

# Transit

EUROPÄISCHE REVUE

## Politische Kultur

**Václav Havel** Die unvollendete Revolution.

Ein Gespräch mit **Adam Michnik**

**Ernst-W. Böckenförde** Der Beitrag politischen Handelns zur  
Verwirklichung von Gerechtigkeit

**Bruce Ackerman** Von der Revolution zur Verfassung

**George Schöpflin** Konservatismus in den postkommunistischen  
Gesellschaften

**Tony Judt** Die Linke links liegen lassen?

**Adam Michnik** Im Schatten des Sokrates.

Nationale Identität und moderne Gesellschaft

**János Kis** Politik, Ethik und Recht in der Abtreibungsfrage

**Jacques Derrida** Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung.

**Jan Patočkas** Europa

**Emil Juliš** Spiel um Bedeutung. Gedichte

**Viktor Santschuk** Die Katalaunischen Felder

**Viktor Pelewin** Der Schrapp

**Alexander Kabakow** Die Russen kommen nicht

Photographien von **Lempp • Malý • Niedenthal • Pawela**

**Transit** wird herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und erscheint im Verlag Neue Kritik, Frankfurt.

**Herausgeber:** Krzysztof Michalski.

**Redaktionskomitee:** Klaus Nellen (Wien, verantwortlich), Jan Blonski (Krakau), Timothy Garton Ash (Oxford), János Mátyás Kovács (Budapest/Wien), Chris Niedenthal (Wien, Photographie), Susanna Roth (Prag), Jacques Rupnik (Paris).

**Beirat:** Ralf Dahrendorf (Oxford), François Furet (Paris), Bronislaw Geremek (Warschau), Elemér Hankiss (Budapest), Petr Pithart (Prag), Fritz Stern (New York).

**Redaktionsanschrift:** Transit, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (01) 31358-0, Fax (01) 31358-30.

**Verlagsanschrift:** Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-6000 Frankfurt/Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85.



© IWM 2023. This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0.

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0685-8

*Transit* is regularly listed in the *International Current Awareness Services*. Selected material is indexed in the *International Bibliography of the Social Sciences*.

*Textnachweise:* Das Gespräch zwischen Michnik und Havel erschien zuerst in der *Gazeta Wyborcza* vom 30.11./1.12. 1991; es wurde für unsere Zwecke gekürzt. Der Artikel von Michnik ist eine leicht gekürzte Übersetzung des Vortrags für die *XXXIIIes Rencontres internationales de Genève* zum Thema »L' Europe retrouvée«?, Sept./Okt. 1991; wir danken Bernard Ducret und Jean Starobinski für die Erlaubnis zur Publikation. Dem Text von Derrida liegt, ebenfalls leicht gekürzt, die sechste *Patocka Memorial Lecture* zugrunde, die das IWM 1992 in Wien veranstaltet hat; der Vortrag ist Teil eines längeren Textes, der Ende dieses Jahres im Suhrkamp Verlag erscheinen wird (vgl. auch die Angaben der Redaktion zum Text); wir danken für die Erlaubnis zum Vorabdruck. Die Geschichte von Pelewin erschien zuerst unter dem Titel »Uchrjab« in der ersten Nummer der Zeitschrift *Sawtra* (Morgen), Text Verlag, Moskau 1990.

© 1992 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit/IWM.

Transit Heft 4 Sommer 1992  
Politische Kultur

*Editorial* 3

Václav Havel, *Die unvollendete Revolution. Ein Gespräch mit Adam Michnik* 7

Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit* 28

Bruce Ackermann, *Von der Revolution zur Verfassung* 46

George Schöpflin, *Konservative Politik und konservative Faktoren in den postkommunistischen Gesellschaften* 62

Tony Judt, *Die Linke links liegen lassen? Anmerkungen eines Historikers zu einer zeitgenössischen Krise* 79

Bildteil: *Photographien von Elzbieta Lempp, Ivan Maly, Chris Niedenthal und Krzysztof Pawela* 97

Adam Michnik, *Im Schatten des Sokrates. Nationale Identität und moderne Gesellschaft* 105

János Kis, *Über Politik, Ethik und Recht in der Abtreibungsfrage* 120

Jacques Derrida, *Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung. Jan Patockas Europa* 141

*Lyrik und Prosa*

Emil Juliš, *Gedichte* 168

Viktor Santschuk, *Die Katalaunischen Felder* 173

Viktor Pelewin, *Der Schrapp* 178

Alexander Kabakow, *Die Russen kommen nicht* 189

*Zu den Autoren* 194

## Editorial

Die Revolutionen von 1989 haben die einstmals Ohnmächtigen an die Macht gebracht. Damit stellte sich sogleich das Problem, wie die neu erworbene Macht, sei sie nun erobert oder zugefallen, in neue, demokratische politische Formen zu übersetzen war. Heute, im dritten Jahr nach den Umbrüchen, kann von einer Lösung des Problems nicht die Rede sein – die Revolutionen sind unvollendet.

Aus welchen Quellen kann die neue politische Kultur im Osten Europas schöpfen? Da ist zunächst die Tradition des Widerstands: Aber ist dies nicht eine Tradition der Absage an die Politik als solche im Namen einer antipolitischen Bürgergesellschaft? Man kann weiter zurückgreifen auf die politischen Traditionen der Vorkriegszeit: Doch lassen sie sich überhaupt noch in die radikal veränderte Welt von heute übertragen? Dann der Westen: Ist aber nicht auch hier das politische Koordinatensystem aus den Fugen geraten, sind nicht die klassischen Unterscheidungen wie links – rechts, progressiv – konservativ zweifelhaft geworden? Schließlich Verfassungen, die den politischen Raum neu entwerfen: Doch scheinen die Protagonisten der Runden Tische inzwischen müde geworden.

Das erste Resultat dieser Unsicherheiten ist die tiefe Krise der bestehenden politischen Strukturen («Krise» in der ursprünglichen Bedeutung des Begriffes: Gefahr des Scheiterns *und* Chance eines Neuanfangs). In Polen sind alle staatstragenden Institutionen ins Wanken geraten: Das Amt des Präsidenten, von einem Mythos bekleidet, verliert mit jedem Tag an Autorität und Respekt und damit auch an Gestaltungskraft; ähnliches gilt für das Parlament und die politischen Parteien. In der Tschechoslowakei ist die föderale Struktur als solche in Auflösung. Auch im politisch stabilsten Staat der Region, in Ungarn, geraten die politischen Institutionen – Regierung und Parlament, der Präsident, das Verfassungsgericht – in wachsende Spannung zueinander. Ob es der ehemaligen DDR gelungen ist, diese Krise durch die Übernahme des westdeutschen politischen Systems zu vermeiden?

