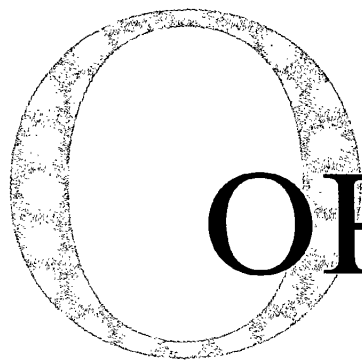




ORIENTIERUNG

Nr. 18 72. Jahrgang Zürich, 30. September 2008

WER SICH FÜR LEBEN UND WERK der Philosophin Simone Weil (1909-1943) interessiert, bemerkt sehr bald eine gewisse Spannung, um nicht zu sagen: eine Gegensätzlichkeit. Eine rationalistisch wirkende, politisch engagierte Denkerin und eine sich mit den Religionen und speziell dem Katholizismus befassende Persönlichkeit mit sogenannten «mystischen» Zügen scheinen sich derart gegenüberzustehen, daß man Schwierigkeiten empfindet, das Leben dieser außergewöhnlichen, sehr jung verstorbenen Frau als «Einheit» zu begreifen. Diese seit langem bekannte und oft erörterte Problematik kann man erneut bestätigt finden durch zwei Neuerscheinungen, die je für sich von Bedeutung sind.

Der politische Publizist *Lou Marin*, dem die Camus-Forschung das in vieler Hinsicht beachtenswerte Buch «Ursprung der Revolte. Albert Camus und der Anarchismus»¹ verdankt, hat 2006 die deutsche Bearbeitung des 1998 von *Charles Jacquier* herausgegebenen Sammelbandes «Simone Weil. L'expérience de la vie et le travail de la pensée» vorgelegt.² Dieser Band präsentiert wertvolle Beiträge zu marxismuskritischen, libertär-anarchistischen und syndikalistischen Aktivitäten und Reflexionen Simone Weils aus der Feder angesehener Autoren wie Domenico Canciani, Robert Chenavier, Géraldi Leroy, Patrice Rolland, Anne Roche, Charles Jacquier u.a. In seiner Einleitung hebt Lou Marin die Differenz zwischen Agnostizismus und Christlichkeit bei Simone Weil hervor, doch bleiben die theologisch relevanten und die spirituell-mystischen Probleme der ihr Judesein nicht verlassenden Denkerin bei Marin und in diesem Band überhaupt deutlich im Hintergrund.

«Simone Weil. Ein Leben»

Anders dagegen verhält es sich mit dem Buch von *Stephan Goerlich*, «Sehnsucht nach der Wahrheit. Ein Versuch, Simone Weil zu verstehen».³ Es handelt sich um die unvollendete theologische Dissertation des mit 38 Jahren verstorbenen Autors; dessen Doktorvater, der Bonner Dogmatiker *Karl-Heinz Menke*, hat die ihm vorliegende Ausarbeitung zu Recht für publikationswürdig gehalten. In scharfsinniger Weise stellt Goerlich die theologischen Fragen und Probleme dar, die Simone Weil in den letzten fünf/sechs Jahren ihres Lebens nicht nur beschäftigt, sondern umgetrieben haben, und die – trotz Simone Weils theologischer Schwächen und Lücken, auf die der ihr freundschaftlich verbundene Dominikaner *Joseph-Marie Perrin* bereits 1952 hingewiesen hat⁴ – der systematischen Theologie immer noch zu denken geben können.

Allein schon angesichts dieser verschiedenartigen, hier als neuere Beispiele erwähnten Publikationen wird man sagen dürfen, daß die von *Ellen D. Fischer* übersetzte große Biographie Simone Weils von Simone Pétrement besonderer Beachtung wert ist.⁵ Diese Biographie – eine Simone-Weil-Spezialistin wie *Florence de Lussy*⁶ nennt sie im Nachwort zu E.D. Fischers Übersetzung «ein Werk, das ohne jede Veränderung von Bestand und nicht zu übertreffen sein wird» (S. 730) – erschien zuerst 1973 in zwei Bänden bei Fayard in Paris. Die deutsche Übersetzung folgt indes der einbändigen Neuausgabe, die 1997 ebendort vorgelegt wurde; dazu schreibt die Übersetzerin in ihren Darlegungen zur deutschen Ausgabe gegen Ende des Bandes: Die deutsche Übersetzung (der übrigens eine anglo-amerikanische und eine italienische vorausgegangen waren) «hält sich streng an die von Simone Pétrement eigenhändig gekürzte Fassung der ersten, zweibändigen Auflage des Werkes von 1973» (S. 731). Die Übersetzung nach der Ausgabe von 1997 kann sich also auf S. Pétrement selbst berufen, doch sei erwähnt, daß die Zweitausgabe erst fünf Jahre nach dem Tod S. Pétrements im Jahre 1992 herauskam. Auf weitere editorische Einzelheiten, die E.D. Fischer erläutert (vgl. S. 731-733), sei hier lediglich hingewiesen, ebenso auf die Informationen über Simone Pétrement und über das französische Bildungswesen (vgl. S. 734f. und 736-738) sowie auf die Literaturauswahl zu S. Weil und das Personenregister.

Besondere Beachtung verdient das Vorwort von S. Pétrement (S. 9-12), das mit dem in der Erstveröffentlichung identisch ist. Die Autorin berichtet hier von ihren ausführlichen

BIOGRAPHIE

«**Simone Weil. Ein Leben**»: Zur deutschsprachigen Publikation der Biographie von *Simone Pétrement* – Ein Mensch in seinen Gegensätzlichkeiten – Politisch engagierte Persönlichkeit – Aufmerksamkeit für die Tradition der Religionen – Anarchistische und syndikalistische Tätigkeiten – Anfragen an die systematische Theologie. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

PASTORAL/PRIESTER

«**Mit menschlichen Fesseln ...**»: Zu einigen aktuellen Problemen des Priestermangels – Betriebswirtschaftliches Gedankenexperiment zu einem K-Unternehmen – Bewältigungsstrategien des Personalmangels – Erwartungen und Wünsche junger Menschen – Den Priesterberuf menschlicher machen – Empirische Anhaltspunkte – Anthropologische Vertiefungen – Einkommen und soziale Absicherung – Freude an den gestellten Aufgaben – Gute Zusammenarbeit – Anerkennung von innen und außen – Work-life-balance – Anfragen an die Kirche – Handlungsperspektiven – Freiräume und Eigenverantwortung – Zusammenarbeit aller seelsorglich Verantwortlichen – Professionelle Personalentwicklung – Spirituelle Wandlungserfordernisse der Kirche heute. *Michael Rosenberger, Linz*

USA

«**Bigger – ein Sohn dieses Landes**»: Anlässlich des 100. Geburtstages von Richard Wright – Von der «Negro Church» zur «Black Church» – Die Südstaaten unter der Herrschaft des «Jim Crow» – Martin Luther Kings jr. Brief aus dem Gefängnis von Birmingham – Die Biographie eines erfolgreichen Autors – Der Weg von Jackson und Memphis nach Chicago – Leben in Paris – Ein Autor der literarischen Moderne – Eine literarische Programmschrift – Die Komplexität des Protagonisten in «Native Son». *Nikolaus Klein*

EXIL/ERINNERUNGEN

«**Ich habe meinen Kragen hochgeschlagen ...**»: Zur Neuedition der Erinnerungen von *Hans Sahl* (1902-1992) – Erfolgreicher Theater-, Filmkritiker und Publizist – Ein unbestechlicher Blick auf das Zeitgeschehen – Autobiographisches Material als Rohstoff – Leben und Sterben einer Kultur. *Wolfgang Schlott, Bremen*

BRIEFWECHSEL

«**... Dich heimholen aus der Verlorenheit ...**»: Briefwechsel zwischen *Ingeborg Bachmann* (1926-1973) und *Paul Celan* (1920-1970) – Eine exemplarisch vorzügliche Publikation – Erste Begegnung in Wien – Die Goll-Affäre – Das Quartett der «Herzzeit» – Annäherungen und Entfernungen – Die Kluft zwischen Menschen – Die Bedeutung der Beziehung für die literarische Tätigkeit – Eine Grabschrift auf den Geliebten? *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

Recherchen und der Konsultierung zahlreicher Zeitzeugen und nennt auch die früheren biographischen Werke von *Jacques Cabaud*, «L'expérience vécue de Simone Weil» (Paris 1957)⁷ und «Simone Weil à New York et à Londres» (Paris 1967), auf die sie sich, zum Teil auch kritisch, bezieht, sowie das frühe Erinnerungsbuch von *Joseph-Marie Perrin* und *Gustave Thibon*, «Simone Weil, telle que nous l'avons connue» (Paris 1952).⁸

Daß die hier nur angezeigte Übersetzung von Ellen D. Fischer als die für den deutschsprachigen Bereich nunmehr maßgebliche Biographie anzusehen ist⁹, ergibt sich nicht zuletzt auch daraus, daß Simone Pétrement eine ausgewiesene Wissenschaftlerin

¹ Heidelberg 1998; vgl. dazu meine Besprechung in: *Orientierung* 63 (1999), 171-174.

² Vgl. Ch. Jacquier, Hrsg., *Lebenserfahrung und Geistesarbeit. Simone Weil und der Anarchismus*. Aus dem Französischen von L. Marin, B. Seeger u. S. Makowski. Nettersheim 2006.

³ Hrsg. u. eingeleitet v. K.-H. Menke. (Bonner dogmatische Studien, Bd. 41), Würzburg 2006.

⁴ Vgl. J.-M. Perrin, *Simone Weil in ihrer Suche nach Gott*, in: J.-M. Perrin u. G. Thibon, *Wir kannten Simone Weil*. (Deutsch v. K. Pfleger), Paderborn 1954, 27-143; s. auch J.-M. Perrin, *Mon Dialogue avec Simone Weil*. Paris 1984.

⁵ S. Pétrement, *Simone Weil. Ein Leben*. Leipzig 2007, 753 S., 62 Euro.

⁶ F. de Lussy ist, zusammen mit A.-A. Devaux, Hauptherausgeberin der großen Gallimard-Ausgabe von S. Weils *Œuvres Complètes* (seit 1988) sowie die Herausgeberin des Bandes «Simone Weil Œuvres», in der Reihe «Quarto» (Gallimard 1999).

⁷ Nach dieser und der englischen Ausgabe sowie anderen Arbeiten Cabauds übersetzte Franziska Maria Marbach das 1968 bei K. Alber, Freiburg-München erschienene Buch: *J. Cabaud, Simone Weil. Die Logik der Liebe*.

⁸ Vgl. Anm. 4.

⁹ Erwähnung verdienen auch die 1970 bei Rowohlt erschienene Biographie von A. Krogmann (zahlreiche Auflagen) sowie die biographisch angelegte Arbeit von H. Abosch, *Simone Weil zur Einführung*. Junius, Hamburg 1990.

war.¹⁰ Sie schreibt also nicht nur als gleichaltrige Kommilitonin aus gemeinsamen Jahren bei Alain und an der Ecole Normale Supérieure in der rue d'Ulm. Trotz erheblicher gesundheitlicher Probleme trat Simone Pétrement später mit umfangreichen philosophiehistorischen Arbeiten zu Platon, zum Dualismus, zur Gnosis und dem frühen Christentum hervor¹¹ und widmete sich über viel Jahre mit methodischer Sorgfalt dem Werk Simone Weils, die sie 1952 in einem Brief (bzw. Briefentwurf) an den Berliner Religionshistoriker *Carsten Colpe* «mon admirable amie» nannte.¹² Der Übersetzerin ist sehr zu danken für die außerordentliche Mühe, die sie auf sich genommen hat¹³, und dem Leipziger Universitätsverlag für die vorzügliche Ausstattung des Bandes. Ob und inwieweit die Lektüre einer Biographie dazu beizutragen vermag, die oben erwähnte Frage nach der «Einheit» im Leben und Werk Simone Weils aufzuhellen, steht natürlich dahin; dies zu leisten, ist jedoch auch nicht die Aufgabe einer Biographie. Man findet bei Simone Pétrement eine Fülle von Informationen, Zeugnissen, Dokumenten usw., die es nahelegen, bei jeder Interpretation mit Urteilen über S. Weils philosophische, politische, «religiöse» und «theologische» Position vorsichtig zu sein. Nicht zuletzt der frühe Tod S. Weils sollte ein hinreichender Grund sein, ihr Denken nicht zu systematisieren und nicht auf Ansichten festzulegen, die sie möglicherweise geändert hätte.

Heinz Robert Schlette, Bonn

¹⁰ Vgl. zu Simone Pétrement (1907-1992) das Heft der *Cahiers Simone Weil* 16 (1993), Nr. 2-3).

¹¹ Des näheren vgl. F. de Lussy, *Simone Pétrement*, in: *Cahiers Simone Weil* 16 (1993), 83-92 sowie die «Bibliographie succincte», ebd., 93f.

¹² Vgl. ebd., 198.

¹³ Man vergleiche auch E.D. Fischer, *Simone Weil. Sprache und Schwierigkeiten bei der Übersetzung ins Deutsche*, in: I. Abbt, W.W. Müller, Hrsg., *Simone Weil. Ein Leben gibt zu denken*. St. Ottilien 1999, 77-123.

«Mit menschlichen Fesseln...»

