois' Einführung des Begriffs der «Colour Line» in: K.A. Appiah, *Ethics in a World of Strangers*. W.E.B. Du Bois and the Spirit of Cosmopolitanism, in: Ders., Seyla Benhabib, Iris Marion Young, Nancy Fraser, *Justice, Governance, Cosmopolitanism in a Transnational World*. (Distinguished W.E.B. Du Bois Lectures 2004/2005. With an Introduction by Günter H. Lenz and Antje Dallmann). Humboldt-Universität zu Berlin. Faculty of Arts II/Department of English and American Studies. Berlin 2007, 15-43, 33ff.

von konkret erfahrenen Gemeinsamkeiten machen, entfaltet sie eine Bindungskraft, deren reifste Frucht K.A. Appiah mit Sätzen wie «sie lernen voneinander» und «sie sind von alternativen Möglichkeiten des Denkens, Fühlens und Handelns fasziniert» beschreibt.<sup>4</sup>

Ein so verstandener Kosmopolitismus zeichnet sich durch zwei Eigenschaften aus. Er schätzt den Pluralismus, weil er die Vielfalt von Lebensformen als Bereicherung erfährt, und er versteht sich als ein ständiger Lernprozeß, der in der Begegnung mit dem fremden Andern eigene Begrenzungen zu erkennen und Neues zu erfahren vermag. Trotz ihres anspruchsvollen Charakters bewegen sich diese beiden Haltungen, nämlich der Einsatz für den

<sup>4</sup> Diese Überlegung enthält K.A. Appiahs elegante Widerlegung der These vom «Krieg der Kulturen», die behauptet, die für eine Gruppenbildung unverzichtbare Bindungsenergie sei nur in der Differenz zu einer Fremdgruppe möglich. Vgl. einen ähnlichen Gedankengang gegenüber dem «Krieg der Kulturen» bei Amartya Sen (Die Identitätsfalle. München 2007, 122-141).

Pluralismus und die Bereitschaft zu einem ständigen Lernprozeß, für K.A. Appiah noch im Vorfeld dessen, was er die wirkliche Herausforderung einer kosmopolitischen Gesinnung nennt. Denn neben der Wertschätzung des fremden Anderen in seiner Eigenart gehört als zweiter Strang zum kosmopolitischen Ideal der Gedanke, daß wir – unbesehen seiner Herkunft und seiner Zugehörigkeit – Pflichten gegenüber jedem Menschen haben. K.A. Appiah entzieht sich einer einfachen Antwort auf diese Frage, auch wenn er einige Pflichten nennt, die er als unstrittig anerkennt. Dazu gehört das Verbot, jemandem direkt ein Leid zuzufügen, und das Gebot, im Rahmen des Möglichen jemandem in einer lebensbedrohlichen Situation beizustehen. Dagegen spricht er ausdrücklich von seinem «Nichtwissen» darüber, welchen Grundverpflichtungen jeder Mensch zu entsprechen habe. In dieser Situation schlägt er vor, den Weg des «kosmopolitischen Interesses» zu gehen und sich für eine Zivilisation einzusetzen, die sich die «kosmopolitische Herausforderung» zu eigen macht.

Nikolaus Klein

## Verhängnisforscher, «Welttheater»-Autor

Laudatio auf Thomas Hürlimann zum Stefan-Andres-Preis 2007

Ein fünfzehnjähriger Klosterschüler klettert während der Sonntagsmesse in den Dachstuhl der Klosterkirche. Dort faltet er ein Papierflugzeug und läßt es durch die kleine Öffnung in der Kuppel ins vollbesetzte Kirchenschiff segeln. Auf dem Papier steht geschrieben: «Die Religion [ist] der <Wille zum Winterschlaf» (H 15).<sup>1</sup>

Der Junge, der auf diese Art seine Mutprobe für den «Atheistenclub» (H 14) ablegt, ist nicht Stefan Andres. Es ist Thomas Hürlimann. 1951 ist er in Zug in der Schweiz geboren, seine Schulzeit (1963-1971) hat er im Einsiedler Stiftsgymnasium verbracht, wo er den «Himmel [...] als Deckel, die Religion als Terror» empfand.<sup>2</sup> Man kann sich vorstellen, wie das fliegende Nietzsche-Zitat seinerzeit in die Kirchengemeinde eingeschlagen hat. «Zwei Jahre später, Anno 1968», schreibt Thomas Hürlimann, «besetzten wir das Rektorat und verbrannten unsere Kutten. Wir verlangten freien Ausgang, Pommes frites wollten wir essen und Cola trinken und die Stones hören.» (H 15)

Auch Stefan Andres war einmal, 40 Jahre vor Thomas Hürlimann, ein Klosterschüler und hat später über diese Zeit geschrieben, aus kritischer Distanz, denn Stefan Andres war zwar – als jüngstes Kind einer katholischen Familie – zum Priester bestimmt, aber zum Künstler berufen. Sein Bekenntnis, daß er «weder die charakterliche noch die geistige Bauart mitbrachte, um als Mit-Weichensteller innerhalb eines geschlossenen Systems ohne Schaden für meine Seele – und nicht nur für sie! – leben zu können»<sup>3</sup>, könnte auch für Thomas Hürlimann, den eingeschworenen Gegner geschlossener Denk- und Literatursysteme, gelten.

Es gibt also – erfreulicherweise – mehr Ähnlichkeiten zwischen beiden Autoren als den Namen des Preises, mit dem Thomas Hürlimanns Werke von der Stadt Schweich und der Stefan-Andres-Gesellschaft ausgezeichnet werden. Wer vergleicht, wird leicht auf Gemeinsamkeiten stoßen: novellistische und dramatische

Begabung in unterschiedlicher Gewichtung der Genres; politische Essayistik aus einem kosmopolitischen Geist, der nationale und religiöse Schranken überwindet; und zugleich Bekenntnis zur Region – ohne das «Lied der Heimat» an die Barden von provinzieller Nestwärme und nostalgischer Heimatkunst zu verraten. Das «Heimweh» gilt schon 1705, wie das Grimmsche Wörterbuch belegt, als eine «den Schweizeren besondere krankheit».<sup>4</sup>

In diesem vergleichenden Sinne hat es mehr als anekdotische Bedeutung, daß der literarische Beginn beider Autoren im Zeichen einer mutigen, ja mutwilligen Tat stand. Es war Stefan Andres' spätere Frau Dorothee Freudiger, die 1932 eigens einen Zug in Jena übersprang, um den dortigen Verleger mit dem Manuskript des ersten Romans ihres Mannes zu überzeugen. Thomas Hürlimann selbst stahl sich als Sechzehnjähriger aus der Klosterschule, um mit dem Manuskript seines ersten Stückes das Direktionszimmer des Zürcher Schauspielhauses zu stürmen: Wann denn die Uraufführung angesetzt sei?<sup>5</sup>

### «Der Tod ist eingetreten»

Es ist in beiden Fällen nicht so wichtig zu wissen, was aus den Manuskripten geworden ist, in denen sich das Thema der ersten Liebe mit dem Furor des Anfängers Bahn bricht, dort in den Herzensergießungen eines Klosterbruders, hier in einer harmlosen Schmonzette. Wichtig ist, daß an der Wiege des Erzählers eben nicht allein die Liebe, sondern der Tod steht: der Tod als Drohung bei Stefan Andres, der 1936 wegen der jüdischen Herkunft seiner Frau vor den deutschen Antisemiten ins schlesische Lomnitz floh und dort die Novelle schrieb, die ihn zu einem bedeutenden und berühmten Autor machte: die Erzählung über das immer wankende Verhältnis der Kunst zur Macht, *El Greco malt den Großinquisitor*. Der Tod als familiäre Realität bei Thomas Hürlimann, der Ende der siebziger Jahre dem wochenlangen Sterben seines zwanzigjährigen Bruders Matthias beiwohnte und sich diesen existentiellen Todesschrecken mit seiner ersten Novelle *Die Tessinerin* von der Seele schrieb. Sie erzählt am Beispiel des Sterbens einer Frau aus dem Tessin eine Geschichte über die Grenzen des Lebens, eindringlich, mit hoher Präzision und mit filmisch genauer Schnitttechnik; «der Schnitt bestimmt den Stil» (VR 112). Mit der *Tessinerin* eröffnete Egon Amman seinen Zürcher Verlag,

<sup>1</sup> Zitate aus Thomas Hürlimanns Werken mit folgenden Siglen: EW = Das Einsiedler Welttheater 2007. Nach Calderón de la Barca. Zürich 2007; H = Das Holztheater. Geschichten und Gedanken am Rand. Zürich 1997; HH = Himmelsöhi, hilf! Über die Schweiz und andere Nester. Zürich 2002; LH = Das Lied der Heimat. Alle Stücke. Zürich 1998; S = Die Satellitenstadt. Geschichten. Frankfurt/M. 1994; T = Die Tessinerin. Eine Erzählung. Zürich 1996; VR = Vierzig Rosen. Roman. Zürich 2006. – Zu Stefan Andres vgl. Michael Braun, Stefan Andres. Leben und Werk. 2. Aufl., Bonn 2006.

<sup>2</sup> Zit. nach Hans-Rüdiger Schwab, Thomas Hürlimann. Der Scholastiker und die Psycholeichen, in: Joseph Bättig, Stephan Leimgruber, Hrsg., Grenzfall Literatur. Die Sinnfrage in der modernen Literatur der viersprachigen Schweiz. Freiburg/Schweiz 1993, 580.

<sup>3</sup> Stefan Andres, Jahrgang 1906: Ein Junge vom Lande, in: Wilhelm Große, Hrsg., Stefan Andres. Ein Reader zu Person und Werk. Trier 1980, 34.

<sup>4</sup> Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch. Bd. 10. Leipzig 1877, 884.

<sup>5</sup> Vgl. Thomas Hürlimann, Der Ruf des Adlers. Wie ich Schriftsteller wurde, in: FAZ, 7.8.2006.

dem Thomas Hürlimann von damals, 1981, bis jetzt die Treue gehalten hat.