Im letzten Heft über »Die Mühen der Ebene« haben wir versucht, eine Bestandsaufnahme vor allem der sozialen und ökonomischen Aspekte des Umbruchs in Ostmitteleuropa zu machen. Das vorliegende Heft kreist um die Frage, welche Folgen er für die politische Kultur und für das politische Denken – in Ost und West – hat. Und umgekehrt: inwieweit die Probleme des Übergangs nicht in sozialen und ökonomischen Fragen aufgehen, sondern wesentlich mit der Ebene der politischen Kultur zusammenhängen, die ihren eigenen Gesetzen folgt.

Politische Kultur bezeichnet *auch* jenes Mehr, das die politischen Institutionen allererst lebendig macht, mit Geist erfüllt, das aber selbst nicht restlos institutionalisierbar ist und das man nicht ohne weiteres *konstruieren* kann: Es ist das »subjektive« Moment von Politik, bestimmbar etwa als eine Reihe von Bürgertugenden oder, wertfrei, als je nach Gesellschaft verschieden zusammengesetztes Bündel von Meinungen, Einstellungen und Werten. Darüber hinaus gehört zur politischen Kultur wohl auch das Denken des Politischen: der politische Diskurs und die politische Diskussion. In Ostmitteleuropa gilt es, diese Dimension der Politik aus dem Impetus der Revolution ins Alltägliche zu übertragen – oder sie allererst zu schaffen bzw. wiederzubeleben. In den westlichen Demokratien geht es womöglich darum, sie zu erhalten.

Einige Probleme, die in den Beiträgen diskutiert werden, seien hier angedeutet.

Neue Verfassungen, die die Errungenschaften der Revolution festschreiben, stehen immer noch aus. Sie zu schaffen, hat vielleicht sogar Priorität vor der Lösung der ökonomischen und sozialen Probleme. Dabei stellt sich die Frage, ob es heute noch möglich ist, daran anzuknüpfen, daß gerade die »sanften« Revolutionen von 1989 insofern ein Erfolg waren, als sie an den Runden Tischen eine Art vorkonstitutionellen Konsens geschaffen haben, also ihren Sieg schon nicht mehr auf der Straße feierten. Zugleich stellte die Form des Runden Tisches einen Übergang von der Situation des Widerstands (die vielleicht den Bürgersinn schärfte, aber nicht gerade eine Schule der Demokratie war) und von der Logik der Disidenz zur klassischen, »normalen« Politik dar: Aus dem Verbrechen des Verrats wurde die Tugend des Kompromisses, aus dem Feind ein Gegner.

Wenn Revolutionen niemals einen völligen Bruch mit der Vergangenheit darstellen, um wieviel weniger dann die »sanften« von 1989. Sie verliefen fast überall gewaltlos. Das heißt eben auch, daß sie einen Teil der Machtstrukturen der Anciens Régimes intakt gelassen haben. Der erste polnische demokratische Ministerpräsident, Tadeusz Mazowiecki, wollte mit einem »Schlußstrich« die Vergangenheit beenden und die Zukunft beginnen lassen. Doch die Vergangenheit lebt noch und macht keine

Anstalten zu gehen. Wie kann im Umgang mit ihr ein gerechter Weg gefunden werden, der nicht nur Verbrechen bestraft, sondern auch jenen Gerechtigkeit widerfahren läßt, denen strafrechtlich nicht meßbares Unrecht geschah?

Sind die Ideen und Doktrinen, die man mit dem alten Links-Rechts-Schema verbindet, für die postkommunistischen Gesellschaften und ihre Probleme noch relevant? Wenn sie dort auftauchen, so wohl auch deshalb, weil westliche Politiker einen gewissen ideologischen Druck auf die ostmitteleuropäischen Parteien ausüben, »Farbe zu bekennen« – als Voraussetzung dafür, sie adoptieren zu können. Und im Westen? Dort ist die traditionelle Linke in fast allen Ländern immer noch eine starke politische Kraft. De facto hat sie längst die radikalen Positionen von einst geräumt; eine ihrem sukzessiven Rückzug entsprechende kritische Überprüfung des ideologischen Marschgepäcks hat sie jedoch immer wieder aufgeschoben. Erst die Ereignisse von 1989 scheinen wie ein Schock gewirkt und eine Bestandsaufnahme in Gang gesetzt zu haben. Und was heißt »konservativ« heute im postkommunistischen Kontext? Die in den Augen westlicher Konservativer auf den ersten Blick erfreuliche Renaissance konservativer Parteien und Denkweisen kann sich bei näherem Hinsehen als zumindest zwiespältig, wenn nicht kompromittierend erweisen.

Die Menschen im nun glücklicherweise ehemaligen Osteuropa stehen heute vor der Aufgabe, ihren moralisch motivierten Zorn, ihren Widerstand gegen das Unrecht in die Wirklichkeit eines von ihnen selbst neu aufzubauenden politischen Systems zu übersetzen. Sie müssen jetzt für sich selbst die Fragen entscheiden, die dem westlichen Verständnis von Politik zugrundeliegen: die Fragen nach der Wahrnehmung von Verantwortung und nach der Verwirklichung von Gerechtigkeit. Fragen, mit denen sich heute auch das politische System im Westen plagen muß, das auf seine Weise in eine Krise geraten ist.

Wir versuchen, eine gewisse Kontinuität zwischen den Heften zu schaffen. So wird die Reihe der Gespräche mit »Politikern und Denkern des Übergangs« in diesem Heft mit einem Gedankenaustausch zwischen Adam Michnik und Václav Havel fortgesetzt. Nach den drei deutschen Beiträgen zur Abtreibungsdebatte in Heft 3 stellt nun János Kis die Problematik aus der ungarischen Perspektive dar; seine Analyse gibt auch ein Bild des politischen Klimas in seinem Lande und ist zugleich ein Zeugnis politischer Diskussionskultur. In Heft 2 haben wir einen Essay des tschechischen Philosophen Jan Patočka abgedruckt, in dem er über die europäische Bestimmung der tschechischen Geschichte reflektiert. Jacques Derrida nimmt in seinem vorliegenden Beitrag Patočkas »ketzerische«

Geschichtsphilosophie auf und geht der Genealogie ihres Schlüsselbegriffs – der Verantwortung – nach.

