

DÜSSELDORFER DEBATE

Zeitschrift für Politik · Kunst · Wissenschaft

10/87

Oktober

*

Alle, die sich herausnehmen,
umzuschreiben, was bereits geschrieben war,
sollen zugrunde gehen! Pfählen soll man sie und
auf kleinem Feuer rösten! Kastrieren soll man sie
und ihnen die Ohren abschneiden!

(Denis Diderot)

*

Redaktion:

Michael Ben, Thomas Neumann

Karl Anton Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, 0211/3613360

Charles E. Curran, Prof. für Moralthologie, Catholic University of America, Washington DC; ehemaliger Präsident der Catholic Theological Society of America; zuletzt: Faithful Dissent, Kansas City, 1986.

Agnes Hüfner, Dr. phil., geb. 1938; Publizistin, Düsseldorf.

Hagen Kühn, Dr. rer. pol., geb. 1943; Ökonom; Sozialforscher am Wissenschaftszentrum Berlin; u.a.: Politisch-ökonomische Entwicklungsbedingungen des Gesundheitswesens, 1980; Betriebliche Arbeitschutzpolitik, 1982; Informationstechnologie im Dienstleistungsbereich (mit anderen), 1985.

Arnheim Neusüss, Dr. phil., geb. 1937; Prof. für Politikwissenschaft, FU-Berlin; Utopie — Begriff und Phänomen des Utopischen (Hrsg. u. Einl.), 1968; Marxismus — Ein Grundriss der großen Methode, 1981; Aufsätze.

ISSN 0176-7232

DÜSSELDORFER DEBATTE

Herausgeber: Michael Ben, Peter Maiwald
Karl-Anton-Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, Telefon 0211/36133 60
Konto 5717004 Deutsche Bank (BLZ 30070010)

Erscheinungsweise: monatlich (außer Juli/August)
Abo-Heftpreis 12,- DM (einzeln 15,- DM) + Versandkosten
Kündigung mit Dreimonatsfrist zum Ende des jeweiligen Abonnement-Jahres.

Copyright©: Verlag Michael G. von Bentivegni-W. / Gestaltung: Kurt Weidemann /
Satz: DEBATTE / Korrektur: Christel Kauder / Druck: Plitt, Oberhausen /
Anzeigenpreisliste 1/84 / Vertrieb: INTER-ABO Betreuung-GmbH,
Postfach 103245, 2000 Hamburg 1

| | |
|--------------------------|---|
| Peter Maiwald Gangart | 2 |
|--------------------------|---|

| | |
|---|---|
| Dokumentation Mit der Würde des Hohen Hauses unvereinbar: Günter Grass | 3 |
|---|---|

| | |
|------------------------------|----|
| Agnes Hüfner Emil Szittyä | 13 |
|------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| Ben's HistoMat Mitternachtszeitung für gebildete Leser | 25 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| Arnheim Neusüss Das utopische Zeitalter — I Versuch, einen Rückblick voranzusehen | 29 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| Karl Marx Abschweifung (über produktive Arbeit) | 45 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| Hagen Kühn Die rationalisierte Ethik — II Zur Moralisierung von Krise und Krankheit | 47 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| Zeitschriftenschau The girl I let behind me is every day before me | 58 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| Charles E. Curran Katholik und Amerikaner sein | 65 |
|---|----|

Peter Maiwald

Gangart

Uns geht es gut.
Wir werden satt.
Die Häute unverletzt.
Die Stirnen glatt.
Und keiner schlägt uns
auf den Hut.
Uns geht es gut.

Uns geht es so.
Wir werden fein.
Die Städte riesengroß.
Die Menschen klein.
Und keiner ißt mehr
Leute roh.
Uns geht es so.

Uns geht es gold.
Wir werden frei.
Die Welt am End
und wir dabei.
Und jeder liebt sich
ungewollt.
Uns geht es gold.

»Guter Dinge«, Gedichte (DVA Stuttgart 1987)

Mit der Würde des Hohen Hauses unvereinbar: Günter Grass

Am 16. Oktober feiert Günter Grass seinen 60. Geburtstag. Neben der Werkausgabe bei Luchterhand erscheinen aus diesem Anlaß allerhand bibliophile Drucke mit Texten und Grafiken. Grass ist unbestritten heute der prominenteste Autor der Bundesrepublik — im In- und Ausland. Der Weg zu dieser Anerkennung war nicht selbstverständlich. In beiden deutschen Staaten war Grass den Politikern für lange Zeit suspekt. Während sich die SPD noch 1963 von ihm als einer linken Abweichung distanzierte, er der CDU als Kommunist und den Kommunisten als ein "gefährdeter Humanist" galt, erkannte die DDR-Literaturgeschichtsschreibung zehn Jahre später, daß Grass sich "im Zuge seiner seit 1961 festigenden Bindung an die rechte Parteiführung der SPD immer nachhaltiger und bewußter zu einer staatsverhaltenden Kraft und zu einem Apologeten der gesellschaftlichen Verhältnisse in der BRD entwickelt" habe (Lexikon deutschsprachiger Schriftsteller, 1974). Dies spiegelte wortradikale Distanzierung von unbequemer Kunst im Namen des gesellschaftlichen Seelenheils war ein gesamtdeutsches Politikphänomen. Nicht nur Grass hatte damit in der Bundesrepublik zu tun, es erging anderen, hüben und drüben, ebenso. Und denen es so erging ist darum auch zu danken, wenn ein wenig von dieser trübseligen Biederkeit beiseitegeräumt worden ist. Wir nützen den Geburtstag von Günter Grass zur Erinnerung an seine Jungtürkenzeit.

Der nachfolgende Auszug ist der Parlamentsdebatte um den Haushaltsplan Kultur des Landes Nordrhein-Westfalen entnommen. Es war die zehnte Sitzung der fünften Wahlperiode, sie ereignete sich am 12. Februar 1963. Unmittelbarer Anlaß für die Diskussion um die Gruppe 47 und Günter Grass im besonderen bot die von Holthoff zitierte Bemerkung des ehemaligen Innenministers Dufhues, der die Gruppe 47 mit der Reichsschrifttumskammer der Nazis verglichen hatte. Seine Begründung: Diese Leute hätten den Rundfunk unterwandert.

Wir haben das Protokoll leicht korrigiert. Der Name Günter Grass erscheint dort in den Varianten Günther Grass oder Günter Graß, auf die korrekte Schreibweise konnten SPD und CDU sich bei aller Einigkeit in seiner Inkriminierung nicht verständigen.

*

Holthoff (SPD): Lassen Sie mich zu einem scheinbar abseitigen aber — wie wir gleich merken werden — höchst interessanten Gebiet kommen!

Wer von Universitäten spricht, der handelt — ausgesprochen oder unausgesprochen — auch über geistige Freiheit. Von daher liegt immer die Frage nahe, wie es im Reiche des Geistes um diese Freiheit bestellt ist; denn schließlich wird trotz aller verfassungsmäßigen Zusicherungen, deren wir uns in Nordrhein-Westfalen und in der Bundesrepublik hinreichend bedienen können, letztlich nur dann die geistige Freiheit der Universität vollends gewährleistet sein, wenn sie in eine Gesellschaft eingebettet ist, in der das freie Wort gepflegt, geschrieben und gesprochen wird.

Aber es scheint so zu sein, als zeigten sich bedrohliche Wolken am Himmel unseres geistigen Lebens. So jedenfalls glaubt es wohl der ehemalige Innenminister des Landes Nordrhein-Westfalen, unser Kollege Dufhues. Ich habe in der »Frankfurter Allgemeinen« am 21. Januar 1963 folgendes gefunden: "Der Geschäftsführende Vorsitzende der CDU, Dufhues, hat vor Journalisten seine geheime Sorge über den Einfluß der Gruppe 47 nicht nur im kulturellen, sondern auch im politischen Bereich geäußert. Er nannte sie eine geheime Reichsschrifttumskammer."

Wir haben bis zum heutigen Tage weder in Zeitungen noch im Rundfunk einen Widerruf feststellen können. Wir nehmen diesen Ausspruch schwer, weil er von einem Demokraten kommt, der in seinem Leben die Ernsthaftigkeit seiner demokratischen Überzeugung und auch gute Zeichen einer wahren Humanität in den Tagen der Diktatur, nämlich in den Tagen dieser Reichsschrifttumskammer, deutlich gezeigt hat. Kollege Dufhues weiß, daß mit dem Ausschluß aus der Reichsschrifttumskammer in den damaligen schweren Tagen immer eine persönliche Gefährdung verbunden war; oft gar — wie wir wissen — war der Tod die Folge. Warum schleudert er heute den Bannstrahl der Gleichsetzung mit diesem Instrument des Diktators gegen die Gruppe 47?

— Dr. Lenz (CDU): Sie müssen dann aber auch den Vorgang erzählen, Herr Kollege Holthoff! Sie bringen nur das Nachhinein; Sie müssen das dann ganz bringen! —

Ich bemühe mich darum. Aber das, was Anteil der Aufklärung des Kollegen Dufhues ist, kann ich in der Tat nicht übernehmen. Darum spreche ich ihn hier an mit der Bitte um eine hinreichende und befriedigende Aufklärung.

— Dr. Lenz (CDU): Aber dann dürfen Sie nicht in diesem Zusammenhang mit dem Namen Dufhues das Wort Diktator gebrauchen! —

Nein, das habe ich auch nicht.

— Dr. Lenz (CDU): Das haben Sie gebraucht! —

Nein, nein, ein Augenblickchen bitte!

— Dr. Lenz (CDU): Sie haben vom Bannstrahl des Diktators gesprochen. Ich glaube, daß das eine Äußerung ist, die wir hier nicht unwidersprochen entgegennehmen können. —

Das können Sie gleich von hier oben machen! Sehen Sie, ich bin ein Freund des freien Wortes. Aber diese heiklen Stellen halte ich schriftlich fest. Ich darf es noch einmal vorlesen; ich habe so gesagt: "Warum schleudert er" — nämlich der Kollege Dufhues — "den Bannstrahl der Gleichsetzung mit dem Instrument des Diktators gegen die Gruppe 47?" Das ist doch die schiere, pure, sachliche Wahrheit! Er hat gesagt, daß die Gruppe 47 eine geheime Reichsschrifttumskammer sei. Ich habe das Zitat aus der »Frankfurter Allgemeinen« vorgelesen. Ich frage, warum er diese Gleichsetzung vornimmt; mehr habe ich nicht gesagt.

Wer die Gruppe 47 ist, weiß Herr Kollege Dufhues. Auch wir wissen von ihr, daß im Jahre 1947 der auch von seinen Gegnern hochgeschätzte Hans Werner Richter einen bestimmten Kreis von Literaten um sich gesammelt hat, einen Kreis, der sich damals vor 1947 der Gnade des Wiederbeginns, der Gnade des Nullpunktes vollständig bewußt war. Was wollten diese damals jungen Männer? Sie wollten nicht mehr und nicht weniger, als daß in Deutschland eine soziale Demokratie entstehe, und daß diese Demokratie aus den Bindungen der Menschlichkeit, der Wahrheit, des Friedens und der Gerechtigkeit entstehe. Diese Gruppe hat einen dornenvollen Weg hinter sich. Die Zeitschrift, die damals von ihr herausgegeben wurde, »Der Ruf«, wurde von der amerikanischen Besatzungsmacht verboten.

Diese Gruppe ist parteipolitisch nicht mit uns und nicht mit Ihnen zu identifizieren. Wir kennen das gute Wort, daß links nicht links ist. Vielleicht steht diese Gruppe 47 für ein neues, möglicherweise gar für ein besseres künftiges Deutschland. Dabei hat sie es, das wollen wir auch sagen, ein wenig leichter, als wir es haben, wenn sie in ihren Essays, in ihrer Lyrik, in ihrer Prosa davon spricht. Wir, die Politiker, die wir uns mit dem Alltag herumzuschlagen haben, mit dem Blei des Alltags an den Füßen, können in der Tat nicht ein solches Deutschland der Zukunft entwerfen, wie es in der Literatur und in der Dichtung möglich ist.

— Dr. Lenz (CDU): Darf ich eine Zwischenfrage stellen? —

Aber sicher!

— Dr. Lenz (CDU): Herr Kollege Holthoff, halten Sie die Äußerung der Gruppe 47 in dem Zusammenhang, den Sie genau so kennen wie ich, für Lyrik oder für Prosa? — Volmert (CDU): Oder für Gotteslästerung! —

Tun Sie es! Im Augenblick, glaube ich, habe ich aber keinen Stoff behandelt, der Ihnen Anlaß geben könnte, zu glauben, daß die Gruppe 47 Gotteslästerung betreibt. Ich wollte es wenig leidenschaftlich behandeln. Ich wollte auch die Gruppe 47 vorführen, um mit Ihnen ein Gespräch über sie zu führen, um eine gemeinsame sachliche Basis zu haben. Ich wollte auch davon sprechen, wie groß der Spannungsbogen in der Gruppe 47 ist, von wo bis wo er reicht.

— Zwischenrufe —

Herr Kollege Volmert, Sie wollen doch nicht leugnen, daß wir in der Gruppe 47 prononcierte christliche Literaten, Dichter, Poeten, Lyriker haben — wie Sie wollen! Wenn wir Heinrich Böll lesen, der dieser Gruppe außerordentlich verwandt ist, werden Sie sicher genau so wie ich angetan sein von seinem »Irischen Tagebuch«. Sie werden genau so erschüttert sein, wenn Sie »Wanderer, kommst du nach Spa« lesen. Sie werden genau so nachdenklich sein wie ich, wenn Sie seine Geschichte aus dem vorigen Jahrhundert »Die Waage der Baleks« lesen. Das ist christlicher Geist, der sich in den sozialkritischen Schriften Heinrich Bölls manifestiert.

Ich will genauso gut sofort hinzufügen, Herr Kollege Volmert, daß es andere Schriftsteller dieser Gruppe gibt, die ich nicht lese, nicht lesen kann, vielleicht *noch* nicht lesen kann. Wenn ich Günter Grass und seine »Blechtrommel« lese, wenn ich von dieser mir unverständlichen Symbolik, von diesem Zwerg Oskar Matzerath, darin lese, dann ist das nicht meine Welt, die sich mir erschließt. Darum also, meine Damen und Herren: Uniformität, Gleichförmigkeit hier in der Beurteilung anzuwenden, das hieße dieser vielgestaltigen und in vielem so anerkennenswerten Gruppe nicht gerecht werden!

Darum stellen wir die Frage: Was hat den Kollegen Dufhues zu dieser Äußerung veranlaßt? Es kann doch nicht ausreichend sein, daß sich die Gruppe 47 nicht mit der Bundesregierung identifiziert. Wir haben in der Bundesrepublik Schriftsteller, die der Bundesregierung außerordentlich zugetan sind, die man vielleicht als regierungstreu oder staatsfromm bezeichnen könnte. Das ist die Gruppe 47 indes wirklich nicht. Aber glauben Sie denn, daß die Gruppe 47 mit sozialdemokratischen Parteivorstellungen auf einen Nenner zu bringen wäre?

—Dr. Lenz (CDU): Das hat doch keiner behauptet! —

Also wollen Sie anerkennen, daß wir uns in der gleichen Distanz gegenüber dieser Gruppe befinden und unser Urteil gleich leidenschaftslos fällen können. ...

Dr. Lenz (CDU): Ich darf auf die Ausführungen zurückkommen, die Herr Kollege Holthoff über die Gruppe 47 gemacht hat. Er hat — so habe ich es mir jedenfalls notiert — gesagt: "Die Gruppe 47 stehe vielleicht für ein neues, besseres Deutschland". Meine Damen und Herren, das ist leicht gesagt. Aber lassen Sie mich diesen Satz einmal von einer etwas anderen Seite her beleuchten.

Zur Gruppe 47 gehört der Schriftsteller Günter Grass, dessen Buch »Die Blechtrommel« Ihnen wahrscheinlich, dem Namen nach wenigstens, bekannt ist. Ich muß es mir leider hier versagen, aus seinem neuesten Buch »Katz und Maus« zu zitieren, weil die Würde dieses Hohen Hauses das verbietet. Ich möchte Ihnen aber einige Worte aus einem seiner Gedichte vorlesen, damit Sie wissen — Herr Kollege Holthoff hat Günter Grass namentlich genannt —, mit wem Sie es zu tun haben.

— Holthoff (SPD): Sie haben mein Urteil über ihn gehört! —

Sie sprachen von der Gruppe 47, Herr Kollege Holthoff!:

Der Herr Jesus Christ
war ein Kommunist,
doch Sozi ist er heut',
hat von Herzen bereut,
hat SPD gewählt,
mit dem Himmel sich vermählt.
Bischöfe stehn links,
auch der Kardinal Frings
verkündet im Dom
einen Hirtenbrief aus Rom:
Vermehrt die SPD
mit katholischem Dreh.
Ursulinen, Klarissen,
die fromme Äbtissin
hat fleißige Nonnen
für Willy Brandt gewonnen,
hat SPD gewählt,
mit dem Himmel sich vermählt.

Am Schluß dieses Gedichts, das in Nr. 17 des Jahrgangs 1961 der Hamburger Studentenzeitschrift »konkret« erschienen ist, heißt es dann:

Als Schildbürger seht,
Die Jünger in »konkret«,
Ich, Du, Müllers Kuh
Wählen die DFU,

Wählen nicht SPD,
solange Schilda in der Näh!

Das ist Günter Grass, eines der Mitglieder der Gruppe 47!

Meine Damen und Herren, ich darf Ihnen, wenn Sie, Herr Präsident, das erlauben, einige weitere Zitate bringen: Ich weiß nicht, ob die Leute, die sich in diesem Büchlein vereinigt haben, zur Gruppe 47 gehören. Wenn das nicht der Fall ist, möchte ich diese Geistesverwandten mit »Gruppe 61« bezeichnen (Es gab eine Schriftsteller-Gruppe mit diesem Namen, ihr Gründer war Max von der Grün, sie ist nicht gemeint, d. R.). Das Büchlein heißt: »Die Alternative oder brauchen wir eine neue Regierung?«. Es erschien im August 1961. In diesem Büchlein sagte Franz Schonauer: "Denn wie hoffnungsvoll und vielversprechend das Haus", gemeint ist die Bundesrepublik; hören Sie gut zu!, "auch 1949 begonnen wurde, es ist ein schmutziges Nest geworden." Herr Kollege Holthoff, in diesem schmutzigen Nest leben Sie genauso gut wie ich! "Zieht man die Bilanz dieser zwölf Jahre, dann heißt das Resultat: Ein fett und träge gewordenes Volk und einschließlich seiner parlamentarischen Vertreter", Herr Kollege Holthoff, Sie genauso wie ich!, "lassen sich von einem alten bösen und dazu fuchsschlauen Mann abspeisen." Und am Schluß des Artikels heißt es dann: "Die SPD spricht das Wort Sozialismus oder gar sozialistisch nur noch leise und verschämt aus und bietet der CDU den Bruderkuß an. Und doch ist sie das geringere Übel."

Ein anderes Zitat, formuliert von Gerhard Szczyzny! — »Humanistische Union« heißt der Artikel —: "Sechzehn Jahre nach dem Ende der nazistischen und mitten in der Auseinandersetzung mit der bolschewistischen Gewaltherrschaft müssen wir die Erfahrung machen, daß auch ein Staat, in dem die Spielregeln der Demokratie Gültigkeit haben, die Vielgestaltigkeit der Einheitlichkeit, die Toleranz der Parteilichkeit und die Wahhaftigkeit der Bequemlichkeit opfern kann. Wir" — Sie, Herr Kollege Holthoff, und ich! — "sind zu Mitläufern einer Verschwörung geworden, die unsere Entmündigung und Gleichschaltung diesmal im Namen der christlichen Heilslehre verlangt." Und etwas weiter heißt es: "Die im Grundgesetz der deutschen Bundesrepublik verankerten Rechte der freien Persönlichkeitsentfaltung, der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, der freien Meinungsäußerung, Information und Forschung sind längst durch eine christlich-konfessionalistische Regierungspraxis ausgehöhlt, wenn nicht außer Kraft gesetzt."

Das war die Gruppe 61 vor der Bundestagswahl. Und nun die Gruppe 47 im vorigen Oktober! In diesem sogenannten Manifest, das versuchte,

eine Interpretation für den Begriff 'Freiheit' zu schaffen, zu demselben Wort, das Herr Kollege Holthoff hier eben angesprochen hat; in dieser Ihnen bekannten Erklärung heißt es — ich zitiere nach der »Welt« vom 31. Oktober 1962 —: "... in einer Zeit, die den Krieg als Mittel der Politik unbrauchbar gemacht hat, halten sie", die Unterzeichner des Manifests, "die Unterrichtung der Öffentlichkeit über sogenannte militärische Geheimnisse" — und nun hören Sie bitte! — "für eine sittliche Pflicht, die sie jederzeit erfüllen würden." Das ist die Gruppe 47, meine Damen und Herren!

— Zurufe von der SPD —

Und dazu sagt Herr Kollege Holthoff: "Die Gruppe 47 steht vielleicht" — das ist das einzige tröstliche Wort in diesem Satz — "für ein neues, besseres Deutschland". Herr Kollege Holthoff, ich kann nur sagen: Philosophus, o hättest du geschwiegen!

— Lebhafter Beifall bei den Regierungsparteien —

Vizepräsident Dr. Strodthoff: Die Rednerliste enthält noch einige Namen. Herr Kollege Pürsten, wenn Sie jetzt auf Ihre Wortmeldung verzichten, würde ich nun dem Vorsitzenden der SPD-Fraktion, Herrn Abg. Kühn, das Wort geben.

— Pürsten (CDU): Bitte sehr! —

Bitte schön, Herr Abg. Kühn!

Kühn (SPD): Herr Kollege Lenz, was Sie hier versuchen, ist die Praxis stalinistischer Prozesse in der Sowjetunion gewesen.

— Beifall bei der SPD — Lachen und Unruhe bei der CDU —

Das war die Methode, Amalgame von Anklagen zu schaffen, kriminelle und politische Delikte und die verschiedensten, nicht auf einen Nenner zu bringenden Dinge auf einen Nenner zu zwingen. So hat man doch Prozesse gemacht, und so versuchen Sie hier, einen ideologischen Prozeß zu machen.

— Erneuter Beifall bei der SPD — Widerspruch bei der CDU —

Worum geht es? Die Gruppe 47 reichern Sie hier mit allen möglichen Persönlichkeiten an, die z. T. gar nicht dazugehören, wie z. B. Herr Szczyzny, der meiner Kenntnis nach nicht Mitglied der Gruppe 47 ist. Auch das Büchlein »Die Alternative oder brauchen wir eine neue Regierung« ist nicht eine Publikation der Gruppe 47. Daran haben Leute aus der Gruppe 47 mitgearbeitet, aber es sind ebenso sehr andere Autoren vertreten.

— Zuruf von der CDU: Das genügt vollkommen! —

Sie wissen ganz genau, daß die Beiträge in dieser Schrift von sehr unterschiedlichem Charakter, sehr unterschiedlichem Wert sind.

An die Adresse meines Freundes Holthoff gerade Günter Grass als einen Kronzeugen der Argumentation und Polemik zu richten, ist doppelt unfair, nachdem er sich in aller Form von den Publikationen von Günter Grass distanziert hat.

— Beifall bei der SPD —

Worum ging es hier? Es ging ganz einfach um die Frage — Sie hätten streiten können, ob das ganze in die Diskussion dieses Haushalts gehört, ob es nicht besser ist, das,

— Zuruf von der CDU: Bitte, wir sprechen darüber! —

was der Geschäftsführende Vorsitzende der CDU-Partei glaubt, öffentlich sagen zu können, an anderem Orte zu diskutieren. ...

Dr. Bollig (CDU): Herr Präsident! Meine Damen und Herren! Ich muß Ihnen gestehen, daß ich die Erregung nicht verstehe. Der Herr Präsident hat mit Recht scharf darauf hingewiesen, daß wir in den Beratungen des Einzelplans des Kultusministeriums stehen. Woraus ist denn die Erregung entstanden? — Daraus, daß man in Geistreichelei irgendwelche Dinge anspricht, die nicht zum Thema gehören!

— Zurufe: Sehr richtig! —

Worum geht es denn überhaupt? Ich habe etwas anderes daraus gelesen! Das Wort mag hart gewesen sein, aber sprach denn nicht aus dem, was Herr Kollege Lenz sagte, die Sorge, die wir alle tragen, ob wir überhaupt noch wissen, was Freiheit ist? Ich gebe jedem den Rat, einmal die Studie von Ortega y Gasset über den Begriff der Freiheit im römischen Imperium zu lesen. Sie sagt uns sehr viel, und sie sagt uns letzten Endes, daß wahre Freiheit nur in der Bindung bestehen kann. Diese Bindung verlange ich auch von denjenigen, die die Druckerschwärze in einer Art und Weise benutzen, wie sie beinahe nicht mehr zu ertragen ist.

— Beifall bei der CDU —

Das ist doch unsere Sorge. Ist das nicht auch die Sorge all derer, die in diesem Raume sind? Fühlen wir denn nicht, was auf uns zukommt? Und dann gehen wir in Geistreicheleien hin und tun so, als wäre das absolut nicht da! Der Feind und das, was uns trennt, steht schon viel näher, als wir überhaupt hier zu erkennen geben lassen wollen! Aber es ist notwendig, das anzusprechen.

— Zurufe bei der CDU — Zurufe von der SPD: Methode Strauß! —

Deshalb meine ich: Wenn aus diesem Gespräch, so hart es gewesen ist, nur die Erkenntnis herausgekommen ist, daß wir alle, die wir hier sind, die wir seit langem schon hier sind, an derselben Sorge tragen, dann war dieses Gespräch gut und fruchtbar.

— Beifall bei der CDU. —

PS. In der Fortsetzung der Parlaments-Debatte am 5. März 1963 nahm Heinz Kühn seinen Vorwurf gegen Lenz (CDU), ein Anklage-Amalgam nach sowjetischer Methode entwickelt zu haben, zurück und ließ auch Günter Grass seine Gerechtigkeit widerfahren.

Kühn (SPD): Ich will hier nicht auf diese Dinge näher eingehen; denn die 3. Lesung des Haushalts ist keine Literaturdebatte. Aber das betrifft auch den von Lenz besonders attackierten Verfasser Grass, dessen Werk Kasimir Edschmid, der immerhin der Bundesprüfkammer für jugendgefährdende Schriften angehört, ein 'vorzügliches Kunstwerk' genannt hat. Grass können Sie nicht so abtun, Herr Lenz, wie Sie es getan haben. In Wirklichkeit ist diese literarische Gruppe ein sehr differenziertes Gebilde. Das »Sonntagsblatt« des Bischofs Lilje hat gesagt: Sehr differenziert; ...

Der Herr Jesu Christ
war ein Kommunist,
doch Sozi ist er heut',
hat von Herzen bereut,
hat SPD gewählt,
mit dem Himmel sich vermählt.
Bischöfe stehen links,
...

Mario Benedetti: ...der Intellektuelle der Dritten Welt kann sich noch den ärmlichen Luxus des Optimismus leisten, wenn auch nur deshalb, weil ihm noch viel zu erreichen bleibt.

Die jahrhundertealte Bauernkultur ist am Ende. Das traditionelle Dorf existiert nicht mehr. Monokulturen bestimmen das Land. Von den Städtern wenig bemerkt, verschwindet eine Welt, ohne die die Gesellschaft früher nicht zu denken war. In zwölf Gesprächen berichten Bauern, Lehrer, Pfarrer, Agrarfunktionäre, wie sie die Veränderungen des Dorfes, der Landwirtschaft erleben.