Das Schlüsselerlebnis des Sterbens steht im Zentrum von Thomas Hürlimanns Werken. Es ist untrennbar verbunden mit dem Thema der Familie, deren Geschichte immer miterzählt wird – seiner Familie. Thomas Hürlimann gehört zu den Autoren, die ihren Stoff nicht erfinden, sondern finden: in Familiengeschichten, die in Literatur verwandelt werden. Der Bruder, der Vater, die Mutter, der Onkel (der Stiftsbibliothekar von St. Gallen): Sie sind, zuletzt der Prälat, gestorben. Aber sie leben weiter – in den Geschichten, die der Schriftsteller-Sohn erzählt. Die Eltern spielen unter ihren Realnamen Rollen in dem ersten Stück *Großvater und Halbbruder* (1980). Die Romane *Der große Kater* (1998) und *Vierzig Rosen* (2006) bilden mit der Novelle *Fräulein Stark* (2001) eine autobiographisch gegründete Schweizer Familiengenealogie mit Glanz und Elend, ein kunstvoll erzähltes Erinnerungsbuch von europäischem Format, ähnlich dem von Péter Esterházy.<sup>6</sup> Auf dem Holzweg ist, wer nur die Realbezüge der Romane entziffert und ihren symbolischen Mehrwert außer Acht läßt. Thomas Hürlimann, der «Inlandskorrespondent», ist ein Meister leitmotivischer Bezugsketten und mehrfachcodierter Bilder.

Der Tod der Familie, der Tod *in* der Familie: Das Bindemittel, das diese Thematik zusammenhält, ist das Verhängnis. Der «Verhängnisforscher» (S 108f.) Thomas Hürlimann, der die Wörter nicht nur ernst, sondern wörtlich zu nehmen pflegt, hat dieses Wort so erklärt: Das «Verhängnis» kommt «aus der Furcht des Kutschers vor dem Durchbrennen des Gespanns. Jagt es dem Abgrund entgegen, reißt es die Kutsche mit – sie ist mit den Pferden verhängt.» (S 73) Und das Hauptverhängnis unseres weltweit vernetzten Zeitalters ist die Zeit, deren ungeheure Beschleunigung beim Zappen durch mehr als hundert Fernsehkanäle und bei der Echtzeitkommunikation im Internet gar nicht mehr wahrgenommen wird. Die Zeit, schreibt Thomas Hürlimann, «wird nur noch selten von Glocken geschlagen», sie strömt nicht mehr, sondern steht im Digit, der kleinsten elektronischen Informationseinheit, still, «Punkt für Punkt» (S 166f.). Die Dynamik der globalisierten Gegenwart ist nur eine scheinbare.<sup>7</sup>

Viele Geschichten und Stücke Thomas Hürlimanns beginnen damit, daß der Tod in eine Gemeinschaft eintritt, im wahrsten Sinne – so wie der Arzt sagt: «Der Tod ist eingetreten», ein ungebeter, Familienfassaden einreißender Gast, vielleicht der «unheimlichste von allen» (H 74)<sup>8</sup>: *der letzte Gast* aus dem gleichnamigen Stück von 1990. Der Tod läßt niemanden in Frieden ruhen in Thomas Hürlimanns Werken, schon gar nicht den, der wegsieht und ihn den Spitalzimmern und der palliativen Hochleistungsmedizin überläßt. Mehrfach ist davon die Rede, daß die Augen der Verstorbenen mit einem Heftpflaster zugeklebt werden: «Wenn ein Mensch verendet [...], verendet alles», heißt es in einem autobiographischen Zitat (T 69). Der Augen-Blick des Todes ist der blinde Fleck unserer Weltwahrnehmung.

Thomas Hürlimann geht es darum, die Würde des Menschen im Angesicht des Todes zu retten. Seine Totentänze sind Symbole der gebrechlichen Einrichtung der Familie, der im Zuge des demographischen Wandels ihr Aussterben als katastrophenresistente «Sozialkonstruktion» vorausgesagt worden ist<sup>9</sup>; was bleibt, sei eine «Restfamilie im Wohlfahrtsstaat».<sup>10</sup> Heilig jedenfalls ist diese Familie schon lange nicht mehr.

<sup>6</sup> Péter Esterházy, *Harmonia Cælestis*. Aus dem Ungarischen von Terézia Mora. Berlin 2001.

<sup>7</sup> Vgl. Thomas L. Friedman, *Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts*. Aus dem Englischen von Michael Bayer u.a. Frankfurt/M. 2006.

<sup>8</sup> Vgl. August Everding, *Schwere mit Schwung. Die Abgründe der Details. Laudatio auf Thomas Hürlimann*, in: *Der Freiheit das Wort. Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung 1993-2002*. Hrsg. von Bernhard Vogel. St. Augustin 2003, 85.

<sup>9</sup> Vgl. Frank Schirrmacher, *Minimum. Vom Vergehen und Neuentstehen unserer Gemeinschaft*. München 2006.

<sup>10</sup> Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch*. Frankfurt/M. 2000, 216.

Eine Ursituation dieser entgötterten Spätmoderne findet sich in der neunten Szene des vierten Aktes des Stückes *Carleton* von 1996. Der Agronom Carleton ist in seine Heimatstadt Kansas City zurückgekehrt. Ihm verdankt Amerika den wetterbeständigen russischen Weizen, aber statt eines triumphalen Empfangs erwartet den Heimkehrer das Hinterhofmilieu einer Stadt ohne Kirche und mit einem Gott, der sich allenfalls noch im Korn und im Geld verbirgt (LH 412). So zappeln die metaphysischen Antennen vieler Hürlimann-Figuren ins Leere. «Die Abwrackung der Metaphysik begann; der Himmel wurde geschlossen, Gott für tot erklärt, und das war möglich, weil ihn die Menschen als Seinsgeber nicht mehr brauchten», resümiert die kleine Poetologie *Das Holztheater* (H 14). Aber der Autor ist kein Adept einer pantragischen oder auf christliche Versöhnung getrimmten Tradition; er steht zwischen Rolf Hochhuth und Thomas Bernhard, zwischen christlich modernisiertem Trauerspiel und grotesker «Komödientragödie». Seine Stücke, hat der Theaterkritiker Gerhard Stadelmaier gesagt, sind «Komödien in Weh-Dur».

### Das Ende erträglich machen

Thomas Hürlimanns bevorzugtes Mittel, das Ernste erträglich zu machen, ist die Situationskomik. Sein Humor ist manches Mal abgründig, zumal wenn er politischen oder religiösen Fragen gilt. Zum Beispiel in der (Dürrenmatt gewidmeten) Kurzgeschichte «Der Tunnel», wenn die feiernden und pokulierenden Politiker im Eidgenössischen Jubeljahr 1991 in ihrem Extrazug zwar grandiose Auftritte, aber keine Abtrittsmöglichkeit, sprich: eine Toilette haben – ihr Publikum sind Schüler, die, als der Zug notgebremst und jeder Mann herausgekommen ist, die Nationalhymne schmettern, «aber mit geschlossenen Augen» (S 155). Oder wenn (in *Der große Kater*) der apostolische Nuntius beim Galadinner des Schweizer Bundespräsidenten religiöse Fragen unter der Hand in kulinarische verwandelt und die göttliche Vorsehung mit dem – da sind sich alle geladenen Gäste sicher – zweifellos am Ende aufgetragenen Dessert veranschaulicht. Die Figuren des «katholischen Atheisten» Thomas Hürlimann, der in dem berühmten Fragebogen der FAZ als meistbewunderte Reform den «Übergang vom Korsett zum Dessous» angibt, sind keine Verächter sinnlicher Erkenntnis.

Auch in der *Satellitenstadt*, der 1992 erschienenen Geschichten-sammlung, ist kein Platz für religiöse Gefühle, christliche Wunder oder biblische Wandlungen. Die Humoreske «Onkel Egon und der Papst» (S 23-26) demonstriert, wie das Fernsehen Ende der fünfziger Jahre als Epiphanie der Medienmoderne die Wohnzimmer erobert. Es wird dort verehrt wie ein höheres Wesen. Der Kniefall der Zuschauer gilt nicht dem Papst, der auf dem Bildschirm den Segen *urbi et orbi* spendet; nein, sie fallen vor dem Medium nieder, dem «blau und grau leuchtende[n] Wunder» der Television. Das ist eine bezeichnende und im Grunde tragikomische Situation. Das «Wunder der Wandlung» hat sich von der Messe in die Medien verlagert. Auf dieser säkularen Bühne der Verwandlung entdeckt Thomas Hürlimann die Komik in den traditionellen Tragödien, gerade auch in denen der Bibel. So hat er den Anfang der biblischen Abrahams-Geschichte als «die erste Komödie des Abendlandes» erzählt (H 71): Gerade haben die göttlichen Boten dem hochbetagten Patriarchen und seiner neunzigjährigen Frau einen Nachfahren verheißen. Sara lacht. «Herr: «Warum lacht denn Sara? Ist denn irgend etwas unmöglich für den Herrn?»

Sara: «Ich habe nicht gelacht.»

Herr: «Doch, du hast gelacht.» (H 72; vgl. Gen 18,11-15)

Bei Autoren des absurden Theaters ist Thomas Hürlimann in die Schule gegangen. Darin steht er Beckett näher als Brecht. Dissonanz und Dialektik sind die Strukturgesetze seiner Stücke.<sup>11</sup> Durch Lachen bessern wollen sie nicht, nur Einsicht geben. Deshalb fehlt den frühen Lehrstücken, *Großvater und Halbbruder*

<sup>11</sup> Thomas Hürlimann, *Der Hegel des Theaters. Das Brechtsche Dramaturgie-System*, in: *NZZ*, 7./8.2.1998.

oder *Der Gesandte*, auch jegliche wohlfeile Lehre. Diese Stücke zielen auf das fatale Doppelleben, auf die «historische Gesinnungsmutation»<sup>12</sup> der Schweiz und ihre Neutralitätspolitik, die in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts ins Schußfeld der öffentlichen Diskussion geriet.<sup>13</sup> Mit der «Gewissensqual aus zweiter Hand», die Max Frisch der Schweiz schon 1965 attestierte<sup>14</sup>, rechnet Thomas Hürlimann ohne moralischen Urteilszwang ab. Warum der Großvater, der den sich als Hitlers Halbbruder ausgebenden Flüchtling während des Krieges beschützt hat, nach dem Krieg als Nazifreund beschimpft wird, warum der Gesandte der Schweiz, der während des Krieges in Berlin mit bedenklichen Schachzügen die Schweiz beschützte (getreu dem Motto, daß man nicht die eigene Bank überfällt)<sup>15</sup>, nach der Heimkehr aus dem Krieg schlicht vergessen (und darüber wahnsinnig) wird, dafür findet die Geschichte keine Erklärung. Die opportunistische Person wechselt gerne ihre Masken, nicht nur im Theater. Die Literatur jedenfalls ist zur Demaskierung solcher Lügen da. Ihr Pflichtteil ist es, solche «weggelogenen Geschichten wiederzufinden» (HH 32f.).