Zum Schluß einige Bemerkungen zur russischen Prosa in diesem Heft. Angesichts dessen, was heute in der ehemaligen Sowjetunion geschieht, erscheint jegliche Theorie hoffnungslos überfordert und selbst der Verlegenheitsausdruck »postkommunistisch« noch überscharf. Vielleicht findet eher die Literatur einen Zugang zu der aberwitzigen Logik des Zerfalls, dessen Zeugen wir sind. Die drei russischen Texte in diesem Heft sind am Vorabend des Untergangs des Imperiums entstanden und können als Interpretationsversuche einer längst aufgegebenen Ordnung gelesen werden. Jeder Autor hat seinen Kunstgriff:

Viktor Santschuk springt weit zurück in die Vergangenheit und beschwört die verdrängte, doch stets anwesende bedrohliche andere Seite der Zivilisation. Viktor Pelewins Held wird zum Entdecker und Opfer von grotesken metaphysischen Zusammenhängen, die er womöglich selbst erfindet. In den Dingen eines unerträglich grauen Alltags kündigt sich ihm das Walten eines höheren Prinzips an, dessen Dechiffrierung ihm fast gelingt. Mit einem Sprung des Helden, der eine ungeheure Offenbarung und zugleich dessen Ende markiert, hört die Geschichte auf. Alexander Kabakow schließlich richtet den Blick in die Zukunft, auf Ereignisse, die japanische Historiker in hundert Jahren als »Die Katastrophe in Rußland und den Untergang Europas« untersuchen werden.

Die drei Texte umkreisen das Ende des »unbekannten Zeitalters« (Pawstowski), dessen Beginn im Zeichen der Utopie und des Aufbruchs stand und von dem nun, am Fin de Siècle, nur apokalyptische Erwartung und die Erfahrung der Entropie geblieben scheinen. Doch sind diese Geschichten nur die eine Seite der Arbeit der Autoren: Kabakow und Santschuk schreiben beide schon lange Zeit für unabhängige Zeitungen in Moskau und zählen sich, ebenso wie Pelewin, zur russischen Demokratischen Bewegung.

Wien im Juli 1992

# Die unvollendete Revolution

Václav Havel im Gespräch mit Adam Michnik

## *Der Umgang mit der Vergangenheit*

*Michnik:* Ist der Kommunismus deiner Ansicht nach endgültig zusammengebrochen oder besteht noch die Möglichkeit einer kommunistischen Konterrevolution oder Restauration?

*Havel:* Die Wiederkehr eines Kommunismus, wie er zu Zeiten Brezhnevs oder Stalins bestanden hatte, halte ich für ausgeschlossen. Der Zerfallsprozeß ist unumkehrbar. Eine Wiedergeburt ist aber auf lokaler Ebene möglich. Ich könnte mir vorstellen, daß eine neue Variante der kommunistischen Herrschaft entsteht, die sich mit etwas veränderten Fahnen schmückt. So etwa könnte sich die Nomenklatura in einer der Unionsrepubliken die nationalen Farben an die Fahnen heften, um – gestützt auf die alte Parteihierarchie – etwas ins Leben zu rufen, was dem alten System ähneln würde. Eine solche Wiederkehr ist denkbar, aber das kommunistische Imperium ist endgültig dahin: Das Rad der Geschichte kann man nicht zurückdrehen.

*Michnik:* Und was wird deiner Meinung nach mit dem Ancien Régime geschehen, mit all seinen Menschen und Institutionen?

*Havel:* Ich denke, das ist ein großes Problem der ganzen postkommunistischen Welt. Diejenigen, die im großen wie im kleinen persönlich für das Funktionieren dieses Regimes verantwortlich waren, die Mitläufer und schließlich wir, die wir uns unbewußt mit diesem System arrangiert hatten – uns alle gibt es ja noch. Es gibt auch noch genug riesige, zentral gelenkte, monopolistische Staatsunternehmen, und in der staatlichen Verwaltung sitzen die Bürokraten aus der alten Epoche.

Es geht aber nicht nur um den Kampf gegen Personen, die mit dem alten Regime verbunden waren, oder etwa gegen Institutionen, die überlebt haben – es geht vor allem um die Bekämpfung der alten Gewohnhei-



ten bei den einfachen Bürgern. Sie haben zwar das totalitäre Regime gehaßt, aber sie sind in diesem Regime aufgewachsen und haben sich unwillkürlich angepaßt. Sie haben sich daran gewöhnt, daß der allmächtige Staat über sie herrscht, für alles sorgt und für alles verantwortlich ist; sie haben diese paternalistische Einstellung zum Staat verinnerlicht, und davon kann man sich nicht von einem Tag auf den andern befreien.

*Michnik:* Es gibt zwei Schlagworte, die zwei unterschiedliche Einstellungen zur kommunistischen Vergangenheit symbolisieren. Das eine wird in Polen polemisch die »Politik des Schlußstrichs«<sup>1</sup> genannt – eine Formulierung, die von Tadeusz Mazowiecki in seiner ersten Regierungserklärung geprägt wurde. Damit meinte er, daß unter die jüngere Vergangenheit ein Schlußstrich gezogen werden sollte und daß das einzige Kriterium für die Ausübung einer öffentlichen Tätigkeit Kompetenz und Loyalität gegenüber der neuen Regierung sein sollten. Daraus wurde ihm der Vorwurf gemacht, er nehme Kommunisten, Verbrecher, Diebe etc. in Schutz. Einer entgegengesetzten Position begegnen wir in der CSFR; sie wird als *lustrace* (»Lustration« oder »Durchleuchtung«) bezeichnet.

*Havel:* Das ist ein ernstes Problem. Man muß irgendwie durch zwischen Skylla und Charybdis. Ich finde beide Konzeptionen in ihrer extremen Ausprägung falsch. Immer wenn in der Geschichte unseres Landes die Einstellung vorherrschte, daß die Vergangenheit nicht wichtig sei und uns nicht interessieren solle, waren die Folgen fatal. Aber man darf, wie ich glaube, ebensowenig willkürlicher Rache und Hexenjagd die Tür öffnen, weil dies nur eine andere Variante dessen wäre, was wir gerade abgeschafft haben. Eine solche Einstellung hat allerdings bei uns Tradition. Ich erinnere mich an die Rachsüchtigen nach dem Krieg, von denen meistens diejenigen am brutalsten waren, die es am dicksten hinter den Ohren hatten. Ich halte die Forderung, die Namen all jener, die in irgendeiner Weise mit der Geheimpolizei zu tun hatten, zu veröffentlichen, ohne die genauen Umstände ihrer Verstrickung abzuklären, für sehr gefährlich. Sie birgt sozialen Sprengstoff in sich und kann das Klima in der Gesellschaft aufs neue vergiften.