Zu einigen aktuellen Problemen des Priestermangels

Stellen Sie sich folgende Situation vor: Das Unternehmen K, eines der größten und wichtigsten Dienstleistungsunternehmen des Landes, leidet unter akutem Nachwuchsmangel seines Personals. Immer weniger Stellen können besetzt werden. Die verbleibenden Vertreter der Berufsgruppe bekommen immer mehr Arbeit aufgeladen, denn diese schrumpft nicht wie das Personal, sondern wächst im Gegenteil noch an. Arbeitszeitregelungen werden ignoriert, man verlangt einfach den ganzen Einsatz der Person, auch wenn das sechzig, siebzig oder noch mehr Arbeitsstunden pro Woche bedeutet. Und daß Wochenenden und Nächte in die Dienstzeit fallen, wird selbstverständlich vorausgesetzt – den freien und erholsamen Feierabend genießen die K-Berufsangehörigen eher selten. Der K-Beruf sei schließlich kein Job, sondern Berufung.

Die Vergütung dieser Arbeit liegt in Relation zu ihrer Komplexität und ihrem Umfang weit unter dem Durchschnitt. Dienstleistungsberufe können gehaltsmäßig einfach nicht mit der Industrie mithalten, im Gegenteil sind die Kundenerlöse von K eher rückläufig. Dafür wächst der Anspruch der KundInnen stetig weiter und geht manchmal ins Unermeßliche: Den besten Service wollen sie haben – sofort – schließlich zahlen sie ja. Dankbarkeit und Wertschätzung für die Vertreter des K-Berufs hingegen sinken. Mißtrauen breitet sich aus, im Extremfall wird sogar mit dem Rechtsanwalt gedroht. Das Image des K-Unternehmens ist in den letzten Jahrzehnten erheblich geschwunden (wenngleich es im Vergleich mit anderen Institutionen des Landes noch relativ gut ist).

Hinzu kommt das in allen Dienstleistungsberufen beobachtbare unaufhaltsame Anwachsen der Bürokratie. Zum «Eigentlichen», dem Dienst am Menschen, kommen die Vertreter des K-Berufs nach eigenen Angaben immer weniger, weil Verwaltung, Dokumentation und Sitzungen immer mehr von ihrer Arbeitszeit

schlucken. Das erleben sie deswegen als besonders schmerzlich, weil sie ihren Beruf als Berufung empfinden, in den sie einst mit hohen Idealen und großer Hingabe gestartet sind.

Kein Wunder, daß nicht wenige K-Mitarbeiter aussteigen. Sie suchen verwandte Arbeitsplätze in der Industrie, wo sie das Doppelte verdienen und die Hälfte arbeiten. Sie wandern in andere Unternehmen der K-Branche ab, die ihnen bessere Arbeitsbedingungen anbieten. Oder sie gründen ein eigenes kleines Unternehmen im Bereich der Fortbildung und Personalentwicklung, wo sie ihre Talente gut einbringen können. Sofern sie hingegen nicht aussteigen, schauen sie sich im K-Unternehmen nach einer Nische um, in der sie sich gemütlich einrichten und alle Ansprüche des Unternehmens erfolgreich abwehren, mehr Verantwortung zu übernehmen. Flucht, Abwanderung oder Einigeln – das sind die drei Strategien zur Bewältigung der permanenten Überforderung.

Und was tut das K-Unternehmen? Jedenfalls reduziert es die horrenden Arbeitszeiten nicht – allen geltenden Gesetzen des Arbeitnehmerschutzes zum Trotz. Erstens werden ausländische Mitarbeiter angeheuert, damit die Arbeitslast nicht noch weiter ansteigt – vorwiegend aus Osteuropa. Die sprachlichen Schwierigkeiten solcher Personen im alltäglichen Umgang mit den Menschen nimmt man in Kauf, die kulturellen Differenzen ebenfalls. Vor allem aber scheint es überhaupt kein Problem zu sein, daß diese Personen häufig weit unter dem Qualifikationsniveau der einheimischen K-Berufsvertreter liegen. Angesichts der sensiblen und existenziellen Aufgaben, die dem K-Beruf eignen, kann einen das schon verwundern.

Eine zweite Maßnahme des K-Unternehmens ist es, Aufgaben, die eigentlich professionellen K-Mitarbeitern zukommen und hohe Qualifikationen verlangen, an nichtakademische MitarbeiterInnen oder gar an Ehrenamtliche auszulagern. Da

schlägt man zwei Fliegen mit einer Klappe: Der Personalmangel wird gemildert und zugleich die Finanzierungslücke verringert. Ob das aber den KundInnen dient, darf hinterfragt werden. Was hingegen nicht unternommen wird, ist echte Ursachenforschung. Und wo einige aufmüpfige K-Mitarbeiter sie einfordern, müssen sie mit Sanktionen der Unternehmensleitung rechnen. Der Nachwuchsmangel wird als gottgegeben hingenommen, tun kann man ohnehin nichts ...

Nur ein K-Unternehmen?

Ob Sie, liebe Leserin, lieber Leser, das Unternehmen erkannt haben, das hier beschrieben wird? Sie meinen, es sei die katholische Kirche, die so mit dem Priestermangel umgehe? K stehe also für katholisch oder für Kirche? Nein, nein – ganz so schlimm ist der Personalmangel in dem K-Unternehmen, das gemeint ist, noch nicht. Denn das K-Unternehmen stellt verheiratete Personen als vollwertige MitarbeiterInnen an – auch wenn deren Zeit für Ehe und Familie zugegebenermaßen extrem gering ist und deswegen viele freiwillig Singles bleiben. Grundsätzlich stehen auch Frauen alle Positionen offen, wenngleich sie in der Leitungsebene nicht öfter anzutreffen sind als in der Kirche. Schließlich behauptet das K-Unternehmen nicht, die beste Lösung sei es, eine Kerze aufzustellen und fest um den Nachwuchs zu beten. Es ist nämlich ein «weltliches» Unternehmen.

Na, ahnen Sie jetzt, welches «Unternehmen» gemeint ist? Genau: Es ist das Gesundheitssystem – hier als «Krankenversorgungsunternehmen», eben K-Unternehmen bezeichnet. Der ÄrztInnenmangel nimmt in Deutschland und Österreich (und vermutlich noch in etlichen anderen Ländern) mittlerweile katastrophale Ausmaße an, die dem Priestermangel in nichts nachstehen.¹ Die Dienstzeiten der ÄrztInnen spotten jeder Beschreibung – man kann als Patient nur hoffen, nicht am Ende eines 24-Stunden-Dienstes auf dem OP-Tisch zu landen. Die Vergütung ist unterhalb der Chefaztebene nicht gerade fürstlich. Das Image der ÄrztInnen sinkt, Kritik nimmt zu, Dankbarkeit wird zum Fremdwort vieler PatientInnen. So steigen zahlreiche ÄrztInnen aus, wechseln in die lukrative Pharmabranche, die Medizininformatik oder die ÄrztInnenweiterbildung oder wandern in andere Länder ab, in denen sie besser bezahlt und zeitlich weniger belastet werden wie z.B. in Skandinavien.² Und unsere Krankenhäuser wimmeln immer mehr von ÄrztInnen aus dem osteuropäischen Ausland – mit allen Problemen, die das mit sich bringt. Immer öfter auch werden fehlende ÄrztInnen durch Pflegepersonal ersetzt, das dann Aufgaben erfüllen soll, für die es nicht ausgebildet ist.³ Schließlich werden PatientInnen nach Hause entlassen, die noch lange nicht geheilt sind – das spart teure Bettenbelegungen im Krankenhaus und reduziert die Arbeit des Personals, die auf «Ehrenamtliche», nämlich FreundInnen bzw. Familienangehörige verlagert wird.

ÄrztInnenmangel und Priestermangel haben also fast die gleichen Ursachen. Und die Verantwortlichen für Gesundheitssystem bzw. Kirche reagieren (mit den genannten Unterschieden) praktisch gleich. Das zeigt einerseits, daß hier offenkundig gesellschaftliche Trends wirken, für die weder die Kirche noch der Gesundheitssektor selbst etwas kann. Es zeigt aber andererseits auch, daß Lösungen weit über jene «Rezeptchen» hinausgehen müssen, die innerkirchlich immer sehr schnell genannt werden: Aufhebung des Zölibats und Priestertum der Frau. Sage keiner, damit sei alles ins Lot zu bringen! So einer wäre blind für die Tiefe des Abgrunds, der sich im gegenwärtigen Priestermangel offenbart.

¹ Siehe dazu aus jüngster Zeit: Wolfgang Martin, Der Ärztemangel nimmt weiter zu, in: Deutsches Ärzteblatt 105 (2008), B-741-742.

² Dazu z.B. Michael Tschötschel, Die Realität: Ärzte wandern aus!, in: Gesundheitsnetz Süd im Dialog 1/2008, 14.

³ Vgl. Jens Flintrop, Martina Merten, Thomas Gerst, Mangel macht vieles möglich, in: Deutsches Ärzteblatt 105 (2008), B-853-855. ÄrztInnenverbände wie auch Bundesärztekammer vertreten demgegenüber das Motto: Delegation ja – Substitution nein! Ein Motto, das man guten Gewissens auch kirchlichen Personalstellen ans Herz legen sollte!

Was ist zu tun, um den Priestermangel nachhaltig (!) zu reduzieren? Ich denke, die Überlegungen müßten in zwei Richtungen gehen: Erstens wäre zu fragen, welche Erwartungen und Wünsche junge Menschen heute an ihren Beruf stellen – und wie die Kirche den Priesterberuf ein wenig mehr so gestalten kann, daß diese Erwartungen erfüllt werden. Zweitens wäre zu fragen, welche Anforderungen und Erwartungen der Kirche an ihre Priester verzichtbar wären – um den Beruf quantitativ und qualitativ zu entlasten und die Hürde zum Berufseintritt niedriger zu legen.

Den Priesterberuf menschlicher machen

Noch vor wenigen Generationen brauchte weder die Kirche noch das Gesundheitswesen nach den Berufserwartungen junger Menschen fragen, um ihren Nachwuchs zu sichern. Vielmehr gab es dafür klassische Wege, die über die Sozialisation der jungen Menschen funktionierten: Wer entsprechend sozialisiert war, war fast automatisch für den betreffenden Beruf bestimmt. Wer hingegen nicht entsprechend sozialisiert war, konnte den Beruf kaum ergreifen – der Zugang war ihm verschlossen. Konkret: Wer von seinem Heimatpfarrer ins sogenannte «kleine Seminar» geschickt (oder ab den sechziger Jahren: zum Oberministranten ernannt) wurde, war damit praktisch verpflichtet, katholischer Priester zu werden. In der evangelischen und orthodoxen Kirche kamen fast nur Pfarrersöhne als potenzielle Pfarrer (und Pfarrerstöchter als potenzielle Pfarrfrauen!) in Frage, und im Gesundheitswesen wurden fast ausschließlich Arztsöhne Ärzte und Arzttöchter Arztfrauen. Eine derartige Rekrutierung des Nachwuchses hatte zweifelsohne viele Vorteile. Die jungen Menschen waren von klein auf vertraut mit dem, was beruflich auf sie zukam. Sie wuchsen von Kindesbeinen an in ihr künftiges Tätigkeitsfeld hinein. Aber sie hatten eben keine Wahl, konnten nicht nach ihren individuellen Fähigkeiten und Begabungen gehen. Sage niemand, sie hätten alle eine echte «Berufung» gehabt. Und sage auch niemand, sie hätten allesamt völlig selbstlos und aufopferungsbereit ihren Beruf ergriffen.

Empirische Anhaltspunkte

Wenn wir wirklich nach den Ursachen dafür forschen wollen, daß heute so wenige junge Männer Priester werden, dann reicht es nicht, auf Studien zu verweisen, die den heutigen Priestern eine hohe Berufszufriedenheit attestieren (wie z.B. die Studie PRIESTER 2000 von Paul M. Zulehner u.a.), und dann zu meinen, man habe im Grunde ein für Jugendliche sehr attraktives Berufsbild anzubieten. Jugendliche heute erwarten von ihrem Beruf Anderes als die Generation der heute Sechzigjährigen. Insofern gilt es zunächst, nach den tatsächlichen Erwartungen heutiger Jugendlicher und junger Erwachsener an das Berufsleben zu forschen. Hierzu liegen mir zwei Studien der letzten 15 Jahre vor:

Die erste stammt von 1994 und befragte Jugendliche der Stadt Karlsruhe.⁴ Diesen sind folgende Gesichtspunkte für die Berufswahl am wichtigsten: Arbeitsplatzsicherheit; Kontakt zu anderen Menschen (besonders für die Mädchen); Verdienstmöglichkeiten; ein eigenständiger Verantwortungsbereich; die Möglichkeit, halbtags zu arbeiten (nur für die Mädchen); Aufstiegschancen im Beruf (besonders für die Jungen).

Die zweite Studie wurde vom Verband der deutschen Industrie 2006 bundesweit unter Studierenden der Wirtschafts-, Ingenieurs- und Naturwissenschaften erhoben (VDI 2006, Arbeitgebaranking). Die angehenden IngenieurInnen und NaturwissenschaftlerInnen nennen darin folgende Kriterien für die Wahl jener Unternehmen, bei denen sie sich bewerben: Die Herstellung interessanter Produkte, eine vertrauenerweckende Leitung, Innovation sowie Möglichkeiten kreativen Arbeitens. Andere Gesichtspunkte waren für die angehenden BetriebswirtInnen von Priorität: Eine gute Unternehmenskultur, dynamische Organisation und

⁴ Jugend '94 – Zur Lebenssituation der Jugendlichen in Karlsruhe – Ergebnisbericht: <http://www1.karlsruhe.de/Stadtentwicklung/siska/htmlberichte/jugend94/afscj05.htm> (Stand: 1.4.08).