### Gegen die Vergänglichkeit

*Vierzig Rosen* heißt der bislang jüngste Roman von Thomas Hürlimann. Es ist, nach der Novelle *Fräulein Stark*, sein erfolgreichster. An die 100 000 Exemplare sind verkauft, Übersetzungen gibt es schon in zwei Sprachen. Zugleich läuft der Roman auf ein schon erwähntes thematisches Großmassiv von Thomas Hürlimanns Prosa zu: auf die Zeit. Wenn der Tod die Geburt des Erzählers ist, dann ist die knappe Zeit, in der von ihm erzählt wird, reiche Zeit, gewonnene Lebenszeit.

Vierzig Rosen werden Marie an jedem Geburtstag zugestellt, pünktlich um neun in der Früh. Sie sind ein Geschenk ihres Gatten Max, der hoch hinaus will in der Politik. Sein merkwürdiges Geschenk dient als Ritual, um das Altern der Liebe aufzuhalten, um die «Vergänglichkeit an die Wand zu spielen» (VR 341). Marie spielt die Rolle der parkettsicheren Politikerfrau zu perfekt, um diesen charmanten Betrug platzen zu lassen. Die Rosenkönigin im Kleid von Pucci, ihr Kavalier im Dinnerjackett, so steuert das Paar im Grand Hotel der Regierungshauptstadt zielbewußt zum Tisch der politischen «Gruppe Eins». Hier hat es der Mann endlich geschafft – mit und dank seiner klugen, schönen Frau.

Aber wiederum um den Preis eines Familiendesasters. Am Geburtstag der Mutter bleibt der sterbenskranke Sohn zu Hause; die Eltern wissen, daß er sterben wird. Die nächste Station des Blumenboten, der das prächtige Bouquet am Morgen überbringt, ist der Friedhof. Die Zeit läßt sich nicht aufhalten und nicht beherrschen, weder mit Pünktlichkeit noch mit Perfektion – sie verirrt unerbittlich, weil es niemanden gibt, um den man sie bitten kann. Es gibt eigentlich die reine Gegenwart gar nicht, schreibt Augustinus im elften Buch der *Confessiones*, es gibt nur die Erinnerung als «Gegenwart des Vergangenen» und die Erwartung als «Gegenwart des Zukünftigen».<sup>16</sup>

Thomas Hürlimann beschreibt die tendenziell erwartungs- und erinnerungslose Gegenwart des gesellschaftlichen und politischen Parketts der modernen Schweiz; auf beiden tanzen Marie und Max in erfolgssicherem Gleichschritt. Hier lüftet die Zeit

ihre Maske. «Modérn», wußte Karl Kraus, läßt sich durch eine leichte Akzentverschiebung auch als «móderñ» lesen. «Was heute *en mode* ist, wird morgen *passé* sein», schreibt Thomas Hürlimann (VR 12).

In dem Roman gibt es ein wichtiges Zeichen für die Zeit. Es ist das Familienwappen der Familie Katz, das in der Form einer offenen Schere über dem Haus hängt. Als jüdische Emigranten sind Maries Vorfahren aus Galizien in die Schweiz eingewandert. Dort haben es die «Seidenkatzen» in der Konfektionsbranche zu Ruhm und Reichtum gebracht. Doch die gekreuzten Klingen, die so gut zu dem seinen Aufstieg dem Abschneiden alter Zöpfe verdankenden Max passen, stehen auch für den Krebs, der den Sohn dahinrafft.

Wo bleibt das Positive, kann man auch hier fragen? In dem Roman liegt es in der Musik und in der Liebe. Musik und Liebe sorgen für die «Verbindung» (VR 173) mit dem Himmel, der auf der Erde nicht zu haben ist. Auch die Geschichten, die von der Literatur erzählt werden, sind ein Mittel gegen die Vergänglichkeit. Auch wenn sie nicht unbedingt versöhnen, so verbinden sie doch eine Erzählgemeinschaft, die für die Zukunft der Erinnerung sorgt: der Erinnerung an die Familiengeschichte, zumal ihren jüdischen Zweig, an die Geschichte der Schweiz, an die Geschichte Europas und des aufgeklärten Abendlandes.

### Weltendetheater

Ein Lob auf Thomas Hürlimann wäre keines, würde es nicht auch dem *Einsiedler Welttheater* gelten. In Sommer 2007 wurde es mit großem Erfolg in der Regie Volker Hesses auf dem Klostervorplatz in Einsiedeln reinszeniert. In der Neuübersetzung von Calderóns Stück (die erste Fassung Hürlimanns datiert auf das Jahr 2000) laufen die Hauptthemen des Werks von Thomas Hürlimann zusammen: Tod und Zeit, Familie und Verhängnis, Erinnerung und Erwartung (selbst für die Situationskomik ist im Stück mit der Schar von Kälin, die in Einsiedeln wirklich fast alle so heißen, und mit Dialektpartien ausreichend gesorgt). Thomas Hürlimann ist hier in einer Person: Inlandskorrespondent, Verhängnisforscher und «Welttheater»-Autor zugleich.

Aber die Neu-Inszenierung von 2007 unterscheidet sich in Figuren, Sprache und Stil entscheidend von der Aufführung aus dem Millenniumsjahr 2000.<sup>17</sup> Thomas Hürlimann hat den Riß zwischen der Katholizität des frühneuzeitlichen Mysterienspiels und der modernen Philosophie vergrößert.<sup>18</sup> Calderón hatte Gott durch «el autor» ersetzt. Aber auch dieser Autor, der in Thomas Hürlimanns erster Fassung des *Welttheaters* die Figuren auf die Bühne geschickt und die Rollen verteilt hat, ist nun verschwunden und ersetzt durch die «Welt». «Der Meister hat sich aus dem Stück zurückgezogen, und die Welt ist eine alte Schachtel», heißt es in Hürlimanns späterem Kommentar (W 72). Sinnigerweise gespielt von des Autors ehemaligem Physiklehrer Pater Kassian, hat die «Welt» einen starken Auftritt, als sie unter einem klosterplatzgroßen roten Tuch hervortritt, und sie hat einen nicht minder furiosen Abtritt: als der leibhaftige Tod auf einer von schwarzen Müllsäcken übersäten Bühne. Die Welt ist am Ende, die Schöpfung restlos erschöpft, im Bewußtsein des eingebrochenen Endes finden die alten Paare wieder zusammen. Ist das Hoffnung?

Zwischen Auf- und Abgang der Welt vollziehen sich sieben szenische Übergänge. An sechs allegorischen Figuren (King Kälin, der Schönheit, der Reichen, dem Bauern, der Bettlerin und dem Pater Kluge) vollzieht sich der Lebenszyklus zwischen Geburt und Tod, Angstwut und Amüsiertmut. In sich steigender Weise wird die Szenenfolge apokalyptisch orchestriert durch einen «Endwind». Keiner weiß, woher dieser Wind weht. Aber jeder glaubt zu wissen, wie er die knappe Zeit nutzen, die Endzeit hinauszögern

<sup>12</sup> Sebastian Kleinschmidt, Weil die meisten Menschen etwas Merkwürdiges haben. Für Thomas Hürlimann, in: Sinn und Form 53 (2001) H. 6, 842.

<sup>13</sup> Vgl. dazu eingehend Hans-Rüdiger Schwab, Thomas Hürlimann und die Auseinandersetzung mit der Zeit von 1933 bis 1945 in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Michael Braun, Birgit Lermen, Hrsg., Begegnung mit dem Nachbarn. Bd. IV: Schweizer Gegenwartsliteratur. St. Augustin 2005, 113-148.

<sup>14</sup> Max Frisch, Gesammelte Werke. Bd. V. Hrsg. von Hans Mayer. Frankfurt/M. 1986, 370.

<sup>15</sup> Vgl. Jürgen Söring, «Hinterlassenschaften» – Widmer, Hürlimann und der Fall des Schweizer Gesandten Hans Frölicher (Berlin 1938-1945), in: Hans-Jörg Knobloch, Helmut Koopmann, Hrsg., Deutschsprachige Gegenwartsliteratur. Tübingen 1997, 45-64.

<sup>16</sup> Aurelius Augustinus, Bekenntnisse. Übertragen von Wilhelm Thimme. München 1982, 318.

<sup>17</sup> Vgl. den Film von Marianne Pletscher: Weltuntergang im Welttheater. Einsiedeln spielt verrückt. Schweizer Fernsehen 28.6.2007 (als DVD bei Praesens Film).

<sup>18</sup> Vgl. Christoph Gellner, Auf- und Ab- und Übergänge. Thomas Hürlimanns neuestes «Welttheater» und die Bedeutung der Religion in seinem Œuvre, in: Orientierung 71 (2007), 146-149.

kann: Der Reiche setzt Windräder ein, der Bauer vertrinkt seine Habe, der König schwört auf die segensreiche Demokratie, für die Schöne muß sich die Welt weiter um sie drehen, die Bettlerin bekommt Visionen, der Pater hält apokalyptische Bußpredigten. Der Übersetzer des Stücks hat eine kongeniale Neuschöpfung geschaffen. Aus dem Fronleichnamsspiel Calderóns wird Hürlimanns Weltendetheater, in das die Krisen der Zeit eingegangen sind: Kampf der Kulturen, Pandemien, Klimakatastrophe. «Barock dynamisch [...], Farben manisch, Formen panisch», singen die Mönche im Stück (W 11). – «Barock dynamisch» ist auch die «Welt-End-Formel» (S 160) für Stefan Andres und sein opus magnum, den 2007 neu – in einer vom Autor selbst drastisch gekürzten Fassung – edierten Roman *Die Sintflut*, der die Krisen einer anderen, uns gar nicht so fernen Zeit umfaßt: totalitären Terror,

<sup>19</sup> Vgl. die Neufassung der Trilogie in der Werkausgabe: Stefan Andres, *Die Sintflut*. Hrsg. von John Klapper. Göttingen 2007.

Selbstvermessenenheit des technischen Zeitalters, Mißbrauch der Religion.<sup>19</sup> Bei Stefan Andres wie bei Thomas Hürlimann ist es ein leidenschaftlicher und mutiger, ein christlich geprägter Humanismus, der gläubige und ungläubige Zeiten verbindet und die Weltuntergangsszenarien nicht überstrahlt, aber in ein mildes Licht der Hoffnung zu tauchen vermag.