Es geht um das rechte Maß, um eine zivilisierte Haltung, die aber vor der Vergangenheit nicht die Augen verschließt. Wir müssen in der Lage sein, unserer eigenen Vergangenheit ins Auge zu sehen und aus ihr Schlußfolgerungen zu ziehen, und wir müssen die Dinge beim Namen nennen können. Aber wir müssen es mit Ehrlichkeit und Umsicht, mit Takt, Großzügigkeit und Phantasie tun. Wo wir auf Schuldbekanntnis und Reue stoßen, sollte auch vergeben werden.

Ich bin also für eine humane Haltung und gegen eine neue Hexenjagd und eine Atmosphäre des Verfolgungswahns. Es reicht, daß sich die Leute vierzig Jahre lang vor der Geheimpolizei gefürchtet haben, sie sollen nicht auch in den nächsten zehn Jahren zittern müssen. Viele wissen ja nicht einmal, ob sie nicht zufällig in irgend etwas verwickelt worden sind. Deshalb bin ich dem »Durchleuchtungsgesetz« gegenüber skeptisch und habe dem Parlament eine Novellierung vorgeschlagen.

*Michnik:* An dieser Stelle möchte ich dich um konkrete Beispiele bitten. Man hat mir erzählt, daß dem bekannten Philosophen Karel Kosík, der nach dem Prager Frühling jahrelang Repressionen ausgesetzt war und zum Schweigen gezwungen wurde, ein »Durchleuchtungsprozeß« angedroht wird. Jetzt soll er wieder verfolgt werden für Ereignisse, die über zwanzig Jahre zurückliegen: dafür, daß er 1968 Mitglied des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei war. Wie siehst du diesen konkreten Fall?

*Havel:* Ich möchte zunächst eine Bemerkung machen. Das Gesetz wird zwar im allgemeinen als »Durchleuchtungsgesetz« bezeichnet, aber es bezieht sich auch auf andere Dinge. »Durchleuchten« bedeutet zunächst die Überprüfung, ob jemand als Mitarbeiter der Staatssicherheit registriert war. Aber das Gesetz regelt auch, daß alle Mitarbeiter der früheren Staatssicherheit, Mitglieder der Volksmilizen und der kommunistischen Überprüfungskommissionen in den Jahren 1948 und 1968 sowie die verantwortlichen Funktionäre des früheren KP-Regimes fünf Jahre lang keine öffentlichen Funktionen ausüben dürfen. Allerdings gibt es da eine Ausnahme: Sie betrifft Parteifunktionäre aus der Zeit zwischen dem 1. Januar 1968 und dem 1. Mai 1969. Ich glaube, daß diese Ausnahme unter anderem auf Karel Kosík zutrifft, obwohl er als Zwanzigjähriger Mitglied jener Überprüfungskommissionen war, die nach 1948 Leute aus den Hochschulen relegierten.

Eigentlich finde ich, daß dieses Gesetz sehr streng und ungerecht ist. Wenn jemand vor dreißig Jahren auch nur einen einzigen Tag lang Mitglied der Volksmilizen war, darf er heute bestimmte öffentliche Funktionen nicht ausüben. Das trifft aber auch auf jene Milizionäre zu, die im August 1968 den außerordentlichen KP-Parteitag vor der sowjetischen Okkupationsarmee beschützten. Ich will nicht behaupten, daß es sich dabei um die Mehrheit handelt. Aber von einem moralischen Standpunkt aus gesehen halte ich ein Gesetz für ungerecht, wenn auch nur ein einziger Mensch unschuldig darunter leiden müßte. Aus diesem Grund verwendet man nirgends das Prinzip der Kollektivschuld und -verantwortung, sondern bewertet die Taten jedes einzelnen.

Die Novellierung, die ich der Generalversammlung vorgeschlagen habe, sieht vor, daß Betroffene gegen ein gegen sie erlassenes Funktionsverbot bei einem unabhängigen Gericht Berufung einlegen können. Wenn jemand zum Beispiel Mitglied der Volksmilizen war und deshalb heute inkriminiert ist, aber später jahrelang im Kampf um die Menschenrechte engagiert war, dann stünde es dem Gericht zu, zwischen seinen Verdiensten und seiner Schuld abzuwägen. Dies würde auch Personen betreffen, die zu einer Zusammenarbeit mit dem Regime gezwungen wurden, oder jene, die im Auftrag von Untergrundorganisationen handelten; man kann sich solche Fälle in den fünfziger Jahren vorstellen.

*Michnik:* Hier haben wir es noch mit einem anderen Problem zu tun. Ich habe gehört, daß der stellvertretende slowakische Parlamentsvorsitzende Ivan Čarnogurski und der ehemalige slowakische Ministerpräsident Vladimír Mečiar sich gegenseitig der Spitzeltätigkeit für die Staatssicherheit beschuldigt haben. Der Schiedsrichter in dieser Auseinandersetzung könnte nur jemand sein, der zu dieser Zeit zuständig war, das heißt ein hoher Geheimdienstoffizier. Mir kommt es aber absurd vor, daß ein solcher Offizier ein moralischer Richter sein soll.

*Havel:* Das finde ich auch. Auch darauf habe ich in meinem Brief an das Parlament hingewiesen; das interne Geheimdienstmaterial darf nicht die höchste, absolute und endgültige Instanz sein, nach der man entscheidet, wer im demokratischen Staat bestimmte Funktionen ausüben darf.

*Michnik:* Wo endet aber deiner Meinung nach das Bedürfnis nach Gerechtigkeit und wo beginnt die Rachsucht? Kann man da eine Grenze ziehen?

*Havel:* Gesetzliche Normen müssen hier mit bestimmten menschlichen Eigenschaften wie Gefühl, Einschätzungsvermögen, Nachsicht, Klugheit einhergehen. Wenn wir das eine mit dem andern verbinden könnten, wären wir vielleicht imstande, eine Grenze zu ziehen. Wie schwer klare Kriterien für die Lösung dieses brisanten Problems zu finden sind, davon zeugt unser »Durchleuchtungsgesetz«, das ich für mißlungen halte, obwohl es das Resultat zweijähriger Verhandlungen ist. Dieses Gesetz ist ein Beispiel dafür, daß klare Grenzen innerhalb der gesetzlichen Norm nur schwer zu ziehen sind; trotzdem kann man sie nur dort suchen, denn noch schlimmer als harte Gesetze ist der Zustand der Gesetzlosigkeit, in dem jeder jeden öffentlich »durchleuchten« und beschuldigen darf.