Thomas Neumann
**Was dem Bauern
alles blüht**

Gespräche auf dem Lande
Kiepenheuer & Witsch

Thomas Neumann
Was dem Bauern
alles blüht
Gespräche auf dem
Lande
Broschur DM 19,80



Verlag
Kiepenheuer
& Witsch

Agnes Hüfner

**Ich werde mein ganzes Leben
ein freier Hund bleiben**

Emil Szittya — ein vergessener Bohemien

I

"Ich neige fast krankhaft dazu, Material über die verschiedenartigen Erscheinungen des täglichen Lebens zu sammeln. Oft sind daraus seltsame Berichte entstanden. In der Zeit von 1939 bis 1945 habe ich alle möglichen Leute, Kinder, Greise, Arbeiter, Bauern und Intellektuelle danach gefragt, welche Träume sie hatten. Diese diskrete Umfrage, der kein psychoanalytisches Interesse zugrunde lag, sollte aufdecken, an was die Menschen im Krieg und in der Résistance während ihres Schlafes gedacht haben. Die Traumbilder, die ich sammelte, ergeben eine Art von neuem Kriegsroman." Erstmals erscheint dieser 'Roman' nun in deutscher Sprache. Der Löcker Verlag in Wien legt damit das dritte Buch Emil Szittyas vor.

Einen dieser Träume hat die 12 Jahre alte Susanne aus Marseille Szittya erzählt. Die Familie des Mädchens war arm. Die Stadtverwaltung schickte das körperlich und geistig zurückgebliebene Kind während der Ferien in die Ardèche. Eines Nachts träumte sie dort: "Ich stehle in der Küche ein Stück Brot. Eine Ratte beobachtet mich einen Augenblick und springt dann auf das Brot. Ich renne von einem Zimmer ins andere. Die Ratte verfolgt mich überall hin mit offenem Maul. Ich schlupfe ins Bett, verstecke den Kopf unter der Decke und beeile mich, mein Stück Brot aufzuessen. Die Ratte beginnt, sich durch die Decke durchzubeißen. Als sie durch ist, habe ich mein Brot schon gegessen. Die Ratte erschrickt, sie schaut mich überrascht an und verschwindet mit angelegten Ohren."

Emil Szittya, der 82 solcher Träume in seinem Buch zusammenfaßte, ist heute ein Unbekannter. Er wurde 1886 in Budapest geboren. 1964 starb er in Paris. Er hat ein abenteuerliches Leben geführt, etliche Bücher und viele Artikel in Ungarisch und Deutsch, später in Französisch geschrieben; daß er Bilder malte, bemerkten viele seiner Freunde erst gegen Ende seines Lebens. Seine bis heute beinahe unbekannten Bücher erschienen in Berlin, Brüssel, Budapest, Konstanz und Paris. Die unveröffentlichten Manuskripte liegen im »Deutschen Literaturarchiv« in Marbach.

Wovon er gelebt hat, ist rätselhaft. Zu viel hat er es nicht gebracht. Kurz vor seinem Tode berichtete er Manfred George, dem Redakteur des »Aufbau«, einer New Yorker Zeitung jüdischer Emigranten: "Was soll ich Ihnen noch erzählen? In einigen Monaten werde ich 78 Jahre alt und habe immer noch materielle Sorgen. Vielleicht bin ich selbst Schuld daran. Ich war nie sehr geschickt in Geldsachen." In seinem 1964 im »Aufbau« erschienenen Nachruf schreibt Manfred George: "Er war eines der ältesten Mitglieder der deutschen Boheme der Vor-Hitler-Zeit."

Je weiter die Geschichte der Literatur sich von der Gegenwart entfernt, desto geringer wird verständlicherweise die Zahl derjenigen Autoren, die diese Geschichte überleben. Sie gelten dann als ihre Repräsentanten. Anders ließe sich die Vergangenheit wohl auch kaum festhalten, die Menge des Stoffs muß auf ein vertretbares Maß reduziert werden. Falsch bei dieser notwendigen Reduktion ist allein die Meinung, das die Geschichte Überdauernde sei repräsentativ für die vergangenen Epochen, das Vergangene dagegen sei es nicht und darum zu Recht vergessen. Viel öfter ist das Umgekehrte richtig. Die für eine Zeit, ein Jahrzehnt, eine Strömung bestimmenden Persönlichkeiten verschwinden mit der Strömung.

So geht es insbesondere in solchen Bewegungen, die wie die Boheme zu Beginn des 20. Jahrhunderts sich selbst als eine Negation ihrer Zeit und Gesellschaft empfinden und deren Mitglieder nicht im mindesten danach trachten, Spuren zu hinterlassen. Die Bohemiens wollten die Unruhe sein, die heute niemanden mehr beunruhigen könnte. Am wenigsten werden wohl diejenigen der jetzigen Zeitgeschichte sich in der Boheme wiedererkennen oder wiederfinden wollen, die ebenso wie die Bohemiens aus den geordneten Bahnen der Gesellschaft, seien sie konservativ oder oppositionell geordnet, heraustreten, um ihre eigene Wahrheit zu suchen und vorzutragen.

Um sich ein Bild davon zu machen, was Manfred George mit seiner Bemerkung meinte, derzufolge Szittyta zu den "ältesten Mitgliedern der deutschen Boheme" zählte, führt man sich am besten Analoges aus jüngerer und jüngster Zeit vor Augen; die Hippies etwa oder die Wanderer im Fernen Osten. Man könnte auch, viel näherliegend, an jene jungen Leute denken, deren Mekka zur Zeit Berlin Kreuzberg ist, und sei es nur für Tage, an denen sie sich dorthin zurückziehen. Unter all den heutigen unruhigen Wanderern finden sich nicht wenige, die ihre Erfahrungen mitteilen wollen, die Literatur daraus machen und sie auf Zetteln, Anschlägen, in kleinen Zeitschriften und selbstverlegten Büchern an die Öffentlichkeit bringen. Sie kümmern sich nicht sonderlich darum, was diese Öffentlichkeit damit anfängt. Und doch wirken diese Repräsentanten

gegenwärtiger Bewegungen über sich hinaus und nehmen Einfluß, wie die Boheme es tat. Das intellektuelle, genauer das literarische Klima der Zeit, ist ohne sie nicht denkbar. Sie sind, und so waren es die deutschen Bohemiens zu ihrer Zeit, Mittler neuer Erfahrungen, neuer Formen der Verarbeitung beunruhigender Veränderungen. Damals war einer von ihnen Emil Szittyta, mindestens in der ersten Hälfte seines Lebens.

Nach Wander- und Vagabundenjahren, nach der Flucht vor Hitler und der Verbannung in Saint Lys ließ er sich mit Frau und Tochter 1945 endgültig in Paris nieder. Auf dem Montparnasse bewohnten sie ein winziges Appartement, dazu hatte Szittyta sich einen Stock tiefer ein kleines Arbeitszimmer, sein Archiv und Büro, gemietet. Ein alter Freund in Paris, Maurice Goldring erinnert sich: "Wir haben uns über Szittytas Tochter Jeanne kennengelernt. Sie war eng mit meiner Frau befreundet. Als Jeanne mit 22 Jahren durch einen Unfall umkam, nahmen Erika und Emil meine Frau Madeleine wie ihre eigene Tochter auf. So kam es zu fast familiären Beziehungen."

Szittyta arbeitete jeden Morgen in seinem Büro zwischen Büchern, Staub und Unordnung. Er war ein großer Zeitungsleser. Er hatte Aktenmappen, die sehr dick waren, angefüllt mit Zeitungsausschnitten. Am Rand machte er Anmerkungen auf deutsch. Dann hatte er Berge nicht ausgewerteter Zeitungen und viele deutsche Bücher. Darin kannte er sich aus. Die Aktenmappen haben ihm nicht viel genutzt, es lag viel Staub darauf. Aber er legte dennoch immer wieder neue an. Das war seine Anlaufzeit, das brauchte er. Er sprach nicht viel über seine früheren Bücher. Nachmittags war das Deux Magots sein Empfangsbüro. Er hatte dort seinen festen Platz, dorthin kamen die Leute, die ihn sprechen wollten. Da war er regelmäßig von 14 bis 18 Uhr. Er verdiente Geld unter anderem als Zwischenhändler für Bilder. In den fünfziger Jahren schrieb er seine Malerbiographien über Soutine, Picasso, Rousseau. Er schrieb für die »Lettres Françaises«, meist über Malerei, aber auch über Literatur. Er kannte viele Künstler, und er kannte sich in der Kunst gut aus. Er wollte sowohl Maler als auch Schriftsteller sein. Er hatte Ausstellungen in Frankreich. Aber er konnte vom Malen nicht leben. Er hat den Durchbruch nicht geschafft. Bei denen, die ihn nur als Maler kannten, wollte er als Schriftsteller bekannt sein und als Maler bei denen, die ihn als Autor kannten.

Er hat nie richtig Französisch gelernt. Wenn er Deutsch schrieb, suchte er Leute, die ihn übersetzten. Ich war ein junger Lehrer und geschmeichelt, daß ich ihm helfen konnte. In Frankreich war er unbekannt. Er litt unter dem Handicap, sich in einer Sprache einen Wirkungskreis aufbauen zu müssen, die er nicht beherrschte. Ich glaube, er hat nach 1945 kei-

nen Fuß mehr auf deutschen Boden gesetzt. Nach 1957 wollte er vor allem seine Arbeit an Theaterstücken wieder aufnehmen. Es lagen alte Manuskripte vor, bei denen er um meine Mithilfe bat. Ich ging oft hin, aber mehr, um ihm beim Sterben zu helfen als beim Schreiben."

Szittyas Frau Erika, die noch immer das kleine Appartement am Montparnasse bewohnt, ist bis heute der Schock unvergessen, den sie erlitt, als nach seinem Tode Manuskripte und Zettel ihr einen Einblick in sein früheres Bohème-Leben gaben. Er hatte über dieses Leben nie mit ihr gesprochen. Sein Vagabundendasein kam ihr unnatürlich und auch pervers vor. Sie hat sich ein anderes Bild von ihm gemacht und bewahrt: "Er war trotz seiner dunklen Getriebenheit von der Liebe zur Menschheit — und zur Kunst — getragen, war Optimist, Stehaufmännchen. Zum Beispiel für wie viele und vieles stand er nicht auf. »Die Zone«, eine antifaschistische Zeitschrift, wurde von ihm gegründet. Und ich höre noch, wie er sagte, er müsse die Kultur retten. Nicht umsonst nennt man ihn 'l'ami des mauvais jours' und früher 'le vicaire du Café du Dôme'. Wie er einmal schrieb, sein Werk sei eine unverstandene Message, die Warnung vor den dunklen Gewalten, die im Unterbewußtsein sitzen. Was mich persönlich immer wieder überwältigte — wie er leuchten konnte, eine wahre Flamme durch die Generosität seines Kinderherzens."

II

Der Ungar Lajos Kassák, der in jungen Jahren mit Szittyas durch Deutschland, Belgien und Frankreich tippelte, beschreibt in seiner Autobiographie »Als Vagabund unterwegs« ihre erste Begegnung, das war 1909 in Stuttgart in einer Herberge:

"Ich setzte mich an das Ende eines Tisches, an dem sich bereits eine Gruppe Deutscher niedergelassen hatte. Sie aßen große, frischgebackene Kartoffelpuffer. Verstohlen schielte ich immer wieder zu ihnen hinüber, dabei lief mir das Wasser im Munde zusammen. 'Sind Sie Ungar?' fragte unverhofft eine Stimme. Ein schlechtrasiertes Männchen mit Künstlernähne und Künstlerkrawatte baute sich vor mir auf. Der kleine Mann blickte mich mit stechenden Augen an und zog den Mund affektiert zusammen. Aus seinen Rocktaschen sahen überall Zettel hervor. (...) 'Mein Name ist Szittyas, Emil Szittyas'. Ich stellte mich ebenfalls vor. Szittyas setzte sich, schlug die Beine elegant übereinander und begann auf mich einzureden, wobei er die Worte nachdrücklich betonte. Er versuchte sichtlich, mir zu imponieren, in meinen Augen war er jedoch mit seinem gespreizten Gehabe eine äußerst komische Figur. Seine Füße steckten in Schuhen, deren Absätze bis auf die Fersen abgelaufen waren, aus seiner Westentasche schaute der abgekaute Stiel einer Tabakspfeife, sein Haar war dicht und drahtig, wie die Stacheln eines Igels."

'Sind Sie nicht hungrig?' fragte er nach einer Weile. 'Ich merke, Sie können nicht gut Deutsch, wenn Sie gestatten, bestelle ich für Sie.' 'Danke, nein. Ich besitze keinen Pfennig.' 'Oh, diesen Teil der Angelegenheit erledige ich schon.' 'Ich hätte gern so einen Puffer', sagte ich und schluckte, denn ich spürte den warmen Teig bereits im Munde. Szittyas klopfte auf den Tisch. 'So etwas kann ich allerdings leider nicht essen.' Ich konnte mir nicht vorstellen, was dieser Mann von mir wollte. Von allen Anwesenden sah gerade er am ehesten wie ein Vagabund aus, und doch spielte er sich vor mir auf wie ein verwünschter Königssohn."

Szittyas bestellt und bezahlt für Kassák an diesem Abend nicht nur das Essen, er bezahlt ihm auch die Übernachtung. Die Art, auf die er sich das Geld erschnorrt, bringt er Kassák später bei, und vieles andere mehr. Er macht ihn mit der Kunst Böcklins bekannt, zeigt ihm Museen und Kirchen, zitiert ihm neue Literatur und lobt Kassáks Gedichte, um ihn zu fördern. Über sein Schreiben vertraut er Kassák an: "Ich schreibe ausschließlich deutsch und keine Gedichte, das ist mir zu weibisch. Ich weiß, Sie werden sagen, es hat auch Dichter gegeben, die großen Einfluß auf die Menschen hatten. Ich muß Ihnen aber sagen, daß mich die Menschheit als Masse überhaupt nicht interessiert. Ich habe große Pläne, an denen mich allerdings nur die Schwierigkeit der Ausführung reizt."

Szittyas ist, als er Kassák seine Lebensphilosophie mitteilt, gerade 24 Jahre alt. Der selbstverfaßte Lebenslauf, um den Manfred George ihn später bat, liest sich allerdings ganz anders, mehr als eine für ein Literaturlexikon verfaßte Auflistung literarischer Aktivitäten: "Ich vagabundierte in meiner Jugend zu Fuß durch Österreich, Deutschland, die Schweiz, Italien, Frankreich, Belgien, Holland und Spanien. Ich kenne in diesen Ländern alle Museen und viele Intellektuelle. Ich gründete 1909 zusammen mit Blaise Cendrars »Les Hommes Nouveaux« in Paris. Wir waren die ersten, die Chagall lancierten. Ich habe übrigens den ersten Aufsatz, der über Chagall erschien, geschrieben. 1915 hatte ich eine Zeitschrift mit Hugo Kersten in Zürich, »Der Mistral«, über die sogar Romain Rolland, wenn auch ablehnend, schrieb. Mitarbeiter an dieser Zeitschrift waren u. a. Apollinaire, Marinetti, Georg Trakl, Hugo Ball und Carl Sternheim. Man betrachtet diese Zeitschrift als Vorläufer des Dadaismus, was sie nicht war, und man behauptet deshalb zu Unrecht, daß ich selbst auch Dadaist war. 1919 hatte ich mit Paul Baudisch eine Zeitschrift in Wien, »Horizont Hefte«. 1934 erschien meine antihitlerische Zeitschrift »Die Zone« in Paris. »Das Kuriositäten-Kabinett« (eine Sammlung biographischer und anekdotischer Notizen von Szittyas, A. H.) wurde mißverstanden. Kürzlich nannte es Dr. Raabe in dem Vor-

wort zur Neuausgabe von »Die Aktion« immerhin ein wichtiges Quellenbuch für die Zeitgeschichte. Wie Sie wissen, war ich Mitarbeiter der »Aktion«, aber auch von »Querschnitt«, »Kunstblatt«, »Weltkunst« und einer Anzahl deutscher Zeitungen. (...) Mein Roman »Klaps«, der bei Kiepenheuer erschien, ist einer von 12 Romanen, die ich in den letzten 60 Jahren geschrieben habe. Leider sind die anderen 11 Bände nicht erschienen. Seit 1930 schrieb ich meistens französisch, u. a. über Brecht in »Europe«, über Soutine in »Lettres Françaises« und über Cendrars dort und im »Mercure de France«. Wissen Sie, daß ich seit über 50 Jahren auch male, aber es bisher immer verschwiegen habe?"

20 Jahre nach seinem Tod brachte die Galerie Löcker in Wien anlässlich einer Ausstellung von Ölbildern und Gouachen aus der 'Phase der Seßhaftigkeit' Szittyas auch einen kleinen Katalog heraus. In der Einleitung bemerkt Robert Fleck: "Drei Methoden prägen sein Werk: das Anstarren, das Aufklauben und das Aneinanderfügen. Sie entsprechen Szittyas Existenz: Weltverlust, Triebleben und Aufbau einer Sekundärwelt, in der er sich als Negativum erlebt."

1923 erschien im See-Verlag Konstanz das bereits erwähnte Buch »Kuriositäten-Kabinett«. Es hat einen langen Untertitel: 'Begegnungen mit seltsamen Begebenheiten, Landstreichern, Verbrechern, Artisten, religiös Wahnsinnigen, sexuellen Merkwürdigkeiten, Sozialdemokraten, Syndikalisten, Kommunisten, Anarchisten, Politikern und Künstlern'. Das Personenregister von A wie Abo, ein Bildhauer aus Palästina, bis Z wie Zuleika, eine Bauchtänzerin, nennt über 700 Namen, deren Kurzbiographien der Autor aufzeichnete. 1923, in der Hochzeit seiner Bohème-Jahre, reiht er sich diesem Kabinett in einer autobiographischen Notiz würdig ein:

"Ich werde zunächst von den in allen Weltteilen über mich kursierenden Legenden berichten. Es gibt Menschen, die glauben, daß mein Vater aus sehr altem Adel stamme; meine Mutter dagegen soll eine Jüdin gewesen sein. Manche Eingeweihte wissen aber, daß ich aus einer Krautjunker-Familie stamme. Nach anderer Lesart soll ich der Sproß einer nach Ungarn eingewanderten finnischen Familie sein. Ich las einmal einen Brief, in dem behauptet wurde, ich wäre von Geburt Zigeuner. Viele nennen mich auch einen Juden, was mir manchmal sehr unangenehm ist. Positiv weiß ich das: ein Verwandter von mir war der berühmte Frauenmörder Hugo Schenk. (...) Ich bin ein Landstreicher, der durch die ganze Welt zieht und Menschen, die ihm augenblicklich sympathisch sind, anbettelt. Ich bin 43 Jahre alt, habe Tausende und Abertausende von Menschen angebettelt, werde aber beim Betteln immer noch rot. Während des Krieges versuchte ich — als Hohn gegen die Weltkatastrophe — ein

bißchen konsolidiert zu leben, und trieb Journalismus. Weil meine Aufsätze vielwissend aussahen, nahmen es mir die Menschen übel und verschrien mich in der ganzen Welt als Spion. Ob ich mein Leben als ungerrecht empfinde? Im Gegenteil, ich freue mich darüber, daß ich heute der einzige Mensch bin, dem der Internationalismus ins Blut überging, daß ich der einzige Dichter bin, über den man noch Legenden machen kann. Es ist schön, sich wie ein Glühwürmchen durch die Welt zu lügen."

Gelogen war zweifelsohne das angegebene Alter. Aber daß Emil Szittya in Wirklichkeit Adolf Schenk hieß — worauf die wohl auch erlogene Anspielung auf den Frauenmörder zielt — ist in Schweizer Polizeiakten festgehalten. In der Schweiz hatte man ihn wegen Bettelerei ins Visier und, wie er sagt, in Arrest genommen. Doch klingt es wieder ganz wahrhaftig, wie er nachträglich seine Unschuld beteuert: "Das Interessanteste an diesen Dingen ist, daß ich niemals so bettelte, daß man ein Recht gehabt hätte, mich zu bestrafen; daß ich nie stahl; daß ich nie Zuhälter war und daß ich, als ich wegen Anarchismus bestraft wurde, schon lange nichts mehr mit Anarchismus zu tun hatte." Sein Bekenntnis: "Ich werde mein ganzes Leben ein freier Hund bleiben".

Aus dem, was von Szittya an Gedrucktem sich auffindet, erscheint das Bild eines Menschen, der sein Leben und sein Werk darauf anlegte, nicht faßbar zu sein. Dank des Wiener Löcker-Verlags, der sich des Nachlasses angenommen hat, kann man zur Zeit lesen: »Selbstmörder — Beitrag zur Kulturgeschichte aller Zeiten und Völker«, zuerst 1925 erschienen, neu aufgelegt 1985. Das ist eine Zusammenstellung verschiedener Selbstmörderarten samt Pro und Contra für derartige Lebensentscheidungen. Es liegt ferner der bei Löcker erstmals postum erschienene Roman »Der Mann der immer dabei war« vor. 1929 sagte Szittya von diesem Werk, es sei "volkstümlich und leicht verkäuflich". Die bislang nur in Französisch zugänglichen »82 Träume während des Krieges 1939 — 1945« erscheinen jetzt, wie gesagt, ebenfalls bei Löcker.

Neben dem »Kuriositäten-Kabinett«, das 1979 für kurze Zeit im Berliner Clemens Zerkling Verlag zu haben war, kann man mit etwas Glück und Verlagshilfe die in Französisch geschriebene Monographie über Soutine aufstöbern, sie wurde von der »Bibliothèque des Arts« in Paris herausgegeben. Mit noch mehr Glück mag sich in dem einen oder anderen Antiquariat auch der 1924 verlegte Roman »Klaps oder wie sich Ahasver als Saint Germain entpuppt« auffinden.

Der Roman spielt, wie der Titel sagt, in einem Irrenhaus. Verrückte Gestalten, deren Porträts sich im »Kuriositäten-Kabinett« wiederfinden, tragen darin untereinander ihre Machtkämpfe aus mit dem Ziel, einen Staat

zu errichten. Der Autor führt vor, wie Massenwahn funktioniert. Der Roman ist Stefan George und Adele Förster gewidmet, welche Szittyta an anderer Stelle auch als den "feinsten Menschen" vorstellt, "dem ich auf meinen bergauf bergab Wegen begegnete." Die Handlung ist reichlich verworren, die Sprache exaltiert. Auffällig ist das zeittypische Faible für die Erscheinungen des Wahnsinns, der Hypnose, von Rauschzuständen. Eigene Beobachtungen und die damals noch neue Wissenschaft der Psychoanalyse sowie die Sexualforschung agieren gleich anregend.

Lajos Kassák beschreibt in seiner Autobiographie mehrere Erlebnisse, die er gemeinsam mit Szittyta hatte; Spiegelbilder dieser romanhaften Visionen. In Aachen, wo es kein "ordentliches Asyl" gab, stiegen beide in einer Bettlerherberge ab. Kassák berichtet: "An Läuse und Wanzen hatte ich mich gewöhnt, aber die menschlichen Bewohner dieser Herberge, die halb Wirtshaus war und halb Asyl, wirkten wie wunderliche Alptraumgestalten, ihr Anblick schmerzte und verstörte mich. So viele verstümmelte, an Leib und Seele verkommene Menschen hatte ich noch nie auf einem Haufen gesehen. Wenn jemand sie in einem Roman beschrieb, er fände bestimmt keinen Glauben bei seinen Lesern. Sie würden das Buch für die Ausgeburt einer kranken Phantasie halten. 'Wunderbar', sagte Szittyta. 'Die himmlischste Romantik, es wäre schade gewesen, wenn wir das ausgelassen hätten'. Nach und nach fanden sich auch die Herren des Hauses, die Titularbettler der Stadt ein. Schmatzen und Löffelklappern erfüllten den Raum. Nach dem Abendessen wurde es lebhaft, Schnapsflaschen kreisten, die Männer machten den Frauen den Hof, und, was ich am Sensationellsten fand: sie spielten Billard.

An jedem Tisch standen vier Spieler, und wie in einem Kaffeehaus der Innenstadt reckten die Kibitze um sie herum die Köpfe und drückten die Daumen. Es wurde um Geld gespielt, und zwar mit unnachsichtiger Härte. Die Beinlosen mit ihren bärtigen Gesichtern rollten auf ihren primitiven Wägelchen um die Tische, machten lange Hälse und waren bemüht, etwas vom Spielverlauf mitzubekommen. War einer von ihnen an der Reihe, packten zwei Spieler das Holzwägelchen, hoben es auf einen Stuhl, und schon stürzte sich der aufgeregte Mann auf die Kugeln. Die Atmosphäre war spannungsgeladen. Diese Elenden wußten, daß sie aufeinander angewiesen, daß sie Schicksalsgefährten waren, doch statt sich gegenseitig zu achten, haßten sie sich bis auf den Tod.

"Warum bringen sich solche Menschen nicht um?" rief ich unwillkürlich. 'Die sind ja schlimmer als Leichen. Lebende Leichen! Mit solchen Gebrechen könnte ich nicht leben.' 'Es liegt ein perverser Genuß darin, entgegen den Gesetzen des gesunden Menschen zu leben', sagte Szittyta."

III

Wollte man aus den Bruchstücken des Vorliegenden Einsichten gewinnen, sie ordnen und rubrizieren, so würde sich ergeben: Dieser Autor hat Romane geschrieben, die keine Chance der Veröffentlichung hatten. Er hat kulturgeschichtliche Kuriosa gesammelt, wenn man diese so nennen darf. Daneben hat er, worauf Maurice Goldring hinwies, mit Kennerschaft über Maler und Malerei geschrieben, und zwar kontinuierlich. Er verstand viel von Kunst, und er kannte die Literatur. Man kann den Erwerb seiner Bildung autodidaktisch nennen, jedenfalls war sie umfangreich, den modernsten Strömungen in Malerei und Literatur auf der Spur. Und er war vertraut mit einer Bücherwelt, die gemeinhin der nicht-autodidaktischen Bildung fernbleibt. Max Bläulich (in der österreichischen Zeitschrift »Protokolle«) schreibt in seiner aus Anlaß des 100. Geburtstagstagentstandenen "literarisch-biographischen Annäherung": "In Szittytas Arbeitszimmer in Paris türmten sich Hunderte Bücher, die er während seines Lebens sammelte. Hexensabbat, Ahasver in der Literatur, Flagellantismus, Pornographie, Satanismus, Kulte der Primitiven, Freimaurerei und Okkultismus. Manchmal verkaufte er wieder einiges, weil er Geld brauchte. Szittyta war ein großer Bücherkenner. Selbst Hugo Ball sagt das. Szittyta machte ihn auf ein Werk aufmerksam, 'Le Latin mystique, 1882'. Hugo Ball sagte: 'Ich finde in diesem Werk, auf das mich Szittyta aufmerksam machte und über das Bloy in einer großartigen Weise geschrieben hat, einen Zusammenschluß aller meiner verschiedenartigen Sehnsüchte und Bestrebungen. Welch ein Umweg war nötig, um dahin zu gelangen.' Ein großer Bücherkenner war Szittyta, ein grosser."

1928 veröffentlichte Szittyta im Verlag Les Ecrivains Réunis (Paris) ein Buch mit dem Titel »Ausgedachte Dichterschicksale«, in dem er Betrachtungen anstellte über Aretino, Novalis, Platen, Rilke, Hauptmann, über Ben Jonson's Abenteuer, Paul Verlaines Beichte, 'Als Scherbarth besoffen war', über Gide, über die Kleistsche Liebe, Mallarmé, Léon Bloy, Stefan George und Ibsen. Zum 100. Geburtstag Ibsens schreibt er: "Ibsens größter Fehler war, daß er von einer kleinen Nation abstammte, die noch mit Gott und der Natur in einem harmonischen Zusammenhang zu stehen glaubte, und Ibsen war einer von denjenigen skandinavischen Schriftstellern, die eine kleinliche, vielleicht nur eine Scheindisharmonie in das Leben dieser armen Menschen trugen. Er brauchte eine Scheinverzweiflung und keine Hilfe. 24 Nationen waren bei seinem hundertjährigen Geburtstag in Norwegen anwesend, aber jede vergaß zu sagen, daß Ibsen nur der Registrator komprimierter Zeitungsnachrichten war, und man mag sich manchmal über Zeitungsnachrichten aufregen, aber diese Aufregung ist von einer ebenso kurzen Dauer wie die Zeitungsnachricht selbst."