«Toda la vida / Una entrada, una salida: / Esta es la Comedia humana» (EW 7): So beginnt Thomas Hürlimanns jüngstes Stück, das uralte Drama der Menschheit. Alles im Leben ist ein Auftritt, ein Abgang, eine menschliche Komödie. Eine allzumenschliche Komödie. Für den Dramatiker und Erzähler kommt es darauf an, die «Übergänge» zu gestalten, zwischen Poesie und Philosophie, Komödie und Tragödie, Religion und Atheismus. Diese verkehrten Welten machen das große «Welttheater» seiner Geschichten aus. Sie offenbaren uns eine Welt, sie sind ihr voraus. Deshalb dürfen sie gelobt, sie müssen aber vor allem gelesen sein.

Michael Braun, St. Augustin

## «... sie haben ihre Herzen verhärtet»

Zur Rolle der deutschen Kirchen angesichts des Judenmords in Europa

Es muß Anfang Februar 1942 gewesen sein, als ein Jugendfreund meiner Mutter unsere Familie in Berlin besuchte, auf der Rückreise von seiner rheinischen Heimat an die Ostfront bei Leninograd. Seit seinem Besuch wußten meine Eltern, daß im «Osten» unglaublich Schreckliches geschah, Verbrechen unvorstellbaren Ausmaßes an der Zivilbevölkerung, besonders aber an den Juden. Der Freund meiner Mutter war Leutnant und Kompanieführer, Träger des «Eisernen Kreuzes II. Klasse». Wie ich erst nach dem Krieg erfuhr, hatte er meinen Eltern auch an jenem Abend deutlich gesagt, er könne «das alles» nicht mehr mit seinem Gewissen vereinbaren. Etwa sechs Wochen später ist er ins «feindliche» Feuer gelaufen. Seine Todesanzeige vermeldet, er sei «in beispielloser soldatischer Pflichterfüllung den Heldentod für die Heimat gestorben». In einem Abschiedsbrief schrieb er meiner Mutter, sein Schicksal habe sich erfüllt.

Erst der Bericht des Freundes hatte meinen Eltern einen Eindruck von der Dimension der Verbrechen gegeben. Meine Mutter und auch andere Angehörige gaben deshalb uns, ihren Kindern gegenüber zu, vieles über das Schicksal der Juden bereits vor dem Ende der Nazizeit gewußt zu haben. Der allgemeine Tenor in der (west-)deutschen Gesellschaft der Nachkriegszeit war aber doch, «davon habe man nichts gewußt». Deshalb erstaunt es nicht, daß erst sechzig Jahre nach dem Ende des Naziregimes zwei gründliche Untersuchungen zu diesem Komplex erschienen sind, die Bücher von Peter Longerich und Bernhard Dörner.<sup>1</sup> Beide Publikationen kennen lediglich einen einsamen, nennenswerten Vorläufer, das Buch von David Bankier über «Die öffentliche Meinung im Hitler-Staat».<sup>2</sup>

Longerich stützt seine Untersuchung auf unterschiedliche, zum Teil bislang unveröffentlichte Quellen, z.B. auf die Protokolle der während des Zweiten Weltkriegs fast täglich abgehaltenen geheimen «Ministerkonferenz» des Reichspropagandaministers Goebbels, die in Moskau aufbewahrt werden und bislang nur zum Teil veröffentlicht wurden. Weitere Quellen sind die Goebbels-Tagebücher sowie reichsweit wie regional verbreitete Zeitungen, in denen die Direktiven des Reichspropagandaministers allgemein bekanntgemacht wurden. Ferner werden von Longerich die «Deutschland-Berichte der Sopade», des Vorstands der Exil-

<sup>1</sup> Peter Longerich, «Davon haben wir nichts gewusst!» Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933-1945. Siedler Verlag, München 2006. 448 S., Euro 24,95 und Pantheon-Verlag, München 2007. 448 S., Euro 12,95; Bernhard Dörner, *Die Deutschen und der Holocaust. Was niemand wissen wollte, aber jeder wissen konnte*. Propyläen Verlag, Berlin 2007, 891 S., Euro 29,90. Hinweise im Text L bzw D + Seitenzahl.

<sup>2</sup> David Bankier, *Die öffentliche Meinung im Hitler-Staat. Die «Endlösung» und die Deutschen. Eine Berichtigung*. Berlin-Verlag Spitz, Berlin 1995.

SPD, und Informationen der Alliierten für die deutsche Bevölkerung ausgewertet (Sendungen britischer und US-amerikanischer Rundfunksender, alliierte Flugblätter und Flugschriften). Auch die NS-Lageberichte, in denen zum internen Gebrauch die Stimmung der Bevölkerung wiedergegeben wird, spielen bei Longerich eine Rolle, wenn auch eine eher untergeordnete.

Zweifelsohne ist Dörners Untersuchung breiter und wohl auch sehr viel kritischer angelegt. Natürlich verwendet er gleichfalls Quellen, die Longerich zur Verfügung standen. Das Mosaik seiner Quellen besteht aus der Auswertung von Verwaltungsakten, den bereits erwähnten NS-Lageberichten, Zeitungsartikeln, ausländischen Rundfunksendungen, alliierten Flugblättern sowie obendrein Schriften von Oppositions- und Widerstandsgruppen, Tagebüchern, Briefen usw. (D 16)

### Was konnte man wissen?

Beide Bücher sollen und können hier nicht ausführlich besprochen werden. Wer sich für die Problematik interessiert, kann sich über deren Komplexität anhand dieser Bücher umfassend informieren, wobei – wie bereits angedeutet – Dörners Methode und Resultate möglicherweise plausibler erscheinen. Hier soll «lediglich» das Augenmerk auf die Rolle der Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche, in jener Zeit gelegt werden, in der der Mord an den europäischen Juden angestiftet, geplant und ausgeführt worden ist. Die Frage also ist, ob die Kirchen dazu beigetragen haben, den Judenmord zur Zeit des Naziregimes ihren Angehörigen und damit einem Großteil der damaligen deutschen Bevölkerung zu verdeutlichen. Zwischen zwei politischen Zielen der NS-Diktatur gibt es nicht nur hinsichtlich der Zielsetzung, sondern auch im Hinblick auf die konkrete Durchsetzung eindruckliche Parallelen, nämlich zwischen der sogenannten Euthanasie, also der «Vernichtung lebensunwerten Lebens», durch das NS-Regime und dem Judenmord. Daß insbesondere die katholische Kirche sich gegen das Euthanasieprogramm des Regimes öffentlich ausgesprochen hat, und zwar mit gewissem, wenn auch letztlich (zu) spätem Erfolg, ist hinlänglich bekannt. Dafür stellvertretend ragt der Name des Münsteraner Bischofs *Clemens August von Galen* heraus. Als mit ihm vergleichbar wurde auf evangelischer Seite lange Zeit *Friedrich von Bodelschwingh* der Jüngere, Leiter der Anstalten in Bethel, herausgestellt. Neuere Untersuchungen zeichnen aber ein eher kritisches Bild.<sup>3</sup> Eine mit von Galen vergleichbare Persönlichkeit war eher der Pfarrer *Paul Gerhard Braune*, Leiter der

<sup>3</sup> Vgl. etwa Geert Mak, *In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert*. Pantheon Verlag, München 2007, 255ff.

Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal (bei Berlin), besonders wegen seiner Denkschrift gegen die Euthanasie, die immerhin Hitlers Reichskanzlei erreicht hat.

Der Umfang dessen, was über den organisierten Mord an den Juden innerhalb der Kirchen und besonders auf deren Führungsebenen bekannt wurde, war in der Regel so umfangreich und zeitbezogen wie in anderen gesellschaftlichen Segmenten auch, sieht man einmal von den sehr viel größeren Möglichkeiten und effizienteren Instrumenten ab, die der vatikanischen Diplomatie zur Verfügung standen. So sprechen Longerich und Dörner, besonders aber Longerich öfters von «kirchlichen Kreisen»<sup>4</sup>, wenn es um regimekritisches oder «abweichendes Verhalten» ging. Longerich erklärt dies damit, daß u.a. kirchliche Kreise für die Informanten der Gestapo «relativ leicht zugänglich» (L42) waren. Besonders während der ersten Jahre wurde vom Regime ein gemeinsames Feindbild von Juden, «Reaktionären» insgesamt und politischem Katholizismus zurechtgezimmert. Auch dies mag dazu beigetragen haben, daß in diesen Jahren in Teilen der katholischen Bevölkerung ein Solidarisierungseffekt zu Gunsten der Juden entstand. Allerdings melden die «Deutschland-Berichte der Sopade» für diese Zeit, daß vier Fünftel der Bevölkerung «die Judenhetze» ablehnten. (L86) Auch in den Jahren vor der sogenannten Reichspogromnacht (9./10. November 1938) berichteten die unterschiedlichsten Gliederungen des Sicherheitsdienstes (SD), die Juden fänden insbesondere unter Christen und Marxisten Unterstützung. Auch für die Zeit kurz vor dem Pogrom vom November 1938, in der es bereits immer öfters zu Aktionen, ja Ausschreitungen gegen Juden und jüdischen Besitz kam, mißbilligte insbesondere die katholische Bevölkerung «die Art des Vorgehens». (L121) Longerich hat u.a. auch die Berichte des katholischen «Bamberger Volksblatts» aus der Zeit des November-Pogroms ausgewertet. Diese unterscheiden sich bedauerlicherweise nicht von jenen des «Völkischen Beobachters», obgleich auch bei dieser Gelegenheit der größte Widerspruch «aus der kirchlich gebundenen Bevölkerung, vor allem aus katholischen Kreisen» (L131) kam. Ähnliches zeigt sich erneut im September 1941 bei der Einführung der Kennzeichnung der Juden (gelber Judenstern auf der linken Brustseite): der SD meldet, «vor allem in katholischen und in bürgerlichen Kreisen» sei Mitleid bezeugt worden, und «in Kreisen konfessionell fest gebundener älterer Menschen» treffe diese Maßnahme auf Kritik. (L179f.) Ebenso stieß die weitere antijüdische Propaganda in kirchlich gebundenen Kreisen auf Gegenstimmen. Hier und da versuchten evangelische und katholische Christen, Juden materiell zu unterstützen. Auch gegen die sogenannte Verschickung von Juden in den Osten wurden ablehnende Stimmen eher in «konfessionellen Kreisen» (L198, 219) laut. Dort war man dann bereits Ende 1942 höchst beunruhigt über «Nachrichten aus Rußland, in denen von Erschießung und Ausrottung der Juden die Rede ist.» (L221) Auch gehörten diese «Kreise» zu den ersten, in denen die Vermutung geäußert wurde, die Massengräber der von den Sowjets ermordeten Polen bei Katyn seien wohl solche der durch die Deutschen ermordeten polnischen und russischen Juden. (D147) Die Alliierten erkannten die kirchlich Gebundenen sehr bald als wichtige Adressaten ihrer Aufklärungs- und Informationskampagnen. Ein im Februar und März 1943 von den Briten abgeworfenes Flugblatt richtete sich ausdrücklich an die «Christen Deutschlands», um sie «gegen die Vernichtungspolitik des NS-Regimes zu bewegen». (D248) In dem Flugblatt fanden auch Informationen über die Proteste des württembergischen Landesbischofs *Theophil Wurm* gegen die Massenmorde an den Juden weitere Verbreitung.