Aufstiegchancen. Studierende beider Gruppen orientieren sich zudem übereinstimmend an folgenden Kriterien: Herausfordernde und abwechslungsreiche Aufgaben, gute work-life-balance, attraktiver Verdienst, soziale Absicherung und positives Image des Betriebs. Insbesondere der letzte Gesichtspunkt läßt sich frappierend genau abbilden: Ausschließlich die Top Ten der deutschen Großkonzerne werden von jeweils mehr als zehn Prozent der Befragten als erstrebenswerte Arbeitgeber angegeben.

Anthropologische Vertiefungen

Die genannten Umfrageergebnisse geben nur einen eingeschränkten Blick auf unsere Frage. Zudem müssen nackte empirische Daten einer Deutung unterzogen werden, um Aussagekraft zu erlangen. Fünf Kriteriencluster scheinen sich herauszukristallisieren, wenn wir sie im Zusammenhang betrachten:

Einkommen und soziale Absicherung: Es geht um Erwerbsarbeit. Mit dem Beruf muß von den meisten Menschen der Lebensunterhalt bestritten werden – sie sind weder Großaktionäre noch Millionäre, die von Kapitaleinkünften leben könnten. Daher sind ein angemessenes Gehalt und eine ordentliche soziale Absicherung grundlegend. Gleichwohl geht es, so belegen viele Umfragen unter Jugendlichen, den meisten nicht um ein exorbitant hohes Gehalt. Den Anspruch, durch den Beruf reich zu werden, stellen die wenigsten ernsthaft.

Freude an den gestellten Aufgaben: Durch seine Arbeit – so ist es die Sicht der katholischen Soziallehre – nimmt der Mensch am Schöpfungsauftrag Gottes teil und gestaltet die ihm anvertraute Welt mit. So wundert es nicht, daß auch in den beiden zitierten Umfragen viele Kriterien den Wunsch offenbaren, die berufliche Tätigkeit solle Sinnhaftigkeit, Kreativität, Vielfalt und Innovativität ermöglichen. Auch der starke Wunsch, eigenständig und eigenverantwortlich arbeiten zu dürfen, hat nicht nur empirisch hohe Priorität, sondern zudem anthropologisch hohe Plausibilität.

Gute Zusammenarbeit: Insbesondere jene Jugendlichen, die einen stark auf Kommunikation und Kooperation basierenden Beruf anstreben wie die Studierenden der Wirtschaftswissenschaften, legen Wert auf eine gute Unternehmenskultur, eine vertrauenswürdige Führung und eine dynamische Organisation des Betriebs. Ob Wohlwollen, Vertrauen und Kollegialität den Führungsstil eines Unternehmens prägen, hat entscheidende Konsequenzen für die Zahl der jungen Menschen, die sich dort bewerben.

Anerkennung von innen und außen: Der Mensch braucht Anerkennung. Sie ist eine der zentralen Kraftquellen für seine Aktivität und Lebensfreude. Die Umfragen zeigen, daß Jugendliche solche Anerkennung für ihr berufliches Tun in zwei Richtungen suchen: Seitens der Gesellschaft, also gleichsam von außen, manifestiert sich Anerkennung im Status des Berufsstands; im Respekt für eine berufliche Tätigkeit bzw. in der Attraktivität eines Produkts; im Image eines Unternehmens. Seitens des Unternehmens, also gleichsam von innen, manifestiert sich Anerkennung durch Lob der Vorgesetzten; durch Beförderungen und Gehaltserhöhungen; durch gute Personalentwicklung.

Work-life-balance: In der modernen Welt können wir nicht mehr unser ganzes Heil vom Beruf erwarten. Die Orte individueller Erfüllung sind plural und oft nicht miteinander verbunden. Erfüllung und glückende Identität werden zum patchwork. Um so wichtiger wird die Kompatibilität, die ausgewogene Balance zwischen Privatleben und Arbeit. Darunter fallen Arbeitszeitregelungen im Blick auf Gesamtarbeitszeit, freie Abende und Wochenenden, Urlaub, Teilzeitmöglichkeiten, gleitende Arbeitszeit. Darunter fallen aber auch räumliche Abgrenzungen zwischen Arbeit und Privatleben. Die Pflicht zur Dienstwohnung oder zur ständigen Erreichbarkeit mittels Handy wird als schwere Belastung empfunden. – Ein wichtiger Teilaspekt dieses Problemkreises ist die Frage der Kompatibilität zu Ehe und Familie bzw. zum Leben in der selbstgewählten Gemeinschaft. Der Mensch ist kein Single, sondern ein animal sociale, und er möchte durch den Beruf auch nicht zum Single-Leben gezwungen werden.

Anfragen an die Kirche

Welche Hinweise könnten die erhobenen Überlegungen geben, wenn die Kirche den Priesterberuf attraktiver gestalten möchte?⁵ Schauen wir die einzelnen Bereiche nochmals an und prüfen wir, wie sie in der Kirche gestaltet werden können:

Einkommen und soziale Absicherung: Den Anspruch, durch den Beruf reich zu werden, stellen die wenigsten Jugendlichen ernsthaft. Im Regelfall genügt es ihnen, halbwegs angemessen bezahlt und ordentlich abgesichert zu sein. Dieses Kriterium erfüllt die Kirche im deutschsprachigen Raum für ihre Priester vermutlich am leichtesten und am besten. Daran liegt es sicher nicht, wenn der Priesternachwuchs ausbleibt.

Freude an den gestellten Aufgaben: Im Prinzip ist der priesterliche Dienst ungeheuer reichhaltig. Grundsätzlich fordert und erlaubt er eine Menge Kreativität und Vielfalt. Durch alle Lebenssituationen hindurch begleitet der Priester die ihm anvertrauten Gläubigen und ist ihnen nahe. Und doch schmälert die faktische Realität dieses hohe Potenzial beruflicher Erfüllung: Pfarrgemeinden fordern in erster Linie die Aufrechterhaltung der «Pflicht», also der Messen und sakramentalen Feiern, die bei Bination und Trination schnell zum ermüdenden Routinehandeln verkümmern. Die fortschreitende Säkularisierung, der Glaubensschwund und die zunehmende Gleichgültigkeit der Menschen entmutigen viele Priester und lassen sie an der Sinnhaftigkeit ihres Tuns zweifeln. Und die zunehmende Bevormundung seitens der kirchlichen Hierarchie engt die Spielräume eigenständigen und eigenverantwortlichen Handelns mitunter erheblich ein.

Gute Zusammenarbeit: Wohlwollen, Vertrauen und Kollegialität sollten den Stil eines Unternehmens prägen. Bezogen auf die Kirche gilt dies sowohl «von oben», seitens der Bischöfe und Diözesanleitungen, als auch «von unten», seitens der Pfarrbevölkerung, als auch «von der Seite», d.h. im Kollegium der Hauptamtlichen einer Pfarrei bzw. eines Dekanats. Sicher ist hier kein Pauschalurteil möglich – von Pfarrei zu Pfarrei, von Seelsorgeteam zu Seelsorgeteam, von Diözese zu Diözese dürften die Unterschiede erheblich sein. Gleichwohl kann und muß hierauf großes Augenmerk gelegt werden. Und es darf keineswegs vermutet werden, daß hier nur die Bischöfe gefordert wären. Wenn in einer Pfarrei Menschen leben, die sich bei jeder Kleinigkeit beim Bischof über den Priester beschweren, dann sät das selbst dann Mißtrauen, wenn der Bischof zu seinem Priester steht. Und wenn die Pfarrbevölkerung ihrem Priester keinen Vertrauensvorschuß gibt, sobald dieser Neuerungen einführen möchte, wird dieser schnell resignieren.

Anerkennung von innen und außen: Die Anerkennung, die Priester seitens der Gesellschaft erfahren, schwindet dramatisch: Umfragen belegen, daß der Status des Berufsstands Priester sinkt. Auch der im Alltag gezeigte Respekt für das berufliche Engagement eines konkreten Pfarrers durch seine Gemeindeglieder nimmt kontinuierlich ab. Und die Attraktivität des «Produkts» Gottesdienst tendiert ebenso gegen null wie das Image des «Unternehmens» Kirche. Mit einer signifikanten Anerkennung seitens der Gesellschaft können junge Menschen also nicht rechnen, wenn sie Priester werden. Anders steht es da mit der Anerkennung von innen. Prinzipiell kann ein Bischof oder ein Generalvikar seine Priester aufmerksam begleiten und sehr gezielt loben bzw. sich bedanken. Beförderungen und Gehaltserhöhungen wird er eher nicht aussprechen. Dafür könnte die Kirche aber durch gute, intensive Personalentwicklung punkten. Und schließlich wären hier ebenso die Pfarreien gefragt, dem Priester sichtbar und spürbar zu zeigen, daß sie ihn mögen und seinen Einsatz schätzen.

Work-life-balance: Die ausgewogene Balance zwischen Privatleben und Arbeit dürfte eines der größten Probleme priesterlichen

⁵ Oder, um es noch zu präzisieren: Wenn die Kirche den Priesterberuf für jene jungen Menschen attraktiver gestalten möchte, die von ihren Begabungen her geeignet wären, in der Seelsorge den Menschen zu dienen und sie im Namen Gottes zusammenzuführen. Da und dort soll es ja (einzelne) Bischöfe geben, die aus dem gesamten deutschen Sprachraum Priesteramtskandidaten sammeln – die aber später in ihren Gemeinden überhaupt nicht angenommen werden, weil sie unfähig sind, mit Menschen umzugehen.

Lebens sein. Nach vorkonziliarer Diktion hatte der Priester kein Privatleben – er war immer und überall für andere da. Heute hat er mindestens auf dem Papier einen freien Tag pro Woche, einen angemessenen Jahresurlaub und ein paar freie Tage als Ausgleich für seinen Feiertagsdienst. Aber offiziell Teilzeit arbeiten darf er nicht, auch wenn er einen geringeren Verdienst in Kauf nähme (mancher Priester ertrotzt sich die Teilzeit einfach, indem er bei voller Bezahlung einen Teil seiner Arbeit boykottiert, aber das ist natürlich keine Lösung). Und die Abgrenzung von Arbeit und Privatleben wird noch immer von vielen Priestern als schwere Belastung empfunden (und schreckt junge Menschen ab!). Da rufen Gläubige auch am Sonntag den Pfarrer an, nur um zu fragen, wann der nächste Gottesdienst ist, oder wollen auch außerhalb der Bürozeiten ein Taufzeugnis ausgestellt haben. Da rotiert der Pfarrer von früh bis spät, und der nächste freie Termin im Kalender liegt in weiter Zukunft. – Ein wichtiger Teilaspekt dieses Problemkreises ist die Frage der Kompatibilität zum Leben in der selbstgewählten Gemeinschaft. Der zölibatäre Priester, auch der Diözesanpriester, ist kein Single, und er darf durch den Beruf nicht zum Single-Leben gezwungen werden. Die Offenheit von Diözesanleitungen und Pfarren für *vitae communes* mehrerer Priester oder für das Leben eines Priesters in einer geistlichen Gemeinschaft, evtl. auch mit Familien, ist immer noch ein heikles Thema, weil damit zwangsläufig seine Verfügbarkeit sinkt.

Handlungsperspektiven

Bestimmte Bereiche, die für die Gewinnung von Priesternachwuchs von Bedeutung sind, lassen sich realistisch nicht kurzfristig gestalten. Die gesellschaftlich sinkende Anerkennung, die die Kirche und ihr Bodenpersonal erfahren, sowie die schwindende emotionale Bindung junger Menschen an die Kirche sind schlicht Kennzeichen moderner Säkularisierungsprozesse und nur über einen Zeitraum mehrerer Generationen zu verändern. Hier trägt die Kirche in Mitteleuropa momentan die Folgen vergangener Überheblichkeit und Machtansprüche.

Gleichwohl gäbe es erhebliche Spielräume, um das Klima für den Priesternachwuchs günstiger zu gestalten:

Es ginge darum, den Priestern (im Rahmen sinnvoller verbindender Regeln, die für alle gelten!) *Freiräume und Eigenverantwortung* zu geben, damit sie ihre Tätigkeit als sinnerfülltes Tun erfahren können und sich ernstgenommen fühlen. «Weniger Pflicht – mehr Kür» wäre ein wichtiges Motto, um solche Freiräume zu erschließen. Dabei geht es gar nicht darum, die grundlegenden kirchenrechtlichen Canones aufzuheben. Es wäre schon viel gewonnen, wenn die dort eröffnete Freiheit nicht durch zusätzliche Vorschriften eingeeengt würde und wenn zudem Pfarren ihre Ansprüche an den Priester einmal daraufhin überprüfen würden, wie weit sie ihn fesseln und seine Handlungsspielräume einengen.

Es ginge ebenfalls darum, die *Zusammenarbeit aller seelsorglich Verantwortlichen* zu verbessern. Noch immer haben wir viel zu viele Einzelkämpfer, die sich nicht an gemeinsames Handeln binden wollen, weil sie dessen entlastende Wirkung nicht erfahren haben. Sie kochen ihr eigenes Süppchen – welches es dann auch sein mag. Genau das aber kostet erheblichen Verschleiß. Und die berühmten innerkirchlichen Grabenkämpfe tun ein übriges, um junge Menschen vom Priesterberuf abzuschrecken. Sie suchen gut funktionierende Teams, in denen sie mitarbeiten können.