In seinem Buch »Malerschicksale«, das 1925 im Hamburger Asmus-Verlag erschien, schreibt er über den Dadaismus: "Aus dem Dadaismus wurde leider nur ein großer und erbärmlicher Unsinn. Aber, wie ihn der Begründer Hugo Ball verstand, war es eine wichtige und nötige Tat. Der Dadaismus war es, der das Henri Rousseausche Stammeln verstand. Wir sind von der Zivilisation vergiftet, wir haben keine klaren Erkenntnisse mehr, wir verwirren uns in Kunstposen. Die Dadaisten wollten über die Kunstpose kindisch lachen, um wieder die reine Kunsttat zu haben. Wäre der Dadaismus nicht ein mißlungener Geschäftsschwindel gewesen, wäre von hier aus sicher eine neue Kunst emporgekommen."

In seiner Jugend war Szittyta Anarchist; später in Frankreich arbeitete er zusammen mit der Résistance. Nach 1945 sympathisierte er mit der KPF. Maurice Goldring sagt: "Er hat an den Demonstrationen der Partei teilgenommen, am Rand. Viel hat er im kulturellen Bereich gemacht, z. B. hat er Bilder gesammelt für Solidaritätskampagnen. Daß er Lenin getroffen hat, für drei Minuten mit ihm gesprochen hat, war ein großes Ereignis für ihn sein Leben lang." Lenin allerdings soll zu Szittyas Begleiter hinterher gesagt haben: "Das ist kein Umgang für Dich."

Der von ihm als "volkstümlich" bezeichnete und zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichte Roman »Der Mann der immer dabei war« zeigt noch mehr von ihm. Es ist eine hinreißende Satire auf die Weltpolitik vor 1933. Der Mann, der immer dabei war, Smith, führt in der Doppelrolle des Verbrechers und des Detektivs durch das Geschehen. Das beginnt in Amerika auf den Parties von Millionären und im Büro des Ölmagnaten Mister Bockreller, dem Reichsten der Reichen. Smith ist sein Lieblingsneffe. Weiter geht es in die Kirchen und Sekten und ganz zuletzt in die Regierungskreise. In den Zentren der Macht, in denen Smith sich bewegt, wird um die Weltherrschaft gekämpft; mit Bestechung, Erpressung, Manipulation und Mord. Mit Androhung und Ausführung von Kriegen schlägt Bockreller auf die nationalen und internationalen Konkurrenten ein. Er ist Herr im Haus Amerikas. Aus Europa, dessen Länder an ihn verschuldet sind, droht ihm keine Gefahr. Der Gegner ist das Rußland der Sowjets, das über eigene Ölquellen verfügt. Rußlands Schwäche aber liegt im Verrat an den sozialistischen Ideen; die Stärke der USA besteht in der Übereinstimmung von Kapitalinteressen und Profitmoral.

Die Auseinandersetzung auf der Weltbühne wiederholt sich im Privaten. Bockrellers Leben ist der Profit, Smith liegt am Abenteuer mehr als am Geld. Als der Neffe seinen Onkel entführt, schieben sich Welt- und Einzelschicksal ineinander. Während in den USA die Streitigkeiten über Bockrellers Erbe beginnen, greifen die Russen ihrerseits nach der Welt-

macht. Sie kidnappen den Multimillionär ein zweites Mal und schleppen ihn nach Moskau. Smith aber befreit seinen Onkel; und somit winkt ihm der Einstieg ins Geschäft.

Szittyta verarbeitet eine enorme Menge an Stoff. Es unterlaufen ihm Plattheiten und Sprachschnitzer, aber er jongliert sein Thema wie ein Spieler ständig zwischen Ernst und Ironie. Vorurteil und Wahrheit, Klischee und Wirklichkeit prallen abrupt und unversöhnlich aufeinander. Auf einer Party spricht Smith einen ehemaligen russischen Großfürsten, jetzt Diener bei einem Knopffabrikanten, an: "Sag, Alexander, hast Du schon mal ein Buch gelesen? Der Großfürst verbeugt sich: Der Fehler der Herren in Rußland war, daß sie sich nur für Sport interessierten. Bei uns im Heiligen Rußland lasen die Herren nie Bücher. Seitdem ich Diener bin, lese ich Bücher von Bakunin, weil er der einzige Sozialist war, der kein jüdisches Blut hatte und von Adel war. Aber seither habe ich nur noch dunkle Träume, die mir unverständlich sind."

Der Mann, der immer dabei war, Smith, Szittyta, lebt in der Pose des Beobachters. Immer war Szittyta darüber beunruhigt, ihm könnte eine Erfahrung oder auch eine Erkenntnis entgehen.

IV

Unter den zahlreichen unveröffentlichten, wahrscheinlich in diesem Zustand auch in Zukunft verbleibenden Manuskripten, Notizheften und Zeteleien des Marbacher Archivs findet sich ein in zwölf Abschnitte gegliederter Buchentwurf: »Notizen über Zeit und Menschen«, datiert 1946. Die Abschnitte eins bis elf sind auf Überschriften ohne weitere Ausführungen beschränkt. Dagegen trägt der zwölfte und letzte Abschnitt keine Überschrift. Nach der Ziffer folgt eine Notiz, eine Art vorzeitiges Testament:

"Ich bin sechzig Jahre alt. Schurken, die keine Ahnung von meinen Sehnsüchten und Arbeiten haben, nicht einmal die Arbeiten, die schon erschienen sind, zu lesen verstanden, lügen Legenden über mein Sein. Es gibt Menschen, in deren Leben es viel zu viel regnete und die in der herbstlichen Regenzeit leben müssen, die die Traurigkeit des Lebens in ihren verwickeltesten Fasern mitherabrutschend erfassen und erleben müssen. —

Meine Romane, die ich mir schon von meiner frühesten Jugend an in den verschiedensten Formen notierte, sind Vorbemerkungen zum Leben, zu meiner Zeit. Es ist mir nicht nur gleichgültig, sondern auch angenehm, daß man diese Reportagenotizen nicht als 'Literatur' bezeichnen kann. Aber man begeht auch einen Irrtum, wenn man sie als 'Sensatio-

nen eines Lebens' betrachtet. Ich bin Marxist. Ich bezwecke mit diesen Notizen, meine Teilnahme an den Geschehnissen zu bezeugen. Ich weiß nicht, ob diese Reportagen zu meinen Lebzeiten noch erscheinen werden. — Ich glaube als Marxist nicht an Wahrsagung, aber ich muß doch als Komik hier registrieren, daß mir in meiner Jugend einmal ein verrücktes altes Weib sagte, daß ich 'erst nach meinem Tode Erfolg haben werde'. Ich habe viele Opfer für mein Werk gebracht. Es kostete mich viel Mühe und Energie in den entsetzlichen Hungerperioden, diese Reportagenotizen über meine Zeit festzuhalten. Ich bin sehr müde. Ich glaube nicht an das 'verkannte Genie'. Es ist kein Zufall, daß meine Bücher keinen Erfolg haben. Ich arbeitete zwischen zwei großen Kriegen und war ungeschickt zum Schreiben. Wenn etwas mitteilenswert ist, dann ist es gleichgültig, wann und unter welchem Namen es mitgeteilt wird.

Und doch: — Es ist 3 Uhr nachts. Ich habe Fieber. Meine Halsmuskeln beben vor Anstrengung. Ich habe mich an den Tisch geschleppt. Ich verliere oft die Geduld. Meine Fingerspitzen frieren. Ist das der richtige Weg, aus dem die Wahrheit herausdringt? Aus allen Poren meines schwächer werdenden Körpers bricht Schweiß hervor. Ich fühle mich krank, sehr krank. Ich habe eigentlich viel Wichtigeres zu tun, um mich darum zu kümmern. — In einer Ecke meines trödelkammerartigen Schlafraums liegen die Manuskripte meiner Reportageromane aufgestapelt, und durch einen Zufall fällt der Stoß zusammen. Ob von diesem Gepolter die Nachbarn aufwachen?

Diese Romane verlangen nach Lesern, verlangen nach Vernichtung der Eseleien, die Schurken über mich erzählen. Draußen regnet es wieder. Ich möchte, daß meine Tochter und alle Kinder erfahren, daß ich etwas, wenn auch wenig, zu einer neuen Zeit beitrug."

Zur Zeit sind im Löcker Verlag in Wien folgende Bücher Emil Szittyas zu haben:
 »Selbstmörder. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte aller Zeiten und Völker« 1985;
 »Der Mann der immer dabei war«, Roman. Hrsg. von Sabine Haase und Manfred Lamping, 1986;
 »Träume aus dem Krieg«, aus dem Französischen von Hermann Schreiber, 1987.
 Die Autobiographie von Lajos Kassák, aus der mehrfach zitiert wurde, »Als Vagabund unterwegs — Erinnerungen«, erschien 1976 im Corvina-Verlag, Budapest, in einer deutschen Übersetzung von Friderika Schag.

Alle weiteren Zitate, soweit nicht aus angegebenen Zeitschriften, entstammen dem Nachlaßmaterial des Marbacher Archivs bzw. Gesprächen mit Erika Szittyä und Maurice Goldring.

Ben's

HistoMat

Mitternachtszeitung für gebildete Leser

Terrorismus ist Protest:

Lummer: die süßeste Versuchung seit es Steine gibt. (Veraltetes Frauenklo-Graffiti im Westberliner Café Bleibtreu)

Protest ist, wenn ich sage, das und das paßt mir nicht. Widerstand ist, wenn ich dafür Sorge, daß das, was mir nicht paßt, nicht länger geschieht.

(Ulrike Meinhof in KONKRET 5/68 nach dem Dutschke-Attentat und den Molotow-Cocktails auf den Springer-Verlag)

Zuerst machen Leute Kleider, dann...:

Nach einem neuerlichen Anschlag auf eine Niederlassung des Bekleidungshauses Adler in der Nacht zum Freitag in Berlin will die Firmenleitung die "Forderungen der Brandstifter" erfüllen. In einer am Freitag veröffentlichten Mitteilung unter der Überschrift "Adler beugt sich der Gewalt" heißt es, es bestehe keine andere Möglichkeit, das "Werk in Südkorea und die Märkte in der Bundesrepublik ohne Gefahr weiterzuführen". In Berlin bezichtigten sich »Die Amazonen« des Anschlags im Kurfürstendamm-Karree, bei dem erheblicher Sachschaden entstand. Seit April erschüttern Streiks die Adler-Niederlassung im südkoreanischen Iri. Die Arbeiter, überwiegend Frauen, forderten mehr Lohn und die Wiedereinstellung entlassener Gewerkschafter. Nach Mitteilung der Adler-Geschäftsleitung wurde die Entlassung von zwölf Mitarbeitern in dem südkoreanischen Betrieb zurückgenommen. An der Neuwahl des Betriebsrates am kommenden Montag können sich freie Gewerkschaften beteiligen, der südkoreanische Manager Soohwan Yoon werde als Arbeitsdirektor in die Geschäftsleitung aufgenommen.

(FAZ, 12.9.87)

Gustav Ernst zur Sozialpartnerschaft:

Wo auf Besitzende Wut nicht mehr erlaubt ist, die Wut aber, weil Besitzende noch da sind, noch da ist, ohne eben Besitzende zur Verfügung zu haben, auf die sie sich werfen könnte, schlendert sie herum frei, aufgeladen, da und dort mehrere Biere trinkend in Wirtshäusern, darauf wartend, irgend jemand angeboten zu bekommen endlich zum Draufwerfen, wo sie doch selber nicht mehr recht weiß, woher sie sich hat überhaupt, wem sie sich also zurückgeben soll.

Im Sitzbad ertrunken: Hat auch mit Wasser zu tun.

Nachtrag:

Den Leuten in Europa ist es völlig egal, ob ein Republikaner oder Demokrat Präsident wird. Was sie erwarten, ist ein *Oberkommando*, das Kontinuität in der politischen Führung zeigt.

(Helmut Schmidt, DIE ZEIT, 16.3.83, S.2)

Manche sind zuviel, wenn sie fort sind, ist es besser, - heißt es so wahr in Brechts *Lob des Revolutionärs*.

*

Asterix:

Du kennst mich doch, ich hab nichts gegen Fremde. Einige meiner besten Freunde sind Fremde. Aber diese Fremden da sind nicht von hier.

(Bd.21)

Ja, wen haben wir denn da, die liebe Else.

(Erich Honecker vor der Villa Hügel zu Frau Beitz)

Heiner Müller über den Regisseur Bob Wilson: Uns trennen Welten. Bob trinkt Wodka, ich trinke Bourbon.

(Stern vom 19.1.84, S.21)

Zwei Kaffeehausgäste im Film »Jules und Jim«:

Der eine: "Der Sozialismus marschiert."

Der andere: "Ich habe überhaupt keinen Humor."

Die Mütze bleibt:

Milan Kundera erzählt in seinem »Buch vom Lachen und Vergessen«, wie KP-Chef Klement Gottwald 1948 am Kopf gefroren haben muß.

Schnee fiel, als er barhäuptig vom Balkon eines Prager Barockpalais den Hunderttausenden auf dem Altstädter Ring die sozialistische Republik verkündete. Sein neben ihm stehender Außenminister Clementis bedeckte fürsorglich den Kopf des Genossen mit der eigenen Pelzmütze — ein Foto, das jedes böhmische Kind aus Schulbüchern und Museen kennt, allerdings ohne Clementis, den die Propagandaleute aus der Geschichte radiert und aus dem Foto retouchiert haben, nachdem Clementis vier Jahre später wegen Hochverrats gehängt worden war.

Ottone erzählt einen tschechischen Witz: Der Kommunismus steht am Horizont der Menschheit. Belehrung des Fremdwörterlexikons: Horizont = imaginäre Linie, die sich entfernt im Maße der Annäherung.

Kein Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis besteht, wo deren Einheit behauptet wird — denn was sollte in einer solchen Einheit der Nutzen der einen für die andere sein, naheliegenderweise nur aus der Differenz erklärbar?

*

Einiges von einer Frankfurter Konferenz (5.9.) zum Thema "Perestrojka" mit Vertretern der Sowjetunion:

Alexander Beltschuk: Muß die sowjetische Geschichte neu geschrieben werden? Ja.

Wer regiert eine Demokratie, in der die Verfassung alle wesentlichen politischen Entscheidungen durch eine Partei treffen läßt, die etwa 10% der Erwachsenen umfaßt — mal abgesehen von ihrer zweifelhaften inneren Demokratie?

Neuerdings gilt die Dynamik des kapitalistischen Weltmarktes als technologischer und ökonomischer Maßstab unter Gorbatschow-Beratern. Dis-

tanzen: Der Rekonstruktionsfonds der sowjetischen Industrie soll, nach Abel Aganbegjan, von zuletzt zwischen 2 und 3 Prozent auf über 10 Prozent nach 1990 erhöht werden. Das heißt, daß eine Maschine z.Zt. als ersatzbedürftig nach etwa 40 Jahren Lebensdauer angesehen wird, während als erstrebenswerte durchschnittliche Gebrauchszeit 7 bis 10 Jahre gelten. Zum Vergleich bietet sich der Zeitraum an, in dem hierzulande beim Finanzamt 'abgeschrieben' werden darf.

Dr. Heinz Schäfer, Redakteur der »Nachrichten«, machte sich die neue sowjetische Offenheit für einen DDR-gelenkten Schließmuskel zunutze, indem er die Sowjetunion aufforderte, anhand des »Freien Deutschen Gewerkschaftsbundes« endlich die DDR als das wahre Modell des Sozialismus anzuerkennen. Daß Aganbegjan die dröhnende Rede höflich überhört hat, erscheint der DKP-Zeitung »UZ« als "offenkundiger Mangel" der Frankfurter Konferenz.

Alexander Galkin spricht vom "Übergang der Macht im Namen des Volkes zur Macht durch das Volk", womit er zunächst sehr viel mehr über die Neubewertung der Vergangenheit als über die Zukunft sagt.

Bonsai-Kommunismus:

Wilki Gerns hat deshalb aber keine Probleme mit Theorie oder Praxis, sondern mit der Propaganda. Das entsprechende Zitat aus der »UZ« vom 11.9.: "Ob daraus auch wachsende Attraktivität für die zum Sozialismus strebenden Kräfte unseres Landes wird", stellte er einschränkend fest, 'das hängt vor allem von uns selbst ab. Dazu gehören nicht zuletzt gründliche Schlußfolgerungen für die Propagierung des realen Sozialismus, bei der wir Kommunisten', gestand das Präsidiumsmitglied der DKP selbstkritisch ein, 'sicher in der Vergangenheit manchmal unsere Wünsche für die Wirklichkeit genommen haben'."

Jürgen von der Lippe:

Ich fühle mich verdammt einsam im Sattel, seit mein Pferd tot ist...

*

Fin de siècle sei ein Epochenbegriff, der von einem Parfümfabrikanten stammen könnte, schrieb Egon Fridell, als dieses aktuelle Problem schon mal da war.

Arnhelm Neusüss

Das utopische Zeitalter *

Versuch, einen Rückblick vor auszusehen

Über Utopie läßt sich in kaum überschaubar vielen Hinsichten und unter irritierend mannigfaltigen Aspekten und Interessen sprechen, das zeigt eine umfangreiche Literatur. Es mag daher bereits als eine definitorisch illegitim einschränkende Entscheidung erscheinen, den Begriff als das Stichwort für den Bereich jener Imagination zu nehmen, die der Mensch auf seine Zukunft als Gattungswesen, wenigstens auf die der kollektiven Einheit — Gesellschaft, Nation, Staat — richtet, der er sich zugehörig fühlt. Denn damit ist, wenn auch durchaus von Alltagssprachlicher Konvention gedeckt, schon vieles aus dem Bereich unerläßlicher Bestimmungsmomente gedrängt, was doch, von Fall zu Fall, am Aufkommen von unbestritten Utopischem als Merkmal zu beobachten ist.

Prognose und Postulat

Man kann dann zum Beispiel nicht mehr, wie Raymond Ruyer vorgeschlagen hat, Utopie als zeitloses Erkenntnisverfahren fassen, das nicht notwendig auf Zukunft als Zeitdimension gerichtet wäre; nicht also als "geistiges Experimentieren mit Möglichkeiten", als universellen Denkmodus, der mit der Methode der Modellkonstruktion alternative Wirklichkeitsstrukturen simuliert und die bestehenden durch deren Kontrastierung erhellt — obwohl gerade 'klassische' Utopien so verfahren; wollte man dies zum Wesenskern des Utopischen erklären, so verflüchtigte sich am utopischen Phänomen gerade das, was gemeinhin als sein Spezifisches angesehen wird. Andererseits bestimmt jene Festlegung auch, daß die Zukunft, auf die Utopie abstellt, keine individuelle sein soll, nicht das Lebensziel des sich selbst entwerfenden Subjekts oder die Vorstellung persönlicher Erfüllung, nichts 'Privates', sondern Zukunft eines die Lebensfrist des Einzelnen übersteigenden Allgemeinen, der gemeinsamen Sache von dauerhaft 'Öffentlichem', der *res publica* —

obwohl selbstverständlich stets Individuelles, Subjektives in die Gestaltungen von Utopie einfließt und obwohl sogar das Utopische selbst in individuellem Geschehen aufscheinen kann, etwa als die verborgene Dimension des Bildungsromans.

Aber die Bestimmung, Utopie sei die Imagination kollektiver Zukunft, wird, obgleich sie trotz ihrer Vorsicht bereits derart ausschließende Definitionsentscheidungen trifft, auch wieder als zu weit erscheinen; sowohl die Alltagsrede als auch der Hauptfluß der erörternden Literatur erheben Einspruch in zweierlei Hinsicht: erstens betreffs der *Art* (der Haltung, der Intention) des Imaginierens, zweitens betreffs der *Form* der Imagination. Man kann ja Zukunft in prognostischer Absicht ohne innere Anteilnahme ausdenken; das Interesse richtet sich dann ausschließlich nach der Frage, was sein wird, nicht nach der, was sein soll; dazu wird es sich analytischer Mittel bedienen, die in den Strukturen gegenwärtiger Realität die Triebkräfte und Bestimmungsfaktoren künftiger Wirklichkeiten auszumachen suchen, und die Phantasie, die zum Imaginieren gehört, schrumpft in dem Maße zur trockenen wissenschaftlichen Aussage, in dem sie sich, wovon der Wert der Prognose ja abhängt, an die Spielräume gebunden weiß, die die Fortschreibung, die Extrapolation offenläßt. Doch derartige Vorstellung der Zukunft ist von der üblichen Konnotation des Utopiebegriffs nicht gemeint; freilich gerät sie in deren Bereich, sobald sie die Frage, was sein wird, unter den Aspekt der das Sollens-Problem berücksichtigenden Frage stellt, was sein kann, und damit in den Dienst der Vermeidung des Fürchtens-, der Beförderung des Wünschenswerten.

Daran wird ein wesentliches Moment der Begrifflichkeit sichtbar: Zukunfts imagination gilt als utopisch nur, sofern und soweit sie als selbstverständlich nicht bloß unterstellt, daß die Geschichte einzig von den Menschen gemacht wird, vielmehr auch, daß sie für sie selber machbar sei, also Realisation von handlungsleitenden Absichten sein könne. Geglückte Geschichte, gleich: erfüllte Utopie, wäre demgemäß die praktische Umsetzung begriffener, nämlich über sich selbst aufgeklärter Intention, und weder das Produkt eines göttlichen Heilsplans bzw. etwa des Selbstreflexionsprozesses eines Geistes, noch die Resultante sozialer Entwicklung. Der Utopiebegriff insinuiert die zielbewußte Herstellbarkeit der Geschichte, das bringt ihn in polaren Gegensatz gleichermaßen zum theologischen Begriff der Eschatologie, die dem Menschen die Haltung ergebenen Erwartens empfiehlt, etwa in der Perspektive der Apokalypse, wie zum systemtheoretischen Begriff der Evolution, der gar nichts empfehlen kann, weil er die Gesellschaftsgeschichte als nicht-intendierbare Folge einander konterkarierender, im Effekt neutralisierender Bestrebungen versteht. Der Utopiebegriff ist vielmehr intim mit der

Idee einer das Ganze umwälzen könnenden Willensanstrengung verbunden, also mit der Idee der Revolution. Wo aber der gesellschaftliche Zustand und die Geschichte als von Willensleistungen abhängig gedacht werden, stellt sich notwendig die Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem Willen ein, damit der Gedanke überprivater Moral, öffentlicher Tugend.

Die utopische Art des Imaginierens von Zukunft, ihre besondere Haltung und Absicht, ist also nach Bedeutungskonvention und Literaturmajorität erstens nicht affektneutral, sondern emotional und darin strikt aufs Erwünschte gerichtet; zweitens wird ihr unterstellt, das geschichtlich Erwünschte für produzierbar zu halten; und da dieses Erwünschte nichts Besonderes, Privates, Einzelnes sein kann, so folgert drittens von selbst, daß die utopische Intention aufs Allgemeine, Öffentliche, Ganze geht. Natürlich ist dieses Ganze nicht das Universum im weitesten Sinne, auch nicht Natur im engeren, sondern bloß jenes insulare Einsprengsel in beiden, das sich als menschliche Gesellschaft Geschichte herausnimmt. Das Ganze, das utopisch ansteht, ist ein Teilchen. Aber dieses Teilchen ist immerhin groß genug, um spezialisierte Zukunftsspekulationen, die sich nur auf Momente seiner Einheit richten, etwa die technischen Entwürfe der Science Fiction, als nicht-utopisch ausgrenzen zu können, sofern sie sich nicht ihrerseits als Details eines die Lebenswelt des Menschen insgesamt betreffenden Szenarios vorzustellen vermögen, das eine konsensualistische Ethik der Sozialbeziehungen einschließt. Damit ist aber auch schon die zweite der genannten Hinsichten des Einspruchs thematisiert, die Form der Imagination, die als utopisch gelten soll.

Gestalt und Prinzip des Utopischen

Die Identität dieser Form ist ungleich kontroverser als die der utopischen Art; hier fluktuieren die Standpunkte in der Literatur, der Sprachgebrauch liefert kaum Anhalt. Doch haben die Bestimmungen der utopischen Art eine Logik, die gewisse Nötigungen auch für ihre Form setzt. Formlosigkeit, die sich als haltloses Fließen purer Intention ergäbe, entgleitet ihr ganz. Weder als Prinzip noch als Wunschdirektive kann das Utopische gestaltlos auftreten, es bedarf einer Artikulation, und die ist immer Form, selbst der Traum gilt nur, soweit er erzählbar ist. Aber auch innerhalb der Artikulation des Wünschens und Hoffens läßt Nicht-Utopisches sich ausscheiden nach den benannten Maßgaben der utopischen Art. Das Märchen etwa, worin der Ring gedreht wird, den Wunsch zu verwirklichen, ist keine utopische Form, erstens weil es den

Wunsch bloß individuell kennt und ansonsten die Welt beläßt, wie sie sein mag, und zweitens weil er bloß durch Zauberei realisiert wird.

Die beiden Bestimmungsmomente der utopischen Art, daß sich das Wunschwollen aufs soziale Ganze richten müsse und durch menschliches Handeln im Sinne des aristotelischen Begriffs der Poiesis, des Herstellens, verwirklichen können solle, setzen, wie man sieht, dem Begriff des Utopischen auch Formgrenzen, jenseits derer er — wie z.B. in seiner Bestimmung als Erkenntnismethode — einbüßt, was ihm als Begriff zukommen muß: Trennfähigkeit und Unterscheidungsvermögen. Im Aufkommen von Wünschen und Hoffen, wie es als Ausdruck des Mangelempfindens an je gegebenen Lebensverhältnissen seit Menschengedenken in unendlicher Sortenvielfalt und uferlosem Variantenreichtum vorliegt, tritt deren utopische Art als eine besondere Gestalt hervor; aber diese ist nicht identisch mit einer speziellen Form. Die Gestalt erwächst aus dem Inhalt und ist daran kenntlich, daß etwas sozial Gewünschtes *für alle* gewollt wird, daher allen als wünschenswert erscheinen soll, so daß es sich werbend an prinzipiell jeden wendet, um ihm die Realisierung dieses erwünschten Zustandes nahezulegen, der demgemäß als durch menschliches Handeln erreichbar vorgestellt werden, also in Übereinstimmung stehen muß mit dem nach Maßgabe allgemeinen menschlichen Erfahrungswissens empirisch Möglichen. Der utopische Appell unterstellt als Adressaten ein rationaler Einsicht fähiges Wesen, das nach dieser zu handeln vermag, er ergeht daher in begründender Weise, und mag auch im Eifer der Überzeugungsabsicht die Ausmalung herzustellender Zustände in mancher Utopieschrift über das ohne Kopfschütteln Denkbare hinausschießen, so kommt sie doch grundsätzlich ohne übernatürliche Kräfte und Wunder aus; Wolkenkuckucksheime und Schlaraffenländer sind gerade keine Utopien.

Die durch die Bestimmung der Denkart gezogenen Gestaltgrenzen des Utopischen sind damit jedoch keineswegs eng, vielmehr ergibt sich ein weiter Spielraum konstruktiver und argumentativer Möglichkeiten zwischen erzählender, erörternder und beweisender Literatur, ein Spektrum vielfältiger Mischformen. Allerdings ist oft befunden worden, die Utopie dürfe legitimerweise nur einen bestimmten Typus der artikulierten Intention bezeichnen, jenen nämlich, der dem Modell entspricht, das in der beginnenden Neuzeit zuerst als Utopie auftrat, das Wort selbst zugleich prägend: der »Utopia« (1516) des Thomas More (lat. Morus). Dagegen hat Ernst Bloch eingewandt, "Utopisches auf die Thomas Morus-Weise zu beschränken oder auch nur schlechthin zu orientieren, das wäre, als wollte man die Elektrizität auf den Bernstein reduzieren, von dem sie ihren griechischen Namen hat und an dem sie zuerst bemerkt worden ist. Ja, Utopisches fällt mit dem Staatsroman so wenig

zusammen, daß die ganze Totalität *Philosophie* notwendig wird..., um dem mit Utopie bezeichneten inhaltlich gerecht zu werden" (1960, I/24).