*Michnik:* In einem deiner Interviews hast du gesagt, du spürst, daß die

Menschen zunehmend Angst vor der Zukunft haben. Als ich neulich in Deutschland war und mit meinen Freunden, ehemaligen Dissidenten, sprach, haben sie alle über die Stasi geredet. Ich hatte den Eindruck, daß sie von diesem Thema besessen sind. Sie haben die Tätigkeit der Stasi als ein »Auschwitz der Seele« beschrieben, aber auch gesagt, daß man das Problem der Vergangenheitsbewältigung aus der Perspektive der Opfer betrachten soll. Diese hätten das Recht, für das erlittene Unrecht Vergeltung zu verlangen. Sie müßten daher auch das Recht haben, in ihre Akte Einsicht zu nehmen.

Als ich aber unlängst darüber mit dem spanischen Schriftsteller Jorge Semprun sprach und ihn fragte: »Wie seid ihr damit fertiggeworden?« – es gab ja auch in Spanien die Diktatur und die Geheimpolizei, die die Leute folterte, es gab auch die Spitzel – antwortete er: »Wenn man normal leben will, muß man versuchen zu vergessen, denn sonst wird das öffentliche Leben auf Jahre hinaus vergiftet«.

Der deutsche Schriftsteller Jürgen Fuchs hat mir wiederum gesagt: »Hör mal zu, Adam, ich bin nicht blutrünstig, ich schreibe Gedichte, aber ich kann mit dieser Vergangenheit nicht einfach so weiterleben. Wenn wir sie nicht völlig aufklären, dann wird sie uns immer wieder einholen, wie der Nazismus. Wir haben uns nicht entnazifiziert und das lastete lange Jahre schwer auf uns.« Wie denkt darüber der tschechische Schriftsteller, der gleichzeitig Präsident ist?

*Havel:* Meine persönliche Meinung möchte ich an einem Beispiel illustrieren. Kurz nachdem ich Präsident wurde, überreichte man mir eine Liste all jener Kollegen, die schriftliche Denunziationen gegen mich verfaßt hatten. Ich habe am selben Tag nicht nur diesen Zettel verloren, sondern vergessen, welche Namen darauf standen. Das bedeutet einfach, daß ich persönlich eher dazu neige, all das auf sich beruhen zu lassen. Ich habe zu diesen Dingen eine innerliche Distanz, denn ich habe die Mühlen dieses Systems kennengelernt und weiß, wie sie die Menschen vernichten können. Ich schrieb darüber Stücke oder Essays und bin dadurch mit diesem Problem irgendwie fertig geworden. Deshalb habe ich kein Bedürfnis, jemanden anzuprangern, nur weil er kein Held war.

Doch als Präsident muß ich darauf Rücksicht nehmen, daß die Gesellschaft hier klare Richtlinien braucht, sonst haben die Menschen das Gefühl, die Revolution sei unvollendet. Das Regime hat das Leben vieler Menschen und das ihrer Familien vernichtet, es gibt unter ihnen solche, die ihre ganze Jugend in Konzentrationslagern verbringen mußten; diese Opfer des Regimes können nicht so einfach über alles hinweggehen. Umso mehr als es heute vielen ihrer ehemaligen Verfolger besser geht als ihnen selbst.

Es besteht in der Gesellschaft ein großes Bedürfnis danach, mit der Vergangenheit abzurechnen und jene Menschen aus ihren Funktionen zu entfernen, die der Nation Leid und Unrecht zugefügt haben. Deshalb kann ich als Präsident nicht mit der Gelassenheit, die mir persönlich entspricht, an diese Frage herangehen.

*Michnik:* Als ich noch im Gefängnis saß, habe ich mir zwei Dinge geschworen: erstens, daß ich nie einem Veteranenbund angehören werde, der für den Kampf gegen den Kommunismus Orden verleihen würde, und zweitens, daß ich nie Vergeltung üben werde.

Auf der anderen Seite habe ich aber immer wieder einen Vers von Zbigniew Herbert wiederholt: »Und du sollst nicht vergeben, denn es liegt nicht in deiner Macht im Namen derer zu vergeben, die beim Morgenrauen verraten wurden«.

Ich glaube, wir sind auf eine solche Dialektik angewiesen – wir können nur eigenes Unrecht vergeben, fremdes Unrecht zu rächen liegt aber nicht in unserer Macht. Wir können versuchen, die Menschen von der Vergeltung abzubringen, aber wenn sie ihr Recht geltend machen wollen, dann kann man sie nicht daran hindern.

*Havel:* Genau das ist mein Dilemma, von dem ich gerade gesprochen habe. In meiner Funktion als Präsident kann ich nicht wie ein privater Mensch agieren. Ich habe absolut kein Bedürfnis, »meine« Agenten oder Konfidenten zu verfolgen, ich will mich nicht an ihnen rächen. Aber als Staatsmann habe ich kein Recht, hier eine Generalamnestie zu erteilen.

### *Die unvollendete Revolution*

*Michnik:* Du hast vorhin eine Formulierung verwendet, die mich beunruhigt hat – die »unvollendete Revolution«. Was heißt das eigentlich? Wann kannst du sagen, daß die Revolution »vollendet« ist?

*Havel:* Schwer zu sagen. Diese Revolution ist ein Prozeß, der – obwohl im Ausklingen begriffen – sich immer noch in Bewegung befindet. Erst wenn eine neue Generation in das politische Leben eintritt, wird man sagen können, daß wir alles hinter uns haben.

Die Revolution ist tatsächlich noch nicht beendet. Bedenken wir zum Beispiel, daß auf dem Programm unserer Revolution die Einführung der freien Marktwirtschaft stand, daß aber 95 Prozent der Wirtschaft noch immer staatlich sind. Dasselbe gilt für das Rechtswesen – 95 Prozent unserer Gesetze stammen aus der Zeit des Kommunismus. Genauso ver-

hält es sich mit der Verwaltung. Erst nach und nach ersetzen neue Menschen die bisherigen Staatsbeamten. Aber im Augenblick ist alles noch in Bewegung.

Ich stimme aber mit dir überein, daß es schwierig wäre zu sagen: Nun ist die Revolution vollendet. Immer wird es sich hier nur um einen symbolischen Augenblick handeln – zum Beispiel, wenn die größten Stahlwerke privatisiert werden.

*Michnik:* Ich glaube, daß unter Revolution jene Demonstrationen zu verstehen sind, die das totalitäre Regime zum Nachgeben gezwungen haben. Später hat die Revolution – von den Journalisten als »samtene« bezeichnet – den Weg zum Rechtsstaat eingeschlagen.