Es ginge außerdem darum, eine *professionelle Personalentwicklung* einzurichten. Krankenhäuser, deren Management adäquat auf den ÄrztInnenmangel reagiert, fragen ihre guten ÄrztInnen, was sie für deren Zufriedenheit tun können. Sie sind bereit, ihnen ein optimales Umfeld zu schaffen, damit ihnen die hohen Ansprüche und Belastungen durch ein ähnlich hohes Maß an Freude in Beruf und Privatleben (!) belohnt werden. «Was können wir dafür tun, daß Sie zu uns kommen bzw. bei uns bleiben?» lautet die entscheidende Frage. Ich habe diese Frage bisher noch nie aus dem Munde eines Bischofs oder eines diözesanen Personalreferenten und nur selten aus dem Munde eines oder einer Pfarrgemeinderatsvorsitzenden gehört. Sie müßte

Standard sein, wenn der Priestermangel ernstgenommen wird! Es ginge schließlich m.E. darum, für ein gesundes und angemessenes *Gemeinschaftsleben* der Priester zu sorgen – so wie diese es im Rahmen des Zölibats wünschen! Wohngemeinschaften mehrerer Priester müssen gefördert werden, wenn man erstens ernst nimmt, daß junge Priester heute kaum noch eine Haushälterin haben, die mit ihnen im Pfarrhaus wohnt, und zweitens berücksichtigt, daß ein großer Teil ihrer Unzufriedenheit aus dem Single-Leben zu resultieren scheint.⁶ In diesen größeren Rahmen gehört dann auch die Frage, ob der Pflichtzölibat der Diözesanpriester überhaupt aufrechterhalten werden soll – aber bitte nicht isoliert und als vermeintliches Allheilmittel, sondern im Kontext der umfassenderen Frage, wie jungen Priestern eine angemessene Einbettung in eine (Wohn-) Gemeinschaft gegeben werden kann.

Schließlich – und es scheint mir letztlich der Kernpunkt zu sein – geht es darum, die *Arbeitszeit* der Priester signifikant zu *verkürzen*. Wie beim ÄrztInnenberuf scheint mir auch beim Priesterberuf das Haupthindernis die absolut lebens- und freundschafts- (bei den ÄrztInnen: familien-) feindliche Arbeitszeitregelung zu sein. Denn wo man auch hinschaut: Dienstleistungsberufe mit hohem Anteil an Abend- und Wochenendverpflichtungen sowie weit überdurchschnittlicher Wochenarbeitszeit leiden durch die Bank an Nachwuchsmangel – man denke neben den Berufen des Gesundheitswesens und der Seelsorge nur an die Gastronomie, die aus der Not heraus einen ähnlich hohen Anteil ausländischer Arbeitskräfte aufweist. – Krankenhäuser, die ihre guten ÄrztInnen fragen: «Was können wir dafür tun, daß Sie zu uns kommen bzw. bei uns bleiben?» erhalten nicht selten die Antwort: «Lassen Sie mich Teilzeit arbeiten!» Die erfolgreichen unter ihnen erfüllen diesen Wunsch!

Wenn man die genannten Handlungsmöglichkeiten zusammennimmt, ergibt sich eine eminent spirituelle Herausforderung – für die Kirchenleitung genauso wie für die Gläubigen: Es geht darum, den Priester menschlicher zu sehen. Natürlich haben wir seit dem II. Vatikanischen Konzil schon einen guten Teil der übertriebenen Idealisierung des Priesters abgelegt. Er ist heute kein Halbgott in Schwarz mehr – wie auch der Arzt kein Halbgott in Weiß mehr ist. Und doch wird der Priester wie der Arzt noch immer viel zu oft zu einer Erlöserfigur hochstilisiert – von allen (!) Verantwortlichen, Bischöfen wie Gläubigen, und paradoxerweise übrigens auch von den Medien. Erlöser aber kann der Priester nicht sein.

Wir haben also durchaus noch ein Stück des Weges zu gehen, den das Konzil begonnen hat – von einem platonischen zu einem aristotelischen Priesterbild; von einem reinen Ideal zur geerdeten Realität eines Menschen aus Fleisch und Blut – mit menschlichen Bedürfnissen, die für ihn genauso wie für alle die Bedingung zu Erfüllung und Glück bedeuten.⁷ Eine solche Erdung, d.h. Hinwendung zum «humus», nennt die christliche Spiritualität *humilitas*, Demut. Junge Menschen, die heute nach ihrer Berufung suchen, sind vermutlich weit mehr geerdet (demütig!), als es meine Generation in der Jugendzeit war. Aber der Arbeitgeber Kirche hat das offenbar noch zu wenig wahrgenommen – er schwebt weiter über den Wolken.

Spirituelle Wandlungserfordernisse der Kirche heute

Die weit größere Herausforderung als die technische Veränderung irgendwelcher Zulassungsparameter und Anforderungskriterien für das Weiheamt dürfte also eine gewandelte Spiritualität sein.

⁶ Vgl. Christoph Jacobs, Umfrage unter den Priestern der Erzdiözese Paderborn 1999, www.cjacobs.de (Stand 1.4.08).

⁷ In diesem Kontext scheint mir die beliebte Forderung nach Aufhebung des Zölibats manchmal reichlich verlogen. Denn aus Sicht des Kirchenvolks ist sie sehr bequem. Damit hat man den Schwarzen Peter nämlich nach Rom weitergereicht und sonnt sich in der Illusion, man selber brauche nichts verändern. Aber ist es den Vertretern dieser Position klar, daß Priester als Familienväter eben nicht mehr 70, sondern nur noch 40 Wochenstunden zur Verfügung stehen? Und nicht mehr sechs, sondern vielleicht nur noch drei Abende in der Woche? Und nicht mehr jedes Wochenende, sondern womöglich nur noch drei Wochenenden im Monat? Wer A sagt, sollte auch B sagen können!

Die Kirche muß demütiger werden – erdverbundener, realistischer. Das betrifft vor allem den immer noch geltenden Anspruch an den Priester, allen alles zu sein. Für jeden soll zum gewünschten Zeitpunkt eine Messe angeboten werden. Jeder soll seine Einzeltaufe oder seine individuelle Trauung nach Maß bekommen. Jedes Kind, auch das der kirchenfernsten Eltern, soll und muß auf jeden Fall getauft und gefirmt werden. Wir schauen alle – Bischöfe, Priester, Hauptamtliche, Gläubige – wie gebannt auf die Quote der Sakramentspendung. Die ist unser Mantra, an ihr machen wir Erfolg oder Mißerfolg fest. Und es ist klar, wo die Meßplatte liegt: Bei 100%. Jedes Prozent darunter ist zu wenig.

Doch genau dieser Anspruch stranguliert die Priester und im Grunde alle aktiven Gläubigen! Die sonntägliche Trination, das Feiern dreier Messen, das der Codex des Kirchenrechts eigentlich nur ausnahmsweise für größte «seelsorgliche Notlagen» erlaubt (can. 905), definieren wir bedenkenlos als Normalfall. Die flächendeckende Spendung aller Sakramente an alle Menschen ist das absolut unhinterfragbare Dogma, über das sich Bischöfe und Kirchenvolk, Konservative und Progressive gleichermaßen einig sind. Und so reisen die Priester durchs Land, halten Taufen und Hochzeiten für Menschen, die seit Jahrzehnten nicht mehr zu ihrer Pfarrei gehören; stecken Unmengen an Energie in die Katechese zu Erstkommunion und Firmung – mit dem Effekt, daß am Tag nach dem Fest bereits alles vergessen ist; halten Messen im Stundentakt und können selbst keine Freude daran empfinden.

Über eine Reduktion der Anforderungen wagt niemand nachzudenken. Notfalls wird verlagert – an ausländische Priester, an akademisch gebildete LaientheologInnen, an weit unterqualifizierte haupt- und ehrenamtliche Laien und Diakone, die damit mißbraucht werden als Priesterersatz, der sie nicht sind und nicht sein können. Manfred Lütz bezeichnet es als typisch für die «Gesundheitsreligion», daß der Anspruch, jeder müsse sofort und immer die beste Medizin erhalten, tabuisiert wird. Darüber darf nicht diskutiert werden. Wie in der neuen, säkularen (Gesundheits-) Religion ist es auch in der alten, klassischen Religion: Es darf nicht hinterfragt werden, daß jeder und jede alle Serviceleistungen der Kirche jederzeit bekommen kann. Das aber sprengt die Möglichkeiten des Systems Kirche (personell) wie des Systems Gesundheitsdienste (finanziell).

Demut hieße, die postmoderne Realität anzuerkennen: Es wählen eben nicht alle freiwillig den christlichen Glauben, seit es echte

Wahlmöglichkeit gibt. Es bedeutet die Religion einfach nicht allen das, was sie den Überzeugten ist – ihr Ein und Alles. Und wir sollten es ehrlich eingestehen: Deswegen müssen die Nichtgläubenden keine schlechteren («Heiden»-) Menschen sein. Wir sollten sie ziehen lassen, wenn sie das wollen! Wir sollten uns die Kraft sparen, sie mit allen Mitteln halten zu wollen.

Einen letzten Punkt möchte ich der Vollständigkeit halber erwähnen: Demut hieße freilich auch, demütig eingestehen, daß jene fundamentalste Zulassungsbeschränkung nicht göttlich, sondern von Gott (!) in Zeit und Welt hineingegeben, damit aber zugleich zeitbedingt und menschlich ist: Die Beschränkung der Weihe auf das männliche Geschlecht. Auch ihre Aufhebung würde längst nicht alle Probleme des Priestermangels lösen – aber sie ist prinzipiell denkbar. Und womöglich könnte sie die Glaubwürdigkeit der Kirche erheblich vergrößern.

Im Buch Hosea (11,4) lesen wir: «Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit den Ketten der Liebe. Ich war da für sie wie die Eltern, die den Säugling an ihre Wangen heben.» So spricht Gott über seine geliebten Kinder Israels. So könnte und sollte sich aber auch die Kirche gegenüber jungen Menschen verhalten, die auf Berufungssuche sind: Sie mit menschlichen Fesseln an sich ziehen – nicht mit (vermeintlich) göttlichen. Mit irdischen Motivationen, nicht mit dem hochtrabenden Ideal völliger Selbstlosigkeit und vorbehaltloser Ganzhingabe. Was selbst Gott nicht vermag, wie sollte das der Kirche möglich sein?

Sage niemand mehr, es gehe doch um Berufung, da müsse man eben verzichten und die eigenen Bedürfnisse vollständig ablegen! Das wäre unmenschlich und hochmütig. Auch ein Simon Petrus brauchte ein ganzes Leben, um seine irdischen Motivationen loszulassen und sich einen Weg führen zu lassen, den er nicht selber gewünscht und gewählt hatte (Joh 21,18). Bis dahin – bis zur Stunde seines Martyriums – hatte er durchaus irdische Motive, Jesus zu folgen. Manchmal wies Jesus ihn deswegen zu recht. Zumeist aber nahm er die menschlichen Motive des Petrus einfach in seinen Dienst – und machte sie fruchtbar für andere Menschen.

Ob dieser Petrus die Jugend von heute tadeln würde, weil sie zu wenig selbstlos sei? Vermutlich würde er sie eher für ihre Erwartungen an das irdische Leben loben – und sie so in den Dienst nehmen, wie es ihnen entspricht. Von dieser Weisheit des Petrus könnten wir alle noch lernen. *Michael Rosenberger, Linz*

«Bigger – ein Sohn dieses Landes»

Anlaßlich des 100. Geburtstages von Richard Wright

In seiner klassischen Studie «The Negro Church in America» beschrieb E. Franklin Frazier das Christentum, wie es sich unter den schwarzen Sklaven in den Südstaaten der Vereinigten Staaten von Amerika vor dem Bürgerkrieg (1861-1865) entwickelt hatte, als «unsichtbare Institution».¹ Er meinte damit den Sachverhalt, daß während dieser Periode eine Vielzahl unabhängiger schwarzer christlicher Gemeinden entstanden sind, für die ihr «informeller» Charakter kennzeichnend war: Da den Sklaven jede Art gesellschaftlicher Organisation verboten war, bildeten sich unter ihnen Formen eines manchmal geheimen, manchmal halb-öffentlichen Gemeindelebens, das ohne übergemeindliche Strukturen und ohne das «Amt» eines öffentlich anerkannten Gemeindeführers auskommen mußte. Zwar gab es auch bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften einzelne Personen aus dem Kreis der Gemeindeglieder, welche die Funktion eines Predigers und Priesters wahrnahmen. Sie taten dies Kraft ihrer Kenntnisse der Bibel und ihrer Fähigkeit, diese durch Predigt, Gesang und Gebet auf die aktuelle Situation der Gläubigen hin auslegen zu können.

¹ Vgl. E. Franklin Frazier / E. Eric Lincoln, *The Negro Church in America / The Black Church since Frazier*. Schocken Books, New York 1974, 1-98, 23f.

Auf diese Weise gelang es den Sklaven, gegenüber ihren weißen Herren eigene Traditionen des Christentums zu entwickeln und zu erhalten, die eine Lesart biblischer Texte einschloß, in welcher vor allem die alttestamentlichen Befreiungsgeschichten Gegenstand der Verkündigung und des Gebetes waren.

Nach der Sklavenemanzipation (1863) und nach dem Ende des Bürgerkrieges konnten die ehemaligen Sklaven in den Südstaaten die Bürgerrechte nur für kurze Zeit wahrnehmen. Mit der Einführung der «Jim Crow Gesetze» wurde die kurze Phase der «Rekonstruktion» (1865 bis ungefähr 1877) beendet und die Bürgerrechte wurden durch die Gesetzgebung in den einzelnen südlichen Bundesstaaten immer mehr eingeschränkt.² Für die Entwicklung der «schwarzen Kirchen» bedeutete dies, daß sie zu «kompensatorischen» Institutionen wurden, indem sie der schwarzen Bevölkerung den ihr von der weißen Mehrheit verwehrten

² «Jim Crow» war der Name für die Figur des «dummen Schwarzen» in den «Minstrel Shows», wurde dann verwendet, um das von 1876 bis 1964 geltende System der Rassensegregation (Gesetze, alltägliche Diskriminierung, Lynching) und die dadurch geprägte Lebenswelt der schwarzen Bevölkerung zu bezeichnen. Vgl. Grace Elizabeth Hale, *Making Whiteness. The Culture of Segregation in the South, 1890-1940*. Pantheon Books, New York 1998, 121-238.