In der Tat, die Bedeutungsreduktion von Utopie auf den Namen einer literarischen Gattung gibt das Wort als Begriff preis, leugnet vielmehr geradezu, daß es sich überhaupt um einen Begriff handele. Aber dies ist, so muß wiederum gegen Bloch gesagt sein, nur der gleiche, wenn auch auf konträre Weise erzeugte Verlust an Distinktionsskraft, den der Begriff auch durch seine Ausweitung zur Formel eines allgemeinen Prinzips erfährt, wobei dann übrigens die Option selbst willkürlich wird, welches Prinzip vom Utopiebegriff bezeichnet werden soll. Die Metaphorik von Elektrizität und Bernstein hilft nicht weiter, sondern verdeckt das Bestimmungsproblem eher, indem sie Energie und Form des Utopischen trennt, als sei das eine dem anderen äußerlich und bei Morus nur zufällig in bestimmter Weise verbunden. Hoffnung, gar nicht immer besonders elektrisierend, umgreift noch das Gegenteil utopischer Poiesis, den Attentismus der Eschatologie. Der »Utopia« mag Hoffnung als Prinzip abzulesen sein, auch wenn es in ihrem Schluß, Hoffen in realistischer Skepsis gegen Wünschen ausspielend, heißt, "daß es im Staate der Utopier sehr vieles gibt, was ich unseren Staaten eher wünschen möchte als erhoffen kann" (Heinisch, 110). Aber ebensowohl dürfte ihr auch etwa ein Prinzip Modellkonstruktion entnommen werden. Und nicht beliebiger kann dann sein, den Utopiebegriff ganz allgemein als Bezeichnung etwa für eine dynamische Unruhe zu nutzen, die als "seinstranszendente Vorstellung" in den Weltanschauungen "wirklichkeitssprengende Kraft" entfaltet (Karl Mannheim 1952, 178). Hoffen und Wünschen, rationales Entwerfen alternativer Möglichkeiten von Gesellschaftlichkeit, intentionale Dynamik des sozialen Umgestaltens: alle drei Momente machen demnach die Thomas Morus-Weise aus, keines von ihnen kann allein als Prinzip des Utopischen gelten.

Die Enthistorisierung der Utopie zum universellen Prinzip, gleich welcher Art, wie seine Formalisierung zum Gattungsnamen: beides verfehlt das Phänomen des Utopischen in seiner geschichtlichen Bestimmtheit und damit einen adäquaten Begriff, der weit genug wäre, die Vielfalt der utopischen Artikulation zu umfassen, und zugleich hinreichend eng, deren Differenz zu nichtutopischem Hoffen, Wünschen, Intendieren und Konstruieren deutlich zu machen. Der adäquate, also von Alltagsrede wie Etikett unterschiedene wissenschaftliche Begriff ergibt sich aber, wenn in der Beziehungsstruktur von Prinzip und Gestalt des utopischen Denkens zugleich die spezifische historische Sozialkonstellation festgehalten wird, die sich in dieser Struktur spiegelt, nämlich die der Neuzeit als der Periode, in der sich die *bürgerliche Gesellschaft* entfaltet und durchsetzt. Dieser historische Kontext ist Voraussetzung und Horizont

der utopischen Artikulation, die daher einzig bürgerlich sein kann. In den Wandlungen ihrer Form seit More's »Utopia«, in deren Muster sich die bestimmenden Momente ihrer Möglichkeiten abzeichnen, reflektieren sich die Entwicklungsphasen der bürgerlichen Epoche.

Aufgabe der Utopie

Mit 'Bürgerlichkeit' ist ein Begriffsfeld bezeichnet, in dem sich soziale und ökonomische Konnotationen diffus mit kulturellen und moralischen mischen. Darin reflektiert sich die enorme Komplexität des weltgeschichtlich einmaligen Entwicklungsschubs, den Heraufkunft und Etablierung der bürgerlichen Welt bedeuteten. Soweit es nur zu skizzieren gilt, welche Rolle die Utopie in ihm spielte, darf dieser Prozeß, jenseits der hartnäckigen Probleme, die er der historischen Forschung wie der theoretischen Durchdringung immer noch stellt, derart zusammengefaßt werden: Das Bürgertum, die Bourgeoisie, eine soziale Klasse, die sich seit dem 11., vor allem dann seit dem 14. und 15. Jahrhundert mit der Entwicklung der Städte als neuer, Handwerk und Handel unabhängig treibender Stand in der bestehenden Feudalgesellschaft des europäischen Mittelalters herausbildet, zerstört allmählich deren ökonomische Basis einer auf unmittelbarer, gewaltsam erzwungener Abhängigkeit (Leibeigenschaft, Hörigkeit) beruhenden bäuerlichen Agrarproduktion und Naturalwirtschaft im Zuge der Durchsetzung zunächst einfacher, später kapitalistischer Warenproduktion und Geldwirtschaft, wobei sie zugleich die ideellen Mittel erzeugt, die die theologischen Legitimationen der aristokratischen Privilegienordnung destruieren können.

Neben dem profanen, dem Vernunft-Naturrecht, der Vertrags-Idee und dem Fortschrittsgedanken gehört die Utopie zu den wichtigsten geistigen Waffen des aufstrebenden Bürgertums gegen den Feudalismus. Es galt ja, ein herrschendes Weltbild, wie es sich systematisch vor allem in der aristotelisch unterfütterten Scholastik Thomas von Aquins ausdrückte, zum Einsturz zu bringen, das die reale Hierarchie sozialer, rechtlicher und politischer Ungleichheit, deren Spitze Adel und Klerus einnehmen durften, aus ersten, außerweltlichen Prinzipien, letztlich aus der Autorität Gottes ableitete, an die nur zu glauben war. Glaube stand also über Wissen. Daran hatte die Opposition zunächst anzusetzen: sie mußte das Wissen über den Glauben setzen und darauf bestehen, daß es jenseits des allen gegebenen Verstandes und der jedem eröffneten Wahrnehmung keine privilegierte Erkenntnisquelle gebe, die nur einzelnen oder Gruppen aufgrund besonderer Eigenschaften oder Erleuchtungen zugänglich sei; daß also als Argument mit möglicher Beweiskraft nur gelten könne, was ohne Glauben einsichtig sein kann.

Neugeborenen sieht man den Stand nicht an, dem sie angehören werden, sie sind von stets der gleichen natürlichen Beschaffenheit, vor Vertauschung nicht sicher, ihre Einkleidung kommt nicht mit ihnen zur Welt, ist nicht ihr Teil wie Kopf, Hand und Fuß, auch an ihrem Blut lassen sich keine Farbunterschiede feststellen: soziale Ungleichheit ist also nachträgliche Applikation, gesellschaftliches Zutun, menschliches Machwerk, und ihre Begründung aus dem Willen Gottes ist so spekulativ wie allerdings das Interesse derer an ihr deutlich, die sie genießen dürfen. Dieser schlichte Gedanke zerstörte den tragenden ideologischen Pfeiler der feudalen Weltordnung, besser gesagt: er zersetzte ihn, denn es war ja ein sehr allmählicher Vorgang. Die unmittelbare Evidenz, die der Gedanke der natürlichen Gleichheit für uns heutige hat, ist selbst historische Errungenschaft, Resultat einer Fülle heterogener Faktoren, die sich ergänzen mußten, um die Widerstände gegen sie zu durchbrechen. Dies waren aber nicht nur solche, die sich aus der faktischen Herrschafts- und Machtstruktur der Feudalgesellschaft ergaben; es waren auch nicht nur die Befangenheiten des Bewußtseins, die, zwar nicht gleichermaßen strikt, die Menschen aller Stände in die traditionale Ordnung als eine fraglos selbstverständliche banden. Herrschaft und Ideologie des Feudalismus konnten sich vielmehr nur deshalb so hartnäckig gegen die Gleichheits-Einsicht halten, weil sie ein tiefer begründeter Widerstand trug — der des menschlichen Bedürfnisses, sich im unendlichen Kosmos als in einer geordneten Welt geborgen zu fühlen; ein Impetus, der sich meist bloß als Zögern vor Neuem kundtut, als dumpfes Festhalten, begründungsunfähiger Traditionalismus — darauf beruht die Wirkungsmöglichkeit aller Ideologie. Diese Haft- und Erhaltungsenergie verteidigte in der abendländisch-christlichen Feudalordnung eine Welt, worin, so not- und drangvoll sie sich den meisten ihrer Zeitgenossen ergab und so unerträglich 'finster' sie heute erscheint, dem Einzelnen mit dem festen Platz, mochte er auch weit unten sein, die Teilhabe am höheren Sinn des Ganzen zugewiesen war, das als *Gemeinschaft* begriffen werden durfte.

An den bis heute immer neuen Wellen ideologischer Rückwendung zu einem romantisch mythisierten Mittelalter kann nachempfunden werden, wie der aufkeimende Gedanke natürlicher Gleichheit, so sehr er doch auch den ununterdrückbaren Wünschen des Selbstgefühls eines jeden entspricht, eher als Bedrohung einer bewahrenswerten Gemeinschaftsstiftung erscheinen konnte, denn in der Perspektive einer erstrebenswert selbstverantworteten Gesellschaftlichkeit. Die Freiheit, die die Einsicht in die natürliche Gleichheit eröffnet, kann als Verlorenheit schrecken, und die Notwendigkeit, den sozialen Zusammenhang nunmehr — wie anders? — als Resultante aus Vertragsschlüssen zwischen den Einzelnen erwachsen zu denken, deren Einhaltung von einer in Selbstmiß-

trauen geschaffenen Obergewalt namens Staat überwacht werden muß, ersetzt das Verlorene nicht, erzeugt keine neue Heimat. Und zudem bleibt ungewiß, ob die gesellschaftliche Realisation der natürlichen Gleichheit wahrhaft soziale Egalität zur Folge hat; ob die gewonnene Freiheit nicht vielleicht nur bisher unbekannte Arten gesellschaftlicher Ungleichheit nach sich ziehen könnte.

Just an dieser Stelle, die die zentrale argumentative Schwäche in der ideellen Offensive der Bürgerlichkeit bezeichnet, setzt die Utopie ein, diese Lücke im Waffenarsenal der Bourgeoisie sucht sie zu schließen. Sie übernimmt den positiven Part in der Destruktion, zeigt, was die Zerstörung lohnend machen kann, negiert die Negation durch Aufweis der Synthese. Zweierlei wächst ihr damit als Aufgabe zu: erstens darzulegen, daß Gesellschaftlichkeit, die sich auf Anerkennung der natürlichen Menschengleichheit gründet, durchaus harmonisch gelingen kann: als Gemeinschaft; und zweitens zu erweisen, daß solche neue Gemeinschaftlichkeit die alte in den tiefen Schatten eines glücklich überwundenen Geschichtsstadiums rücken würde, weil sie keine neue Ungleichheit im sozialen Zusammenleben implizieren muß und daher keine neue Herrschaft, in der diese sich sichert. Im Denkeperiment, das freilich das Material der Konstruktion, die es plausibel machen will, nur aus dem Erfahrungshorizont geschichtlich bekannten menschlichen Handelns und Verhaltens beziehen kann, sucht die Utopie beide Aufgaben im gleichen Zuge zu erfüllen: indem sie nämlich die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Gesellschaft ohne soziale Ungleichheit und in ihr begründeter Herrschaft vor Augen führt, und es ist dasselbe Stichwort, das beider Aufgaben Lösung annouciert — *Kommunismus*.

Syndrom Bürgerlichkeit

Nun ist die Utopie selbstverständlich kein Akteur, und die Rede, es hätten sich ihr, beziehungsweise dem Bürgertum Aufgaben gestellt, bloß ein Behelf, ein Zugeständnis an das selbst erst bürgerlich erzeugte Bedürfnis nach Geschichtsphilosophie, danach also, Historie als irgendwie intendiert zu denken, als Folge von Absichten, welcher Instanz immer. Doch mag es der Bloßlegung einer historischen Frontstruktur dienlich sein, der Geschichte probeweise so etwas wie ein Bewußtsein einzuzeichnen, aus dem Imperative ergingen, die von Gruppen und Einzelnen aufgenommen würden, etwa in Gestalt des rational-synthetischen Phänomens der Utopie — solange bewußt bleibt, daß die Logik, die sich der Geschichte ablesen lassen mag, als verwirklichte sich ein Plan in ihr, stets nur die Leistung der sichtlich ordnenden, dabei notwendig verkür-

zenden und glättenden Retrospektive ist, wenn diese auch keineswegs beliebig verfahren kann, sondern, sofern seriös, an die historischen Vorgänge gebunden ist, soweit sie sich vergegenwärtigen lassen.

Das 'Bürgertum' war auch in seiner Aufbruchperiode kein identisches Kollektivsubjekt, wie unsere von subjektivierendem Idealismus durchsetzte Sprache suggeriert; übrigens ebensowenig wie irgendeine andere soziale Klasse der Geschichte dies sein konnte und sein kann, derlei Vorstellungen sind mythisch. Keineswegs war eine 'Bourgeoisie' in der Lage, sich nach geeigneten materiellen und geistigen Waffen für einen ihr von der Geschichte auferlegten Klassenkampf umzusehen, vielmehr beschäftigt das Problem, wer denn, welche Gruppen, Schichten, Berufe, Interessen, Denk- und Handlungsweisen wann und wo als bürgerlich gelten dürfen oder müssen, nicht nur den empiristischen Historiker, dem schon fraglich ist, wie ein Identität stiftendes Bestimmungsmoment des Klassenbegriffs überhaupt faßbar sein kann — es verschont auch den historistischen Theoretiker nicht, wenn er zu bestimmen hat, wo je konkret die Grenzen zwischen Bürgerlichem und Nichtbürgerlichem in deren nach oben wie unten stets fransenden Rändern verlaufen. Dennoch ist aber Bürgerlichkeit nicht etwa eine Phantasmagorie. Sie ist ein realgeschichtlicher Sachverhalt, der, wie immer das sozial-ökonomisch-kulturell-moralische Syndrom, das ihn ausmacht, sich in seinen internen Bedingungskonstellationen jeweils begreifen lassen mag, jedenfalls *funktional* eingrenzbar ist: er zeigt sich in seiner Wirkung; den feudalen Sozialkörper allmählich von innen aufzulösen. Inzwischen hat dieses Syndrom Bürgerlichkeit als wissenschaftlich-technische Zivilisation die ganze Welt entzaubernd durchdrungen bis auf regionale Reste, die sich bisweilen noch in erbitterten Abwehrkämpfen aufreihen, und daher hat der Begriff heute kaum mehr unterscheidende Potenz. Die Utopie war Ferment dieses Prozesses.

Allerdings bildete sich dieses Ferment, wie alle geistigen Mittel, die wir jetzt bürgerlich nennen, erst relativ spät im Vollzug dieser Entwicklung aus und begann beschleunigend für sie zu wirken, nämlich erst zu einem Zeitpunkt, als die Widerstände gegen die verlockende Einsicht in die natürliche Gleichheit der Menschen, zumal das gemeinschaftsängstliche Zögern vor dem Sich-Verlieren in der Fremdheit gesellschaftlicher Vereinzelung, bereits entscheidend geschwächt waren: durch heterogene, primär nicht-ideelle Faktoren, deren kontingentes Zusammenwirken die Neuzeit in der Perspektive der Moderne eröffnete. Jenseits der schließlich müßigen, weil in unendlichen Regreß führenden Frage nach letzten Ursachen, zu der am Ende auch das Problem gehört, warum dieser Prozeß gerade in Europa seinen Ursprung hatte, lassen sich die folgenden Momente knapp als seine treibenden umreißen: Erstens konnte

sich innerhalb der in ihrem Prinzip stationären agrarischen Reproduktionsökonomie des Feudalismus das Handwerk bereits zu beachtlichen Höhen der Kunstfertigkeit entwickeln, in der Ausdifferenzierung materieller Erprobungsverfahren und ihrer Ermöglichung technischer Erfindungen sogar bis zur Schwelle der Wissenschaftlichkeit, vor allem an aus der Antike tradierten Orten, Verkehrsknotenpunkten zumeist als relativ unabhängigen Stätten. Zweitens konnte der Handel in der Folge der durch die Kreuzzüge ermöglichten Wiedererschließung des von islamischer Herrschaft blockierten östlichen Mittelmeerraumes, damit auch des fernen Ostens, neue Kraft entfalten. Drittens brach der Absolutismus die Feudalstruktur der lokal-aristokratischen Herrschaftsgewalt durch nationalstaatliche Zentralisation, womit er, zwar die sozialen Privilegien des Adels konservierend, handwerklicher Produktion wie angehäuften Handelskapitalen den entwicklungsnotwendigen Entfaltungsraum schuf. Und in der Entdeckung der Neuen Welt, dann der Vermessung des Erdballs, realisierte sich schließlich, viertens, das Zusammenspiel dieser drei Faktoren — das Handwerk hatte die Schifffahrt technisch, der Handel hatte sie finanziell ermöglicht, und der Absolutismus setzte sie, versehen mit Eroberungs- und Ausbeutungszielen, politisch durch.

Der ungeheuren, umwälzenden Dynamik dieses empirisch natürlich über eine Fülle regionaler Brechungen und Ungleichzeitigkeiten durch mehrere Jahrhunderte hindurch vermittelten Prozesses konnte das alte Feudalsystem weder ökonomisch noch sozial, noch rechtlich und politisch, am Ende dann auch ideologisch nicht standhalten. Als die Utopie auftrat, war es schon weithin zersetzt, zeigten sich bereits erschreckende Folgen der Zerstörung, woraus einleuchtet, daß ihr maßgebendes Muster nicht nur die Gestalt eines Entwurfs der besten Gesellschaft, sondern zugleich die der Kritik an jenen Folgen annahm, und zwar in einem Geiste, der, wie das Schicksal des Thomas Morus zeigt, gerade gegen jene alle gewohnte Gewißheit verschlingende Dynamik an alten Glaubensgütern als einzig orientierenden Wahrheiten festhalten wollte. Der Entwurf ist von einer Kritik motiviert, die sich eher aus der Erinnerung an Verlorenes speist, denn aus der Antizipation von Erwünschtem, und insofern diese Kritik mit den sozialen Unkosten der Entwicklung, die wir als die bürgerliche verstehen, diese Entwicklung selbst meint, liegt das widersprüchliche Phänomen einer antibürgerlichen Bürgerlichkeit vor.

Reflektieren und Verfügen

Morus selbst nämlich, die Möglichkeit seines Denkens und Handelns, war, ob er es wollte oder nicht, ganz und gar zeitgemäßes Produkt dieser Entwicklung. Er gehörte jener Schicht des Bürgertums an, die der

Absolutismus in der Ausdifferenzierung funktionaler Staatlichkeit und damit notwendig werdender Fachkompetenzen in gesellschaftlich relevantem Maße gerade erst schuf, der wissenschaftlichen, juristischen und Verwaltungsintelligenz; einer Schicht, aus der sich ihrerseits wiederum jene Gruppierung reflektierender und rasonierender Individuen vorwiegend rekrutierte, die in der weiteren Entwicklung zunehmend die Aufgabe der Sinnproduktion, herkömmlich Klerikern vorbehalten, an sich zog: die Gruppe der Intellektuellen. Sie bildeten zu einem instrumentellen Rationalismus aus, was sich im Zuge der skizzierten Erschütterung des hergebrachten Weltbildes und seiner statischen Sicherheiten bereits zur Umkehrung in ein *Könnens-Bewußtsein* als subjektive Teleologie, eine noch unsichere Vorstellung von der planvollen Veränderbarkeit der Bedingungen, der intentionalen Machbarkeit der Welt entwickelt hatte; sie bildeten das Denken als Herstellungskalkül, als strategisches Abwägen von Ziel-Mittel-Relationen, also, in einem Wort, das bürgerliche Denken aus.

Thomas Morus, der frühe Repräsentant dieses neuen sozialen Typs des Intellektuellen und der bürgerlichen Denkart, wie er signifikant zuerst in der Epoche der Renaissance hervortrat, war als Innovateur des poetischen Blicks auf die menschlichen Verhältnisse so heraus- und überragend wie außer ihm wohl nur noch sein Zeitgenosse Niccolò Machiavelli. Diesem setzten sich freilich in seinem von bereits etablierten Absolutismen bedrohten Italien niedergehender Stadtstaaten ganz andere Ziele als Morus in England, der sozio-ökonomisch fortgeschrittensten absolutistisch verfaßten Gesellschaft jener Zeit. Die intellektuelle Anstrengung, der beide sich unterzogen, war auf die Behebung zweier verschiedener Übel gerichtet, aber gerade deshalb konnte sie sich parallel in komplementären Erscheinungen derselben Denkart formen. Dem Menschen als sozialem Wesen drohen ja außer den rein natürlichen vor allem zwei Gefahren, die, wenn auch durch Naturnötigungen vermittelt, vom Menschen selbst erst erzeugt werden: von außen die Gewalt des Feindes und gesellschaftsintern die des Elends. Machiavelli suchte die Bedingungen abwehrfähiger politischer Herrschaft mittels Untersuchung historischen Beispielmaterials zu eruieren, und Morus prüfte im empirisch stichhaltigen Denkexperiment die Bedingungen der Vermeidbarkeit sozialer Not; ein Zusammenhang dieser Gefahren kam noch nicht in Sicht.

In beiden Fällen und Richtungen geht es um die Erkenntnis anwendbarer Mittel, das eine Mal um die Technik politisch richtigen Handelns, als Regelkanon vorgestellt, das andere Mal um die Organisation lebenswerter Gesellschaftlichkeit, gedacht als Systemstruktur; zugleich damit um die Erkenntnis der Ursachen, die die Nutzung jener Regeln und die Einrichtung dieser Strukturen verhindern — Machiavelli sieht vor allem die

Unkenntnis seiner Einsichten, Morus das Privateigentum. Der Bruch mit der aristotelischen Tradition des Gesellschaftsdenkens, die bei Thomas von Aquin noch gewahrt war, wird beide Male vollzogen als Trennung von Ethik und Analyse, des Politischen hier, des Sozialen dort, beidemale wird also das Problem der Normenbegründung, des richtigen Sollens, von der Frage nach den Gesetzmäßigkeiten politisch-sozialen Seins abgekoppelt, die gerade durch diese Trennung erst in Reflexion geraten kann. Und selbstverständlich wird beide Male unterstellt, daß über die Menschen, auf deren Wohl sich die theoretische Bemühung richtet, zu *verfügen* sei. Jürgen Habermas hat darin recht, daß Verfügungswissen in der Perspektive dieses Bruchs lag, der das instrumentelle Denken bürgerlich ermöglichte; aber wie soll die Kritik nachvollziehbar sein, die er mahnend dagegen erhebt? Wo er doch klug vermeidet, etwa den theoretisierenden Subjekten vorzuwerfen, was sie als Ergebnis sozialer Evolution bündelnd spiegeln konnten; und da er ja, auf Morus bezogen, doch vermerkt, daß "Reichtum, Ansehen und Macht... den Schein ihrer Naturgegebenheit (verlieren). Der historische Zusammenhang zwischen sozialer Schichtung und politischer Herrschaft einerseits, der Organisation der gesellschaftlichen Arbeit andererseits wird durchsichtig" (Habermas, 1963, 27). Auch wenn also Verfügungsinstrumentalistik, wie sie inzwischen die ganze Welt durchdrungen hat, ein Implikat bürgerlichen Denkens ist, mithin auch und gerade der Utopie, so läßt sich dies kaum zum Vorwurf wenden: denn der andere nicht mögliche Gewinn, der einen solchen Vorwurf erst formulierbar macht, wäre von ihm mitbetroffen, nämlich die Eröffnung moderner Sozialwissenschaft als Ermöglichung methodisch reflektierter Beobachtung und Beschreibung von Gesellschaft, die nicht notwendig instrumentalistisch justiert sein müssen.

Thema des Thomas Morus ist aber nicht nur die Kritik bestehender Verhältnisse und die Konstruktion einer besseren Gesellschaft, sondern, nicht minder gewichtig, die Rolle des Kritikers und Konstrukteurs, also des Intellektuellen selbst, und darin bricht sich der instrumentelle Aspekt. Das ist oft übersehen und in seinem Sinn fast immer verkannt worden, wohl weil sich dieses Moment leicht als bloßes Erfordernis des fiktionalen Arrangements wahrnehmen läßt, als das die »Utopia«-Schrift sich gibt, nicht als der thematische Schwerpunkt, den es bildet und der die überragende Bedeutung des Werkes erst vollends erwirkt. Dem ersten Auftreten der Utopie ist die Selbstreflexion ihres Autors mitgegeben, der neue Typ des Intellektuellen macht sich in der ersten Utopie zugleich als ihr Produzent zum Thema, entdeckt sich mit ihr, gewinnt in ihrem Zusammenhang Bewußtsein von seiner Eigenart: Sozialkritik und Gegenbild stehen in der Beleuchtung dieser Reflexion, die sich um die Frage nach der möglichen Veränderungspraxis des Intellektuellen

bewegt. Machiavelli stellte sich diese Frage nicht, weil ihre Antwort, die des Republikbeamten und Fürstenberaters, ihm alternativlos selbstverständlich war — Intellektueller als schreibend reflektierendes Subjekt auf eigene Rechnung wurde er ja wider Willen; anders als Morus, der sich freilich jene Frage auch nicht als empirisch-theoretisches Problem vorlegte, dessen Behandlung deshalb auch nicht als argumentativen Diskurs vornahm: Wie es der Geisteswelt der Humanisten entsprach, nutzte er vielmehr eine aus der Antike überlieferte Form, die des platonischen Dialogs.

Bewußtsein und Sein: Die Kehre

Nicht zufällig im Antwerpen des beginnenden 16. Jahrhunderts, das gerade zum historisch ersten Zentrum eines nicht mehr regional befangenen, sondern weltweiten Handels aufblüht, begegnen sich zwei Intellektuelle, idealtypische Erscheinungen, Funktionär absolutistischer Realpolitik der eine, welterfahrener Philosoph der andere, von denen jeder die Möglichkeit seines Gegenübers als unentfaltete und auch nicht erstrebte Alternative in sich trägt. Der eine, der Realpolitiker, heißt Thomas More, ist aber in den Auffassungen, die er vertritt, nicht platt identisch mit dem Autor Morus, obwohl er mit dem Namen auch dessen Lebensumstände teilt, was aber wesentlich dem Zweck dient, die fiktive Person des anderen als real zu verbürgen, und damit das als wirklich zu bescheinigen, was jener, von Morus wiedergegeben, berichtet; jener andere heißt Raphael Hythlodeus, und zu seiner weiteren empirischen Beglaubigung dient nicht zuletzt der Hinweis, er sei mit Amerigo Vespucci gereist, dessen Name für die neue Weltsituation steht.

»Utopia« besteht aus zwei Teilen. Im ersten beschreibt Hythlodeus, im Zuge eines Gesprächs "Über die Schwierigkeiten einer gerechten Politik", die sozialen Verhältnisse, die er auf einer kurzen Englandreise vorfand. Die bittere Kritik, deren empirische Evidenz wieder nur jedem mit dem Land Vertrauten die Echtheit des Beobachters bestätigen kann, zielt analytisch auf Kausalitäten: In der Habsucht von Adel und Klerus macht sie den Grund für die Ausweitung der Schafzucht aus, die die agrarische Produktion zugrunde richtet, die Bauern vom Land und in die Alternative von Hunger oder Raub treibt; den kriminellen Folgen von Teuerung und Pauperisierung der Bevölkerung wird mit einem überscharfen, aber eben deshalb unwirksamen Strafrecht begegnet. Hythlodeus sieht sich zu dem Schluß berechtigt, "daß es überall da, wo es noch Privateigentum gibt, wo alle alles nach dem Wert des Geldes messen, kaum jemals möglich sein wird, gerechte... Politik zu treiben" (Heinisch 1960, 44); worauf er im zweiten, übrigens zuerst verfaßten Teil, mit

kontrastierendem Effekt die auf Gemeineigentum beruhenden sozialen Einrichtungen und die Lebensweise jenes Volkes schildert, das er auf einer unbekannten Insel nach seiner Trennung von Vespucci kennenlernte.