In unseren Ländern gibt es die Theorie, daß gerade zu diesem Zeitpunkt etwas schief gelaufen sei: Man hätte nicht den Weg der Rechtstaatlichkeit wählen, sondern mit revolutionären Methoden, das heißt unter Suspension der Gesetze, den Kommunismus endgültig zerstören sollen. Revolution bedeutet immer Diskriminierung – sei es von politischen Gegnern, sei es von Repräsentanten des alten Regimes, während das Gesetz für alle gilt.

Ich befürchte, daß immer noch die Möglichkeit besteht, bestimmte Kategorien von Menschen (zum Beispiel die Kommunisten) rechtlos zu machen, wie das in Rußland nach der bolschewistischen Revolution mit den Kulaken oder der Bourgeoisie der Fall war. Wenn ich also frage, was das eigentlich heißt: »die unvollendete Revolution«, dann weiß ich, wovor ich Angst habe: daß nämlich dieser Prozeß in seine nächste Phase übergehen kann. Aus der Geschichte kennen wir genug Revolutionen, die mit dem Freiheitskampf begonnen haben und im Despotismus geendet sind, von Cromwell über Napoleon und Khomeini bis hin zu den jüngsten Beispielen.

*Havel:* Ich finde, der Sinn der Umwälzungen von 1989 – wir müssen sie meinerwegen nicht revolutionär nennen – war die Einführung der Rechtstaatlichkeit anstelle der herrschenden Gesetzlosigkeit und nicht die Einführung einer neuen Gesetzlosigkeit. Um ein Beispiel zu nennen: Einer meiner Freunde, Standa Milota, der zwanzig Jahre lang verfolgt worden war und nicht arbeiten durfte, bezieht heute eine Rente in Höhe von 1000 Kronen, weil er nicht befördert worden war und daher eine niedrige Bemessungsgrundlage hat. Der für ihn zuständige Polizeibeamte bekommt heute 5000 Kronen und besitzt eine Villa. Die Menschen beobachten solche Situationen, sie sehen, daß zwar bei »denen da oben« ein paar neue Gesichter aufgetaucht sind, daß die Zensur abgeschafft wurde und die Zei-

tungen schreiben können, was sie wollen, aber sie haben das Gefühl, daß sich am Zustand der Gesetzlosigkeit mit all seinen realen, materiellen Folgen nichts geändert hat.

Genau das empört die Leute. Im Gegensatz zu den wenigen politischen Extremisten wollen sie keine Rache üben, sondern sie sehnen sich nach Gerechtigkeit, nach moralischer und materieller Genugtuung. Das hat nichts mit Jakobinismus oder mit der permanenten Revolution zu tun. Es geht darum, das Werk der demokratischen Erneuerung zu Ende zu führen. Ich zumindest sehe es so. Werde ich aber mit Rache oder Fanatismus konfrontiert, trete ich scharf dagegen auf.

### *Die Rückkehr der Dämonen*

*Michnik:* Wir können heute ein erstaunliches Phänomen beobachten. Ich war neulich in Serbien, Kroatien und Slowenien. Dort habe ich den Eindruck gewonnen, daß die Medien eine Sprache wie vor fünfzig Jahren verwenden, daß längst totgeglaubte Konflikte wieder zurückgekehrt sind.

Auch in anderen Ländern gibt es diese Rückkehr zu einer Sprache, zu Symbolen und Ideologien, die seit fünfzig Jahren überwunden schienen – in Polen wird an die *Endecja*<sup>2</sup> erinnert, in der Ukraine wird Bandera mit Denkmälern geehrt, in der Slowakei rehabilitiert man den Prälaten Tiso, in Rumänien erscheint in einer riesigen Auflage die Zeitschrift »Romania Mare«, die Antonescu glorifiziert<sup>3</sup>, in Ungarn wird Horthy<sup>4</sup> geehrt. Was bedeutet die Rückkehr dieser alten Dämonen?

*Havel:* Es bedeutet, daß der Kommunismus irgendwie die Geschichte blockiert hat. Er hemmte ihre natürliche Entwicklung und Bewegung. Metaphorisch gesprochen war er eine Art Narkose, und die Gesellschaft erwacht jetzt langsam wieder zu ihrem alten Zustand. Alle Probleme, mit denen sie sich vor ihrer Narkotisierung auseinandergesetzt hatte, leben nun plötzlich wieder auf.

Mich erstaunt besonders, wenn es sich um jüngere Leute handelt, die nichts darüber in der Schule gelernt haben und eigentlich nichts darüber wissen können – wie lebendig gerade unter ihnen nicht nur die schlechten, sondern auch die guten Traditionen sind. Bei uns sieht man in jedem Kreisstädtchen, daß die Leute an Traditionen anknüpfen, die vor vierzig Jahren unterdrückt wurden. Die alten Traditionen leben wieder auf: Auch das Bewußtsein der regionalen Zugehörigkeit und der Verbindungen zwischen den Regionen wird wachgerufen.

Ins Leben gerufen werden also nicht nur die Dämonen, sondern auch die guten Geister. All das ist sehr erstaunlich.

*Michnik:* Vor welchen Dämonen der tschechischen Tradition fürchtest du dich am meisten?

*Havel:* Wenn ich die Phänomene, die jetzt zum Vorschein kommen, beurteilen soll, dann würde ich vermutlich den Antisemitismus, die nationale Intoleranz und die Xenophobie – die sich in der Slowakei, aber in einer etwas anderen Form auch in den tschechischen Gebieten bemerkbar machen – für die gefährlichsten halten.

Bei uns gibt es zum Beispiel die sehr beliebte Zeitschrift »Politika«, die voll von vulgären antisemitischen Artikeln ist. Mit solchen schmutzigen Erscheinungen hatten wir zuletzt 1938 zu tun, in der Zeit der sogenannten Zweiten Republik – zwischen München und der deutschen Besetzung: Damals entstanden faschistoide Organisationen, wie die *Vlajka* (Banner), und gegen Karel Čapek wurde eine Hetzjagd losgelassen. Es kommt hier eine besondere Mischung von Komplexen zum Ausdruck, von Chauvinismus, Faschismus, Intoleranz und Haß gegenüber allen, die anders sind. Heute äußert sich das in Form von Haß gegenüber den Vietnamesen, Kubanern, Rumänen oder Zigeunern. Darin steckt eine Art Kult der »Rassenreinheit«. Hier besteht eine Verwandtschaft zum tschechischen Faschismus, der sich vom deutschen nur dadurch unterschied, daß er tschechisch war.

In der Slowakei dagegen wird eine Tradition wiederbelebt, die die Kommunisten als »Klerikalfaschismus« bezeichneten: Es werden die Erinnerungen an den slowakischen Staat aus den Jahren 1939 bis 1945 wach, antisemitische Tendenzen werden sichtbar. Das sind sehr gefährliche Erscheinungen.