### Differenzen innerhalb der Bischofskonferenz

Bislang war hier lediglich von gewissen «Kreisen» innerhalb der Kirchen die Rede. Wie aber stand es bei deren Führungseliten?

<sup>4</sup> Auch der SD (Sicherheitsdienst des Reichsführers SS) schreibt in ähnlicher Weise in seinen Berichten über «kirchliche Kreise», «kirchlich gebundene Kreise», «konfessionelle Kreise» oder verwendet ähnliche Formulierungen.

In der evangelischen Kirche ist sicher an erster Stelle der gerade erwähnte Bischof Wurm zu nennen. Ansonsten formierten sich Protest und Widerstand doch wohl eher auf den unteren Organisationsebenen.<sup>5</sup> Repräsentativ für den Widerstand gegen die Verfolgung und letztlich Ausrottung der Juden stehen in der evangelischen Kirche der Wuppertaler Vikar *Helmut Hesse*, der 1943 im KZ Dachau wegen Verweigerung von Medikamenten den Tod fand, und in der katholischen Kirche der Berliner Dompropst *Bernhard Lichtenberg*<sup>6</sup>, der gleichfalls 1943 auf dem Weg ins KZ Dachau in Hof verstarb. Was die katholische Kirche betrifft, ist klar festzustellen: Wie die Figur von Galens im Zusammenhang mit dem Euthanasieprogramm des Naziregimes hervorrage, kommt im Hinblick auf den Judenmord seinem Vetter, dem Berliner Bischof *Konrad Graf von Preysing*, eine vergleichbare Rolle zu.<sup>7</sup> Das von ihm mitbegründete «Hilfswerk beim Ordinariat Berlin» und dessen Geschäftsführerin *Margarete Sommer* haben wesentlich, wenn auch schlußendlich nur in begrenztem Umfang dazu beigetragen, andere deutsche Bischöfe über die Ausrottung der Juden zu informieren, so den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, den Breslauer Erzbischof *Adolf Bertram*, der bis zum Ende einen allzu vorsichtigen Kurs gegenüber dem Regime steuerte<sup>8</sup>, sowie den Bischof von Osnabrück *Hermann Wilhelm Berning*, der lange Zeit dem Regime wohlgesonnen war.<sup>9</sup> Nach einem Gespräch mit Margarete Sommer im Februar 1942 war auch für Bischof Berning der «genozidale Charakter der nationalsozialistischen Judenpolitik» deutlich. Er reflektierte sogar darüber, ob «die Bischöfe öffentliche Anklage von den Kanzeln dagegen erheben» sollten. (D436) Dazu aber ist es nie gekommen.

Bischof von Preysing ließ am 13. Dezember 1942 einen Hirtenbrief verlesen, in dem er das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit, auf Freiheit, auf Eigentum und Ehe auch für diejenigen einforderte, die «nicht unseren Blutes sind». Wenige Tage später ging Papst *Pius XII.* in seiner Weihnachtsansprache auf den Genozid ein, «mit vorsichtigen Worten», wie Dörner schreibt. (454) Einige Tage zuvor hatte der polnische Botschafter beim HI. Stuhl dem Papst in einem Schreiben mitgeteilt, daß die Deutschen «die gesamte jüdische Bevölkerung» liquidierten. Die Zahl der ermordeten polnischen Juden habe «bereits die Million überschritten». (D454) Schließlich ist der sogenannte Dekalog-Hirtenbrief der deutschen Bischöfe hervorzuheben, der eher allgemein und grundsätzlich die Tötung menschlichen Lebens als verwerflich bezeichnete (L295). Er wurde am 12. und 19. September 1943 verlesen und war «relativ abstrakt und zurückhaltend formuliert». (D480) Ebenso wie in der Weihnachtsansprache des Papstes vom Dezember 1942 tauchte darin das Wort «Jude» nicht auf. Wegen «Abwesenheit» hatte Erzbischof Bertram diesen Text nicht unterzeichnet. Bischof von Preysing hingegen fand den Text

<sup>5</sup> Zu nennen ist etwa der «Münchner Laienbrief» einer Gruppe evangelischer Laien an den bayerischen Landesbischof Meiser vom Ostersonntag 1943 (24. April), in dem zum Brechen des Schweigens über die Judenverfolgung aufgerufen wurde. Meiser intervenierte zwar nicht bei den staatlichen Stellen, doch fand der Brief weite Verbreitung innerhalb der Bekennenden Kirche. (D261)

<sup>6</sup> 1996 selig gesprochen.

<sup>7</sup> Wolfgang Knauff, Konrad von Preysing – Anwalt des Rechts. Der erste Berliner Kardinal und seine Zeit. Morus Verlag, Berlin 1998 (32003).

<sup>8</sup> Denkwürdig bleibt seine Anweisung von Anfang Mai 1945, nach Hitlers Selbstmord: «Den hochwürdigen Pfarrämtern und Kuratie-Ämtern der Erzdiözese gebe ich Anweisung, ein feierliches Requiem zu halten im Gedenken an den Führer und alle im Kampf für das deutsche Vaterland gefallenen Angehörigen der Wehrmacht, zugleich verbunden mit innigstem Gebete für Volk und Vaterland und für die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland.»

<sup>9</sup> Nach einem Besuch der Emsland-Strafgefangenenlager hatte er am 26. Juni 1936 u.a. erklärt: «Ich selber bin Emsländer und muß gestehen, daß ich meine Heimat erst jetzt in ihrer schönsten Form kennen gelernt habe (...). Lange lag das Emsland im Dornröschenschlaf, bis der Prinz kam und es weckte; dieser Prinz ist unser Führer Adolf Hitler. (...) In Berlin werde ich von dem berichten, was ich hier gesehen und erlebt habe. Alles, was geschehen ist, entspringt der Initiative und dem Weitblick unseres Führers Adolf Hitler. Unserm Vaterlande, unserer Heimat und unserm Führer ein dreifaches Sieg-Heil.»

zu vorsichtig.<sup>10</sup> Das Verhalten Bertrams ist kaum zu verstehen, hatte doch ein polnischer Jude ihm einige Wochen zuvor über das bereits unglaubliche Ausmaß der Ausrottung persönlich und schriftlich berichtet.<sup>11</sup>

### Der päpstliche Nuntius Cesare Orsenigo

Der päpstliche Nuntius *Cesare Orsenigo*, der seit 1930 und bis zum Ende der Diktatur in Berlin akkreditiert war, spielte zumindest eine höchst zweifelhafte Rolle. Dörner berichtet, der Nuntius habe im August 1943 im Auswärtigen Amt eine Verbalnote zu Gunsten einer Jüdin übergeben, zugleich aber bemerkt, «dass er für diese Angelegenheit eigentlich nicht zuständig sei und sich ohne weiteres damit abfinden würde, falls in der Angelegenheit nichts gemacht werden könne». (D 59) Auch weigerte er sich unter Hinweis auf die diplomatische Neutralität, *Kurt Gerstein*, einen Augenzeugen der Vorgänge in den Vernichtungslagern Belzec und Treblinka, anzuhören.<sup>12</sup> Im Auftrag von Papst Pius XII. will Orsenigo im November 1943 von Hitler zu einem Gespräch auf dem Obersalzberg empfangen worden sein, das allerdings ergebnislos geblieben sei. Gegenüber einem italienischen Journalisten gab er folgende Beschreibung: «Ich wurde vom Führer und Kanzler Hitler empfangen, aber, sobald ich das Thema Juden und Judentum, Milde und Menschlichkeit der Behandlung angeschnitten hatte, drehte sich Hitler ab, ging ans Fenster und trommelte mit den Fingern gegen die Scheibe. Sie können sich vorstellen, wie peinlich es mir war, in Rücken [sic!] meines Gesprächspartners mein Vorhaben vorzutragen. Ich tat es trotzdem. Dann drehte sich plötzlich Hitler um, ging an einen Tisch, wo ein Glas Wasser stand, faßte es und schleuderte es wütend auf den Boden. Mit dieser hochdiplomatischen und staatsmännischen Geste durfte ich meine Mission als beendet und gleichzeitig leider als abgelehnt betrachten.»<sup>13</sup> Dazu heißt es auf der Website «Shoa.de» schlicht: «Allerdings war Hitler zur angegebenen Zeit überhaupt nicht in Berchtesgaden; er verblieb ab 29. Juni in Rastenburg, im Führerhauptquartier Wolfsschanze. Die angebliche Begegnung findet sich auch in keiner anderen Quelle und ist wahrscheinlich unwahr.»<sup>14</sup>

<sup>10</sup> W. Knauff (Anm. 7) berichtet: «In einem Gespräch mit Graf Moltke äußerte er sich über die Endfassung alles andere als zufrieden. Sie sei «chemisch gereinigt: die letzten Flecken sind heraus, aber die Farbe auch.» (176)

<sup>11</sup> Der letzte Satz des Briefes lautete: «Jeder Deutsche, auch Sie, haben [sic!] Schuld an den Massenverbrechen.» (D 264)

<sup>12</sup> Der Augenzeuge war der SS-Obersturmführer *Kurt Gerstein*: «Ich versuchte, (...) dem Päpstlichen Nuntius in Berlin Bericht zu erstatten. Dort wurde ich gefragt, ob ich Soldat sei. Daraufhin wurde ich zum Verlassen der Botschaft aufgefordert.» (D 129f.) Gerstein will aber dem Syndikus des Berliner Bischofs von Preysing über das von ihm Gesehene und Erlebte berichtet haben, «mit der ausdrücklichen Bitte um Weitergabe an den päpstlichen Stuhl» (D 130). Gerstein informierte u.a. auch den damaligen Generalsuperintendenten Otto Dibelius. Auch er hat sich danach nicht öffentlich über den Judenmord geäußert. Nach dem Krieg wurde Dibelius Bischof der Berlin-Brandenburgischen Landeskirche. Rudolf Hochhuth räumte Gerstein einen Platz in seinem Drama «Der Stellvertreter» ein.