Mit diesem Bericht, der keine Bestandteile hat, die zeitgenössischer Wirklichkeitswahrnehmung im Prinzip widersprechen mußten, durfte — und das ist die Kompensationsleistung, die die Utopie angesichts der Zerstörung der alten Gemeinschaftsformen zu erfüllen hatte — als erwiesen gelten, daß eine gemeinschaftliche Gesellschaftsordnung ohne soziale Ungleichheit und Unterdrückung prinzipiell möglich wäre. Um dies zu zeigen, war aber eine sozialwissenschaftliche Einsicht nötig, die mit einem bisher selbstverständlichen Glaubenssatz in der Weltwahrnehmung brach und geradezu eine kopernikanische Wende im Sozialverständnis bedeutete: Daß nämlich die gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre sozialen und politischen Organisationsformen, nicht Ausdruck und Folge einer stets gleichen, transgeschichtlich gegebenen Natur des Menschen sind — von dieser anthropologischen Voraussetzung ging Machiavellis Unternehmen, die Regeln politischen Handelns zu ergründen, noch aus —, daß Verhalten und Handeln der Menschen vielmehr Ausdruck und Folge der gesellschaftlichen Verhältnisse seien, in die sie hineingeboren und -gebildet werden; oder, mit der Formel von Marx und Engels, die die utopische Umwälzung anthropologischen Traditionswissens 340 Jahre nach »Utopia« auf den knappsten Nenner brachte: es sei nicht das Bewußtsein, das das Sein, sondern das Sein, das das Bewußtsein bestimme.

Diese Kehre ist schon bei Morus impliziert, sie ist die notwendige Voraussetzung aller Ausdrucksformen der utopischen Denkart — übrigens, wenn zwar ironisch gebrochen, noch in der negativen oder Anti-Utopie unseres Jahrhunderts —, denn in ihr artikuliert sich der Kern bürgerlichen Könnens-Bewußtseins, die Überzeugung von der gezielten Machbarkeit der Welt. Zugleich wird daran sichtbar, daß alle Utopie sowohl idealistisch als auch materialistisch sein muß, und aus beiden Gründen instrumentell. Idealistisch ist sie, insofern sie den Utopiker als schöpferisches Subjekt voraussetzt, als Demiurgen der neuen Welt, der methodisch davon absehen muß, sein eigenes Bewußtsein als historisch und sozial bedingtes zu relativieren; materialistisch, weil sie unterstellt, daß die neuen Seinsbedingungen, die sie setzt, ihrerseits einen neuen Menschen erzeugen werden, so, wie sie auch den verdorbenen Menschen der Gegenwart und der Vergangenheit als Produktion schlechter Ordnungen des sozialen Seins begreift, die den Menschen an der Realisierung seiner guten Anlagen, an seiner Perfektionierung hindern. Und wenn nun der Mensch "in seiner Wirklichkeit... das Ensemble der gesellschaft-

lichen Verhältnisse" ist (Marx, 6. These über Feuerbach), dann ist es erstens müßig, ihn etwa mittels Überzeugungsarbeit im einzelnen, das heißt: als Einzelnen ändern zu wollen, vielmehr kann es sich nur darum handeln, die Verhältnisse zu ändern, und zweitens gerät der empirisch gegebene Mensch allenfalls, und dann en masse, als Instrument des Veränderns selbst ins utopische Kalkül, wonach er ja ohnehin ein anderer wird.

Freilich gilt diese Logik, in der sich materialistische und idealistische Momente instrumentalistisch mischen, nur im Prinzip des utopischen Denkens, in der Realität der utopischen Imagination findet sie sich oft wie von einem Mißtrauen gegen ihr Funktionieren überlagert, indem dem Entwurf bester Verhältnisse allerlei Vorkehrungen eingebaut werden, die den Menschen notfalls zu eben dem Bewußtsein, Verhalten und Handeln zwingen können, das er aus der Geglücktheit seiner Lebensbedingungen eigentlich von selbst entwickeln müßte; gleichsam nach Lenins Motto, Vertrauen sei gut, Kontrolle besser. Auch in »Utopia« ist dieses Moment schon widersprüchlich präsent — weit schärfer denn z.B. in Campanellas »Sonnenstaat« —: ein Zugeständnis an den geschichtsbefangenen anthropologischen Realismus des gesunden Menschenverstandes, der an die Verwandlung der alten Adam und Eva selbst durch die günstigsten Umstände nicht recht glauben mag.

Was die Frage des Wie, des Veränderns selbst anlangt, so bleibt sie bei Morus offen. Die beiden Dialogpartner können sich nicht einmal darauf einigen, wie man sich als Intellektueller im Sinne des humanen Ziels politisch und ethisch richtig verhielte, ob man sich, so der Weltweise Hythlodeus, der Erkenntnis der Wahrheit widmen müsse, oder ob man, so der Diplomat Morus, um das Bessere zu befördern, sich dem Fürsten zur Verfügung stellen sollte; wobei der erste beides für unvereinbar erklärt, und dafür rächt sich der andere — was ihm als Autor ja ein leichtes ist —, indem er seinen Widerpart "Hythlodeus" nennt, also, der etymologischen Doppeldeutigkeit des griechischen Kunstnamens gemäß, zugleich "Possemmacher" und "Possemmfeind", Wahrsprecher wie Schwätzer. Auch alle weitere Utopie-Literatur, bis hin zu Marx, ließ, während sie das Bessere, genau genommen: das Beste, in Vorstellung und Vorschlag zu bringen suchte, das Problem seiner Verwirklichung auffällig ungelöst, fast so, als könne gar kein ernstliches Interesse an dieser Frage bestehen, als sei sie kein sinnvoller Gesichtspunkt. Eben dies hat der Marxismus dann als das entscheidende Manko utopischen Denkens, in welcher Form immer, empfunden und mit unreifen gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt, entschuldigt auch, die eine massenhafte Umwälzungspraxis als wissenschaftlich angeleitete, rational gesteuerte noch nicht denkbar sein ließen.

* Dieser Text, dessen *Schluß* in der nächsten Ausgabe folgt, wurde für den von Harald Kerber und Arnold Schmieder herausgegebenen Band »Soziologie — Ein Grundkurs« verfaßt, der in der Reihe »rororo enzyklopädie« (re) im Frühjahr 1988 erscheinen soll. Für diesen Vorabdruck der »Debatte« wurden die vorgegebene Überschrift "Von der bürgerlichen Sozialutopie zur Antiutopie" geändert und Zwischentitel eingefügt. Aus dieser Entstehung erklären sich sowohl die entsprechende Darstellungsweise als auch kurze Überschneidungen mit dem Hythlodeus-Aufsatz des Autors (Debatte 3/85).

Hanna Ahrendt: Der wohl hervorstechendste und auch erschreckendste Aspekt der deutschen Realitätsflucht liegt jedoch in der Haltung, mit Tatsachen so umzugehen, als handle es sich um bloße Meinungen... auf allen Gebieten gibt es unter dem Vorwand, daß jeder das Recht auf eine eigene Meinung habe, eine Art Gentlemen's Agreement, demzufolge jeder das Recht auf Unwissenheit besitzt — und dahinter verbirgt sich die stillschweigende Annahme, daß es auf Meinungen nun wirklich nicht ankommt. Dies ist in der Tat ein ernstes Problem, nicht allein, weil Auseinandersetzungen dadurch oftmals so hoffnungslos werden (man schleppt ja normalerweise nicht immer Nachschlagewerke mit sich herum), sondern vor allem, weil der Durchschnittsdeutsche ganz ernsthaft glaubt, dieser allgemeine Wettstreit, dieser nihilistische Relativismus gegenüber Tatsachen sei das Wesen der Demokratie.

Karl Marx

Abschweifung (über produktive Arbeit)

Ein Philosoph produziert Ideen, ein Poet Gedichte, ein Pastor Predigten, ein Professor Kompendien usw. Ein Verbrecher produziert Verbrechen. Betrachtet man näher den Zusammenhang dieses letzten Produktionszweigs mit dem Ganzen der Gesellschaft, so wird man von vielen Vorurteilen zurückkommen. Der Verbrecher produziert nicht nur Verbrechen, sondern auch das Kriminalrecht und damit auch den Professor, der Vorlesungen über das Kriminalrecht hält, und zudem das unvermeidliche Kompendium, worin dieser selbe Professor seine Vorträge als "Ware" auf den allgemeinen Markt wirft. Damit tritt Vermehrung des Nationalreichtums ein. Ganz abgesehen von dem Privatgenuß, den, wie uns ein kompetenter Zeuge, Prof. Roscher, sagt, das Manuskript des Kompendiums seinem Urheber selbst gewährt.

Der Verbrecher produziert ferner die ganze Polizei und Kriminaljustiz, Schergen, Richter, Henker, Geschworene usw.; und alle diese verschiedenen Gewerbszweige, die ebenso viele Kategorien der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit bilden, entwickeln verschiedene Fähigkeiten des menschlichen Geistes, schaffen neue Bedürfnisse und neue Weisen ihrer Befriedigung. Die Tortur allein hat zu den sinnreichsten mechanischen Erfindungen

gen Anlaß gegeben und in der Produktion ihrer Werkzeuge eine Masse ehrsammer Handwerksleute beschäftigt.

Der Verbrecher produziert einen Eindruck, teils moralisch, teils tragisch, je nachdem, und leistet so der Bewegung der moralischen und ästhetischen Gefühle des Publikums einen "Dienst". Er produziert nicht nur Kompendien über das Kriminalrecht, nicht nur Strafgesetzbücher und damit Strafgesetzgeber, sondern auch Kunst, schöne Literatur, Romane und sogar Tragödien, wie nicht nur Müllners »Schuld« und Schillers »Räuber«, sondern selbst »Ödipus« und »Richard III.« beweisen. Der Verbrecher unterbricht die Monotonie und Alltagssicherheit des bürgerlichen Lebens. Er bewahrt es damit vor Stagnation und ruft jene unruhige Spannung und Beweglichkeit hervor, ohne die selbst der Stachel der Konkurrenz ab stumpfen würde. Er gibt so den produktiven Kräften einen Sporn. Während das Verbrechen einen Teil der überzähligen Bevölkerung dem Arbeitsmarkt entzieht und damit die Konkurrenz unter den Arbeitern vermindert, zu einem gewissen Punkt den Fall des Arbeitslohns unter das Minimum verhindert, absorbiert der Kampf gegen das Verbrechen einen anderen Teil dersel-

ben Bevölkerung. Der Verbrecher tritt so als eine jener natürlichen "Ausgleichungen" ein, die ein richtiges Niveau herstellen und eine ganze Perspektive "nützlicher" Beschäftigungszweige auf tun.

Bis ins Detail können die Einwirkungen des Verbrechers auf die Entwicklung der Produktivkraft nachgewiesen werden. Wären Schlösser je zu ihrer jetzigen Vollkommenheit gediehn, wenn es keine Diebe gäbe? Wäre die Fabrikation von Banknoten zu ihrer gegenwärtigen Vollendung gediehn, gäbe es keine Falschmünzer? Hätte das Mikroskop seinen Weg in die gewöhnliche kommerzielle Sphäre gefunden (siehe Babage) ohne Betrug im Handel? Verdankt die praktische Chemie nicht ebensoviel der Warenfälschung und dem Bestreben, sie aufzudecken, als dem ehrlichen Produktionseifer? Das Verbrechen, durch die stets neuen Mittel des Angriffs auf das Eigentum, ruft stets neue Verteidigungsmittel ins Leben und wirkt damit ganz so produktiv wie Streiks auf Erfindung von Maschinen. Und verläßt man die Sphäre des Privatverbre-

chens: Ohne nationale Verbrechen, wäre je der Weltmarkt entstanden? Ja, auch nur Nationen? Und ist der Baum der Sünde nicht zugleich der Baum der Erkenntnis seit Adams Zeiten her? Mandeville in seiner »Fable of the Bees« (1705) hatte schon die Produktivität aller möglichen Berufswesen usw. bewiesen und überhaupt die Tendenz dieses ganzen Arguments:

"Das, was wir in dieser Welt das Böse nennen, das moralische so gut wie das natürliche, ist das große Prinzip, das uns zu sozialen Geschöpfen macht, die feste Basis, *das Leben und die Stütze aller Gewerbe und Beschäftigungen* ohne Ausnahme; hier haben wir den wahren Ursprung aller Künste und Wissenschaften zu suchen; und in dem Moment, da das Böse aufhörte, müßte die Gesellschaft verderben, wenn nicht gar gänzlich untergehen."

Nur war Mandeville natürlich unendlich kühner und ehrlicher als die philisterhaften Apologeten der bürgerlichen Gesellschaft.

(Theorien über den Mehrwert, MEW 26/363 f.)

Helmut Kohl: Viele von ihnen leben nicht mehr, und ich will daran erinnern, daß wir, die heute noch leben können, auf ihren Schultern stehen.

Hagen Kühn

Die rationalisierte Ethik — II

Zur Moralisierung von Krise und Krankheit

Selbstverantwortung

Es macht wohl einen Teil der Modernität der Neokonservativen aus, daß sie nicht mehr primär auf den offenen Zwang durch Staat, Kirche und Familie bauen. Dies entspräche weder der individualisierten Sozialstruktur noch den arbeitspolitischen Erfordernissen der hochtechnisierten Kapitalökonomie. Durch die stärkere Betonung des Marktes und durch Quasi-Markt-Beziehungen in den sozialstaatlichen Institutionen sollen die Lebensverhältnisse es unmittelbar dem einzelnen nahelegen, sich die 'Pflicht- und Akzeptanzwerte' selbst anzueignen, also sich selbst zu disziplinieren. In dieser Bedeutung wird die *Selbstverantwortung* zu einem Leitbegriff neokonservativer Moralpolitik. Er zielt ab auf die individuelle Fähigkeit zur *"eigenverantwortlichen Selbststeuerung inmitten 'unvollkommener' suboptimal geregelter Umweltgegebenheiten"* (Bericht, S. 44). Der Bildungs-, Medien- und Kulturpolitik komme es zu, die "instrumentellen Fähigkeiten" zu vermitteln, mit Hilfe derer dies in funktionales Verhalten umgesetzt werden könne. Solche Fähigkeiten seien u. a. "Frustrationstoleranz", "Rollendistanz", "Fähigkeit zum Befriedigungsaufschub" und ähnliches mehr (S. 45). Das Ideal ist der "selbstverantwortlich denkende und handelnde, zur 'intelligenten' Ausübung individueller Kompetenzen fähige Mensch, der angesichts der Erfahrung von Widersprüchen ... nicht resigniert oder irrational rebelliert, sondern 'rational' reagiert" (ebd.).

Das Persönlichkeitsideal neokonservativer Ethik ist der manipulativ-intelligente *Selbstoptimierer*, der weiß, wie er sich belastbar, beherrschbar und benutzbar (und in diesem Sinne auch 'gesund') halten kann, und der *das Erwartete zu seinem eigenen Willen macht*. Es ist dies das Menschenideal, das Werner Hofmann vor 30 Jahren als das der modernen Nationalökonomie ausgemacht hatte, mit der "Freiheit, initiativ zu reagieren". Idealisiert werde damit keineswegs die sich anpassende Person, sondern "die Person, die der Anpassung nicht länger bedarf" (Hofmann, S. 99).

Während der traditionelle deutsche Konservatismus den Untertanen als durchgenormtes 'Rädchen im Getriebe' zum Leitbild hatte, liegt der neokonservativen 'Selbstverantwortung' die kybernetische Persönlichkeit zugrunde, verstanden als "selbstreguliertes informationsverarbeitendes System".⁶ Es kommt der wachsenden Bedeutung von Motivation und Entscheidungsfähigkeit in der Arbeit entgegen und dient zugleich der legitimatorischen Entlastung des Gesellschaftssystems, was insbesondere unter parlamentarischen Bedingungen bedeutsam ist.

Dieses Persönlichkeitsideal wird nicht nur erstrebt, es wird auch real geprägt in der Marktgesellschaft, in der die fundamentalen Lebensbezüge der Menschen (ihr Verhältnis zur Arbeit, zur Natur, die Wohnung, der Konsum usw.) über Kauf und Verkauf vermittelt werden. Darum hat die Forderung nach "mehr Markt" nicht nur unmittelbar ökonomischen Sinn. Sie zielt ebenso auf moralische Anpassungszwänge, auf die Formung und Verstärkung von Charakterstrukturen, durch die sich die Menschen zu ihrer gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt und zu sich selbst in Beziehung setzen. Je länger und tiefgreifender die Reproduktion der menschlichen Lebensweise marktvermittelt ist, desto deutlicher bilden sich typische individuelle Organisationsformen der Affekte, Motive, Bedürfnisse usw. heraus, die von den Konservativen ebenso wie vom unreflektierten Alltagsbewußtsein idealisiert werden.

Einen wesentlichen Aspekt dieser historischen 'Natur' des Menschen arbeitete Erich Fromm als Entwicklungstendenz zum "Marketing-Charakter" heraus (a, S. 66 ff.). Diese Tendenz ist das Resultat der seit Generationen für die Lohnabhängigen typischen Lebenslage, in der sie sich zugleich als Verkäufer ihrer Arbeitskraft und als Anhängsel dieser zu verkaufenden Ware erleben. Deren 'Verwirklichung' resultiert aus ihrer Fähigkeit, sich wechselnden Bedürfnissen nach bestimmten Nützlichkeiten anzupassen. Der Markterfolg der Ware hängt davon ab, inwieweit sie sich "verbiehern" kann, negativ ausgedrückt, "wie gering der Widerstand ist, den sie ihrem Verwendetwerden entgegensetzt" (Anders, S. 122). Will man die derzeit lauten, vom Überangebot auf dem Arbeitsmarkt beflügelten Forderungen nach einer größeren *Flexibilität* der Arbeitskräfte verstehen, sollte man sie in diesem umfassenden Sinne der *Verwendbarkeit* begreifen. Sie bedeutet zugleich auch den Zwang zu verlernen, zu vergessen, zu verdrängen, was ihr entgegensteht. Das bedeutet, daß die Gesellschaft auf den Lohnabhängigen in fast allen seinen fundamentalen Lebensbezügen einen permanenten Druck ausübt gegen sein Bedürfnis und seine Fähigkeit, emotionale Bindungen einzugehen, Selbstachtung zu haben und ein Gefühl der Menschenwürde (als auf die Mitmenschen bezogene Selbstachtung). Wären die Menschen tatsächlich so unbegrenzt anpassungsfähig, wie es der Behaviorismus (und implizit

auch ein milieutheoretisch verflachter Marxismus) behauptet, dann gäbe es unter den gegebenen Bedingungen solche Haltungen gar nicht. Immerhin wird aber unter dem Druck der Lebenslage das repressive Menschenbild angeeignet. Erich Fromm bezeichnet die "Gleichgültigkeit des Menschen sich selbst gegenüber" (a, S. 199) als das größte ethische Problem. Nun ist es aber gerade diese Gleichgültigkeit sich selbst gegenüber, die die Neokonservativen mit der Tugend der 'Selbstverantwortung' idealisieren. Sie fordert nämlich nicht Verantwortung des Menschen gegenüber sich selbst weder als Individuum noch als Gattungswesen. Es ist vielmehr Verantwortung im folgenden doppelten Sinne des Wortes: Erstens im Sinne einer *Verpflichtung*, im eigenen festgelegten Rahmen (der 'Rolle' und 'Aufgabe') alles zu tun, um funktionsfähig zu bleiben. Luhmann, das kybernetische Ideal propagierend, sagt: "Die Grundprobleme eines Systems werden durch die Systemstruktur nicht gelöst..., sie werden... als Verhaltenslast dem Handelnden auferlegt." (S. 40) Das ist beispielsweise dann erreicht, wenn das makroökonomische Problem der Arbeitslosigkeit als individuelle Herausforderung zur flexibleren Marktanpassung begriffen wird oder die Pathogenität von Arbeit und Umwelt den verstärkten Willen nach asketischem 'Gesundverhalten' hervorruft. Zweitens meint Verantwortung Zuweisung von individueller *Schuld* infolge des Versagens vor dieser individuellen Verhaltensverpflichtung. Es geht also um die Umverteilung moralischer Verantwortlichkeit von Staat und Gesellschaft auf das private Individuum. Schaefer (S. 34) definiert 'Verantwortung' als "sittliche Anklagbarkeit falschen Verhaltens". Lepage (S. 17), einer der neokonservativen Wortführer, sagt, es komme ganz entscheidend darauf an, "theoretisch in der Lage zu sein, gewisse augenfällige Ungleichheiten anhand individueller Faktoren und Entscheidungen zu erklären". Diesem Muster der Verantwortungszuweisung gehorcht beispielsweise die ökonomische Theorie der "freiwilligen Arbeitslosigkeit" ebenso wie die sozialmedizinische Theorie der "Risikofaktoren".

Wirkungsvollste Struktur zur Durchsetzung der Selbstverantwortungsethik ist der *Markt* und der effizienteste 'Wert' ist der '*Erfolg*'. Je stärker die Menschen objektiv und subjektiv auf den Markterfolg angewiesen sind, desto überflüssiger wird es nämlich, sie mit traditionellen Tugenden wie Gehorsam, Unterordnung, Fleiß oder Hygiene autoritär zu traktieren. Für die Nichtbesitzer von Erwerbsvermögen sind das nämlich die instrumentellen Voraussetzungen des Erfolgs. Und der Markt ersetzt formal persönliche und staatliche Autorität, indem er aus sich selbst heraus Zwangslagen hervorbringt "in der ganz unpersönlichen Form der Unvermeidlichkeit, sich den ökonomischen 'Gesetzen' des Marktkampfes anzupassen" (Weber, b, S. 563), die Bewährung vor dieser Unvermeidlichkeit ist der Erfolg. Und nichts anderes als dieser Markterfolg ist Kri-

terium für das konservative (und alltagssprachliche) Verständnis von 'Leistung'. Die Formel, nach der 'Leistung sich wieder lohnen' müsse, unterstellt, Leistung und Erfolg fielen nur in der Marktverteilung zusammen, sie allein realisiere 'Gerechtigkeit', die aber entsteht werde durch Steuern, Beiträge und sozialstaatliche Interventionen. Auch in der sozialpolitischen Sprache werden Leistung und Markterfolg identifiziert. Wenn beispielsweise vom 'Prinzip der leistungsbegrenzten Rente' gesprochen wird, dann ist das Maß für die Rentenhöhe nicht die Arbeitsleistung, sondern der Lohn, also die Dauer und Höhe ihres Markterfolges. Kurzum: wenn sich die Menschen moralisch am Markterfolg ('Leistung') orientieren, dann kann man die Aneignung der Pflicht- und Akzeptanztugenden ihrer Selbstverantwortung überlassen. Es kann dann — so die »Späth-Kommission« — "der Fähigkeit des Einzelnen anheim gestellt werden, sich situationsgerecht auf die jeweiligen Erfordernisse einzustellen" (S. 39), wenn er sie nur moralisch verinnerlicht hat.

Wie steht es aber um die Umsetzung von Wachstumserfordernissen des Systems in 'innere Führungsgrößen' der Individuen in jenen gesellschaftlichen Sektoren, in denen der Markt keinen unmittelbaren ökonomischen Zwang zur Selbststeuerung ausübt? Insbesondere der Sozialstaat schützt ja gerade die Lohnabhängigen gegenüber dem Markt und wird folglich als entscheidende Bedingung eines "moralischen Verfalls" und damit der ökonomischen Stagnations- und Krisentendenzen angesehen. Sowohl die Schutzrechte (z. B. Arbeitsrecht) als auch die Geld- und Dienstleistungen lockern die Unausweichlichkeit des ökonomischen Zwangs zur Unterwerfung unter entfremdete Arbeits- und Herrschaftsverhältnisse. Darum stellt auch die Späth-Kommission fest, in der sozialliberalen Reformphase habe sich der Sozialstaat "mit seiner Leitzielsetzung einer ungehemmten Persönlichkeitsentfaltung zu einer zentralen Legitimierungs- und Förderungsinstanz von Selbstentfaltungswerten" entwickelt (S. 39).

Moral als Gesundheitspolitik

Die Probleme mit dem Sozialstaat kristallisieren sich im Gesundheitswesen. Es ist nur zu einem geringen Teil über den Markt zu regulieren und folglich ist es auch dessen moralischen Wirkungen weniger ausgesetzt. Auch die Art der Krisenhaftigkeit zwingt Kapital und Konservative eher zum Handeln als die Arbeitslosigkeit. Und schließlich weisen die Grundstrukturen des Gesundheitswesens eine erhebliche Resistenz selbst gegen systemimmanente Effizienzreformen auf (Kühn 1979). Je

weniger aber die Strukturen anzupassen sind, desto mehr Druck entwickelt sich in Richtung auf die Anpassung der Moral.

Die theoretische Herstellung von individueller Verantwortlichkeit als Schuld und Verhaltenslast ist in der Ethik an den Nachweis von 'Freiheit' gebunden. Die Späth-Kommission stellt generell eine ständig wachsende sogenannte Freiheit fest: "Die Evolution der modernen Gesellschaft läßt sich... als ein Prozeß expandierender individueller Entscheidungs- und Handlungsfreiräume charakterisieren." Das ist eine in Verfügbare eingeschlossene Wahlfreiheit des privaten Konsumbürgers,⁶ die bei den meisten Konservativen auf noch weniger, nämlich auf den subjektiven Eindruck (das Erlebnis) davon reduziert ist (z. B. Schaefer, S. 33).

Mit dieser evolutionären Entwicklung wachse nun die Wahrscheinlichkeit, "daß man in Lebenslagen sich wiederfindet, die man, anstatt dem Schicksal, sich selber zuschreiben muß" (Bericht, S. 33). Infolge des 'Wertewandels' würde dies aber nicht begriffen, sondern im Gegenteil fühlten sich die Menschen zunehmend als "Opfer der Umstände", was aber zum Ausdruck bringe, wie sehr sie von den gewachsenen "Dispositionsspielräumen" überfordert seien. Die Politisierung (gemeint sind Forderungen an Staat und Gesellschaft) sei demnach nichts anderes als das Verlangen, "die erlittenen Selbstverluste" (anders ausgedrückt: das eigene moralische Versagen) zu kompensieren. Besonders davon geprägt sei "unser kulturelles Verhältnis zu Gesundheit und Krankheit" (S. 33 f.).

In diesem Muster weiter argumentierend, stellte der Sozialmediziner Schaefer nun Verantwortlichkeit folgendermaßen her: Im vorigen Jahrhundert habe man die Krankheitsentstehung "als eine Folge äußerer Umstände gesehen", jene Krankheitsursachen seien nun aber "fast völlig eliminiert" worden (S. 133). Heute sei Krankheitsentstehung ein "psychologischer Vorgang" (S. 135) und mithin selbstverschuldet: "Die Krankmeldung ist das Resultat eines Dreiecksprozesses, der von der Ertragsfähigkeit, der Ängstlichkeit und dem Anspruchsniveau des Patienten vorwiegend determiniert ist" (S. 131). Krankheit ist somit "subjektiviert" (S. 135). Damit ist die objektive und gesellschaftliche Seite des Krankheitsgeschehens verschwunden und als beste Medizin erwies sich die Moral, wenn da nicht noch Hindernisse wären, wie die Krankenversicherung, die etwas versichere, "was der Patient, ursächlich und damit im juristischen Sinne schuldhaft, hervorruft" (S. 133).

Was die Späth-Kommission als Wertewandel bezeichnet, erfahren wir von Schaefer moralsprachlich, daß nämlich der sittliche Verfall des

Gesundheitsverhaltens ein Spiegelbild des allgemeinen sittlichen Verfalls sei. Dieser sei auch schuld an den "eigentlichen Schwierigkeiten" innerhalb des Gesundheitswesens, nämlich den "steigenden Ansprüchen der Patienten und den sinkenden Leistungen der im Gesundheitswesen Beschäftigten" (S. 145).

Die im nächsten Argumentationsschritt den Versicherten und Patienten auferlegte Verhaltenslast (sittliche Pflicht) liegt in besagter 'Selbstverantwortung'. Sie wird in der modernen Medizin verräterischerweise '*compliance*' genannt. Das heißt nach Cassel's Dictionary "Willfähigkeit" und nach Schaefer "aktive Mitwirkung". Ihre Elemente sind: Die Verpflichtung, "Selbstschädigungen (Risiken) zu unterlassen, unter der Drohung gesellschaftlicher, d. h. ethischer Sanktionen", "aktives Ertragen von Beschwerden und aktive Mitwirkung bei der Heilung" (S. 134 f.).