Raum gewährten, wo sie sich für ihre sozialen, kulturellen und politischen Anliegen eine Vielzahl von Organisationen schaffen konnte. Damit gewannen religiöse Traditionen und Kirchen noch mehr an traditionsbildender Kraft, als sie diese bereits in der Zeit vor dem Bürgerkrieg besessen hatte. Sie blieben von der weißen Mehrheitsgesellschaft so lange unbehelligt, wie sie deren ökonomische und gesellschaftliche Macht nicht in Frage stellten. Mit der an der Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert zunehmenden Migration der schwarzen Bevölkerung in die industrialisierten Zonen der Nordstaaten der USA verloren die schwarzen Kirchen diesen, die ganze Lebenswelt prägenden Einfluß auf ihre abgewanderten Glieder. Trotzdem spielten ihre Traditionen noch bei vielen Führern der Bürgerrechtsbewegung eine entscheidende Rolle. E. Franklin Fraziers Studie «The Negro Church in America», die Ende der fünfziger Jahre, d.h. in den ersten Jahren der Bürgerrechtsbewegung, entstand, stellte nicht nur die bis zu diesem Zeitpunkt stattgefundene Entwicklung der schwarzen Kirchen dar, sondern sie markierte auch eine Schwelle, die C. Eric Lincoln als die Geburt der «Black Church» bezeichnete.³ Denn in den Konflikten der Bürgerrechtsbewegung sahen sich die schwarzen Kirchen vor der «neuen» Herausforderung, sich nicht nur als Hüterinnen eines Schatzes religiöser Traditionen zu verstehen, sondern diesen in den politischen und gesellschaftlichen Kampf einzubringen.

Martin Luther King jr. formulierte das für diesen Transformationsprozeß gültige Prinzip in seinem «Brief aus dem Gefängnis der Stadt Birmingham», in welchem er auf die Kritik von acht hohen weißen Geistlichen, mit seinen gewaltfreien Aktionen gefährde er Ordnung und Recht, antwortete: «Ich kann nicht unbeteiligt in Atlanta sitzen und von dem nicht betroffen sein, was in Birmingham geschieht. Wir sind in ein unausweichliches Netzwerk gegenseitiger Verknüpfung und in ein einziges Geflecht des Schicksals eingebunden. Was einige direkt betrifft, betrifft alle auf eine indirekte Weise. Nie mehr können wir leben mit dem Hinweis, das gehe nicht jeden an. Wer in den Vereinigten Staaten lebt, darf an keinem Ort des Landes als *Outsider* angesehen werden.»⁴ Martin Luther King jr. verband diese Forderung, daß niemand zum *Outsider* gemacht d.h. durch diskriminierende Formen der Wahrnehmung und der institutionellen Vorgegebenheiten von der Gesellschaft ausgeschlossen werden dürfe, mit der Feststellung, nicht der Widerspruch zwischen dem Ideal demokratischer Gleichheit und der Realität des Rassismus sei das amerikanische Grundproblem. Vielmehr entstehe es durch den Gegensatz zwischen der Realität der menschlichen Person in ihrer Würde, die den zentralen Gegenstand religiöser und politischer Organisationen ausmache, und der Realität des Rassismus. Solange dieses Grundproblem bestehe, sei der Anspruch von Ordnung und Recht nur in dem Maße anzuerkennen, wie er der Würde des einzelnen Menschen gerecht zu werden verspreche. Mit diesen Überlegungen konnte Martin Luther King jr., seinen schwarzen Landsleuten zeigen, daß sie im Kampf um ihre Rechte mit der weißen Mehrheit einen legitimen Anspruch erheben und dadurch ihre Würde wiedergewinnen würden. Im Vergleich zu der durch «Jim Crow» geschaffenen gesellschaftlichen Situation bedeutete diese Haltung eine zweifache Revolution, zuerst eine veränderte Selbstwahrnehmung, d.h. eine wiedergewonnene Selbstachtung der schwarzen Bevölkerung, und zweitens eine Neuentdeckung dessen, wie die Ideale der amerikanischen Verfassung im alltäglichen Leben ausgestaltet werden müßten, wenn die gleiche Würde aller respektiert werden sollte.

Was Martin Luther King jr. in seinem Gefängnisbrief von Birmingham forderte, hatte der vor hundert Jahren geborene schwarze Autor Richard Wright zum Thema seines literarischen Lebenswerkes gemacht. Mit seinem Frühwerk, das in den dreißiger und vierziger Jahren entstand, erregte er sehr rasch Aufsehen

und wurde zum ersten schwarz-amerikanischen Bestseller-Autor. Mit diesen Veröffentlichungen erschloß er für die amerikanische Literatur ein neues Thema und schuf ein neues ästhetisches Paradigma. Man könnte die von ihm bearbeitete Thematik und das von ihm entwickelte neuartige Schreibverfahren zu Martin Luther Kings jr. offenem Brief aus dem Gefängnis von Birmingham in Parallele setzen. Bei beiden werden die schwarzen Mitbürger als eigenständige Subjekte wahrgenommen und beide versuchen, eine Sprache zu finden, welche die geschichtlichen Erfahrungen der Rassendiskriminierung ernst nimmt und diese gleichzeitig als Aufforderung versteht, das Schicksal in die eigene Hand zu nehmen und um die Bürgerrechte zu kämpfen.

Leben unter dem «Jim Crow»

Richard Wright hatte in seiner Jugendzeit die entwürdigenden Erfahrungen des «Jim Crow» machen müssen, denn er stammte aus dem «Dixie-Land».⁵ Er wurde am 4. September 1908 auf einer Plantage in Roxie in der Nähe von Natchez (Mississippi) geboren, wo sein Vater als kleiner Farmpächter arbeitete. In seiner Kindheit mußte er mehrmals, bedingt durch die Armut seiner Familie, durch den Verlust seines Vaters – er ließ seine Familie im Stich – und durch die schwere Krankheit seiner Mutter, den Wohnort wechseln. In diesen Jahren verbrachte er die für einen Jugendlichen prägende Zeit bei seiner Großmutter Ella Wilson in Jackson (Mississippi) und lernte dort die Gemeinschaft der Sieben-Tage-Adventisten kennen, zu deren Glaubensgemeinschaft Ella Wilson gehörte. Sie nahm ihn jeweils in deren Gottesdienste mit und schickte ihn eine zeitlang auf eine Schule der Adventisten. Noch während seiner Schulzeit in Jackson veröffentlichte er in der örtlichen schwarzen Lokalzeitung «Southern Register» seine erste Kurzerzählung «The Voodoo of Hell's Half Acre». Richard Wright verließ als siebzehnjähriger die Schule, schlug sich zuerst in Jackson und Memphis und dann in Chicago als Gelegenheitsarbeiter durch. Neben diesem Broterwerb und der Sorge für seine kranke Mutter pflegte er eine intensive Lektüre der Romane von Theodore H.A. Dreiser (1871-1945), von Harry Sinclair Lewis (1885-1951) und der Reportagen von Henry Louis Menken (1880-1966), beschäftigte sich mit den Studien der «Chicagoer Soziologischen Schule» über Migration und Urbanistik und widmete sich eigenen Schreibversuchen. 1933 trat er dem von der kommunistischen Partei beeinflussten Literaturklub «John Reed Club» bei und wurde kurz darauf Mitglied der Kommunistischen Partei Amerikas (CPUSA). In diesem literarisch anregenden und politisch engagierten Milieu entfaltete er zuerst in Chicago und von 1937 an in New York eine vielfältige Tätigkeit als Herausgeber von Zeitschriften («Left Front» bzw. «New Challenges» und «Daily Worker») und als eigenständiger Autor. 1938 und noch einmal 1939 gewann er mit der Erzählung «Fire and Cloud» einen Preis. Er nahm diese Erzählung in den Erzählband «Uncle Tom's Children» auf, der 1939 in einer ersten Auflage und 1940 in einer erweiterten Neuauflage erschien. 1940 veröffentlichte er seinen ersten Roman «Native Son», schloß 1941 seine große Studie «Twelve Million Black Voices» ab und publizierte 1945 seine Autobiographie «Black Boy». Die Arbeit an seiner Autobiographie führte Richard Wright zu einem kritischen Rückblick auf seinen bisherigen Werdegang als Schriftsteller. Diese Selbstprüfung hatte zur Folge, daß er 1944 die kommunistische Partei verließ. In der öffentlichen Begründung seiner Entscheidung («I Tried to be a Communist») äußerte er sich ausschließlich kritisch über das dogmatische Verhalten einzelner Parteiführer und vermied es, sich von den Optionen der Partei zu distanzieren. 1946 reiste er als Gast der französischen Regierung nach Paris. Die politisch liberale Atmosphäre und die kulturelle Vielfalt der Pariser Szene – er lernte den Freundeskreis um Gertrude Stein kennen, knüpfte

³ Vgl. E. Franklin Frazier / C. Eric Lincoln (vgl. Anm. 1), 101-208, 135f.

⁴ Martin Luther King jr., Letter from Birmingham City Jail, in: ders., A Testament of Hope, Harper, San Francisco 1986, 289-302; vgl. James H. Cone, Martin & Malcolm & America. A Dream or a Nightmare, Orbis, Maryknoll 2002, 82f.

⁵ Vgl. die noch immer grundlegende Biographie von Michel Fabre (The Unfinished Quest of Richard Wright, William Morrow & Company, Inc., New York 1973); James Campbell, Black first. How the tide of Civil Rights overwhelmed the reputation of Richard Wright – and what it left behind, in: Times Literary Supplement vom 13. Juni 2008, 3ff.

Beziehungen mit Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir und Albert Camus, arbeitete mit Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire und Alioune Diop an der Zeitschrift «Présence Africaine» – veranlaßte ihn, sich endgültig in Paris niederzulassen, wo er am 28. November 1960 starb. In diesem Lebensabschnitt entwickelte Richard Wright mit den «Reiseberichten» eine für ihn neue Form der Essayistik: So beschrieb er seinen Besuch der Republik Ghana in «Black Power. A Record of Reactions in a Land of Pathos» (1954), faßte seine Beobachtungen von der Ersten Afro-Asiatischen Konferenz in Bandung (1955) in dem Band «The Color Curtain. A Report on the Bandung Conference» (1955) zusammen und legte mit «Pagan Spain» eine Beschreibung seiner Reisen durch das Spanien unter der Diktatur von Francisco Franco vor. Richard Wright verfaßte während seiner Pariser Zeit mehrere Erzählungen und Romane («The Outsider» [1954], «The Long Dream» [1958], «Eight Men» [posthum 1961], «A Father's Law» [posthum 2008]), und arbeitete an der Fortsetzung seiner Autobiographie «Black Boy» («American Hunger» [posthum 1977]). Mit dem Vorlesungsband «White Man Listen!» (1957) griff er die Frage nach den Quellen, Formen und Funktion schwarzer Literatur wieder auf, die er schon zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit in «Blueprint for Negro Writing» (1937) und «How «Bigger» Was Born» (1940) behandelt hatte. Posthum erschienen mehrfach Auswahl Ausgaben aus den Haikus, an denen er während der letzten zehn Jahren seines Lebens arbeitete (1961 u.ö.), und der schon Ende der dreißiger Jahre verfaßte Roman «Lawd Today» (1963).

Ein Autor der literarischen Moderne

Richard Wright verstand sich als ein Autor der Moderne. Er war ein Schriftsteller, der sein literarisches Werk bewußt unter den Bedingungen der jeweiligen konkreten politischen und gesellschaftlichen Situation schafft, und der von seinen Lesern erwartet, daß sie bei der Lektüre diese Zusammenhänge zu erkennen vermögen. Aus diesem Grunde veröffentlichte er während seines Lebens immer wieder Texte, in denen er sich argumentativ über die literarische und politische Bedeutung von Literatur äußerte. Diese Texte entstanden jeweils in Perioden, während denen Richard Wright an Erzählungen bzw. Romanen arbeitete, und gleichzeitig richtete er sich durch sie an ein weiteres Publikum. So enthalten sie jeweils Passagen der Selbstvergewisserungen, die sie mit programmatischen Erklärungen verbinden. Als Richard Wright an seinem ersten Erzählband «Uncle Tom's Children» arbeitete, veröffentlichte er «Blueprint for Negro Writing» (1937) über die Aufgabe eines schwarzen Autors.⁶

In «Blueprint for Negro Writing» bestimmt Richard Wright die Rolle eines schwarzen Schriftstellers im Blick auf die geänderte Lage der schwarzen Bevölkerung der USA in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts. Der schwindende Einfluß der schwarzen Kirchen und die Unfähigkeit der schwarzen Mittelschicht, eine gesellschaftlich relevante Rolle zu spielen, verlangen eine Neubestimmung der Rolle eines schwarzen Autors. Er sei zu nichts weniger berufen, als jene Werte ins Blickfeld zu bringen, um welche die schwarze Bevölkerung in ihrem Alltagsleben ringe. Dieser Aufgabe werde er aber nur dann gerecht, wenn er die Gesellschaft «nicht als etwas Festgelegtes, sondern als Veränderbares» begreife. Dies gelinge ihm aber nur, wenn er seine literarischen Optionen «Schulter an Schulter mit dem schwarzen Arbeiter» entwickle.