Es gibt aber auch andere Dämonen, für die unsere noch instabile Gesellschaft einen guten Nährboden bietet. Die demokratischen Regierungen erscheinen im Vergleich zur ehemaligen totalitären Macht aus verständlichen Gründen unentschlossen, unsicher, nicht genügend selbstbewußt oder energisch. Für die Menschen, die ihr ganzes Leben lang mit der totalitären Macht konfrontiert waren, liegt es nahe, so zu empfinden – und von einem starken Mann zu träumen. Man sehnt sich nach den sogenannten starken Führerpersönlichkeiten, und es spielt weniger eine Rolle, welche Fahne sie tragen, ob sie links oder rechts sind, Hauptsache, sie machen Ordnung. Ich glaube, mit solchen Gefahren sind heute alle postkommunistischen Länder konfrontiert.

### *Rechts und links*

*Michnik:* War es nicht so, daß in der Ära des Kommunismus unser Denken von einer Frage dominiert war: Woher kommt der Kommunismus?



Wie kam es, daß aus linken Traditionen, aus ihrer Rhetorik und aus ihrem Wertesystem plötzlich eine unmenschliche Diktatur wurde? Gleichzeitig scheinen wir vergessen zu haben, daß es nicht nur dieses »linke« Antlitz der Diktatur gibt, sondern daß auch aus der Rhetorik und der Ideologie der Rechten ein totalitäres System, eine Diktatur entspringen kann. In ganz Europa erleben wir die Rückkehr zu den Werten der politischen Rechten. Befürchtest du nicht, daß wir und unsere Gesellschaften die von dieser Seite ausgehende Gefahr unterschätzen? Durch die Phraseologie des linken Totalitarismus wird sich heute niemand mehr verleiten lassen: Alles, was nur links anmutet, wird mit dem Kommunismus assoziiert und ist damit obsolet. Stellt hingegen nicht der Antikommunismus, der sich auf eine rechte Rhetorik und auf die von den Kommunisten zerstörten nationalen Werte beruft, eine neue Gefahr dar, auf die weder unsere Gesellschaften noch wir selbst vorbereitet sind?

*Havel:* Ich muß zugeben, daß ich selbst mich nicht bedroht fühle. Ich habe keine Angst, mich von der rechten Rhetorik oder von irgendwelchen Aposteln des Autoritarismus betören zu lassen. Ich kann hier natürlich nur in meinem eigenen Namen sprechen, denn ich selbst bin gegenüber totalitären Erregern jeglicher Art immun. Vielleicht sagen mir gerade deshalb viele nach, eine linke Ideologie zu vertreten. Natürlich tauchen auch in unserer Gesellschaft autoritäre und rechtsradikale Tendenzen auf. Ich registriere sie, aber in dem, was ich mache, lasse ich mich davon nicht beeinflussen.

*Michnik:* Für mich ist es klar, daß du für eine diktatorische oder autoritäre rechte Ideologie nicht anfällig bist. Aber warum taucht dieses Thema sowohl in der tschechischen als auch in der slowakischen Teilrepublik auf, ebenso wie in Polen? Warum wollen sich die Leute immer noch als Rechte oder Linke bezeichnen? Und was wollen sie eigentlich damit sagen?

*Havel:* Ich bin auch manchmal etwas belustigt, wenn ich in den Zeitungen lese, daß irgendeine rechte Partei entstanden ist oder daß jemand eine Union der rechten Parteien gründet. Sicherlich drückt sich darin die Sehnsucht nach einem pluralistischen politischen Spektrum aus. Die Menschen wissen, daß sich die politischen Kräfte in den traditionellen Demokratien zwischen den Polen links und rechts auffächern, deshalb versuchen auch sie, sich so zu definieren und irgendwie in diesem Spektrum zu organisieren. Heute ist es en vogue, sich als Rechter zu bezeichnen, was aus vielen Gründen verständlich ist. Was sonst hätte man nach dem Zerfall des Kommunismus erwarten können? Es ist einfach eine normale Gegenreaktion.

Ich glaube jedoch, daß sich das politische Spektrum – wenn nichts dazwischen kommt – mit der Zeit stabilisieren wird: Was zählen wird, sind die konkrete politische Arbeit und die Realisierung der politischen Programme.

Alle diese Erscheinungen sind charakteristisch für unsere seltsame postkommunistische Epoche. Es ist eine neue Phase der politischen Erfahrung, deshalb gibt es so viele überraschende und dramatische Momente. Ich muß selbst zugeben, daß ich jeden Tag von neuem überrascht werde. In dieser Zeit unterschiedlichster Gefahren ist es ein tollkühnes Unternehmen, Politiker zu sein. Jeder politisch denkende Mensch würde eher fünf Jahre warten wollen, bis der Gärungsprozeß zu Ende ist und sich erst dann politisch betätigen. Doch durch diese Phase müssen wir durch, allen Widersprüchen und Absurditäten zum Trotz.

### *Tschechen und Slowaken, erster Teil*

*Michnik:* Ich möchte jetzt etwas fragen, was mich erstaunt und was ich nicht verstehe. Worauf ist die Renaissance des Ansehens von Prälat Tiso in der Slowakei zurückzuführen? Vielleicht ist meine Frage Ausdruck von Ignoranz, aber in mein Bild der Geschichte der slowakischen Nation paßt das nicht hinein.

*Havel:* In der Tat. Ich stimme völlig mit dir überein, und ich halte das für ein sehr trauriges und gefährliches Phänomen. Ich muß aber auch dazu sagen, daß es nicht der Meinung der Mehrheit der slowakischen Bevölkerung entspricht. Die Rehabilitierung von Tiso verlangen in Wirklichkeit nur einige kleine Gruppen.

Du fragst aber nach den Ursachen. Diese sind von besonderer Art und eigentlich irrational. Die slowakische Nation befand sich seit dem achten Jahrhundert unter Fremdherrschaft. Auch in der Tschechoslowakischen Republik ging ihr Traum von einer eigenen Staatlichkeit nicht in Erfüllung. Dieser Republik verdankte die Slowakei zwar, daß sie sich vom Druck der Magyarisierung befreien konnte, aber die Freiheit eines eigenen Staates wurde ihr nicht gewährt.