Viele Konzepte der sogenannten Prävention und der 'Gesundheitserziehung' folgen diesem neokonservativen Denkmuster. Gefordert werden stets passiv-vermeidende, asketische und private Verhaltensweisen. Der Mensch in diesen Konzepten hat niemals die Freiheit, sich aktiv auf sein gesellschaftliches Wesen zu besinnen, indem er seine Arbeits- und Umweltbedingungen lebenswerter und ihm entsprechender macht, indem er sich (individuell und als Gattungswesen) gegen Gefährdungen schützt usw. Er bleibt vielmehr diesen ausgesetzt, also *unfrei*; und in dieser Unfreiheit wird ihm natürlich die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten gelassen, seine Funktionsfähigkeit zu erhalten. Paradoxerweise wird dem Unpolitischen dies sogar noch erschwert, da die moralische Indoktrination krankheitsverstärkende Schuldgefühle und Hypochondrie zur Folge haben kann.

Die Medizin, soweit sie hier eingespannt ist, ist ebenfalls unfrei. Erkennt man '*Freiheit*' (in der Traditionslinie von Spinoza und Marx) vom Inhalt her im Sinne der tätigen Entfaltung von Fähigkeiten, dann liegt die Freiheit der Medizin vor allem anderen darin, Krankheit zu verhindern, zu heilen und 'unheilbar' Kranken zu helfen, da Krankheit die Freiheit des Lebens hemmt. Traditionell ist sie davon zweifach abgelenkt: erstens ist sie partiell erwerbswirtschaftlich entfremdet (soweit sie zum Mittel des geschäftlichen Zweckes wird) und zweitens verhält sie sich gegenüber den sozialen Bedingungen opportunistisch.

Die neue Moral fügt noch einen dritten Aspekt der Unfreiheit hinzu: Die Anbindungen der Gewissensentscheidungen medizinischen Alltagshandelns an die gesamtwirtschaftliche Entwicklung, d. h. an die Wachstumsraten der Kapitalakkumulation. Schaefer, der davon so durchdrungen ist, daß er selbst Probleme der Euthanasie und Lebensverlängerung zum

Gegenstand plattester utilitaristischer Kostenmoral macht, drückt nur ehrlich aus, was schon weit über den neokonservativen Rand hinaus verbreitet ist (S. 203 ff.).

Utilitaristische Ethik systematisiert die der Marktgesellschaft inhärente, spontan sich herstellende Moral (MEW, Bd. 3, S. 394 ff.; Bd. 23, S. 636 f.).⁷ Die (unbewußte) Identifikation von 'gesund' und 'brauchbar' einerseits und die Verabsolutierung von Gesundheit als 'höchstes Gut' (so, als mache sie das ganze Leben aus) auf der anderen Seite präpariert das Gewissen der Handelnden, das Leben unheilbar Kranker, schwer Behinderter, Siechender und Sterbender als minderen 'Wertes' anzusehen, die eigene Hilfe als 'sinnlose' Verschwendung zu empfinden und somit das Gewissen bei Nichthilfe zu entlasten.

Soweit die Freiheit der Medizin bei einem Sozialprodukt von fast zweitausend Milliarden DM im Jahr 1987 durch ein Kostenproblem eingeschränkt wird, ist es ausschließlich ein Problem der Verteilung und der gesundheitspolitischen Effizienz, niemals jedoch eine ausweglose Entscheidung "Leben gegen Leben", wie nicht nur Schaefer (S. 207) suggeriert. Wenn dennoch selbst die ökonomisch dümmlichsten Kostenargumente sich faktisch moralprägend auswirken, dann liegt das an ihrer psychologischen Attraktivität, da sie den individuellen Utilitarismus nun als gesellschaftliche Verantwortungshaltung ("Altruismus") ethisch erhöhen.⁸

'Compliance' bezeichnet also die gesundheitspolitische Ausprägung der kybernetischen Selbstverantwortung. An ihr wird auch die innere Widersprüchlichkeit der konservativen Rationalisierung der Ethik sichtbar, die derjenigen ihres Gesellschaftsideals entspricht. Bei näherem Hinsehen erweisen sich nämlich gerade die verurteilten Werte und Verhaltensweisen als 'gelungene' Anpassungen an die realen Verhältnisse, die vom Neokonservatismus noch weiter forciert werden: Wenn Krankheitsentstehung und Krankheitsverhalten etwa direkt auf den Wertewandel zur 'Selbstverwirklichung' zurückgeführt werden, dann erfährt man, welches 'Selbst' sich in den konservativen Alpträumen verwirklicht. Gerok beispielsweise schreibt, Ärzte und Patienten müßten lernen, "daß die Forderung nach uneingeschränkter Selbstverwirklichung nicht nur utopisch, sondern in hohem Maße destruktiv ist, denn die uneingeschränkte Selbstverwirklichung, die sich in der Beliebigkeit des Genießens, in der rücksichtslosen Jagd nach Glück und Erfolg und in der Entbindung von Verantwortung äußert, bedingt jene Störungen, die letztlich in Krankheit ausmünden." Dieses "Selbst" ist leicht zu erkennen als der perfekt angepaßte Marktmensch, also das Produkt der idealisierten Verhältnisse, projiziert auf die Sozialversicherten.

Mit dem Vorwurf des "Hedonismus" richten sich die Konservativen gegen nichts anderes als die konsumistische Lebensweise.⁹ Damit gefährden sie unfreiwillig eine entscheidende Existenzgrundlage ihres Gesellschaftsideals. Im modernen Kapitalismus interessieren die Menschen nicht mehr ausschließlich als Arbeitskräfte, sondern auch als Käufer. So, wie die Produktion die Askese, so fordert die Notwendigkeit des Absatzes das unstillbare Bedürfnis zu konsumieren. Der Konsumismus ist für die ideologische Integration des modernen Kapitalismus ebenso unverzichtbar wie für die Stabilität seines ökonomischen Kreislaufs. Als Anhängsel der zu verkaufenden Ware Arbeitskraft tendiert der Marktmensch auf der anderen Seite dazu, seinen Körper für den Erfolg zu instrumentalisieren. Körperkult, Hypochondrie, ein Drang 'jugendlich' auszusehen und 'fit' zu sein usw., sind Elemente eines neuen 'Gesundheitsbewußtseins', die wohl kaum — wie viele Linke hoffen — für eine ökologische Orientierung politisierbar sein dürften. Sie sind im Gegenteil das Zeichen einer besonders angepaßten Lebensweise. Aber auch hier löst 'selbstverantwortliche' Konformität nicht die gesundheitspolitischen Probleme, denn es wird nur das destruktive und ausbeuterische Naturverhältnis der Gesellschaft (das ja auch ohne Landschaftsschutz und 'Liebe zur Natur' kaum denkbar ist) im individuellen Verhalten zum eigenen Körper reproduziert.

Ähnlich widersprüchlich verhält es sich mit den Belebungsversuchen alter Bescheidenheits- und Sparsamkeitstugenden. Nach der Auflösung der Religionen und im Gefolge der generationenwährenden Existenz einer Ökonomie, die nicht mehr aus Mangel, sondern gerade wegen ihres nichtverwertbaren Reichtums (Überakkumulation) ihre Krisen hervorbringt, ist die Herstellung von 'Bescheidenheit' für die Herrschaftsethik zur schwer lösbaren Aufgabe geworden. "Nicht erst dem sozialen Nonkonformisten, noch dem beschränkten Bürger muß die Beschränkung als überflüssig erscheinen im Angesicht der unmittelbaren Möglichkeit von Überfluß" (Adorno, S. 121).

Auch dem aktiven Element der compliance (der 'Mitarbeit') steht die moralische Prägekraft der realen konservativ-idealisierten Gesellschaft entgegen. Wer die hochtechnisierte, extrem arbeitsteilige, private Ökonomie noch weiter forcieren will, der fördert den unausgesprochenen Moralkodex des Spezialistentums, der ganz besonders eindrucksvoll im Arzt-Patient-Verhältnis praktiziert wird: "Wenn es das Business eines Anderen ist, über mich zu befinden, dann werde ich mich schön davor hüten, mich in seine (d. h. meine, in seine Hände gelegten) Angelegenheiten einzumischen" (Anders, S. 44). Die neokonservative Rationalisierung der Ethik scheitert — so wird am Beispiel der Gesundheit sichtbar — an den von ihr selbst forcierten Verhältnissen. Aber das ist kein

Grund zur Beruhigung. Die entscheidende Frage ist nicht das Ob, sondern das Wie: wird das Scheitern erst (wieder einmal) die Folge massenhafter Anpassung sein oder das Resultat bewußter Opposition? Wenn die konservativen Träume erst an ihrer objektiven Unmöglichkeit zerschellen — so zeigt gerade die deutsche Vergangenheit — dann liegen unter den Trümmern die Unschuldigen und Angepaßten. Denn die Illusion vom 'Privatleben' ist nicht unbegrenzt reversibel.

Um wirksam zu werden, muß auch die repressive Ethik durchaus Momente einer menschenwürdigen Zukunft ansprechen, zum Beispiel die Abkehr vom Konsumismus, eine (ökologisch) sinnvolle Veränderung der Ansprüche oder die Überwindung des entfremdeten Spezialistentums und der zerstückelten Arbeit. Aber dies sind subjektive Orientierungen (Werte), die im gesamtgesellschaftlichen Maßstab nur im dialektischen Zusammenhang mit der politischen Durchsetzung ihrer ökonomischen Voraussetzungen dominierend und wirksam werden können.

Die konservative Moralisierung von Krisen und Krankheit kann diesen Zusammenhang zwar ideologisch negieren, nicht jedoch real. Darum muß sie immer in ihr Gegenteil umschlagen, sobald die Kräfte der sozialen Opposition "als verhängnisvolle Schatten daneben stehen und ihre Konsequenzen ziehen" (Engels), indem sie die Gesellschaftlichkeit des individuellen Lebens und seiner Gesundheit theoretisch bewußt machen und politisch organisieren. Das ist die praktische Kritik der konservativen Unvernunft.

Anmerkungen

6) Die angeführten Beispiele sind aufschlußreich, weil sie alle in der Konsumsphäre des Privatmenschen angesiedelt sind, deren Freiheit in der Wahl unter verschiedenen Angeboten liegt. Die Rede ist von der "Zielmannigfaltigkeit der vollmotorisierten Bevölkerung", dem Fernsprechnet, TV-Programmen, "Partnerwahl", Do-it-yourself, Gartenfreuden usw. (Bericht, S. 33 ff.)

7) Max Weber (c. S. 189) formulierte am Jahrhundertbeginn den Alptraum, am Ende der kapitalistischen Rationalisierung der Kultur, gleichbedeutend mit der Auflösung des Denkens in "reinen Utilitarismus", könne der Satz zur Wirklichkeit werden: "Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine vorher nie erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben."

8) In den traditionellen Ethiken ist dieser Mißbrauch in den Grundbegriffen angelegt. Der Einzelne wird reduziert auf den "Egoismus", das Sittliche auf den "Altruismus", der das "Gemeinwohl" meint. Es spiegelt die bürgerliche Realität, wenn man sich diese Beziehung nicht anders vorstellen kann, als daß das Individuum in jedem Fall gegen seine Interessen verstößt, wenn es sich gesellschaftlich verhält. Dem monadischen Ich steht ein allgemeines "leeres Un-Ich" (Bloch, c. S. 1135) gegenüber.

In der Gesundheitspolitik wird diese allgemeine moralische Verantwortungsin-
stanz derzeit mit dem Namen "Solidargemeinschaft" verklärend überhöht. Was heißt
aber 'Gemeinschaft'? In Deutschland werden darunter seit hundert Jahren Lebensformen
verstanden, deren Gruppenmitglieder innerlich wesensverwandt (zeitweise auch rassen-
verwandt) sind. Sind eine Aktiengesellschaft (als Beitragszahlerin) und eine Rentnerin
wesensverwandt? Der Begriff 'Solidarität' hingegen ist der Arbeiterbewegung entwendet.
Er drückt die bislang entwickeltste Form der Gruppenbeziehung aus und hat sich histo-
risch definiert unter der Bedingung gleicher Lebens- und Interessenlage. Darum hat
'Solidarität' eine innere Berechtigung auch nur in diesem Zusammenhang, denn kein
anderer Begriff hat mehr mit 'Egalität' zu tun (Kittner, S. 316). "Die scheinbare
Gemeinschaft ist für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemein-
schaft, sondern auch eine neue Fessel" (MEW, 3, S. 74), die es Industrieverbänden und
Regierung erlaubt, von der Rentnerin ein "Solidaropfer" zu verlangen.

9) 'Hedonismus' meint Ethiken elitärer und nichtarbeitender Schichten, deren
höchste Tugend der Genuß ist. Die Probleme des Konsumismus der Lohnabhängigen
werden mit einem solchen Begriff völlig verfehlt.

Literatur:

- Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*; Frankfurt/M. 1964
Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*; München 1983
Horst Baier: Brauchen wir eine neue Ethik der Medizin?; in: *Frankfurter Allgemeine
Zeitung* v. 23. September 1986
Bericht der Kommission »Zukunftsperspektiven gesellschaftlicher Entwicklungen« im
Auftrag der Landesregierung Baden-Württemberg 1983
Ernst Bloch (a): *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*; Frankfurt/M. 1985
Ernst Bloch (b): *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*; Frankfurt/M. 1970
Ernst Bloch (c): *Atheismus und Christentum*; Frankfurt/M. 1985
Ernst Bloch (d): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*; Frankfurt/M. 1985
Ernst Bloch (e): *Das Prinzip Hoffnung*; Frankfurt/M. 1970
Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde.; Frankfurt/M. 1976
Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Studienausgabe*, Bd. IX; Frank-
furt/M. 1982, S. 197 ff.
Klaus Fritzsche: *Konservatismus*, in: *Handbuch politischer Theorien und Ideologien*
(Hrsg.: Franz Neumann); Reinbek 1977, S. 65 ff.
Erich Fromm (a): *Psychoanalyse und Ethik*; Stuttgart 1982
Erich Fromm (b): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*; Reinbek 1977
W. Gerok: *Gesundheit — Eine utopische Vorstellung?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zei-
tung* v. 22. Februar 1986
Eberhard Göpel: *Wohin treibt die Gesundheitsbewegung?*, in: *Jahrbuch für kritische
Medizin*, Bd. 11 (Argument Sonderband 131); Berlin 1986
Johann Wolfgang Goethe: *Maximen und Reflexionen*, in: *Werke*, Bd. 9; Weimar 1957
Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*; Berlin (DDR) 1967
Philipp Herder-Dorneich: *Soziale Ordnungspolitik*; Stuttgart 1979
Werner Hofmann: *Zum Gesellschaftsbild der Nationalökonomie von heute*, in: *ders.:
Universität, Ideologie, Gesellschaft*; Frankfurt/M. 1968
Michael Kittner: *Sozialstaat und Krise*, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, Jg. 1982,
S. 296 ff.
Leo Kofler: *Perspektiven des revolutionären Humanismus*; Reinbek 1968

- Leo Kofler: *Eros, Ästhetik, Politik*; Hamburg 1985
Hagen Kühn: *Soziale Sicherheit und "Angebotsorientierte Wirtschaftspolitik"*, in: *WSI-
Mitteilungen* 2/1985, S. 94 ff.
Hagen Kühn: *Politisch-ökonomische Entwicklungsbedingungen des Gesundheitswe-
sens*; Königstein/Ts. 1980
Hagen Kühn: *Macht und Gesundheit*, in: *Das Argument* 113, 1979, S. 94 ff.
Henry Lepage: *Der Kapitalismus von morgen*; Frankfurt/M., New York 1979
Niklas Luhmann: *Soziologische Aufklärung*; Köln u. Opladen 1970
MEW (Marx-Engels-Werke); Berlin (DDR) 1962 ff.
Arnheim Neuss: *Die Ideologien und das Ideologische*, in: *Debatte* 4+5/86.
Hans Schaefer: *Medizinische Ethik*; Heidelberg 1983
Benedikt Spinoza: *Die Ethik*; Stuttgart 1976
Theorien über Ideologie, Argument-Sonderband 40; Berlin 1979
Max Weber (a): *Der Beruf zur Politik*, in: *ders.: Soziologie, universalgeschichtliche
Analysen, Politik*; Stuttgart 1973, S. 166 ff.
Max Weber (b): *Wirtschaft und Gesellschaft*; Köln u. Berlin 1964
Max Weber (c): *Die protestantische Ethik*, Bd. 1; Tübingen 1978
Klaus Zechmeister: *Arzt und Weltanschauung*; Berlin (DDR) 1972

Leo Kofler: *Eros, Ästhetik, Politik*; Hamburg 1985

*Matthias Beltz: Macht kaputt, was euch kaputt macht. Das macht erst
das stark, was euch kaputt macht. Das Attentat ist die Tat, die das Beste-
hende rettet. Und wenn ich und wenn wir alle das Bestehende so beste-
hen lassen wie es ist, dann geht dies Bestehende an seiner eigenen Sat-
theit zugrunde.*

*Vollenden mußt du, was du zerstören willst. Wenn ich die Welt ver-
bessern will, dann muß ich die Weltverbesserer beseitigen. Da ich die-
sen Gedanken aber nur denken kann, weil ich die Welt verbessern will,
muß ich mich beseitigen, um ein Fanal zu setzen, daß die Welt so
bleibt, wie sie ist, damit sie zugrunde geht, so daß eine neue Welt ent-
steht, in der wir alle frei leben können....*

*Wenn ich schon einsam bin, will ich auch allein sein. Deshalb red ich
doch mit Ihnen.*

The girl I let behind me is every day before me

In der jüngsten Ausgabe von *Sinn und Form* (4/87), der Zeitschrift der Akademie der Künste in der DDR, befragt der Filmdokumentarist Thomas Grimm den berühmten Historiker der Französischen Revolution Walter Markov u. a. danach, ob es nicht an der Zeit sei, die "kritische Geschichte des Sozialismus im XX. Jahrhundert" zu schreiben. Markov antwortet: "Viele Historiker fühlen wohl irgendwie das Bedürfnis, allmählich, nachdem die ersten zwei heroischen Vätergenerationen — von der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution aus gerechnet — dahingegangen sind und nach den Enkeln das dritte Geschlecht jetzt nachrückt, Ausschau zu halten nach einer kritischen Geschichte des Sozialismus im XX. Jahrhundert. Ich denke, daß es wahrscheinlich doch noch eine Weile dauern wird ... Schauen Sie: warum sollte es eigentlich so furchtbar eilig sein damit; wenn wir gerade jetzt uns enorm den Kopf zerbrechen über einen 200. Geburtstag der Französischen Revolution, nachdem ihre Helden und Schurken inzwischen längst der kühle Rassen deckt und wir immer noch nicht sagen können: hier ist ihre kritische Geschichte, sozusagen die Sternstunde der Bourgeoisie, besser der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer revolutionären Aufgipfelung. ... Es steckt selbst in Ereignissen und Thesen, die vor 30 und 50 oder mehr Jahren im Mittelpunkt der Diskussion standen, bisweilen noch zuviel Gegenwart, wirkt noch zuviel im Gegenwärtigen nach, als daß man biogenetisch

schon fähig wäre, den Abstand in den Kopf zu nehmen und dann in eine Papierform zu bringen."

Auf die Frage von Grimm, ob man von einer allmählichen Ablösung der sozialen Revolution und deren Übergang in eine langwährende soziale Evolution sprechen könne, antwortet Markov: "Daß Revolution irgendwann einmal von Evolution abgelöst wird, ist eine der wenigen festen, runden Tatsachen, die der Historiker dem Laien auf diesem Gebiet getrost mit auf den Weg geben kann. ... Daß es also Ruhepausen gibt, die Ergebnisse einer Revolution sich erst setzen müssen, daß dann unter Umständen eine Periode des organischen Weiterwachsens, auch Teilverkümmerns auftritt, bevor eine Krisensituation neue Lösungen erzwingt — das ist etwas, was man durchaus als unvermeidlich und sogar heilsam, als den Gang der Geschichte, der ein Wechselspiel von Revolution und Evolution ist, bezeichnen kann."

Der Übergang vom liberalen Stalinismus zu einer Phase der Reform, die gegenwärtig allenthalben im Sozialismus angekündigt wird, könnte so eine Periode des "organischen Weiterwachsens, auch Teilverkümmerns" sein.

In den meisten sozialistischen Ländern wird bis heute das Wort Stalinismus nicht benutzt, auch nicht für die harte Phase der Herrschaft Stalins, und es wird nicht gern gehört, wenn

andere Historiker diese Zeit der sozialistischen Geschichte damit belegen. Die Empfindlichkeit entbehrt jeder Logik. Es ist üblich, dem Namen des Verfassers einer Lehre, die Schule macht, möglicherweise gar die Massen ergreift oder ergriffen hat, einen Ismus anzuhängen. Daß Stalin aber ein solcher Lehrer war, daß seine Werke als Lehre galten, seine Interpretationen des Geschichtsverlaufs, seine Geschichtsprognosen, insbesondere ihre praktischen Umsetzungen die Massen ergriffen, ist unbestritten. Ebenso unbestritten ist, daß in ihrer Substanz, von allen früheren Normverletzungen abgesehen, diese Lehre bis vor ganz wenigen Jahren noch galt.

Auf einen Satz gebracht bestand der Stalinismus in der Idee, nicht nur den Sozialismus, sondern auch den ihm folgenden Kommunismus, die klassenlose Gesellschaft, in einem Land realisieren zu können. Eine geringfügige Relativierung dieser monströsen Idee bot der Begriff des sozialistischen Weltsystems. Geringfügig insofern, als diesem Weltsystem ein anderes gegenübersteht und jenes ständig mit seinen Klasseninteressen traktiert. Eine Klassenharmonie ist darum ausgeschlossen, jedenfalls solange dieses entgegenstehende Weltsystem nicht ebenfalls auf sozialistischen Kurs gebracht, seine Eigenständigkeit aufgehoben ist. Ungeachtet dessen aber galt bis vor wenigen Jahren der Satz, die UdSSR sei bereits in der Periode des Übergangs vom Sozialismus zum Kommunismus (z. B. »Meyers Neues Lexikon«, Leipzig) eingetreten.

Die Idee eines Kommunismus bei anhaltendem internationalen Klassenkampf reduziert den Status der Klas-

senlosigkeit jedoch auf ökonomische Gleichheit, die wenig oder gar keine 'Demokratisierung' der gesellschaftlichen Beziehungen erlaubt. Sie schließt jede andere Form der Freiheit aus. Ökonomische Gleichheit mit aller ihr innewohnenden, zu ihrer Erstellung notwendigen Gewalttätigkeit, gleichmachenden Gewalttätigkeit, die, ganz ungleich, sich zu diesem Zweck allerhand herausnimmt, das ist Stalinismus. Der Abschied von der Vorstellung, Kommunismus sei in einem Land oder Teilsystem herzustellen, wäre, ist, ernst gemeint, der ernstgemeinte Abschied vom Stalinismus. Ungeachtet aller Rück- und Vorschläge, aller weiterhin bestehenden autoritär-bürokratischen Praktiken, die in der Sowjetunion beklagt werden, ist diese Korrektur wesentlich und naturgemäß nicht auf die Sowjetunion beschränkt, wie zaghaft andernorts man sich zu den Begleiterscheinungen des Prozesses auch bekennen mag — Perestroika mit und ohne Glasnost. Wie es aussieht, wenn ein Land dennoch, unabhängig von der Sowjetunion, an den Ideen Stalins festhält, unabhängig von der Sowjetunion den Kommunismus in einem, seinem Land verwirklichen will, ist in Rumänien zu studieren. Falls es die Pervertierung einer Monstrosität geben sollte, dann dort.

Soweit sind die meisten sozialistischen Länder sich einig. Was sollten sie auch sagen, wenn die Sowjetunion, ob entwickelter als die anderen oder nicht, den Kommunismus in einem Land ad acta legt? Aber was kommt danach, was folgt auf den Stalinismus, auf den seit langem liberalisierten Stalinismus? Kann man einfach wieder, wie in der Sowjetunion gefordert wird, an Lenin anknüpfen,

kann man sechzig Jahre zurückgehen, also in die Dreißiger, über die hinaus nach Gorbatschow die Gesellschaftstheorie im wesentlichen nicht gelangte?

In einem Gespräch mit der Tageszeitung *Unsere Zeit* (11. 9. 87) gab Tatjana Saslawskaja, deren Aussagen noch immer an Gewicht gewinnen (s. a. *Debatte* 6-7/87, Faktor Mensch), auf diese Frage zur Antwort: "Man muß berücksichtigen, daß unsere Gesellschaftswissenschaft auf die Veränderungen unvorbereitet war. Es gab kein fundiertes Programm. Alle Einzelheiten, Beschlüsse, Begründungen wurden im Zuge der Veränderungen erarbeitet. Selbstverständlich sind uns dabei Fehler unterlaufen, auch grobe. Wir werden auch weiter Fehler machen. Wir müssen aber alles tun, um sie so klein wie möglich zu halten." In anderen Worten also noch einmal: die Periode ist durch organisches Weiterwachsen ebenso wie durch Teilverkümmern bestimmt. Und manchmal verbirgt sich das eine im anderen.

Wie im Weiterwachsen das Teilverkümmern einem Virus ähnlich mitgeschleppt werden kann, zeigt eine Episode der neuesten Lukács-Debatte. Wie umgekehrt im Teilverkümmern sich ein Weiterwachsen verbirgt, zeigt die Übereinkunft zwischen Sozialdemokratischer Partei Deutschlands der Bundesrepublik und Sozialistischer Einheitspartei Deutschlands der DDR. Zunächst Lukács.

Vor zwei Jahren, 1985, wurde unter Marxisten der 100. Geburtstag von Georg Lukács gefeiert. In Vorbereitung auf dieses Ereignis und angesichts allseitig sich anbahnender Reformen im Sozialismus hatte die Un-

garische Sozialistische Arbeiterpartei (USAP) als Lukács' Reichsverweser erklärt: "Die Anwendung der Ergebnisse seiner theoretischen Tätigkeit und der Lehren seines Lebensweges hilft uns bei unseren gegenwärtigen Kämpfen; die Aneignung seines Erbes und die Vermittlung seiner Werte an die gesamte fortschrittliche Menschheit sind unsere ehrenvolle Pflicht." Lukács waren seine Sünden vergeben worden. Unter den Lukács-Schriften, die bis dahin im Verborgenen bleiben mußten, fand sich auch eine, in der die oben beschriebenen Probleme des Kommunismus in einem Land dargestellt sind und in der die Frage nach einem neuen Verhältnis von "Sozialismus und Demokratisierung" gestellt wird. So lautet auch der Titel der Schrift.

Zum Geburtstag nun stellte der Herausgeber der Lukács-Werke, Frank Benseler, in der *Debatte* (5/85) diese Schrift erstmals öffentlich vor. Über ihre Entstehung berichtete Benseler in der *Debatte*: "Lukács schrieb mir am 2. 9. 1968, daß er mit dem Gedanken spiele, 'einen größeren Aufsatz über die gesellschaftsontologischen Probleme einer heutigen Demokratie (in beiden Systemen) zu schreiben'. Dieser Gedanke entsprach seiner eigenen Auffassung, daß es keine 'unschuldige Weltanschauung' geben könne, daß ein Werk auch nach dem zu beurteilen sei, was es verschweige". Mit dieser Schrift war zugleich eine absichtsvolle Mißdeutung von Lukács korrigiert. Benseler: "Es ist gesagt worden, Lukács habe sich den Ereignissen von 1968 nicht mehr systematisch gewidmet; es wird behauptet, es gebe dazu einen bislang geheimgehaltenen Brief an den ungarischen Parteichef. Man hätte es durchaus besser wissen können:

Lukács hat sich diesem Problem, das die Welt erschütterte, gestellt, hat es nicht nur seinen Schülern überlassen, sich kritisch damit auseinanderzusetzen."

Benseler mußte sich darauf beschränken, die zentralen Gedanken zu paraphrasieren, denn Lukács hatte angeordnet, daß seine Schrift zuerst im italienischen Verlag der kommunistischen Partei erscheinen sollte. Danach aber sollte sie, 1986, in der deutschen Gesamtausgabe herauskommen. Inzwischen ist jedoch nichts geschehen. Zwar wurde die Schrift im Akademie-Verlag in Budapest gedruckt, bis heute wurde sie aber nicht ausgeliefert. "Sie geistert jetzt als Konterbande durch einige Hände in Westeuropa", schreibt Heinz Brake-meier in der Zeitschrift *Sozialismus* (3-87). Dort stellt er sie auch, ohne allerdings auf Benselers Aufsatz einzugehen, erneut vor.