Die letzte Formulierung Richard Wrights zeigt seine Rezeption eines von der Arbeiterbewegung geprägten Marxismus. Sein undogmatischer Charakter wird noch deutlicher, wo er den Charakter der kulturellen Tradition der schwarzen Bevölkerung beschreibt. Er bezeichnet sie als ein «autonomes Ganzes», das in der Situation der Sklaverei und der Rassendiskriminierung ein

spezielles Verständnis von Freiheit und Subjektsein zu entfalten in der Lage ist. Diese Weisheit der Schwarzen («racial wisdom»), die vor allem durch die Praxis der schwarzen Kirchen genährt worden ist, entstand während der Zeit der Sklaverei: «Diese Volkskultur, geprägt durch die Situation eines entbehrungsreichen und unmenschlichen Lebens, ermöglichte es der schwarzen Bevölkerung, eine eigenständige Ausdrucksform zu finden. Der Blues, die Spirituals und die Volkserzählungen, die von Mund zu Mund weitergegeben wurden; die von der Mutter ihrer Tochter zugeflüsterten Worte, bevor diese zu ihrem Liebhaber geht; die vom Vater seinem Sohn weitergegebene persönliche Lebenserfahrung; sexuelle Erfahrungen, die von jungen Männern auf offener Straße im gröbsten Slang untereinander ausgetauscht werden; Gesänge während der Arbeit – all dies waren Wege, auf denen die Weisheit der schwarzen Bevölkerung weitergegeben wurde.»

Richard Wright gibt in dieser Passage keine harmonisierende Beschreibung der schwarzen Lebenswelt, denn er markiert auf subtile Weise ihre Widersprüche, wo er die Beziehungen von Mann und Frau thematisiert: Der Mutter, die flüsternd zu ihrer Tochter über Sexualität und Liebe spricht, stehen die jungen Männer gegenüber, die laut und in obszöner Sprache über ihre sexuellen Erfahrungen sprechen. Für ihn ist die schwarze Bevölkerung von inneren Widersprüchen bestimmt, die nicht restlos als Folgen der Rassendiskriminierung erklärt werden können. Vielmehr geben sie die Themen vor, an denen ein schwarzer Autor sich abzuarbeiten hat. An dieser Grundposition hat Richard Wright sein ganzes Leben lang festgehalten. Zwanzig Jahre nach «Blueprint for Negro Writing» wiederholte er in «White Man Listen!» seine frühen Überlegungen über schwarze Literatur. Dabei war für sein Selbstverständnis als Autor die Reaktion seiner Leser nie gleichgültig. Seine Achtsamkeit auf Leserreaktionen war auch der Anlaß für seinen Essay «How «Bigger» Was Born», wo er die Arbeit an seinem Roman «A Native Son» damit begründete⁷, mit dessen Protagonisten, dem Schwarzen Bigger Thomas hätte er die Absicht verfolgt, eine Figur zu schaffen, die es dem Leser unmöglich mache, sich mit ihr vorbehaltlos zu identifizieren. Damit sollten die Mißverständnisse vermieden werden, die sein Erzählband «Uncle Tom's Children» vor allem bei weißen Lesern geschaffen hatte.⁸ Bigger Thomas in «A Native Son» ist ein zweifacher Mörder und wird deshalb zum Tode verurteilt. Er ist sich keiner Schuld bewußt, denn er begreift seine Verbrechen als einzige Möglichkeit, wie man unter den Bedingungen des «Jim Crow» überleben kann. Erst durch das Plädoyer des Anwaltes, der Bigger Thomas' Tat aus dessen Lebensumständen verständlich machen will, erkennt er sein schuldhaftes Verhalten. Die Komplexität von Bigger Thomas, der nicht nur Opfer, sondern auch Täter ist, macht es dem Leser unmöglich, sich mit ihm vorbehaltlos zu identifizieren. Sie zwingt ihn zur Auseinandersetzung mit dessen Person und mit dessen Biographie. Mit Bigger Thomas schuf Richard Wright eine literarische Gestalt, in der Gesellschaft als etwas sichtbar wird, «das nicht so sehr als etwas Festgelegtes, sondern als Veränderbares» erkennbar wird.

Nikolaus Klein

⁷ «How «Bigger» Was Born» war der Text einer Vorlesung an der Columbia University (New York) im März 1940. Er erschien dann als Aufsatz in der Zeitschrift «Saturday Review» (1. Juni 1940) als Sonderdruck und als Einleitung zu «Native Son».

⁸ Aus dem gleichen Grunde ergänzte er die weiteren Auflagen von «Uncle Tom's Children» durch ein Vorwort («The Ethics of Living Jim Crow. An Autobiographical Sketch») und fügte den ursprünglichen vier Erzählungen («Big Boy Leaves Home»; «Down by the Riverside»; «Long Black Song»; «Fire and Cloud») als abschließenden Teil des Erzählbandes die Erzählung «Bright and Morning Star» hinzu. Durch diese Entscheidung versuchte er zu verhindern, daß die Abfolge der Erzählungen als eine evolutionär deutbare Emanzipationsgeschichte der einzelnen Protagonisten gedeutet werden kann. Der Weg, den Sue, die Hauptperson in «Bright and Morning Star», zurücklegt, bis sie bereit ist, ihr Leben zu opfern, um eine Gruppe schwarzer Kommunisten zu schützen, legt dem Leser nahe, die Schicksale der Protagonisten der vorangehenden Erzählungen in ihrer Vielschichtigkeit wahrzunehmen. Durch diese Kritik an einem evolutionären Geschichtsverständnis erweist sich «Uncle Tom's Children» als ein Werk der Moderne. Vgl. Abdul R. JanMohamed, *The Death-Bound Subject. Richard Wright's Archaeology of Death*. Duke University Press, Durham und London 2005, 45–77, 75ff.

⁶ Vgl. Richard Wright, *Blueprint for Negro Writing*, in: Ellen Wright, Michel Fabre, Hrsg., *Richard Wright Reader*. Harper & Row, New York u.a. 1978, 36–49. Die nachfolgenden Zitate sind direkt aus dem amerikanischen übersetzt (43; 38; 38f; 42).

«Ich habe meinen Kragen hochgeschlagen ...»

Zur Neuedition der Erinnerungen von Hans Sahl (1902-1992)

Die in den Jahren 1983 und 1990 in deutschen Erstausgaben erschienenen Erinnerungen des jüdisch-deutschen Erzählers *Hans Sahl* bündeln zwei Begriffe: «Moralist» und «Das Exil im Exil». Sie verweisen auf eine eigenständige geistige Haltung, bei der es dem Autor nach den Worten des Herausgebers Klaus Blanc um die moralische Verantwortung des Schriftstellers im Exil gegenüber der ungeheuren Herausforderung durch den Nationalsozialismus gegangen sei. Doch diese Herausforderung betraf nicht nur das unabwendbare Schicksal des Theater- und Filmkritikers wie auch des Publizisten Hans Sahl, der auf der Flucht vor den nationalsozialistischen Barbaren sich auch zu einer moralischen Integrität durchringen mußte, wenn es sich um die Einstellung gegenüber der anderen totalitären Ideologie, dem Stalinismus, handelte. Die Probe auf dieses gewagte Exempel lief im Frühjahr 1937 ab. Hans Sahl hatte in Paris gemeinsam mit Leopold Schwarzschild, Alfred Döblin, Klaus Mann, Walter Mehring und Dutzenden anderer emigrierter Autoren den Verband «Freie Presse und Literatur» gegründet. In dieser Funktion wandte er sich 1938 gegen die moskautreuen antifaschistischen Schriftsteller, die auf Weisung des sowjetischen Politbüros in ihrem «Schutzverband deutscher Schriftsteller im Exil» verkündigen sollten, daß das «Tage-Buch» von Schwarzschild, in dem es um die Entlarvung der inszenierten Moskauer Prozesse ging, von der Goebbels-Presse gekauft worden sei. Er wehrte sich gegen die Aufforderung von Anna Seghers, Manes Sperber und Egon Erwin Kisch, er solle diese Erklärung mit unterschreiben. Aufgrund seiner konsequenten Haltung (er war im Vorstand des Schutzverbandes) wurde die Erklärung niemals veröffentlicht, was zur Folge hatte, daß Hans Sahl ein Abtrünniger, ein «Nein-Sager» wurde, weil er angeblich die konspirative Arbeit der Partei gefährdete.

Sicherlich war die unbestechliche Haltung des 1933 ins Exil Getriebenen nicht der eigentliche Grund dafür, daß Hans Sahl unter den bedeutenden deutschen Schriftstellern der letzte war, den die literarische Öffentlichkeit in Deutschland zu Beginn der 1980er Jahre wieder entdecken durfte. Der im nordamerikanischen Exil erfolgreiche Publizist und Übersetzer bedeutender Schriftsteller (Thornton Wilder, Arthur Miller, Osborne u.a.) hielt sich zwar von 1953 bis 1958 in der Bundesrepublik Deutschland auf, hatte Freunde gefunden, aber keine Heimat. Ein zweites Merkmal bundesdeutscher Selbstbesinnung kam hinzu: die freien Kulturvermittler, die die inneren Zusammenhänge des amerikanischen Massenkulturbetriebs kannten, wurden spätestens Anfang der sechziger Jahre von der jüngeren Generation der auf den USA-Markt drängenden deutschen Korrespondenten verdrängt. Die Exilierten hatten damit auch im westdeutschen Literaturbetrieb vorläufig ausgedient, weil mit dem Erfolg der Grass'schen «Blechtrommel» ein eigenständiger, kritischer Bewältigungskanon entstanden war, in dem die moralischen Belehrungen und ästhetischen Kriterien der Ausgewanderten kaum noch Anerkennung fanden. Erst mit der Neubewertung der Erinnerung an den Nationalsozialismus und der zu Beginn der 1990er Jahre einsetzenden Aufarbeitung der kommunistischen Diktaturen war auch die Zeit für Hans Sahl gekommen.

In dem Essay «Profiteure der Zweideutigkeit oder jeder ist Mitwisser» aus dem Jahre 1990 zog er noch einmal eine bittere Bilanz mit dem Blick auf die Situation der Intellektuellen nach dem Zerfall des kommunistischen Lagers in Osteuropa: «Vielleicht zum erstenmal in der Geschichte ist der Augenblick gekommen, in dem keine Ideologie darauf wartet, ausprobiert zu werden. Ist am Ende dieses Jahrhunderts die Menschheit am Ende ihrer Weisheit angelangt? Oder stehen wir am Ende einer neuen, die vor allen den Deutschen, diesen unbelehrbaren Liebhabern des Absoluten, schwer fallen dürfte, nämlich, daß es nunmehr an der Zeit wäre, den Menschen neu zu definieren, jenseits aller Heilslehren und Utopien, etwa im Sinne eines Norbert Elias und eingedenk der

Warnung Karl Poppers: Jedesmal, wenn der Mensch versucht, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, bekommt er die Hölle.»¹

Das autobiographische Material als Rohstoff

In dem vorliegenden ersten Band der vierbändigen Neuedition der Werke von Hans Sahl verwendet der Autor in seinen «Memoiren eines Moralisten» ein ungewöhnliches Darstellungsverfahren.² Ausgehend von seinem autobiographischen Material, das er lediglich als Rohstoff betrachtete, wollte er ein Inventar seiner Zeit in der Gestalt einer Lawine und deren einzelnen Kristallen anlegen, nicht um «die Menschen beim Namen zu nennen und sie identifizierbar zu machen» (S. 12), sondern um ihre Verhaltensweisen und Positionen im Zusammenhang mit dieser Lawine aufzuzeigen. Es handelte sich also um das Ausgeliefertsein von Menschen an eine Geschichte, «die ihre Gesichtszüge auslöschte und ihre Namen in alle Winde verstreute». (S. 13) Gegen diese Auflösung von Personen im Geschichtsstrom setzte er die Namen, die ihn sowohl als «Kriegselefanten der Literatur» als auch als «schreibendes Fußvolk» begleitet haben.