<sup>13</sup> Ekkart Sauser, *Orsenigo: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XX, Spalte 1138. Das «Deutsche Historische Institut» in Rom und die «Historische Kommission» in Bonn bereiten in Zusammenarbeit mit dem «Archivio Segreto Vaticano» eine Edition der Berichte von Nuntius Cesare Orsenigo an das Päpstliche Staatssekretariat und Papst Pius XI. vor. Diese soll einmal auf dem Internetserver des «Deutschen Historischen Instituts» in Rom und in einer gedruckten Fassung zugänglich gemacht werden (Thomas Brechenmacher, Hrsg., *Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939*. [Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A]). Bisher liegt eine Edition des Notenwechsels zwischen dem Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo und der Deutschen Reichsregierung vor: Dieter Albrecht, Hrsg., *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung*, Band III: *Der Notenwechsel und die Demarchen des Nuntius Orsenigo 1933-1945*. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Band 29). Paderborn u.a. 1980; vgl. auch: Thomas Brechenmacher, Hrsg., *Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente*. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Band 109). Paderborn u.a. 2007.

<sup>14</sup> So Hubert Beckers in seiner ausführlichen Biographie von C. Orsenigo auf <http://www.shoa.de/content/view/411/1/>.

### Paul Tillichs Rundfunkbeiträge

Im Februar 1943 berichtete die BBC über eine Botschaft des Papstes an den Oberrabbiner von Jerusalem, in der es hieß, «der Papst werde persönlich alles tun, um die in Europa verfolgten Juden zu unterstützen». (D 211) Von großer Bedeutung für die Information der deutschen Bevölkerung über den Judenmord waren gleichfalls Rundfunkbeiträge, insbesondere jene des bekannten evangelischen Theologen und Philosophen *Paul Tillich*<sup>15</sup> über einen US-Sender, der im Reichsgebiet empfangen werden konnte. Tillich beschäftigte sich bereits in einem Beitrag vom 9. August 1943 mit der Gesamtschuld der Deutschen: «Und so wurden sie schuldig. Alle Deutschen haben von den entsetzlichen Verbrechen gehört, die in den Konzentrationslagern geschehen sind. Aber sie haben ihre Herzen verhärtet und nichts getan und sich dadurch schuldig gemacht. Jeder Deutsche wußte von dem Ausrottungsfeldzug gegen das jüdische Volk, jeder kannte jüdische Menschen, um die es einem leidtat; aber kein Protest erhob sich, nicht einmal die Kirchen stellten sich vor die Verfolgten des Volkes, aus dem Christus gekommen ist; und so wurden sie alle schuldig.» (D 239) Ähnlich lauten Vorwürfe, die der in der Nähe von München wohnende protestantische Dichter *Rudolf Alexander Schröder* angesichts der Deportation der Juden in einem Brief an den Dekan der evangelischen Kirche in München bereits im November 1941 formulierte: «Welche Kirche kann von ihren Mitgliedern verlangen, daß sie ihr in einer solchen Lage treu verbleiben, wenn sie keinen Finger zur Hilfeleistung gerührt und nicht einmal öffentlich Einspruch erhoben hat.» (D 430)

Nach dem Ende des Naziregimes fand *Konrad Adenauer* deutliche Worte. In einem Brief an den Bonner Pfarrer Custodis vom Februar 1946 schrieb er u.a.: «Nach meiner Meinung trägt das deutsche Volk und tragen die Bischöfe und der Klerus große Schuld an den Vorgängen in den Konzentrationslagern. (...) Das deutsche Volk, auch Bischöfe und Klerus zum großen Teil, sind auf die nationalsozialistische Agitation eingegangen. (...) Die Judenpogrome 1933 bis 1938 geschahen in aller Öffentlichkeit.» (D 537)

Auf Basis seiner Forschungen ist Dörner überzeugt, daß spätestens im Sommer 1943 «der Mord an den Juden für die allermeisten Deutschen zur Tatsache geworden» war. (D 608) Er geht mit seiner Einschätzung weiter als Longerich, der konstatiert, «nicht die Mehrheit, aber doch ein erheblicher Anteil der Bevölkerung» sei – auf welchen Wegen auch – informiert gewesen. (L 240) Selbst die Betroffenen, also die Juden, waren nur unvollständig informiert, auch dann noch, wenn sie, ins Ausland geflüchtet, über sehr viel mehr Informationsquellen verfügten. So erinnert sich *Fritz Stern*: «Die extreme Unmenschlichkeit der Konzentrationslager konnten wir uns vorstellen, nicht aber die satanischen Gaskammern. Wir in New York haben von Auschwitz oder den Massenvernichtungen «nichts gewußt», um die Wendung zu gebrauchen, die nach dem Krieg so oft von Deutschen zu hören war. Vielleicht wollten wir den Gerüchten auch keinen Glauben schenken; vielleicht wollten wir nicht wissen. Wir mögen dazu geneigt haben, uns gegen das Schlimmste abzuschirmen, weil das, was wir wußten, was in Erfahrung zu bringen war, schon bitter und unheilvoll genug war.»<sup>16</sup>

*Knut Walf, Nijmegen*

<sup>15</sup> Paul Tillich hatte sich noch in den Dreißigerjahren bei dem Versuch, in Deutschland einen Lehrstuhl zu erhalten, den Nazis angebedert. Am 20. Januar 1934 schrieb er an den zuständigen NS-Minister in Berlin: «Ich wurde Mitbegründer des deutschen religiösen Sozialismus, allein aufgrund meiner Erfahrungen in Schützengräben und Verbandplätzen mit Mannschaften und Offizieren; habe als Theoretiker des religiösen Sozialismus von Anfang an den Kampf gegen den dogmatischen Marxismus der deutschen Arbeiterbewegung geführt und habe auf diese Weise den nationalsozialistischen Theoretikern einen Teil ihrer Begriffe geliefert.» *Süddeutsche Zeitung*, 27. Dezember 2007, 16. Das Zitat wurde übernommen aus: Werner Schüssler, Erdmann Sturm, Paul Tillich. *Leben, Werk, Wirkung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

<sup>16</sup> Fritz Stern, *Fünf Deutschland und ein Leben. Erinnerungen*. Aus dem Englischen von Friedrich Griese. C.H. Beck Verlag, München 2007, 204.

# Bildung, Widerstand und Toleranz

Zu Jan Woppowas Studie über *Ernst Akiba Simon* (1899-1988)

Zu den bedeutenden deutsch-jüdischen Gestalten des vergangenen Jahrhunderts zählt neben Franz Rosenzweig, Martin Buber und Gershom Scholem auch der Pädagoge, Historiker, Germanist und Philosoph Ernst Simon. Anders jedoch als das *Œuvre* Martin Bubers und Franz Rosenzweigs fand dasjenige Ernst Simons keine ebenso große Rezeption in den unterschiedlichen Disziplinen. Die historischen, philosophischen und religionspädagogischen Arbeiten Ernst Simons sind inzwischen schwerer zugänglich – eine Gesamtausgabe ist noch Desiderat, während seine Bücher auf dem deutschen Buchmarkt inzwischen vergriffen sind – und ein besonderes theologisches Interesse scheinen sie bislang nicht geweckt zu haben, so daß, wie Jan Woppowa feststellt, «auch noch keine eingehende Auseinandersetzung vorliegt». (26) Seine Dissertation betritt also theologisches Neuland.<sup>1</sup> Sie analysiert im ersten Teil den pädagogischen und theologischen Anspruch von Ernst Simons Modell jüdischen Lernens, das eine selbstverständliche Kenntnis der Tradition nicht mehr voraussetzen kann. Es läßt sich, wie Jan Woppowa näher ausführt, mit den beiden Begriffen *Widerstand* (sowohl gegenüber vorschneller Assimilation als auch totalitären Wahrheitsansprüchen) und *Toleranz* (angeht eines inner- und außerjüdischen Pluralismus) charakterisieren. *Widerstand* erfordert eine genauer beschreibbare jüdische Identität, die ohne Aneignung der Tradition ein leerer Begriff bleibt. Nach der Aufklärung und starken assimilatorischen Tendenzen im 19. Jahrhundert muß diese meist wieder neu erworben und in das Leben integriert werden (48ff.). *Toleranz* aber setzt voraus, daß diese Identität nicht starr der Mehrheitskultur entgegeng gehalten wird, sondern, gerade im Sinne der rabbinischen Lehrpraxis, sich fortentwickelt und stets aktualisiert wird. Der bedeutend größere Umfang des ersten Teils ist angesichts der nicht gerade umfangreichen theologischen Literatur zu Ernst Simon als Einführung und als solide Basis der späteren Überlegungen durchaus gerechtfertigt. Der zweite Teil widmet sich den Impulsen «für eine Theorie gegenwärtiger religiöser Erwachsenenbildung in christlicher Verantwortung». Religionspädagogik «als wissenschaftliche Reflexion und Orientierung religiöser Lern- und Bildungsprozesse» ist von ihrem Selbstverständnis her gerade nicht beschränkt auf die «christlich orientierte Praxis» (20), sondern widmet sich auch religiösen Bildungsprozessen in anderen Glaubenstraditionen.