Die ungarische Partei hat ihren Übermut aus dem Jahr 1983 also wieder abgekühlt. Die "ehrenvolle Pflicht", die Vermittlung seiner Gedanken "an die gesamte fortschrittliche Menschheit" zu organisieren, ist lästig geworden. Warum? Einer der wenigen, die so etwas kommen sahen und 1985 schon vor übertriebener Großzügigkeit warnten, war Robert Steigerwald. In den *Marxistischen Blättern* (2/85) kommentierte er die sich andeutende Zurückhaltung gegenüber einer neuen Lukács-Diskussion: "Ich meine, es ging und geht in allen diesen Diskussionen letztlich nicht um Lukács, Gramsci, Bloch, Korsch usw. (sein Kochtopf, T. N.). Es ging um Leninismus! Unter Bedingungen, da es so aussah, als bewege sich ein beträchtlicher Teil junger und intellektueller Kräfte in West-

und Mitteleuropa in Richtung auf den Marxismus, wurde versucht, diese Bewegung durch Diskussionen über andere Kräfte — von denen man zu Recht oder zu Unrecht glaubte, sie dem Leninismus entgegenstellen zu können — abzustoppen bzw. abzuleiten." Darum war es besser, die Dinge ruhen zu lassen. Offenbar hegt die ungarische Partei ähnliche Gedanken.

Andererseits hatten aber auch Lukács und Benseler die in der ersten Reform-Euphorie verborgene Teilverkümmern vorausgesehen. In seinem Aufsatz schrieb Benseler: "Es wäre illusionistisch, heute die pathetische Bewegung von unten künstlich erzeugen zu wollen, wenn man historisch-materialistisch davon ausgehen muß, daß die gegenläufige Praxis selbst ein Datum der Entwicklung geworden ist. Doch könnte, wie Lukács schreibt, 'die Mobilisierung der heute gesellschaftlich-dynamisch betrachtet vorwiegend stummen, unterirdischen öffentlichen Meinung zu einer systematisch-öffentlichen Praxis' der erste Schritt zu einer sozialistischen Demokratisierung sein". Dies gilt natürlich nicht nur für die sozialistischen Staaten; sondern auch für die sozialistischen und kommunistischen Parteien des Westens" (*Debatte*, 5/85).

Und nun zum Gegenteil, zur Inkorporation des Weiterwachsens ins Teilverkümmern. Das von SED und SPD ausgehandelte Papier über die neuen Spielregeln des politischen Streits zwischen beiden ist in jeder Hinsicht ein Unikum und außerdem so deutsch, wie etwas nur deutsch sein kann; gewissermaßen eine wieder neue Auflage der Bahnsteigkarte, die nach Lenin ein deutscher Revolu-

tionär vor Eintritt in diese Angelegenheit sich kauft. Deutsch ist das ewige Mißverständnis des Goethe-Satzes: Was man schwarz auf weiß besitze, könne man getrost nach Hause tragen. So legt der Schüler die Gedanken des als Faust verkleideten Mephisto aus in der Hoffnung, auf diesem Weg zu umgehen, was ihm aus eigener Erfahrung zuwachsen könnte. Ein Unikum ist das Papier, als — einmalig in der Geschichte der Arbeiterbewegung — eine Partei mit einer anderen, mit der sie bereits vor vierzig Jahren sich schon einmal zur Einheit verbunden hatte, nun ein zweites Mal einen Vertrag schließt. Bisher war davon auszugehen, daß der Name SED die Bezeichnung für die Verbindung von KPD und SPD sein sollte. Im Parteiabzeichen symbolisieren die ineinandergreifenden Hände der ehemals verfeindeten Genossen den Vertrag. Ein Unikum ist ebenso, daß die Parteien zweier unterschiedlicher, souveräner, selbständiger, gleichberechtigter und voneinander unabhängiger Staaten sich darüber verständigen, auf welche Weise jede von ihnen in ihrem Staatsgebiet die dort ansässige Arbeiterschaft samt -bewegung zu vertreten hat und andere Vertreter stillschweigend aus der Diskussion des Themas ausschließt. Wer weiß schon noch, was das Kürzel SEW zu bedeuten hat?

Kein Unikum dagegen ist die gegenseitige Verpflichtung beider Parteien, dem je anderen Gesellschaftssystem ebenso wie dem eigenen "Entwicklungsfähigkeit und Reformfähigkeit zuzugestehen". Das vielmehr ist das Weiterwachsen in der Teilverkümmung. Die SED billigt den Verzicht der SPD auf jeden Ansatz revolutionärer Ideen, auf den Marxismus, und die SPD billigt das auch. Hat nun Kon-

Georg Büchner

„Katalog ist kaum die passende Bezeichnung für dieses umfangreiche, spannende und mit Sorgfalt komponierte Buch... man wird im Augenblick kein besseres Kompendium zum Thema finden.“

Südd. Zeitung

„...handelt es sich bei dem Katalog um einen gelungenen Wurf.“

Darmstädter Echo

„Sehr beachtlich auch der Ausstellungskatalog, veröffentlicht im Verlag Stroemfeld/Roter Stern. Auf 432 Seiten enthält er, neben vielen zeitgenössischen Illustrationen, mehr als 50 Essays — eine imposante Büchner-Monographie im Großformat.“

Der Spiegel

„...Ein Katalog, der zum Lesen von Büchner verführt ... das wohl beste Buch über den Dichter, das bisher erschienen ist.“

Oberh. Presse

Der Katalog.
Georg Büchner 1813-37
Revolutionär, Dichter,
Wissenschaftler.
ISBN 3-87877-279-3
Leinen, Fadenheftung
DM 68.-

Stroemfeld/Roter Stern

Holzhausenstraße 4
D-6000 Frankfurt 18
Tel. 069/599999

der Katalog

rad Adam unrecht, wenn er in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (29. 8. 87) kommentiert: "Vor achtzig Jahren war der Revisionismus der SPD Anlaß gewesen, die Arbeiterbewegung zu spalten. Jetzt wird die gleiche Neigung in der Absicht ausgebeutet, den Bruch von damals schrittweise zu heilen"?

Mehr als ein Unikum ist es auch, wenn diese beiden Parteien im Namen ihrer Friedfertigkeit beschließen, was Schnee von gestern sein soll. In der BRD gibt es beispielsweise eine illegale KPD, jedenfalls ist bis heute weder deren Verbot aufgehoben worden noch hat man gehört, daß sie sich aufgelöst hat. Proteste waren allerdings von der Seite auch nicht zu hören. Und sonstige kommunistische Parteien hierzulande? Marion Gräfin Dönhoff, die in diesem Papier "neue Hoffnung auf eine pragmatische Politik begründet" sieht, *Die Zeit* (11. 9. 87), sagt mit Berufung auf Karsten Voigt, "daß das Verhältnis von Sozialdemokraten und Kommunisten in der Bundesrepublik davon nicht berührt werde".

In der *Volkszeitung* (4. 9. 87) fand Hans Brender für die Sache eine treffend ironische Bemerkung. Bekanntlich hat die SPD der BRD nie anerkannt, daß ihre Dependence in der

DDR eine Vereinigung mit der KPD zur SED eingegangen ist. Um diesen Fakt aus der Geschichte zu nehmen, richtete sie ein inzwischen der Friedrich-Ebert-Stiftung einverleibtes Ostbüro auf westdeutschem Boden ein, in dem die DDR-SPD exilierte. Diese kleine Korrektur der realen Geschichte macht Hans Brender sich zunutze, um sie der SPD dann listig heimzuzahlen: "Seit der Spaltung der Sozialdemokratie vor siebzig Jahren", kommentiert er, "ist es das erste Mal, daß sich deutsche Sozialdemokraten und deutsche Kommunisten gemeinsam mit einer Erklärung zu ideologischen und politischen Grundfragen äußern. Es ist die List der Geschichte, daß sie es über Staatsgrenzen hinwegtun". Das ist eine wahre List, denn solange sie innerhalb ein und derselben Staatsgrenze aufeinander trafen, ist diese Begegnung einem von beiden stets schlecht bekommen. Unter Voraussetzung der Teilung dagegen ist die Einheit möglich, so wie umgekehrt die Teilung nur unter Voraussetzung der Einheit möglich war. Hegel, unsere Zuversicht.

Noch einmal *Die Zeit* (11. 9. 87). Carl-Christian Kaiser: "Die deutsch-deutsche Brücke trägt, ... genau besehen, zementiert sie sich sogar selber."

T.N.

Christoph Hein: Die Welt hat ihren Traum geträumt, der Morgen ist grau wie immer. Die Barrikade macht im Büro Karriere...

Das Argument 164: Klassenkämpfe um Zeit



Argument 164:

Klassenkämpfe um Zeit

F. Haug: Zeit für uns. Zu Negt/O. Negt: Brief an Frigga Haug/J.P. Rinderspacher: Die ruhelose Gesellschaft/H. J. Sperling: Pausen: Zur Innensicht der Arbeitszeit/F.O. Wolf: Alternative Lehren aus der Tarifrunde '87.

Außerdem: G. Anders: Maschinenstürmer/ P. P. Zahl: Dorothys Betriebsunfall/ Zum 25. Todestag von Hanns Eisler (A. Dümling)/ Sexualisierte Arbeitsbeziehungen (D. Turner)/ Neue Forschungen zur Arbeiterklasse in Frankreich (J. Spurr)/Amerika, Super-Amerika, Anti-Amerika (V. Gransow/H. Suhr)/ Diskussion: Frauenbefreiung als Männerwerk (F. Haug)/ Interventionen/Kongreßberichte/ Rezensionen.

Argument 163:

Geschlecht und Rassismus

V. Stolcke: Das Erbe sichern/ M. Barrett, M. McIntosh: Ethnozentrismus im sozialistischen Feminismus/Türkinen in der Initiative/K. Holzkamp: »Wirkung« oder Erfahrung von Arbeitslosigkeit?/ H. Thielen: Agrarreform und Ökologie in Nicaragua/ F.O. Wolf: Staatliches Gewaltmonopol als Definitionsmonopol von »Gewalt«/Literaturbericht: Alternative Kommunalpolitik/Rezensionen.

Argument 162:

Untergang der Gemeinwirtschaft?

T. Bergmann, M. Krätke, F.O. Wolf, K. Novy, P. Kreisky, K. Bayer, H. Oetjen zur Krise der Gemeinwirtschaftspolitik/H. G. Conert: Revolutionäre Reform? Zu Gorbatschows Projekt/C.H. Hermannsson: Gewerkschafter lesen Peter Weiss/G. Baratta: Gramsci befreien/Rosa Luxemburg zur Volkszählung/Rezensionen.

Die nächsten Themenschwerpunkte:

Postfordismus und Parteien/Biologie als Falle/Diskussionen über Marxismus und Leninismus

Wer jetzt abonniert, kann das Argument gründlich kennenlernen: Jeder neue Abonnent bekommt kostenlos einen früheren Jahrgang eigener Wahl!

Bestellungen in jeder Buchhandlung oder über den Verlag.

Das Argument erscheint in 6 Hefen, Jahresumfang 924 Seiten.

Argument-Verlag Rentzelstraße 1
2000 Hamburg 13

Auf seiner Reise in den USA wiederholte der Papst vor der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten in Los Angeles seine harten doktrinären Ansichten über seine und der Kirche Aufgaben. Das wichtigste Problem, die Rolle der Frau in der Kirche, erledigte er mit dem Satz: "Frauen sind nicht zum Priesteramt berufen. Die Kirche ist unwiderruflich dieser Wahrheit verpflichtet". Damit wies er alle Bemühungen um strukturelle Reformen der Kirche ab. Nun ist die katholische Kirche in den USA heute die größte Glaubensgemeinschaft des Landes, und es ist eine Gemeinschaft, die nicht in offenkundigem Gegensatz zu den Lebensgewohnheiten der eigenen Gesellschaft auf Dauer existieren kann. Wie in dem nachfolgenden Artikel vorausgesagt, haben sich die Spannungen zwischen Rom und der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten dadurch erheblich verschärft. Worum es in diesem Streit geht und welche Bedeutung ihm sowohl für die USA als auch für Rom zukommt, wird hier dargestellt. Der Textist leicht gekürzt. Der vollständige Fassung erschien in der amerikanischen Zeitschrift »Horizons« (14/87). Die Übersetzung besorgte Christel Kauder.

Charles E. Curran

Amerikaner und Katholik sein

Gestern und heute

Verständnis für die Geschichte des Katholizismus in den Vereinigten Staaten gewinnt man am ehesten, wenn man sie im Lichte des Kampfes betrachtet, der darum geführt worden ist und wird, Amerikaner und Katholik zugleich zu sein. Dieses Problem stellt sich wegen der neueren Spannungen zwischen dem Vatikan und der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten in diesen Tagen allgemein mit großer Dringlichkeit.

Die Geschichte zeigt, daß Rom stets mißtrauisch und besorgt war, die amerikanische katholische Kirche könne zu amerikanisch werden und dabei verlieren, was dem römischen Katholizismus dem Wesen nach zugehörig ist. Joy Dolan macht auf zwei historische Zeiträume aufmerksam, in denen Versuche unternommen wurden, amerikanische Betrachtungs- und Verständnisweisen stärker in das kirchliche Leben einzubeziehen. Diese Versuche waren jedoch letztlich erfolglos.

Im ausgehenden 18. Jahrhundert war die junge katholische Kirche in den Vereinigten Staaten bemüht, sich zahlreiche amerikanische Ideen zu eigen zu machen. Erinnern wir uns, daß die katholische Kirche zu jener Zeit Kirche einer sehr kleinen Minderheit war. Dolan bezeichnet diese Bewegung als einen republikanischen Katholizismus und führt ihn auf John Carroll, eine führende Persönlichkeit der früheren amerikanischen Kirche zurück. Carroll hatte, bevor er 1789 vom Klerus zum ersten Bischof der Vereinigten Staaten gewählt wurde, Rom ersucht, der hiesigen Kirche jene ekklesiastische Freiheit zu gewähren, die der Stimmung der Zeit und des Volkes entsprach.

Diese ersten amerikanischen Katholiken wollten, daß ihre Kirche den Geist der neuen Nation widerspiegelte. Sie trat ausdrücklich für religiöse Toleranz und Trennung von Kirche und Staat ein. Carroll und der überwiegende Teil des Klerus hielten den Gebrauch der englischen Sprache in der Liturgie für notwendig. Demokratisierung auf lokaler Ebene wurde mittels eines Systems weltlicher Vertrauensmänner, die der Gemeinderegierung in nichtkirchlichen Dingen vorstanden, angestrebt. Von diesem Wunschbild rückte man jedoch bald ab, es wurde nie verwirklicht. Ein konservativer Wind fegte durch das ganze Land. Auch John Carroll bestand, nachdem er Bischof geworden war, mehr und mehr auf Autorität und schreckte vor angewandter Demokratie und Unabhängigkeit zurück. Vor allem der große Zustrom europäischer Geistlicher führte zu einem anderen Verständnis von Katholizismus. Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich erneut eine starke Bewegung mit dem Ziel eines spezifischen amerikanischen Katholizismus. Eine Gruppe von Bischöfen, angeführt von Erzbischof John Ireland aus St. Paul und unterstützt von Kardinal Gibbons, verfocht die Ansicht, die Kirche müsse dem neuen Zeitalter und der amerikanischen Erfahrung Rechnung tragen. Aber Papst Leo XIII. verurteilte 1899 jeglichen Amerikanismus. Kardinal Gibbons versuchte die Wogen zu glätten, indem er sagte, niemand in den Vereinigten Staaten habe jemals dieses "überspannte und absurde Dogma" vertreten. Doch Papst Leo verurteilte bereits den Wunsch, "eine Kirche in Amerika" zu haben, "die sich von der in der übrigen Welt unterscheidet." Katholizismus "läßt zeit- und ortsbedingte Abwandlungen nicht zu."

Der Verurteilung des Amerikanismus folgte 1907 die des Modernismus. Nach Papst Pius X. verfälschte diese Häresie die katholische Tradition. Sie sei bestrebt, die Mittel des Gelehrten und Kritikers auf Bibelstudium und Theologie anzuwenden. Diese Verurteilungen sind oft als Grund angeführt worden, warum es der römisch-katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten nicht gelungen sei, ein dauerhaftes intellektuelles Leben zu entfalten.

Heute wird die Frage einer stärker amerikanisch ausgerichteten katholischen Kirche unter ganz anderen Bedingungen erneut gestellt. Unter psychologischen und soziologischen Perspektiven hat sich in den Vereinigten Staaten ein erheblicher Wandel in der katholischen Selbstidentität vollzogen. In Ausbildung, Einkommen und Führungspositionen in vielen Bereichen sind die Katholiken heute fest in der amerikanischen Gesellschaft verankert. Verallgemeinerungen verbieten sich allerdings, weil diese Feststellung auf die meisten der katholischen Hispanics nicht zutrifft. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich auch das theologische Selbstverständnis dramatisch gewandelt. Das Verständnis der Pilgerkirche sieht das Volk Gottes nicht mehr wie die ältere Kirche als eine vollkommene Gesellschaft mit hierarchischer Struktur. Das Konzil hat den Dialog mit der modernen Welt gefordert. Die katholische Kirche kann nicht länger als ein Getto angesehen werden, das sich allem, was in der modernen Welt geschieht, abwehrend entgegenstellt. Aus psychologischer, soziologischer und theologischer Sicht ist die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten erheblich empfänglicher für einen Dialog mit der amerikanischen Kultur.

Ein Beispiel für den Wandel der amerikanischen katholischen Kirche zu größerer Offenheit gegenüber der amerikanischen Lebens- und Handlungsweise ist die Methode, nach der die Bischöfe der Vereinigten Staaten ihre jüngsten Hirtenbriefe zu den Themen Frieden und Wirtschaft erarbeitet haben. Die Bischöfe begannen einen umfassenden Dialog, in dessen Verlauf sie sich mit Experten und Interessierten aus allen Disziplinen und allen Bereichen des ideologischen Spektrums berieten. Darüber hinaus wurden die Briefentwürfe veröffentlicht, und jeder im Land hatte die Möglichkeit, sie zu diskutieren. Diese Einbindung der gesamten Kirche und vieler anderer in den Arbeitsprozeß stellt weltweit eine Neuerung im Katholizismus dar.

Mit ihren großen theologischen, soziologischen und psychologischen Veränderungen gerät die katholische Kirche der Vereinigten Staaten jedoch sehr häufig in Widerspruch zu Rom. Der Vatikan läßt in Priesterseminaren und bei Nonnen in den Vereinigten Staaten Nachforschungen betreiben. Umfragen bei Priestern und Erfahrung zeigen die Lücken, die zwischen der offiziellen katholischen Morallehre und den Überzeugungen und Taten vieler Katholiken besonders auf dem Gebiet der Sexualität klaffen. In meinem Fall ist Rom gewillt, sich gegen mich zu stellen, obwohl die überwiegende Mehrheit der katholischen Theologen in den Vereinigten Staaten die Rechtmäßigkeit meiner Position bekräftigt hat. Die Einschränkungen, die dem Erzbischof Hunthausen in Seattle auferlegt wurden, haben nicht nur dort sondern in der gesamten katholischen Kirche der USA ein negatives Echo ausgelöst. Es sieht hier so aus, als

ob der Vatikan gewillt ist, das grundlegende Verständnis über Rolle und Funktion des Bischofs in der Kirche zu verändern. Ein prominenter Erzbischof hat öffentlich davor gewarnt, daß solche Disziplinarmaßnahmen normale Katholiken von der Kirche entfremden und veranlassen könnten, sich zurückzuziehen. So wird verständlich, daß viele Menschen heute nach einer genuinen amerikanischen katholischen Kirche rufen.

Hin zu einer amerikanischen katholischen Kirche

Ist eine solche Kirche denkbar? Aus der Sicht der traditionellen katholischen Theologie lassen sich viele Bestätigungen dafür finden.

1. Die katholische Tradition hat durchweg anerkannt, daß Wort und Werk Jesu ihre Bedeutung und Aussage im Licht der aktuellen historischen und kulturellen Bedingungen gewinnen müssen. Die katholische Theologie hat niemals das berühmte Axiom »Nur die Bibel« akzeptiert. Sie hat Wert darauf gelegt, die Bibel und die Tradition zu betonen. Gewiß, das Axiom »Die Bibel und die Tradition« ist zuweilen mißverstanden worden. Beide wurden als zwei verschiedene Quellen von Offenbarung und Wahrheit betrachtet. Doch die Geschichte zeigt, daß die katholische Kirche die Notwendigkeit erkannt hat, Wort und Werk Jesu den wechselnden historischen und kulturellen Bedingungen gemäß sinnvoll und verständlich zu machen. Im vierten, fünften und sechsten Jahrhundert gelangte die Kirche zu der grundlegenden Erkenntnis, daß in Gott drei Personen und in der einen Person Jesu zwei Naturen — die göttliche und die menschliche — vereint sind. Zu jener Zeit wurde von manchen Leuten eingewandt, die Kirche dürfe solche Begriffe oder Terminiologien nicht gebrauchen, weil sie nicht in der Bibel stünden. Das Verständnis von Mensch und Natur war der griechischen Philosophie entlehnt und in der Heiligen Schrift nicht aufzufinden. Die frühe Kirche hielt es jedoch für notwendig und hilfreich, die zeitgenössischen Denkmuster zu benutzen, um zum besseren Verständnis der wahren Existenz Gottes und Jesu zu gelangen.

Der bedeutendste Theologe der römisch-katholischen Kirche ist Thomas von Aquin. Seine Genialität lag darin, daß er die zeitgenössischen Denkmuster aufnahm, um die christlichen Mysterien besser zu verstehen und zu erklären. Aquin gab sich mit der bloßen Wiederholung dessen, was seine Vorgänger gesagt hatten, nicht zufrieden. Zu jener Zeit hielt das aristotelische Denken Einzug in die europäische Gelehrtenwelt. Aristoteles hat Jesus nicht gekannt und glaubte wahrscheinlich nicht an Gott. Aber Thomas von Aquin bezog das aristotelische Denken schöpferisch in seine Theologie ein.

2. Neben der Betonung von Gnade und Natur, Gnade und Mensch hat die katholische Tradition auch die Bedeutung von Glaube und Vernunft erkannt. Mittelalterliche Scholastiker behaupteten kühn, daß Glaube und Vernunft einander nie widersprechen können. Dies ist ein wunderbares Bekenntnis zum Glauben an die menschliche Vernunft. Die Kirche des Mittelalters betrachtete das Streben nach Wissen und die Einrichtung von Universitäten als einen wichtigen Teil ihrer Mission.

Das Beharren auf dem grundsätzlich Guten des Menschen und seiner Vernunft findet vor allem in der katholischen Moraltheologie des Naturgesetzes seinen Niederschlag. Aus theologischer Perspektive gibt das Naturgesetz Antwort auf die elementare theologische Frage: Wo findet der Christ sittliche Weisheit und Erkenntnis? Ist diese Weisheit nur in Jesus und der Offenbarung zu finden? Die katholische Antwort lautete, daß Weisheit auch in der menschlichen Natur und Vernunft zu finden ist. Heute gibt es viele kritische Einwände gegen das Naturgesetz, vor allem aus philosophischer Sicht, in Bezug auf die Bedeutung von Vernunft und Natur. Die katholische Moraltheologie vertraut jedoch weiterhin auf den Menschen und die menschliche Vernunft.

3. Die katholische Kirchenkunde besteht auf dem Inkarnationsprinzip, das meint, daß das Wort zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort der menschlichen Geschichte wahrhaft menschlich geworden ist. Die katholische Theologie mißt der Erkenntnis große Bedeutung bei, daß alles Menschliche vom Mysterium des Göttlichen berührt worden ist und in das Mysterium des Göttlichen eingeht. Die Sakramentenlehre betrachtet sichtbare menschliche Zeichen einschließlich der elementaren menschlichen Realitäten wie Zelebrieren, Essen, Trinken und Salbung als Wege, über die uns das Göttliche vermittelt wird. Die Kirchenkunde besteht auf einer sichtbaren Kirche. Menschliche Institutionen und Personen sind Mittler der göttlichen Gegenwart und Gabe. Die Kirche ist göttlich und menschlich. Keine andere christliche Kirchenkunde räumt dem menschlichen Aspekt und der sichtbaren Struktur der Kirche so große Bedeutung ein. Die Kirche wie Jesus müssen in Zeit und Raum Wirklichkeit werden.

4. Die Geschichte erinnert uns daran, daß die Kirche sich von selber den vorherrschenden historischen und kulturellen Realitäten angepaßt hat. Die katholische Kirche von heute sähe ganz anders aus, hätte sie nicht in ihren Anfängen im Boden Roms Wurzeln geschlagen. Bis auf den heutigen Tag ist das Kirchenrecht stark vom römischen Recht geprägt, nicht etwa vom Gewohnheitsrecht, das die Grundlage des angelsächsischen Rechtssystems ist. Erinnern wir uns, daß bis vor wenigen Jahren Latein die offizielle Liturgiesprache für die gesamte Kirche war.

Das Zweite Vatikanische Konzil sorgte Anfang der sechziger Jahre für eine durchschlagende Veränderung des Katholizismus. Die Autonomie der menschlichen Kultur und ihrer Institutionen zu respektieren erschien notwendig, um in einen Dialog mit der modernen Welt einzutreten, der beinahe vier Jahrhunderte lang künstlich verzögert worden war. Gleichzeitig öffnete sich die Kirche der Idee der Ökumene, zeigte sie Gesprächsbereitschaft gegenüber allen Christen, Juden und anderen Gläubigen. Zwar änderte die Kirche ihre hierarchische Struktur nicht, aber im Gottesdienst des Pilgervolkes änderten sich die Strukturen.

5. Die Geschichte des amerikanischen Katholizismus zeigt uns, daß die Kirche sich dem Geist und dem politischen System der USA angepaßt und von ihnen gelernt hat. Die wichtigste, in der Vergangenheit oft gestellte Frage lautet, ob der Katholizismus das politische Selbstverständnis der USA von Freiheit, auch Religionsfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat vollumfänglich akzeptieren könne. Im 19. Jahrhundert war die Kirche Gegner dieser Freiheit. Sie lehnte die Religionsfreiheit ab. Im 20. Jahrhundert begann die Kirche einem anderen Feind oder Dialogpartner die Stirn zu bieten — den totalitären Regierungen und Bewegungen. Damit zugleich verteidigte sie Freiheit und Würde des Einzelnen gegen Übergriffe totalitärer Regierungen. Nach ihrer Tradition ist die katholische Soziallehre offen für jede politische Regierungsform, aber nach und nach entschied sie sich für die Unterstützung der Demokratie. Man sollte zur Kenntnis nehmen, daß die erste ausführliche Erklärung zu den Menschenrechten in der offiziellen Soziallehre erst 1963 in der Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. erschienen ist. Bis dahin galten in der katholischen Kirche nur Pflichten, nicht Rechte für den Einzelnen, weil Rechte einseitigen Individualismus zu begünstigen schienen.

Die wachsende Bereitschaft der Katholiken, Freiheit, Rechte und menschliche Würde weltweit anzuerkennen, lag in Fehde mit der älteren Lehre, die die Einheit von Kirche und Staat verlangte und Religionsfreiheit verweigerte. In den fünfziger Jahren hoben John Courtney Murray in den USA, Jacques Maritain in Frankreich und andere hervor, die Kirche müsse Religionsfreiheit anerkennen. Auf dem Konzil geschah es. Es kann kein Zweifel bestehen, daß dabei aus der Erfahrung des Katholizismus in den USA gelernt worden war. Dieser Wechsel vollzog sich mühsam, langsam und nicht ohne erheblichen Schmerz. Aber die römisch-katholische Kirche gelangte letztlich dahin, das amerikanische Verständnis von Religionsfreiheit anzuerkennen.