Bei der Umsetzung dieses Verfahrens greift Hans Sahl auf tradierte Erzählverfahren und auf moderne narrative Techniken zurück. Die Beschreibung seiner Kindheit in Dresden setzt mit einer konstruktivistischen Miniaturskizze ein: Eine Fliege als Standortbezeichnung für die elterliche Residenz und die Farbe «grün» als Orientierungsmuster für unterschiedliche visuelle Wahrnehmungen. Mit solchen topografischen Merkmalen und markantem Kolorit schafft sich der Sahl'sche Text überschaubare «Bilder», in denen der Leser mühelos spazierengehen kann. Es sind eindrucksvolle Stadtbeschreibungen von Dresden und Berlin, wohin die Familie Sahl im Jahre 1907 übersiedelte. Beim Besuch einer Brauerei im Norden Berlins, deren Besitzer der Großvater war, schweben Malz- und Hopfendüfte, gemischt mit Pferdeurin und Schweiß durch die Luft, zottige Brauereipferde mit wilden Mähnen stürmen die steile Auffahrt zum Hof. Ebenso lebendig sind die Aufzeichnungen über Jagdszenen im pommerschen Schneidemühl, wo Großvater Bächler in seinem Revier Rotwild zur Strecke bringt. Um so bedauerlicher ist es, daß der Kindheit nur etwa zwanzig Seiten gewidmet sind. Dieses scheinbare Manko wird durch zahlreiche Rückblenden in den ausführlichen Schilderungen der 1920er Jahre mehr als ausgeglichen. Als die Revolution 1918 ausbricht, im Alter von sechzehn Jahren also, verdichten sich die Aufzeichnungen von Hans Sahl: Die expressionistische Dichtung um «Die Menschheitsdämmerung» von Kurt Pinthus hat es ihm angetan. Franz Werfel, Else Lasker-Schüler, Ernst Toller, Gottfried Benn und Johannes R. Becher erweisen sich für ihn als die wichtigsten Sprachrohre der ekstatischen Verzweiflung nach dem Ersten Weltkrieg. Studienjahre, er wählt Kunstgeschichte im Hauptfach und Germanistik im Nebenfach, in Leipzig, München, Berlin und Breslau folgen. Gleichzeitig festigt sich sein Ruf als kompetenter Theaterkritiker. Seine Bewertung des epischen Theaters von Bert Brecht fällt am Ende der zwanziger Jahre deutlich aus: «Für den Marxisten Brecht war ethisches Verhalten selbstverständlich von Klasseninteressen diktiert und unterlag dem Gesetz von Angebot und Nachfrage auf dem freien Markt der Meinungen.» (S. 67) Hans Sahl erweist sich auch mitten im politischen Getümmel der Endphase der Weimarer Republik als distanzierter und engagierter Beobachter. Beide Eigenschaften, die kompromißlose ästhetische Position und die erstaunliche Distanz sowohl gegenüber der totalitären kommunistischen

¹ Vgl. Hans Sahl, «Und doch». Essays und Kritiken aus zwei Kontinenten. Hrsg. v. Klaus Blanc. (Sammlung Luchterhand 980), Luchterhand 1991, 33f.)

² Hans Sahl, *Memoiren eines Moralisten. Das Exil im Exil*. Luchterhand, München 2008, 470 S., 21,95 Euro.

Ideologie als auch die radikale Verachtung der nationalsozialistischen Gewaltideologie kennzeichnen seine Position zu Beginn des Jahres 1933. Er nahm zu Alfred Kerrs radikal-ästhetischen Kritiken der Berliner Theaterinszenierungen wie auch zu Herbert Iherings eher ethisch orientierten Theaterrezensionen eine eigenständige Haltung in der deutschen Theaterkritik ein. Doch in einem von den Nazis regierten Deutschen Reich gab es für ihn, auch aufgrund seiner jüdischen Herkunft, keinerlei Perspektiven. Er floh in die Tschechoslowakei und entdeckte, daß in dem nach Prag fahrenden Zug auch Max Reinhardt saß, was für ihn ein bitterer Trost war.

Leben und Sterben einer Kultur

Die Erinnerungen an die Jahre 1933 bis 1945 tragen die Überschrift «Das Exil im Exil». Hans Sahl begreift sie als «die Geschichte vom Leben und Sterben einer Kultur, die in *unserem* Leben und Sterben ihren sinnfälligsten Ausdruck finden sollte, einer glanzvollen Epoche, die wir aus dem Feuer des Untergangs zu retten versuchten». (S. 235) Sie sind geprägt von Mut und Selbstüberwindung, von häufigen Entscheidungen gegen die Utopie von der klassenlosen Gesellschaft, mit der vor allem die «aufgeklärten» Intellektuellen so oft in eine Falle gingen. Zwei wesentliche Absatzbewegungen bestimmten also den weiteren schwierigen Weg von Hans Sahl durch das Exil: nach der Besetzung Frankreichs die überhastete Flucht in die USA und die bittere Einsicht, daß die kommunistische Utopie sich als ebenso menschenmörderisch wie die des Nationalsozialismus erwies. Die eindringliche Darstellung der verschiedenen Emigrationsmilieus in der Form von Berichten, Briefen, Gedichten und politischen Aufsätzen gehört zu den wertvollsten Beiträgen der deutschsprachigen Exilliteratur. Besonders anschaulich wird der lange US-amerikanische Aufenthalt geschildert. «Amerika», so Hans Sahl,

«war für uns die letzte Zuflucht, ein Provisorium, das nur so lange bestehen würde, wie Hitler bestand.» (S. 355) Und diese USA bildeten nun den Lebensmittelpunkt für zahlreiche prominente Schriftsteller, Künstler und Publizisten. Die meisten mußten sich mit Gelegenheitsjobs durchschlagen, heuerten bei fragwürdigen Institutionen an, manchen gelang es, aufgrund ihrer ausgezeichneten Sprachkenntnisse sich als Übersetzer amerikanischer Literatur durchzusetzen, wie Hans Sahl, der zum anerkannten Übersetzer der Werke von Thornton Wilder und Arthur Miller avancierte. Mehr noch, der sich auch als Kunstkritiker die Anerkennung solch renommierter Maler wie Oskar Kokoschka und Edward Hopper erwarb, die beide als Vertreter expressionistischer und gegenständlicher Malweisen unter dem Abstraktionswahn der führenden amerikanischen Kritiker zu leiden hatten.

Es sind die vielen kleinen Episoden aus dem Leben berühmter und auch weniger renommierter Persönlichkeiten, die in «Das Exil im Exil» ihre großen und kleinen Auftritte feiern, egal ob es der geniale Georg Grosz oder die heute kaum noch bekannte Tänzerin Lotte Goslar sind. Sie alle tauchen in den stilistisch brillanten Memoiren von Hans Sahl wie kleine Kometen an einem düsteren Himmel auf, auf dem sich das ganze Elend von zwei Jahrzehnten europäischer Geschichte abzeichnete. Hans Sahl, der uns am 27. April 1993 verließ, war nicht nur ein großer Chronist und bedeutender Prosaschriftsteller, sondern auch ein Publizist, der viele Fragen an seine Zeitgenossen stellte, wie er in seinem Gedicht «Die Letzten» betonte:

«Wir sind die Letzten./ Fragt uns aus./ Wir sind zuständig./ Wir tragen den Zettelkasten/ mit den Steckbriefen unserer Freunde/ wie einen Bauchkasten vor uns her ...» Ob er mit seinen Antworten zur Aufklärung über die gigantischen Verbrechen im 20. Jahrhundert beigetragen hat, wird die Generation der heute Vierzigjährigen entscheiden, obwohl sie immer weniger mit dem «schlechten Gewissen der Nachwelt» lebt. *Wolfgang Schlott, Bremen*

«... Dich heimholen aus der Verlorenheit ...»

Briefwechsel zwischen Ingeborg Bachmann (1926-1973) und Paul Celan (1920-1970)

Auf die Veröffentlichung dieser Korrespondenz haben wohl viele Leserinnen und Leser seit langem gewartet, wußten sie doch in Fragmenten von der Liebesbeziehung zwischen der Dichterin und dem Dichter, von den Spuren, die eine gemeinsame Geschichte im Werk beider gezogen hatte. In der Zwischenzeit sind bereits verschiedene andere Briefwechsel zwischen Paul Celan und seinen Freundinnen (Nelly Sachs, Ilana Shmueli, Diet Kloos-Barendregt) bzw. Freunden (Franz Wurm, Peter Szondi, Hanne und Hermann Lenz, Rudolf Hirsch) erschienen. Nun haben auch die Angehörigen Ingeborg Bachmanns die Briefe der Dichterin freigegeben. Doch jetzt, angesichts einer exemplarisch vorzüglichen Publikation, die sich auf die Bestände im Deutschen Literaturarchiv Marbach, in der Handschriftenabteilung der Österreichischen Nationalbibliothek, im Max-Frisch-Archiv an der ETH Zürich und im Privatnachlaß Bachmann abstützt, wird keine vordergründige Neugier befriedigt. Dafür bestätigt sich eine Ahnung. Hatte man dieser Beziehungsgeschichte nicht seit jeher das Außerordentliche als Signatur zugeschrieben? In welche Dramatik der Begegnung und Trennung, der erneuten Annäherung und Entfernung taucht man lesend ein, wie viele Mißverständnisse und Versäumnisse lagern sich am Weg ab. Doch zieht sich trotz aller Offenbarung durch die gesamte Korrespondenz eine seltene Verschwiegenheit, die keine voyeuristischen Bedürfnisse nährt, sondern vielmehr die Lesenden an einem stockenden Gespräch zweier Liebender teilnehmen läßt.

«Herzzeit» heißt der Titel des Buches, dem Gedicht «Köln, Am Hof» entliehen, welches Paul Celan am 20. Oktober 1957, nach einer schicksalhaften Wiederbegegnung mit Ingeborg Bachmann, geschrieben hat. Eingesetzt hat die Liebesgeschichte im Frühling 1948 in Wien: Die 22jährige Ingeborg Bachmann studiert hier

Philosophie und begegnet dem jüdischen Flüchtling Paul Celan aus Rumänien, der wenige Wochen später nach Paris weiterreisen wird. Er widmet ihr das Gedicht «In Ägypten», welches die biblischen Frauengestalten Ruth, Noemi und Mirjam beschwört und von der Geliebten als «der Fremden» spricht. Damit benennt er gleich die entscheidende Differenz zwischen ihm, dem jüdischen Überlebenden, dessen Eltern deportiert worden sind – der Vater starb an Typhus, die Mutter wurde erschossen –, und ihr, der Tochter eines NSDAP-Mitglieds aus Kärnten. Dieser Unterschied wird eine Rolle spielen, auch wenn er in herausragenden Momenten der Herzzeit verschwindet. Aber in Krisensituationen wird er jenes Mißtrauen nähren, das Paul Celan wohl vielen nicht-jüdischen Menschen seines Lebenskreises entgegengebracht hat. Ingeborg Bachmann fühlt sich durch diese Differenz in besonderer Weise herausgefordert. Sie zeigt in schwierigen Phasen immer wieder ein hohes Maß an Empathie und geht bis an die Grenzen ihrer seelischen Energien, um den Freund und Geliebten verstehen zu können.

«Die Fremde»

Dennoch erkennt Ingeborg Bachmann im Herbst 1961, zu einer Zeit, da Paul Celan zunehmend leidet, auch hellsichtig genug, «daß das größere Unglück in Dir selbst ist». Das Erbärmliche, das von außen komme, sei zwar vergiftend, «aber es ist zu überstehen, es muß zu überstehen sein. Es kann jetzt nur von Dir abhängen, ihm richtig zu begegnen ...». Sie spielt auf die sogenannte Goll-Affäre an, die durch den erstmals 1953 erhobenen und später immer erneuten Vorwurf von Yvan Golls Witwe, Claire Goll, ausgelöst worden ist. Diese behauptete, Celan (als Yvan Golls Übersetzer)

habe das Werk ihres Mannes plagiiert, und sie entfesselte in der Folge mehrere Pressekampagnen, die 1960, da Paul Celan den renommierten Büchner-Preis erhielt, kulminierten.

Ingeborg Bachmann will mit ihren Äußerungen die unseligen Machenschaften, die Paul Celan als Dichter zu vernichten suchten, keineswegs verharmlosen, aber sie drängt entschieden darauf, daß der Geliebte sich davon distanzieren, nicht sein Mißtrauen selbst auf die nächsten Freunde ausdehnen und dadurch kostbare Beziehungen beschädigen. Doch Paul Celan zerbricht letztlich an dieser Geschichte einer Infamie und verstrickt sich in seiner Paranoia. In den Sechzigerjahren wird er – teils zwangsweise – mehrmals in Psychiatrische Kliniken eingewiesen.

«Du sollst die Fremde neben dir am schönsten schmücken./ Du sollst sie schmücken mit dem Schmerz um Ruth, um Mirjam und Noemi ...», heißt es gegen den Schluß des Gedichts «In Ägypten». Merkwürdig genug berührt diese Evokation der «Fremden», wird sich doch Paul Celan vier Jahre später, im Dezember 1952, mit der Künstlerin Gisèle de Lestrang (1927-1991) verbinden, einer Angehörigen des französischen Hochadels, die an der Académie Julian, Paris, Malerei und Zeichnung studiert hat. Sie trägt «Die Fremde» bereits in ihrem altfranzösischen Namen und entfremdet sich durch diese Heirat auch ihrer Familie; denn diese widersetzt sich erst heftig der Verbindung mit einem staatenlosen Flüchtling deutscher Zunge.

Mit Gisèle de Lestrang aber ist eine Frau angesprochen, die eigentlich in der Mitte dieser Herzzeit steht, auch wenn sie sich vorerst an deren Rand aufhält. Aber sie wird für Paul Celan in all den schwierigen Jahren das Zentrum bedeuten, wohin er immer wieder zurückkehrt. In einem seiner letzten Briefe (14. Januar 1970) gesteht er ihr: «Ich habe keine Frau so geliebt, wie ich Dich geliebt habe, wie ich Dich liebe.» Doch diese Ehe wurde geprüft bis an die Grenze des Tragbaren. Als diese dünne Linie überschritten wurde, bat Gisèle Celan-Lestrang im Frühling 1967 um die Trennung. Der Kontakt, zart und rücksichtsvoll, blieb aber zwischen den Ehepartnern weiterhin bestehen, wovon die Briefe im 1971 erschienenen Korrespondenzband ein erschütterndes Zeugnis ablegen. Gemeinsam fanden sie sich auch in einem Werk von geradezu dialogischem Charakter: Gisèle Celan-Lestrang begleitete die beiden Lyrikbände «Atemkristall» (1965) und «Schwarzmaut» (1969) in bibliophilen Editionen mit kongenialen Radierungen. Sie antwortete mit den ihr eigenen künstlerischen Mitteln, mit einer adäquaten Zeichensprache auf seine Texte – beide wurden «ein Ganzes», wie sie sagte.