## Minderheit in der Moderne

Mit Recht stellt Jan Woppowa dem ersten Teil eine auf die Forschungsarbeit von Shulamit Volkov gestützte Erörterung des gesellschaftlichen Status des Judentums im 19. und 20. Jahrhundert als keineswegs homogene *Minderheit* voran (32ff.). Eine völlig passive Rolle und vorbehaltlose Assimilation läßt sich dem Judentum vor 1933 – hier ist wohl auch Gershom Scholems bekanntes Urteil zu modifizieren – nicht pauschal attestieren. Schon die von Abraham Geiger, Samuel Hirsch, Ludwig Philippson und anderen vorangetriebene Reform betrieb ja gerade nicht eine kritiklose Anpassung an die bürgerliche Gesellschaft, sondern stand im Zeichen einer Erneuerung, welche allerdings weder auf die Errungenschaften der Moderne verzichten noch die Tradition in eine sturmfreie Zone zeitloser Geltung retten wollte. Schärfer noch als die Koryphäen der Reform und der Wissenschaft des Judentums verstanden im 20. Jahrhundert Franz Rosenzweig, Martin Buber und Ernst Simon ihre religionsphilosophischen und -pädagogischen Modelle als Korrektur und Kritik der Assimilation. Es ist kein Zufall, daß alle drei Autoren – man

könnte Gershom Scholem noch hinzunehmen – aus weitgehend assimilierten Familien stammten, in denen die jüdische Tradition nicht mehr lebendig war. Die bleibenden Reserven auf nichtjüdischer Seite und der seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts erstarkende Antisemitismus nährten jedoch starke Zweifel am Erfolg der Assimilation; die von Teilen der jüngeren Generation angestrebte Erneuerung des Judentums verstand sich dezidiert als *Dissimilation*. So spricht Jan Woppowa zutreffend von der «dissimilatorischen Funktion des jüdischen Lernens» (69), das nicht nur ein Weg ist, der auf eine religiöse Lebensform hinführen soll, sondern auch als ein bestimmter Habitus angesehen werden kann (56ff.). Wie schon in Haskalah und Reform die pädagogische Praxis eine zentrale Stellung behauptete und auf die mit dem Eintritt in die Moderne verbundene Krise reagierte, so steht sie auch im Zentrum eines *renouveau juif* jenseits von Orthodoxie und Liberalismus, wobei der Erwachsenenbildung eine besondere Bedeutung zukam, denn man wandte sich ja gerade an eine Generation, deren religiöse Sozialisation bestenfalls rudimentär war.

## Franz Rosenzweig und das Jüdische Lehrhaus

In Rosenzweigs Lehrhaus unterrichteten nicht nur Professionals, sondern auch Laien, die zugleich Lernende waren. Auf der Seite der Schüler kam es nicht auf bloße Rezeption und Reproduktion eines Wissensstoffs an, sondern die Lerngegenstände sollten in Auseinandersetzungen und Diskussionen erschlossen und – so jedenfalls der Anspruch – in das eigene Leben integriert werden und so aufhören, bloße *Gegenstände* zu sein. Für Franz Rosenzweig, Martin Buber und Ernst Simon spielt der Erfahrungsbezug religiösen Lernens eine entscheidende Rolle. Das gilt nicht nur für Theologie und Geschichte des Judentums, sondern auch für die Halakha und die einzelnen Mitzwoth. Ernst Simon erinnert sich in der Rückschau auf seine Tätigkeit im Lehrhaus an Franz Rosenzweigs Maxime «Lasse kein Gesetz unversucht, ob es nicht für dich zum persönlichen Gebot werden könne!» Es waren vor allem Martin Buber und Franz Rosenzweig, denen Ernst Simon wichtige Anstöße verdankte, die er allerdings eigenständig fortentwickelte (95ff.). Anders als sein Freund und Lehrer Martin Buber integriert Ernst Simon in das Konzept eines *religiösen Humanismus* die Halakha. Sie besitzt für eine angemessene Bestimmung des Judentums ebenso wie für das jüdische Lernen erhebliche Bedeutung (169ff.). So groß aber das Gewicht der Tradition ist, so wenig genügt es doch, im Augenblick ihres Zerfalls die Formen orthodoxen Lernens zu übernehmen oder zu repristinieren. Denn wie nach einer berühmten Formulierung Walter Benjamins in jeder Epoche die Tradition neu dem Konformismus abgewonnen werden muß, so kann es hier weder darum gehen, nach Haskalah, Reform und einer von weiten Teilen nicht nur des deutschen Judentums betriebenen Assimilation zum status quo ante zurückzukehren, noch Tradition zu musealisieren. Ohne das Moment geistiger Freiheit, offener Diskussion, Toleranz nach innen und außen und ohne Rezeption nicht nur der geschichtswissenschaftlichen Methodik ist es unmöglich, im Bildungsprozeß jenes innovative, kritische Potenzial zu aktivieren, das Ernst Simon den Traditionen zutraut und durch das sie eine Quelle des Widerstands bilden gegen Assimilation und totalitäre Versuchung (vgl. 60f.). So wird man mit Jan Woppowa zögern, Ernst Simon, bei aller oft gegen Martin Buber pointierten Betonung von Tradition und Halakha, der Orthodoxie zuzurechnen.

## Ein jüdischer Humanismus

Ernst Simon grenzt sich sowohl vom Theozentrismus eines Karl Barth oder Jeschajahu Leibowitz als auch von einem dezidiert

<sup>1</sup> Jan Woppowa, *Widerstand und Toleranz. Grundlinien jüdischer Erwachsenenbildung bei Ernst Akiba Simon (1899-1988)*. (Praktische Theologie heute, 77). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2005.

säkularen und areligiösen Anthropozentrismus gleichermaßen ab. Seine Alternative, das Modell eines *jüdischen Humanismus*, schränkt den Totalitätsanspruch der beiden Antipoden ein und verflüssigt den starren Gegensatz durch die Betonung der *Relation* zwischen Gott und Mensch, die in Erwählung, Freiheit, Bund und Gebot erst Konkretion gewinnt (172ff.). Dem entsprechen fünf Merkmale des Judentums, die Jan Woppowa genauer erläutert (181ff.): die Halakha als unterscheidend jüdischer Lebensweg, die religiöse Nüchternheit, die durchaus in Spannung steht zu «einer elitären Exklusivität im mystischen Verständnis der Gotteserfahrung» (184), eine alle Lebensbereiche umfassende «antitotalitäre Totalität», ein nichtutopischer Messianismus (mit deutlicher Spitze gegen Scholems Bestimmung der messianischen Idee) und nicht zuletzt die kritische Identifikation, welche es dem einzelnen ermöglicht, bei aller emotionalen Bindung an die religiöse Gemeinschaft, die Selbstständigkeit und notwendige Distanz zu bewahren. Jedes dieser fünf Merkmale ist auch religionspädagogisch bedeutsam, insofern der – niemals abgeschlossene – Lernprozeß zu ihrer Realisierung im Leben jedes einzelnen befähigen soll.

In diesen Zusammenhang gehört auch Ernst Simons Gedanke der *zweiten Naivität* und das *Dreistufengesetz* der religiösen Entwicklungen von der Unschuld und Unbefangenheit der Kindheit über deren Destruktion durch Erfahrung und Kritik zur «Möglichkeit einer neuen Einfachheit», wie Ernst Simon versichert (210ff.). Ohne diese «neue Einfachheit» wäre weder die kritische Identifikation möglich noch jener nichtutopische, nüchterne Messianismus, der eher Ausdruck der Zuversicht als einer schweren Krise ist. Den Begriff einer zweiten Naivität gewinnt Ernst Simon in Auseinandersetzung mit den Schriften Peter Wusts. Der religiöse Lernprozeß besitzt für Ernst Simon nicht nur die Qualität einer Umkehr; die zweite Naivität hat ja die (notwendige) Krise durchlaufen, der Glaube ist nun auch offen für eine Zukunft, die er bereits antizipiert, so wie der Sabbat die Erlösung, das Gebet die Erhöhung, der Dekalog die Gesellschaft vorwegnimmt (212). Glaube und Offenheit für das Neue und Andere – Voraussetzung für Widerstand und Toleranz – sind freilich nicht invarianter Besitzstand, sondern bedürfen eines lebenslangen Lernens und der Fortentwicklung.

Ernst Simons Lernziel einer kritischen Identität, die erfahrungsbezogene Ausrichtung des jüdischen Lernens und nicht zuletzt dessen beide Leitbegriffe *Widerstand* und *Toleranz* finden Jan Woppowas besonderes Interesse. Gerade der Umstand, daß Ernst Simons Konzept jüdischer (Erwachsenen-)Bildung dazu befähigen soll, sich als Minderheit jenseits von Assimilation und ängstlicher Abwehr zu behaupten, macht es auch auf christlicher Seite attraktiv für eine Theorie religiöser Erwachsenenbildung. Das Christentum hat seinen Status als prägende Mehrheitsreligion schon verloren oder ist dabei, ihn zu verlieren und bildet nun innerhalb der postchristlichen Moderne eine *kognitive* Minderheit (Peter L. Berger). Pluralismusfähigkeit nach innen und nach außen (244ff.) ist also aktuell und ein legitimes Ziel nicht nur der Erwachsenenpädagogik. Jan Woppowas Überlegungen zu einer pluralismusfähigen Didaktik mit den «Grundforderungen nach Situations- und Teilnehmerorientierung, nach Lebensweltbezug und nach Formen zielgruppenspezifischen Arbeitens» (247) fassen den religionspädagogischen Diskussionsstand knapp zusammen. Die Auseinandersetzung mit anderen Geltungsansprüchen setzt aber eine eigene Position (im Sinne Ernst Simons: kritische Identifikation) voraus, wenn Toleranz kein Euphemismus für Gleichgültigkeit sein soll. Orientierung macht aber auch «den Nährboden von geistigem Widerstehen» aus (265).

#### Das Konzept einer «zweiten Naivität»

In einer Situation, in der religiöse Traditionen ihre prägende Kraft verlieren, ist für Jan Woppowa der Gedanke einer zweiten Naivität, zu der Bildungsprozesse hinführen (können), von besonderer Bedeutung. Er plädiert im Sinne des neuen Lernens von Franz Rosenzweig bis Ernst Simon für die «genuine Einheit

Ernst Akiba Simon wurde am 15. März 1899 in Berlin als ältester von drei Söhnen in einer liberalen und assimilierten deutsch-jüdischen Kaufmannsfamilie geboren. Als Kriegsfreiwilliger machte er seine Erfahrungen mit dem in der Armee herrschenden Antisemitismus. 1919 begann er in Berlin das Studium der Philosophie, Geschichte und Germanistik, promovierte 1923 bei Hermann Oncken in Heidelberg mit einer Dissertation über «*Ranke und Hegel*», machte 1926 sein Staatsexamen in den Fächern Deutsch und Geschichte und war bis 1928 im Schuldienst in Frankfurt tätig. In den Talmudkursen des konservativen Rabbiners Nehemia Anton Nobel (1871-1922) lernte er Franz Rosenzweig (1886-1929) kennen, fand dadurch den Kontakt zu dem Kreis um das von Franz Rosenzweig gegründete «*Freie Jüdische Lehrhaus*», vor allem mit Martin Buber (1878-1965). Ernst Simon besuchte das Lehrhaus und arbeitete dort bald auch als Dozent, redigierte im Auftrag von Martin Buber die Jahrgänge 1923 und 1924 der Zeitschrift «*Der Jude*». 1925 heiratete er Tatjana Rapopo und wanderte 1928 nach Palästina aus. Dort war er als Dozent für Theologie und Philosophie an der «*Hebräischen Universität*» tätig. Auf Bitten Martin Bubers kehrte er 1934 für ein halbes Jahr nach Deutschland zurück, um diesem beim Aufbau der jüdischen Erwachsenenbildung zu helfen. Ende 1934 nahm er seine Lehrtätigkeit an der «*Hebräischen Universität*» in Jerusalem wieder auf und übernahm 1950 die Professur für Philosophie und Geschichte der Pädagogik. Ernst Simon gehörte zu den profiliertesten Vertretern einer jüdisch-arabischen Verständigung und engagierte sich zusammen mit Martin Buber und Judah L. Magnes (1877-1948) für die Errichtung eines binationalen Staates und war im kulturellen und religiösen Dialog zwischen Juden und Arabern in Organisationen wie «*Berit Shalom*», «*Ichud*» und «*Os weShalom*» tätig. 1955 gehörte er zu den Mitbegründern des «*Leo Baeck Instituts*» zur Erforschung der Geschichte des deutschen Judentums. Er starb am 18. August 1988 in Jerusalem.