6. Die katholische Lehre hat kürzlich zugegeben, daß eine Kirche, die nach Gerechtigkeit in der Welt und in der bürgerlichen Gesellschaft ruft,

selber gerecht sein muß. Die Bischofssynode von 1971 hat erklärt: "Da die Kirche gehalten ist, ein Zeugnis der Gerechtigkeit abzulegen, erkennt sie an, daß jeder, der sich erlaubt, vor Menschen über Gerechtigkeit zu reden, zuerst in ihren Augen gerecht sein muß. Deshalb müssen wir an eine Überprüfung der Handlungsweisen, der Besitztümer und der Lebensführung innerhalb der Kirche gehen." Das Dokument unterstreicht die verschiedenen Rechte, die es auch in der Kirche geben muß: das Recht auf ein Existenzminimum; das Recht der Laien, an der Verwaltung von Kirchenbesitz teilzuhaben; das Recht der Frauen, am Kirchenleben teilzunehmen; das Recht auf angemessene Freiheit und Meinungsäußerung; das Recht auf gerechte Verfahren vor Gericht; das Recht, seine Ankläger kennenzulernen; das Recht, an der Entscheidungsfindung der Kirche beteiligt zu sein.

1971 hob der Papst in seinem apostolischen Brief *Octagesima Adveniens* "das Streben nach Gleichheit und das Streben nach Mitbestimmung — zwei Formen der menschlichen Würde und Freiheit" hervor. Ohne ihre Grundstruktur in Frage zu stellen, erkennt die Kirche die Notwendigkeit an, Gerechtigkeit und größere Mitbestimmung aller, vor allem der Frauen im Kirchenleben zu fördern.

7. Die zeitgenössische Kirche hat die Bedeutung des historischen Bewußtseins und seiner Konsequenzen anerkannt. Die wichtigste Veränderung des katholischen Selbstverständnisses auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil war die Anerkennung dieses historischen Bewußtseins. Bernhard Lonergan und andere haben historisches Bewußtsein und Klassizismus einander gegenübergestellt. Klassizismus betont das Ewige, das Beständige und Unveränderliche. Er läuft Gefahr, den ewigen Plan Gottes mit dem zu identifizieren, was in Wirklichkeit ein historisch gesehen relativer Zustand ist. Klassizismus verwendet im allgemeinen eine deduktive Methode. Historisches Bewußtsein legt mehr Wert auf das Individuelle und das Historische und benutzt eine eher induktive Methode.

All diese Überlegungen sprechen für die Rechtmäßigkeit der amerikanischen katholischen Kirche und ihres Anliegens, mit ihrer eigenen Kultur im Dialog zu bleiben und viele Aspekte dieser Kultur in ihr Selbstverständnis und ihre Struktur einzubeziehen.

Klärungen und Warnungen

Es ist gerechtfertigt und notwendig über die amerikanische katholische Kirche zu sprechen, die in ihr Selbstverständnis, ihr Leben und ihre

Strukturen das Beste an amerikanischem Geist und amerikanischer Kultur einbeziehen kann und einbeziehen sollte. Dennoch sind wichtige Klärungen und Warnungen erforderlich. Die erste Warnung ist linguistischer Natur. Unsere Sprache braucht ein Adjektiv, daß wir nicht über Amerika sondern über die Vereinigten Staaten reden. Wir sind nicht die einzigen Amerikaner auf der Welt. Wir sind nicht einmal die einzigen Nord-Amerikaner auf der Welt. Von der amerikanischen katholischen Kirche zu sprechen, ist falsch, wenn wir uns nur auf die Kirche in den Vereinigten Staaten beziehen. Gegenwärtig jedoch bestimmt unsere sprachliche Armut, daß es kein Adjektiv gibt, um genau und spezifisch die Vereinigten Staaten zu beschreiben.

Eine zweite Warnung betrifft die Gefahr, Geist und Kultur der Vereinigten Staaten zu sehr zu verallgemeinern. Zwischen den Vereinigten Staaten im allgemeinen und dem Katholizismus der Vereinigten Staaten im besonderen gibt es eine Palette von Unterschieden.

Eine dritte Gefahr liegt in der Tatsache, daß einige Leute in den Vereinigten Staaten dazu neigen, das ganze Problem zu eng zu sehen. Viele Katholiken der USA sind sich der Spannungen zwischen dem Vatikan und der römisch-katholischen Kirche bei uns durchaus bewußt, vergessen aber, daß es auch Spannungen zwischen Rom und vielen anderen Teilen der Welt gibt. Die grundlegende Frage, mit der wir es zu tun haben, ist die Einheit der Kirche und ihre Vielfalt auf verschiedenen lokalen Ebenen.

Eine Analogie aus der katholischen Soziallehre mag hier klärend wirken. Die Soziallehre war immer bemüht, die beiden einander entgegengesetzten Gefahren des Kollektivismus und des Individualismus zu vermeiden. In einer wahren Gesellschaft oder Gemeinschaft müssen die Rechte der Individuen geschützt werden, während gleichzeitig die Zusammenarbeit aller für das Gemeinwohl weiterläuft. Das Subsidiaritätsprinzip ist in der katholischen Kirche benutzt worden, um die entsprechenden Rollen aller an der Gesellschaft Beteiligten zu bestimmen. Nach diesem Prinzip helfen die größeren Gruppen den individuellen oder kleineren Verbänden in einer Gesellschaft. Individuen und kleinere Gruppen sollen befähigt werden, ihr bestes zu tun. Die größeren Verbände und Institutionen einschließlich des Staates sollten nur in solchen Dingen eingeschaltet werden, die von den kleineren Verbänden und den Individuen nicht allein bewältigt werden können. Es gibt keinen Grund, warum dieses Prinzip nicht in analoger Weise auf das kirchliche Leben angewandt werden könnte. Diese Fragen müssen allerdings in ihrer Gesamtheit betrachtet werden, und diese Gesamtheit umfaßt mehr als das Problem Roms und der Vereinigten Staaten.

Eine vierte Warnung legt den Akzent auf die Transzendenz von Gottes Wort. Die Kirche muß im Dialog mit der heutigen Gesellschaft stehen, aber ein Teil dieses Dialogs beinhaltet eine negative Kritik an dem, was in jeder heutigen Gesellschaft geschieht. Manchmal muß die Kirche von der menschlichen Kultur lernen, aber manchmal muß sie sie kritisieren und korrigieren. Die jüngere Geschichte erinnert uns daran, daß es unter den Katholiken der USA eine Tendenz gab, nicht kritisch genug gegenüber Geist, Kultur und politischem System Amerikas zu sein. In gewisser Hinsicht wurde die katholische Kirche zu amerikanisch und verlor ihre kritische Perspektive. In den sechziger Jahren schien die Identifikation Katholik — Amerikaner ihren Höhepunkt erreicht zu haben. Die Wahl eines katholischen Präsidenten (Kennedy) zeigte an, daß andere Amerikaner nicht länger verdächtigt wurden, als Katholiken minderwertige Bürger zu sein. In soziologischer und ökonomischer Hinsicht waren die Katholiken gerade ins Zentrum amerikanischen Lebens und amerikanischer Kultur gelangt. Die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil schien die endgültige Besiegelung der Tatsache zu sein, daß man Amerikaner und Katholik zugleich sein konnte. Aber in den sechziger Jahren erhoben die Probleme des Rassismus, der Armut und des Militarismus ihr schmutziges Haupt. Einige Katholiken verlangten darum, nicht nur die Einheit von Amerikaner und Katholik zu betonen, sondern auch Kritik zu üben. Das kritische Element muß stets mit dem Evangelium und der Kirche verbunden sein.

Mit den jüngsten Hirtenbriefen über Frieden und Wirtschaft sind die Bischöfe der Vereinigten Staaten in einen echten Dialog mit der Kultur und dem Selbstverständnis der USA eingetreten und haben auch dazu aufgerufen, Kritik an dem zu üben, was mit der Moral der Vereinigten Staaten geschehen ist. Die USA sind als Supermacht stets in der Versuchung, Macht im Übermaß zu falschen Zwecken anzuwenden und Freiheit und Rechte anderer schwächerer Nationen und Personen nicht zu respektieren. Der Hirtenbrief zum Thema Wirtschaft unterstreicht, welche Gefahr der Individualismus auf allen Gebieten der Wirtschaftsordnung in der amerikanischen Kultur mit sich bringt.

Eine fünfte Warnung betrifft die grundlegenden Unterschiede zwischen der Kirche und jeder politischen Gesellschaft. Der Kirche und dem Glauben wohnt ein autoritativer Charakter inne, sie gehen über Vernunft und alle weltlichen Institutionen hinaus, aber zugleich muß die Institution Kirche sich inkarnieren. Man kann und sollte mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Mitbestimmung aller in den bestehenden Kirchenstrukturen fordern, ohne in irgendeiner Weise den göttlichen Aspekt der Kirche zu verleugnen.

Die letzte Warnung oder Richtigstellung resultiert aus der Notwendigkeit, zwei Aspekte des Problems deutlicher zu unterscheiden. Die Notwendigkeit zu schöpferischer Treue gegenüber Wort und Werk Jesu ist der eine Aspekt. Sie bedeutet, das aus apostolischen Zeiten Überlieferte den heutigen historischen und kulturellen Bedingungen anzupassen und mit Sinn zu erfüllen. Der zweite Aspekt betrifft die Spannung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. Das gilt zum Beispiel für die Notwendigkeit, die hispanischen Traditionen anzuerkennen, die heute eine so wichtige Rolle im kirchlichen Leben der USA spielen.

Folgerungen für Gegenwart und Zukunft

In diesem Sinne verstanden, kann man von der amerikanischen katholischen Kirche sprechen. Jedoch bestehen Spannungen, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt sich aus drei Gründen verstärkt haben. Daher hat die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten in unmittelbarer Zukunft mit noch mehr Problemen zu rechnen.

Ein großer Teil der Spannungen zwischen Theologen in der Kirche und dem hierarchischen römischen Lehramt rührt aus der Tatsache, daß Rom immer noch dazu neigt, die katholische Theologie in den Begriffen eines ahistorischen Neo-Scholastizismus zu fassen. Das hat zu wachsenden Gegensätzen zwischen römischen Behörden und Theologen in aller Welt geführt. Gleichzeitig versuchen einige römische Funktionäre, die dogmatische Bedeutung und die praktische Rolle regionaler und nationaler Bischofskonferenzen herunterzuspielen.

Der zweite Grund für die derzeitigen übertriebenen Spannungen ist struktureller Natur. In ihren beiden jüngsten Hirtenbriefen haben die katholischen Bischöfe der USA anerkannt, daß zum sozialen Wandel sowohl ein Wandel der Herzen als auch ein Wandel der Strukturen gehört. Diese Strukturen sind leider zur Zeit sehr unzulänglich. Die regionalen und nationalen Bischofskonferenzen, die Bischofssynode und der gesamte Aufbau der Kollegialität sind derzeit vollständig unzureichend. Die römisch-katholische Kirche ist immer noch stark in Rom zentriert. Bischofskonferenzen haben sehr wenig Macht. Auf den Bischofssynoden, die regelmäßig stattgefunden haben, wurde nicht wirklich frei und offen über Probleme der Kirche diskutiert. Die Treffen wurden von römischen Beamten streng kontrolliert. So gibt es in Wirklichkeit keine Einrichtung, die den zweigleisigen Dialog zwischen Rom und den einzelnen Kirchen tatsächlich verwirklichen kann.

Die Kollegialität der Bischöfe wird erst dann zur Realität, wenn einzelne Bischöfe oder eine Gruppe von ihnen öffentlich ausdrücken dürfen, daß sie in gewissen Fragen nicht mit dem Papst übereinstimmen, und das betrifft auch Fragen des Glaubens und der Moral, die zur Lehre der kirchlichen Unfehlbarkeit gehören. Ja, der Papst versieht den Dienst des Nachfolgers Petri in der Kirche und ist ihr Oberhaupt und auch Symbol ihrer Einheit. Aber der Papst kann irren.

Ein dritter Grund, weshalb die amerikanische katholische Kirche auch in unmittelbarer Zukunft mit erhöhten und übertriebenen Spannungen leben muß, liegt in der Tatsache, daß die Fragen und Probleme, die die Auseinandersetzungen verursachen, so schnell nicht verschwinden werden. Sie werden im Gegenteil immer akuter. Man muß kein Soziologe oder Prophet sein, um zu wissen, daß das Hauptproblem der katholischen Kirche in den USA für die nächsten Jahre die Stellung der Frau innerhalb der Kirche ist und sein wird. Derzeit sind viele Frauen stark von der Kirche enttäuscht. Frauen übernehmen inzwischen zwar mehr Funktionen als früher, aber es ist nicht unfair, das meiste von dem, was geschieht, als Scheinmanöver zu bezeichnen.

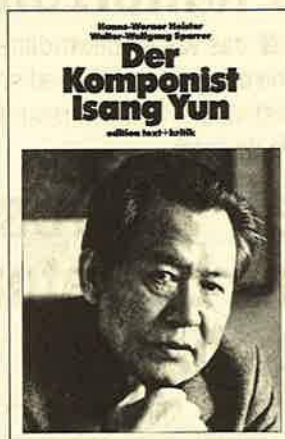
Die Teilnahme von Frauen am Priesteramt und am gesamten kirchlichen Leben ist ein strukturelles Problem und kann ohne eine tiefgreifende Veränderung nicht gelöst werden. Andere Probleme können erheblich leichter gelöst werden. So haben sich beispielsweise viele verheiratete Katholiken der USA für die künstliche Verhütung entschieden und nehmen weiterhin am kirchlichen Leben teil. Ebenso nehmen manche geschiedene und wiederverheiratete Katholiken am Abendmahl teil. In solchen Fällen ist ein Wandel der Strukturen nicht notwendig. Es wird jedoch keine größere Beteiligung von Frauen am Priesteramt und am kirchlichen Leben geben ohne großen strukturellen Wandel. Diese Spannungen werden sich in naher Zukunft verschärfen. Ich bin jedoch überzeugt, daß die katholische Tradition sich auf die Dauer für die notwendigen Veränderungen öffnen wird.

Es sollte in der Kirche immer eine Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen allgemeiner und besonderer Kirche geben. Die gegenwärtige Spannung zwischen Rom und der amerikanischen Kirche scheint eher negativ als kreativ. Und die negativen Aspekte werden sich wahrscheinlich auf kurze Sicht noch verschärfen. Auf lange Sicht, davon bin ich überzeugt, wird die katholische Kirche über ein Denken verfügen, das es erlaubt, mit diesen Spannungen kreativ umzugehen. Doch brauchen wir dringend sowohl die richtige Ausbildung als auch die angemessenen Strukturen, um die derzeitigen grellen, zerstörerischen, negativen Aspekte dieser Spannungen zu überwinden.

edition text + kritik

Verlag edition text + kritik GmbH
 Levelingstr. 6a, 8000 München 80

Zum 70. Geburtstag



Hanns-Werner Heister /
 Walter-Wolfgang Sparrer (Hg.):

Der Komponist Isang Yun

316 Seiten, DM 42,—
 ISBN 3-88377-266-6
 Best.-Nr. 028527107

Die Kompositionen Isang Yuns sind zum festen Bestandteil des Konzert-repertoires geworden. Mit der Donaueschinger Uraufführung von *Réak* erzielte er 1966 seinen internationalen Durchbruch als Komponist westeuropäischer Avant-gardemusik. 1967 vom südkoreanischen Geheimdienst aus seiner Wahlheimat West-Berlin nach Seoul entführt, erlitt er Folterung und Haft, wurde nach internationalen Protesten jedoch 1969 freigelassen. In der Bundesrepublik mit Opernaufträgen geehrt, erschien seine Musik aber trotz der erfolgreichen Premiere der *Sim Tjong* bei den Olympischen Spielen in München 1972 noch als exotisches Faszinosum. Das

Denken in Klangkategorien, das aus seiner Yin-Yang-Dialektik resultiert und kosmologische Entsprechungen mitteilt, erschien als kaum hinreichende Erklärung für sein Komponieren. Zudem wirkte sein Begriff »Hauptton-technik« eher imitierend als erhellend.

Mit der Auflockerung seiner musikalischen Sprache in Werken mit Texten von Albrecht Haushofer und Nelly Sachs in Solokonzerten und Symphonien erstrebt Yun seit Mitte der siebziger Jahre Verständlichkeit und humanistische Parteinahme.

Der vorliegende Band ist wohl der erste umfassendere Beitrag zu Isang Yun. Mitgearbeitet haben Musikwissenschaftler, Komponisten, Interpreten, politische und musikalische Freunde Yuns. Die Beiträge zeigen kein eindeutiges, wohl aber ein überraschend farbiges Bild. Beigesteuert werden auch Materialien zu den politisch-sozialen, kulturellen und philosophischen Voraussetzungen und Implikationen. Texte verschiedener Art, Berichte, Würdigungen, Gespräche und Werkanalysen tragen bei zu einem Band, der als Lese- wie Arbeitsbuch gedacht ist. Literatur- und Werkverzeichnis, Zeittafel und Diskographie runden das Bild ab.

In ähnlicher Ausstattung liegen in der **Reihe Musik-Konzepte** mehr als 50 Bände über Komponisten vor, von Josquin des Prés bis Iannis Xenakis, von Johann Sebastian Bach bis Karlheinz Stockhausen. Bitte fordern Sie unseren ausführlichen Prospekt an.

■ Eine linke Kulturzeitschrift.

»... aktiviert der **UMBRUCH** das vakant gewordene Feld linker Theoriebildung und mobilisiert eine offene kulturtheoretische Debatte, ohne sich im Reservat neomarxistischer Selbstverständlichkeiten einzuschließen.« (Michael Braun in der *taz*)

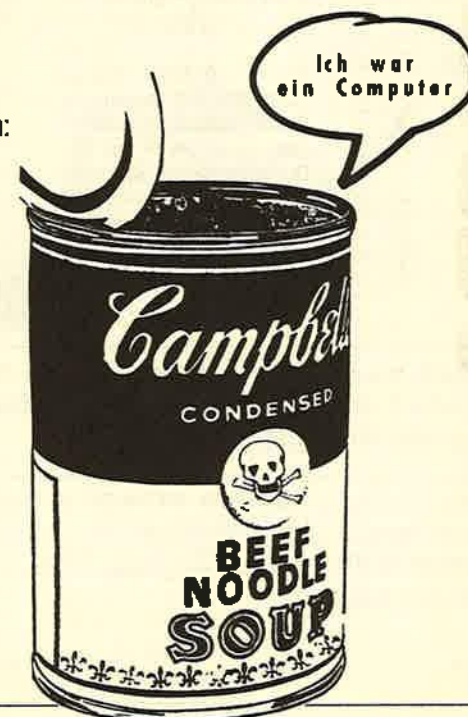
■ Mit einer interessanten Mischung aus Literatur, Kunst und Wissenschaft.

»... hat es der **UMBRUCH** auch ohne avancierte Kulturkader geschafft, den passionierten Leser mit Themenheften neugierig zu machen.« (Michael Buselmeier in der *Frankfurter Rundschau*)

■ Jetzt zum Kennenlernen:

Die beiden neuesten Ausgaben — das sind über 150, zum Teil farbige Seiten — zusammen für 10 Mark! Einfach einen Scheck (oder Schein) schicken an:

UMBRUCH
 Mainzer Landstraße 147b
 6000 Frankfurt



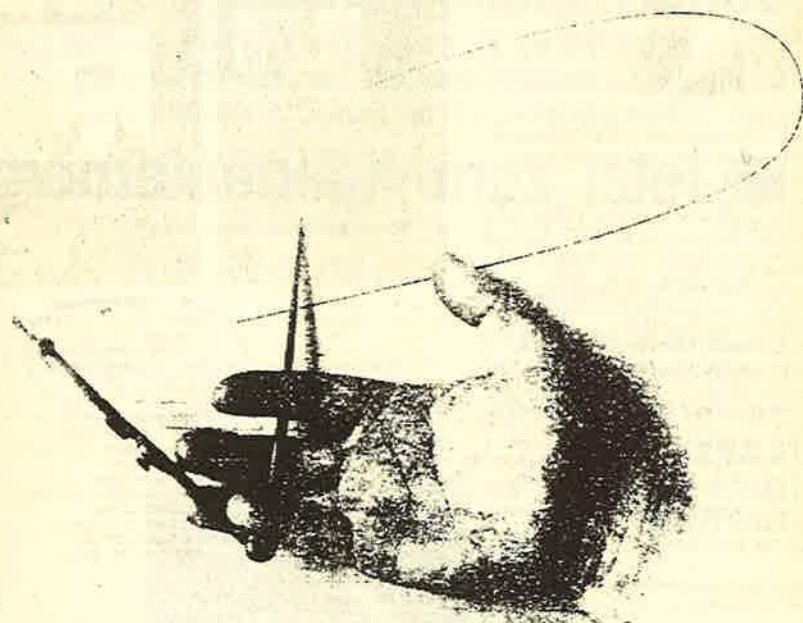
DIES BUCH ist der Vorschlag für eine Theorie der modernen Kunst: versucht wird, die Abkehr vom Prinzip des "Abbildens" – beobachtbar seit dem Impressionismus – abbildtheoretisch zu erklären.

Martin Jürgens

MODERNE UND MIMESIS

Vorschlag für eine
Theorie der modernen Kunst

Mit Anmerkungen zu kunstdidaktischen Konzepten



Das Buch erscheint Ende dieses Jahres: ca. 200 Seiten, 20 Abbildungen (gebunden). Bei VORBESTELLUNGEN bis 15. Dezember: 24.80 DM, Ladenpreis: 38.80 DM

An den Lit Verlag, Dieckstr. 56, 4400 Münster
Hiermit bestelle ich ... Exemplare von M. Jürgens:
MODERNE UND MIMESIS (Preis: 24.80 DM bis 15. 12. 1987)

Name und Adresse:

Datum: Unterschrift:



Gregor Laschen (Hrsg.): Zerstreuung
des Alphabets – Hommage à Hans /
Jean Arp (1886–1966).

Ein Widmungsband zum 100. Geburtstag Arps. Mit
Beiträgen von mehr als 80 Autoren und Künstlern aus
20 Ländern.
Katalogbuch 21 x 20 cm, Einband 4-farbig, glanzfo-
lienkaschiert,
168 Seiten, DM 24,80. ISBN 3-88314-517-3.

Stefan Schwerdtfeger /
Gregor Laschen / Norbert Schittek:
Anrufung des Horizonts – Skagen-Zeit.

Die Bilder und Objekte von Stefan Schwerdtfeger,
die Gedichte von Gregor Laschen und die Fotos von
Norbert Schittek sind Beispiele dreier verschiedener
Lesarten eines Textes, der sich im Prozeß der
künstlerischen Annäherung an ihn als Geschichtsort
erweist, als sinnlich-ästhetischer Weg von Land-
schaft zu Welt.
Katalogbuch 21 x 20 cm, Einband 2-farbig, glanzfo-
lienkaschiert,
112 Seiten, DM 24,80. ISBN 3-88314-675-7.

Bitte fordern Sie unsere aktuellen
Verlagsverzeichnisse an!

Grenzüberschreitungen
oder Literatur
und Wirklichkeit



Vorträge 1 u.a. Prosa
und Übersetzungen
von 37 Autoren aus 13 Ländern
herausgegeben von
Ingemar Drewitz
und Johann P. Tammen

Friedenszeichen
Lebenszeichen



Friedenszeichen Lebenszeichen
Ein Lesebuch zur Friedensförderung
herausgegeben von Ingemar Drewitz
und Johann P. Tammen

So wächst die Mauer
zwischen Mensch
und Mensch



Stimmen aus dem Knast
und zum Strafvolzug
herausgegeben von
Ingemar Drewitz
und Johann P. Tammen

Oswald Andrae
Holt doch da Drums
für den Sittich



Niederdeutsche Texte. Lyrik, Prosa, Lieder
herausgegeben von Johann P. Tammen

Walter Neumann (Hrsg.):
Grenzüberschreitungen
oder Literatur
und Wirklichkeit. Vorträge,
Lyrik, Prosa und Überset-
zungen von 35 Autoren aus
13 Ländern.
296 Seiten, DM 12,-
ISBN 3-88314-105-8

Helmut Donat/
J. P. Tammen
(Hrsg.): Friedenszeichen
Lebenszeichen. Pazifismus
zwischen Verächtlichma-
chung und Rehabilitierung.
Das Lesebuch zur
Friedensförderung.
312 Seiten, DM 15,-
ISBN 3-88314-210-7

I. Drewitz/J. P. Tammen
(Hrsg.): So wächst die Mauer
zwischen Mensch und
Mensch. Stimmen aus dem
Knast und zum Strafvolzug.
198 Seiten, DM 12,-
ISBN 3-88314-115-1

Oswald Andrae: Holt doch da
Drums für den Sittich.
Niederdeutsche Texte. Lyrik,
Prosa, Lieder –
Werk & Wirkung.
Hrsg. von Johann P. Tammen,
mit Zeichnungen
von Peter K. Kirchhof.
256 Seiten, DM 18,-
ISBN 3-88314-292-1

Edward P. Thompson Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse

»Geschichte von unten«

Mit dem 1963 erschienenen *The Making of the English Working Class* wird dem deutschen Leser ein Werk zugänglich gemacht, das inzwischen zu den »klassischen« Texten der Sozialgeschichtsschreibung zählt: eine Monographie, die die Herausbildung der englischen Arbeiterbewegung durch ein immenses Quellenstudium in ein neues Licht gerückt und zugleich eine neue, folgenreiche Methode der Historiographie begründet hat: »history from below« (»Geschichte von unten«). Thompson beschreibt die Entstehung der englischen Arbeiterklasse aus den Volkstraditionen des 18. Jahrhunderts, den Erfahrungen der Arbeiter während der Industriellen Revolution, den Wertsystemen des plebejischen Radikalismus und des Luddismus bis in die Periode um 1830. Seine Darstellung orientiert sich nicht an den spektakulären »Staatsaktionen«, sondern an den Lebensverhältnissen der »armen und arbeitenden Schichten«. Thompson erzählt ihre gesellschaftlichen Biographien. An den Dokumenten ihrer »moral economy«, ihrer Lebensweise, entziffert er die Gewalt der agrarisch-industriellen Revolution und den damit verbundenen Einbruch der neuen kapitalistischen Verhaltensanforderungen. Thompson ist es gelungen, die historischen Wurzeln unserer heutigen Gesellschaft sichtbar werden zu lassen – und indem er zeigt, wie das, was jetzt ist, geworden ist, bietet er entscheidende Hinweise für eine Reflexion auf das, was werden könnte.

Leinen. 2 Bde. 1068 S., DM 78,- / es 1170. 2 Bde. 1068 S., DM 38,-

Suhrkamp

**Der Kulturfahrplan gehört in jeden
Bücherschrank!**
**17 Milliarden Jahre Evolution der Materie,
des Lebens von Geist und Kultur in mehr
als 60.000 Daten zum Nachschlagen.**



Werner Stein
Der große
Kulturfahrplan
1.824 Seiten
DM 78,-
(ab 1.1.88: DM 98,-)

Die Jubiläumsausgabe zum 40. Jahr »Kulturfahrplan« aktualisiert zum 1.1.1987. Jahr für Jahr übersichtlich geordnet die weltbewegenden Ereignisse aus Politik, Literatur, Musik, Religion und Philosophie, Wissenschaft und Wirtschaft in chronologischer Gegenüberstellung. Das bewährte, einzigartige Standardwerk über Entwicklung und Stand des heutigen Wissens über unsere Welt und das Universum in Stichworten.

F 7020 E
017007772/01087/00003

HERRN
WOLFGANG ALBERS
PFALZBURGER STR. 72 A

1000 BERLIN 15

geplant für

11/87

November

Thomas Neumann
Helmut Schelskys »Ortsbestimmung der deutschen Soziologie«
von 1959

Michael Charlier
Politischer Exotismus

Sabine Kebir
Brecht als Liebeskünstler

Thomas Rothschild
Die rückwärtsgewandte Utopie
Irrationalismus und Idylle bei Tarkovskij

Arnhelm Neusüss
Das utopische Zeitalter — II
Versuch, einen Rückblick voranzusehen

außerdem Texte von Michael Ben, Heinz Hülsmann,
Wolfgang Krohn, Hermann Treusch, Rafael de la Vega

(ab 7. November)