Das Quartett der «Herzzeit»

Fünfeinhalb Jahre, vom Mai 1952 bis Oktober 1957, haben sich Ingeborg Bachmann und Paul Celan nicht mehr gesehen. Ihre erneute Begegnung setzt Paul Celans Ehe einer starken Belastung aus. Gisèle Celan reagiert nach anfänglicher Bestürzung mit wahrer Noblesse, und auch Ingeborg Bachmann bittet den Geliebten eindringlich, seine Frau und den kleinen Sohn Eric (*1955) nicht zu verlassen. Später stellen sich briefliche und direkte Kontakte zwischen den beiden Frauen ein, die sogar über Paul Celans Tod (1970) hinausreichen und auf beiden Seiten vom Gefühl getragen werden, denselben Mann geliebt und am selben Mann gelitten zu haben.

So weitet sich «Herzzeit» aus und schließt neben Ingeborg Bachmann und Paul Celan die bereits erwähnte Gisèle Celan-Lestrang sowie den Schweizer Autor Max Frisch ein, der zwischen 1958 und 1962 mit Ingeborg Bachmann zusammengelebt hat. Sie werden durch ihre jeweiligen Verbindungen in die Geschichte bzw. das Schicksal der Protagonisten einbezogen. Folgerichtig enthält der vorliegende Band auch Korrespondenzen zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Gisèle Celan und Ingeborg Bachmann. In beiden Fällen entpuppen sich vermeintliche Rivalen schließlich als Verbündete. Mehrmals sucht gerade Paul Celan das Gespräch mit Max Frisch, um seine Ansicht, die Ansicht eines unverdächtigen Zeitgenossen, zu hören, wenn ihn wieder eine antisemitisch geprägte Rezension (wie vor

allem jene von Günter Blöcker im Berliner «Tagesspiegel» zum Gedichtband «Sprachgitter», erschienen am 11. Oktober 1959) verstört hat. Frisch seinerseits, der die Beziehung zwischen Ingeborg Bachmann und Paul Celan akzeptiert, möchte jenen Mann kennenlernen, von dem ihm Ingeborg Bachmann schon viel erzählt hat; er möchte jenem Dichter begegnen, dessen Werk er mit großem Respekt entgegnet, das er aber nicht immer versteht, wie er unumwunden bekennt.

Verwundete hier und dort

Max Frisch schreibt am 3. November 1959 einen schonungslosen Brief in eigener Sache und in jener des Adressaten, der die Lesenden aufhorchen läßt und den Schweizer Autor von einer verletzlichen Seite zeigt, die man an ihm vielleicht am ehesten durch das Buch «Montauk» (1975) kennengelernt hat. In mehreren Anläufen versucht Max Frisch, auf die Blöcker-Rezension zu reagieren, und er weiß, daß er sich auf heikles Gelände begibt, sobald er Celan nicht vorbehaltlos zustimmt: «Ob Sie zu einer Freundschaft bereit sind, wenn ich nicht mit Ihnen einverstanden bin? Ich lebe mit einer Wunde, die freilich nicht Sie mir geschlagen haben, auch nicht Hitler, aber auch mit einer Wunde, sensibilisiert bis zur Krankhaftigkeit, allzuleicht fühle ich mich verraten, ausgeliefert, verhöhnt, ausgestoßen, preisgegeben, Zwischentöne vergiften mich, und Nachlässigkeiten genügen, um mich zu schinden, und oft, allzu oft brauche ich alle Kraft, um nicht verletzt zu sein von meiner bloßen Einbildung, um nicht meinen Verstand umzusetzen in brillante Selbstgerechtigkeit aus Notwehr. Wozu sage ich das! Der Verwundete, der sich an mich wendet wie Sie, muß wissen, daß er zu einem Verwundeten kommt ...»

Allerdings schickte Max Frisch diesen Brief nicht ab, schrieb noch drei weitere Entwürfe, bis er am 6. November 1959 endlich seine Post an Paul Celan sandte. «Herzzeit» enthält eine ganze Anzahl nicht abgesandter Briefe – sie alle Indizien für einen vorsichtigen Umgang mit der Sprache, der sich von Zweifeln und Mißtrauen bestimmen läßt und nicht mit vorschnellen Deutlichkeiten den anderen erschlagen möchte, auch wenn diese Zurückhaltung wiederum Mißverständnissen die Tür öffnet. «Ich denke und denke, aber immer in dieser Sprache, in die ich kein Vertrauen mehr habe, in der ich mich nicht mehr ausdrücken will.» So schreibt Ingeborg Bachmann am 3. September 1959 an Paul Celan.

Kein Zweifel: Hier schreiben komplizierte Menschen mit komplexer Seelenstruktur, und all ihr Geschriebenes kann nicht verhindern, daß sie sich immer wieder verfehlen. In einem seiner ersten Briefe aus Paris (20. August 1949) schreibt Paul Celan an Ingeborg Bachmann: «... Vielleicht täusche ich mich, vielleicht ist es so, daß wir einander gerade da ausweichen, wo wir einander so gerne begegnen möchten, vielleicht liegt die Schuld an uns beiden. Nur sage ich mir manchmal, daß mein Schweigen vielleicht verständlicher ist als das Deine, weil das Dunkel, das es mir auferlegt, älter ist ...»

Sie schreibt ihm danach zurück, «daß ich eines Tages komme und Dich zurückhole. Ich sehe mit viel Angst, wie Du in ein großes Meer hinaustreibst, aber ich will mir ein Schiff bauen und Dich heimholen aus der Verlorenheit ...». Zu diesem Zeitpunkt weiß sie noch nicht, daß sie selbst in große Verlorenheiten stürzen wird, die sich nicht nur in mehreren Klinikaufenthalten, sondern auch in ihrem Werk, etwa dem Romanfragment «Der Fall Franza», manifestieren werden. Noch erscheint sie Paul Celan als «die Tüchtige», wenn sie ihm bei der Organisation von Lesereisen in Deutschland, bei der Vermittlung von literarischen und publizistischen Kontakten behilflich ist. Aber das Wortfeld, in dem Begriffe wie «verloren» und «Verlorenheit» angesiedelt sind, dominiert zusehends beider Mitteilungen.

Denn immer wieder hemmen Zerwürfnisse den Fluß ihrer Geschichte. «Wir wissen genug voneinander, um uns bewußt zu machen, daß nur die Freundschaft zwischen uns möglich bleibt. Das Andere ist unrettbar verloren», schreibt Paul Celan unmißverständlich am 16. Februar 1952. Dieser Brief trifft Ingeborg Bachmann bis ins Innerste, und was sie in ihrer Antwort (21. Februar

1952) äußert, ist der Beginn einer Verletzung, die wohl nie mehr heilen wird: «... Ich habe keine Möglichkeit mehr, gutzumachen, und das ist das Schlimmste, was einem widerfahren kann. Meine Situation wird immer gespenstischer. Ich habe alles auf eine Karte gesetzt und ich habe verloren. Was mit mir weiter geschieht, hat wenig Interesse für mich. Ich kann (...) nicht mehr leben, wie ich früher gelebt habe, ich habe das Experimentieren verlernt, ich will auch nicht mehr, ich will überhaupt nichts mehr ...» Dieser letzte Satz läßt an die bittere Schlußzeile ihres Gedichtes «Keine Delikatessen» (entstanden zwischen 1964 und 1967) denken: «Mein Teil, es soll verloren gehen.» Wenige Monate später, am 10. Juli 1952, faßt sie ihren Schmerz noch einmal in der brieflichen Bemerkung zusammen: «... Ich sehe nur deutlich (...), daß Du mich besser verletzen konntest, als ich Dich je verletzte ...». Doch erkennt man lesend nicht immer deutlich, was jeweils der Grund für die angesprochenen Verletzungen gewesen ist, denn man muß bedenken, daß zwischen den Briefen auch Telefonate stattgefunden haben, deren Inhalt sich naturgemäß entzieht.

«Führ mich an die Seine ...»

Es berührt indessen merkwürdig, daß Ingeborg Bachmann in einem titellosen Gedicht dieser Frühphase, entstanden zwischen 1948 und 1953, eine solche Kluft zwischen Menschen bereits angesprochen und auch das Scheitern benannt hat:

Es könnte viel bedeuten: wir vergehen,
wir kommen ungefragt und müssen weichen.
Doch daß wir sprechen und uns nicht verstehen
und keinen Augenblick des andern Hand erreichen,

zerschlägt so viel: wir werden nicht bestehen.
Schon den Versuch bedrohen fremde Zeichen,
und das Verlangen, tief uns anzusehen,
durchtrennt ein Kreuz, uns einsam auszustreichen.

Dennoch erkennt Ingeborg Bachmann in allen Höhen und Tiefen dieser Liebesgeschichte ihre Aufgabe: ihn immer wieder «aus der Verlorenheit» heimzuholen – doch es gelingt ihr so wenig wie Gisèle Celan-Lestrange. Paul Celan verletzt Ingeborg Bachmann mehrmals in tiefster Seele – seine Frau Gisèle bedroht er überdies

an Leib und Leben, irregeführt durch seine paranoiden Vorstellungen. Aber dahinter steht seine «Verlorenheit», seine «jüdische Einsamkeit», von der er in seiner Rede vor dem Hebräischen Schriftstellerverband in Tel Aviv (14. Oktober 1969) gesprochen hat. «Führ mich an die Seine», wir wollen so lange hincinschauen, bis wir kleine Fische geworden sind und uns wieder erkennen», schrieb Ingeborg Bachmann einst, am 24. Juni 1949, an Paul Celan, der damals noch in Wien wohnte, aber im Begriff war, nach Paris aufzubrechen. Liest man diese Bitte der jungen Geliebten, so stockt der Atem, denn man denkt voraus an den Tod, welchen der verzweifelte Paul Celan im April 1970 in der Seine gesucht hat. Nach all den schrecklichen Verwerfungen, die auch auf Max Frisch und Gisèle Celan-Lestrange übergreifen, bleibt doch die Erkenntnis bestehen, daß die Beziehung zwischen Ingeborg Bachmann und Paul Celan über den Tod hinaus ihren unzerstörbaren Kern bewahrt hat. «Malina», der 1971 erschienene Roman Ingeborg Bachmanns, läßt sich nun in manchen Bezügen als Grabschrift auf den Geliebten deuten. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, in Einzelheiten darauf einzugehen, aber auf jeden Fall wird man nun den Roman nach der Brieflektüre anders lesen, genauer und verbindlicher. Die Dichterin stirbt am 17. Oktober 1973, drei Jahre nach Paul Celans Tod, an den Folgen einer Brandverletzung in Rom.

Post mortem

Die beiden anderen Beteiligten dieses Lebensdramas, Max Frisch und Gisèle Celan-Lestrange, sterben 1991. Gisèle Celan-Lestrange tritt nach dem Tod ihres Mannes ein kostbares, aber auch anstrengendes Erbe an. Seit langem gezeichnet von ihrer schwierigen Ehe mit dem Dichter – ein Foto vom April 1969, aufgenommen in Rom, spricht für sich –, muß sie die Schritte in einem neuen Leben gehen: als allein verantwortliche Künstlerin, Nachlaßverwalterin und Mutter des gemeinsamen Sohnes Eric. Davon reden die anrührenden Briefe, die sie nach Paul Celans Tod an Ingeborg Bachmann schickt und in denen sie immer wieder behutsam auf die Schwierigkeiten der Dichterin eingeht. Von all ihren Belastungen zeugt aber auch ein Selbstmordversuch. Dennoch widmet sie sich auch beharrlich ihrem eigenen Werk, das zwischen 1970 und ihrem Todesjahr in zahlreichen Ausstellungen, welche in verschiedenen europäischen Städten stattfinden, gezeigt wird.

Im Dezember 1991 stirbt Gisèle Celan-Lestrange an einem Krebsleiden. Sie wird in jenem Grab auf dem Pariser Friedhof Thiais beigesetzt, wo schon ihr Gatte und der erste Sohn François (*1953), der kurz nach der Geburt gestorben ist, ruhen. Damit schließt sich der Kreis um ein schicksalhaftes Quartett, dessen Geschichte jedoch in den Werken der Beteiligten unter vielerlei Gestalten und Formen fortlebt.

Es wäre indessen sehr zu begrüßen, wenn die Frau und Künstlerin Gisèle Celan-Lestrange mit einer Monografie gewürdigt werden könnte. Diese wäre auch die fällige Korrektur von John Felstiners Biographie «Paul Celan» (1997), in der sich über Gisèle Celan-Lestrange ein einziger Satz findet. Denn ihr Anteil soll nicht verlorengehen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

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

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle

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

Preise Jahresabonnement 2009:

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 4835), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

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.

Literatur:

Ingeborg Bachmann, Paul Celan, Herzzeit. Der Briefwechsel. Mit den Briefwechseln zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Ingeborg Bachmann und Gisèle Celan-Lestrange. Herausgegeben und kommentiert von Bertrand Badiou, Hans Höller, Andrea Stoll und Barbara Wiedemann. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2008.

Paul Celan, Gisèle Celan-Lestrange, Briefwechsel. Aus dem Französischen von Eugen Helmlé. Herausgegeben und kommentiert von Bertrand Badiou in Verbindung mit Eric Celan. Anmerkungen übersetzt und für die deutsche Ausgabe eingerichtet von Barbara Wiedemann. Zwei Bände (Korrespondenz und Kommentar). Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2001. Ingeborg Bachmann, Werke. Erster Band: Gedichte, Hörspiele, Libretti, Übersetzungen. Piper Verlag, München-Zürich 1978.

Paul Celan – Die Goll-Affäre. Dokumente zu einer «Infamie». Zusammengestellt, herausgegeben und kommentiert von Barbara Wiedemann. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2000.