*Ausgewählte Veröffentlichungen:* zusammen mit Martin Buber und Judah L. Magnes, *Towards Union in Palestine. Essays on Zionism and Jewish-Arab Cooperation*. IHUD, Jerusalem 1947; *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*. Tübingen 1959; *Brücken. Gesammelte Aufsätze*. Heidelberg 1965; *Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge*. Frankfurt/M. 1980; *Sechzig Jahre gegen den Strom. Briefe von 1917-1984*. Tübingen 1984; ein Schriftverzeichnis findet sich bei: Jan Woppowa, *Widerstand und Toleranz*. Stuttgart 2005, 301-304. (N.K.)

von kognitivem und pragmatischem Lernen, von Glaubenswissen und Lebensorientierung, von Lerninhalten und deren praktischen Bewährungszusammenhängen» (272). Das «neue Lernen» stand bei Franz Rosenzweig und Ernst Simon im Dienste einer Erneuerung des Judentums, das nicht einfach bloß als Religion oder Konfession einen genau definierten Bezirk des Lebens darstellen soll, sondern eine das ganze Leben prägende Kraft. Nur so kann es in einer nichtjüdischen Umwelt überdauern, innovativ bleiben und zugleich vorschnellen Anpassungen widerstehen. Auch jüngere Theorien kirchlicher und religiöser Erwachsenenbildung haben eine ähnliche Wendung vollzogen. Allerdings wurde oft übersehen, daß in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerade Theorien des jüdischen Lernens schon einen beachtlichen Stand der Diskussion erreichten und man von ihnen manche Anregung hätte erhalten können. Dies am Werk Ernst Simons aufgezeigt zu haben, bildet den besonderen Wert der Arbeit Jan Woppowas.

Es bleiben jedoch Fragen, die nicht allein die vorliegende Arbeit betreffen, sondern bereits Ernst Simons Begriff eines Lebens, das Ziel und Korrektiv des Lernens sein soll und die Idee einer Antizipation der Zukunft in der «zweiten Naivität». Obwohl

Jan Woppowa im zweiten Teil häufiger auf die kritische Theorie rekurriert, konfrontiert er Ernst Simons Modell nicht mit deren Befund, daß auch das «Leben» und die Lebenswelt keine Instanzen darstellen, welche unmittelbar den Prüfstein für pädagogische Konzeptionen abgeben können. Das Leben, auf welches Rosenzweig am Ende seines *Sterns der Erlösung* deutet, ist sich selbst dunkel und in Bruchstücke zersprungen, die sich nicht mehr zu einem Ganzen fügen wollen. Rimbauds berühmter Vers aus der *Saison en enfer*, das wahre Leben sei abwesend, hat in einer Gesellschaft, in der hypothetische Imperative kategorisch gebieten, ungeahnte Bedeutungen gewonnen. So bleibt das Leben Gegenstand einer Sehnsucht; es findet meist dort statt, wo man sich leider nicht befindet. Ernst Simons antiutopischem Messianismus entging, daß das Leben selbst zu einem Nicht-Ort geworden ist, ein uneingelöstes Versprechen. Die religiösen Traditionen, ungeachtet ihrer philosophischen Probleme, verlieren aber so ihren Ort, wo sie sich entfalten und bewähren können; sie sind eher Dekor als Korrektiv eines unerfüllten Lebens geworden.

So ist von der einstigen Unbefangenheit, sofern sie je existierte, nur wenig geblieben. Ihre Destruktion geht doch sehr weit, sie betrifft nicht nur die Dissonanz zwischen biblischem und modernem Denken und den Zerfall der Symbolwelt, in welcher die Tradition sich ausdrückte, oder die Auflösung jener Milieus, in welchen jene Traditionen vermittelt wurden, sondern vor allem die Last geschichtlicher Negativität, die jeder Versicherung einer bereits angebrochenen oder antizipierbaren Erlösung spottet; ein Problem, das sich christlich noch einmal erheblich verschärft. Ernst Simon spricht, bei allen Reserven gegenüber einem apokalyptisch gefärbten Messianismus, häufig von der *un-erlösten* Welt, so auch in seiner Gershom Scholem gewidmeten Aufsatzsammlung *Entscheidung zum Judentum*. Die Implikationen dessen, was *un-erlöst* – auch im Unterschied zur christlichen Bestimmung der Geschichte zwischen Auferstehung und Parusie – eigentlich heißt, sind weitreichend und von Gershom Scholem vielleicht schärfer erkannt worden als von Ernst Simon. Konsequenter bestreitet Gershom Scholem die Möglichkeit einer Vorwegnahme der Erlösung in einem Brief an Walter Benjamin. Aber jenes von Ernst Simon betonte jüdische «Nein zu jeder angebotenen Erlösungslehre» und die Bedeutung der Halakha

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail [orientierung@bluewin.ch](mailto:orientierung@bluewin.ch)

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail [orientierung.abo@bluewin.ch](mailto:orientierung.abo@bluewin.ch)

Telefax 044 204 90 51

Homepage: [www.orientierung.ch](http://www.orientierung.ch)

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,  
Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenecker (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

### 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,

IBAN: CH67 0484 2055 6967 61000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

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.



## 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](http://www.ndroute.ch), E-Mail: [secretariat@ndroute.ch](mailto:secretariat@ndroute.ch)

8. August – 7. September 2008

## Große Exerzitien

nach der Methode des Ignatius von Loyola  
mit Jean Rotzetter SJ

Die «Geistlichen Übungen» nach Ignatius von Loyola sind vor allem eine Wegweisung zur Entdeckung des Lebensweges, der jedem Menschen eingezeichnet ist. Sie bieten auch eine hilfreiche Grundlage für die Klärung wichtiger Entscheidungen. Vorausgesetzt ist eine Erfahrung im Meditieren und im Umgang mit der Stille.

auch für das *Neue Lernen*, gleichsam als Rüstzeug inmitten einer unerlösten Welt, ist von Scholems verweigerter Antizipation nicht sehr weit entfernt.

### Vom Verlust der Tradition

Mit der – leibhaften – Erfahrung einer Geschichte aber, welche die Katastrophen von gestern morgen schon weit überbieten kann, läßt sich das religionspädagogische Konzept einer «zweiten Naivität» nur schwer vereinbaren, obwohl doch gerade das Moment der Erfahrung im *Neuen Lernen* eine so große Rolle spielen soll. Daß die skeptische Destruktion der ersten Naivität nur ein notwendiges Zwischenspiel ist oder der Versöhnung von Skepsis und Hoffnung weicht, etwa im Sinne eines fast schon trotzig «Dennoch-Glaubens» (288), ist durchaus zweifelhaft. Auch wenn unter «Glauben» hier nicht die Affirmation eines Katalogs von Sätzen gemeint ist, sondern ein Vertrauen, das Martin Buber wohl vorschnell dem christlichen Glaubensverständnis kontrastierte, ist das Problem nicht schon gelöst, denn der Zweifel erstreckt sich gerade auf jenes zu oft enttäuschte Vertrauen. Der Wunsch nach Unbefangenheit ist mit dieser nicht identisch; wo einmal der Zweifel an der Überlieferung und ihrer Gewißheit nagte, ist Naivität unvollziehbar geworden. Was auch immer folgt, ist eher eine überaus prekäre Identität. Vielleicht sollte man sogar besser den Identitätsbegriff meiden und von einer stärkeren oder schwächeren Affinität zu den schwer entzifferbar gewordenen Überlieferungen und Lebensformen einer bestimmten Religionsgemeinschaft sprechen, einer Affinität, die stets vom Zweifel begleitet wird.

Die Traditionen gerade von Judentum und Christentum waren einmal der Text, in den Offenbarung sich auseinanderlegte, darum auch lesbar und im Leben vollziehbar wurde. Heute sind sie oft nur noch die schwächer werdende Spur eines vermißten Gottes – sofern überhaupt noch etwas oder jemand vermißt wird. Kann dies aber noch Quelle eines Widerstandes im Sinne von Ernst Simon und Jan Woppowa sein? Denkbar, daß die Überlieferungen ihre subversive Kraft in Konfrontation mit der Gegenwart zeigen, indem sie nicht nur neue, bislang unbekannte Lesarten entfalten, sondern in die Gegenwart verändernd eingreifen. Um diese Potenz zu aktualisieren, müssen sie aber im Bewußtsein lebendig bleiben oder wieder neu entdeckt werden. Weniger die vielfach beschworene «existenzielle Betroffenheit» und die «religiösen Erlebnisse» als das beharrliche Lernen, die Erforschung der Tradition und die stets vom Zweifel begleiteten Disputationen dürften dies gewährleisten. «Sie werden die Erfüllung der Gebote predigen, ich werde Vokabeln lehren.», äußerte Gershom Scholem vor seiner Einwanderung nach Palästina gegenüber Ernst Simon und fügte hinzu: «Warten wir ab, wobei mehr herauskommt.» Auch Jan Woppowas Arbeit vermag dies, mehr als achtzig Jahre später, trotz ihrer Parteinahme für Ernst Simon nicht abschließend zu entscheiden.

René Buchholz, Bonn