Einen unabhängigen slowakischen Staat gab es nur in der Periode der Slowakischen Republik in den Kriegsjahren. Es war ein Staat von Hitlers Gnaden und warb in jeder Hinsicht um dessen Gunst. Die Gesetzgebung dieses Staates war der deutschen angepaßt, und in manchem war sie noch schlimmer. Doch im Gegensatz zu den anderen Staaten, die mit Hitler kollaborierten, herrschte in der Slowakei relative Ruhe – wenn wir von den Deportationen der Juden absehen. Die Slowakei hat das Grauen des

Krieges nicht in dem Maße erlebt wie Polen. Kann sein, daß sich die Erinnerung an diesen Staat bei manchen älteren Menschen damit verbindet, daß es die einzige Zeit war, in der sich die Slowaken selbst regierten, obwohl sie ja in Wirklichkeit nur Vasallen waren. Darüber hinaus können es die Slowaken nicht leiden, wenn sie von den Tschechen an diesen Staat erinnert werden. Sie finden, daß es ihr eigenes Problem ist, mit dem sie selbst fertig werden müssen, und daß die Tschechen kein Recht haben, sich da einzumischen.

*Michnik:* Und was sind die tschechischen Komplexe? Ich werde nie das Gespräch vergessen, das ich im November 1989 nach dem Breslauer Festival der Tschechisch-Polnischen Solidarität mit Pavel Tigrid, Karl Schwarzenberg, Jirí Pelikan und Vilem Precan in Warschau geführt habe. Ich stellte damals fest, daß der Kommunismus in der Tschechoslowakei bereits »kaputt« sei, worauf Tigrid antwortete: »Du kennst die Tschechen nicht. Die ganze tschechische Mentalität ist zwischen Schwejk und Kafka angesiedelt. Die Tschechen werden nicht imstande sein, die kommunistische Diktatur abzuschütteln, weil sie unter dem Komplex leiden, sich weder 1938, noch 1948, noch 1968 verteidigt zu haben.«

*Havel:* In den siebziger und achtziger Jahren kamen immer wieder Auslandsjournalisten zu mir und redeten mir ständig ein, daß es bei uns nur eine Handvoll von Dissidenten gebe, die wie in einem Ghetto eingeschlossen seien. Die Gesellschaft werde sich nie mit ihnen verbinden, die Menschen würden nicht erwachen, denn sie seien zufrieden mit dem, was sie haben, zumindest hätten sie sich mit der Situation abgefunden. Wir seien Idioten, die mit dem Kopf gegen die Wand rennen, und so weiter. Und ich habe immer wieder gesagt: Was wißt ihr denn schon – in der Seele dieser Gesellschaft schlummern viele Möglichkeiten.

Ich habe schon so viele überraschende Erfahrungen gemacht, daß ich alles für möglich halte. Ich habe zum Beispiel die Euphorie von 1968 erlebt, deren Höhepunkt der nationale, allgemeine, friedliche Widerstand gegen die sowjetische Invasion war. Es hat mich überrascht, denn in den Jahren zuvor herrschte Apathie. Ich wunderte mich, daß diese Gesellschaft so reagieren konnte. Kaum war ein Jahr vergangen, versank die Nation wieder in Apathie, und wieder staunte ich. Wie ist es möglich, daß dieselben Menschen, die vor kurzem noch mit bloßen Händen gegen die Panzer vorgingen, jetzt sagen: Das alles hat keinen Sinn, es ist besser, sich um den eigenen Garten zu kümmern. Da habe ich verstanden, daß wir nicht nur Schwejks sind und Landvermesser, sondern auch Hussiten.

## *Nation, Nationalität, Nationalismus*

*Michnik:* Der Kommunismus war eine Ideologie, die auf eine einfache Weise, mit einfachen Worten jedem Dummkopf die Komplexität dieser Welt erklären konnte. Es reichten einige Formeln, und schon war man klüger als Plato, Heidegger oder Descartes. Nun ist der Kommunismus von der Bildfläche verschwunden und damit auch diese einfache Art, die Welt zu erklären. Entstanden ist ein Vakuum. Hast du nicht den Eindruck, daß sich in diese Lücke ein häßlicher, vulgärer Nationalismus drängt, daß diejenigen, die sich die Welt mit Hilfe einfacher kommunistischer Formeln erklärten, das heute mit nationalistischen Schlagworten tun?

*Havel:* Aus der Physik wissen wir alle, daß die Natur keine leeren Räume erträgt und deshalb versucht, sie auszufüllen. Auch in der Gesellschaft verhält es sich so. Eine der einfachen, primitiven Ideologien, die sich in dieses Vakuum hineinzwängen, ist der Nationalismus.

Die Frage der nationalen Zugehörigkeit steckt sehr tief in den Menschen, tiefer als die Klassenzugehörigkeit. Die meisten Kriege in der modernen Geschichte waren nationale Konflikte.

Die Berufung auf nationale Werte wird immer auf Resonanz stoßen, denn die nationale Zugehörigkeit ist ein einfaches Identifikationsmerkmal; man kann ja bereits nach dem ersten Wort erkennen, ob jemand Tscheche, Pole oder Ungar ist. Die Menschen suchen immer nach gemeinsamen Zeichen, zu denen sie sich bekennen können. Die nationale Zugehörigkeit bietet sich geradezu an: Man braucht nichts, um ein Tscheche zu sein – man muß weder klug noch gut sein; es genügt, hier geboren zu sein.

Der Kommunismus hatte eine starke Neigung zur Uniformierung – von Wladiwostok bis nach Berlin sollte alles einheitlich sein: die staatliche Verwaltungsstruktur, die Ausstattung der Geschäfte, das Aussehen der Siedlungen etc. Er versuchte – manchmal auf eine sehr brutale Art – alle Unterschiede zwischen den Nationen und Völkern auszuradieren. Kein Wunder, daß, nachdem der Druck gewichen war, der Nationalismus in das entstandene Vakuum eindrang.

Ich glaube, es wird ziemlich viel Zeit vergehen müssen, bis sich eine Bürgergesellschaft herausgebildet hat, die alle Schichten unseres »Ich« respektiert und die die nationale Zugehörigkeit zwar ernst nimmt, dieser aber keinen höheren Rang einräumt und daraus keine Staatsideologie macht.

## *Religion und Kirche*

*Michnik:* Du hast mehrfach unterstrichen, daß die Besinnung auf die geistigen Werte in einer Welt, in der die politische Kultur so zerstört ist, unentbehrlich ist. Was ist deiner Ansicht nach die Rolle der Religion in der postkommunistischen Epoche? Unter der kommunistischen Diktatur war sie für uns alle – ob gläubig oder nicht – eine Quelle der Kraft. Die Kirche berief sich auf das Naturrecht, dem wir alle treu bleiben sollten. Wie sieht das heute aus?

*Havel:* Ich glaube, daß die Religion in der postkommunistischen Welt – vielleicht sollte ich mich auf die Tschechoslowakei beschränken – zwei Dimensionen hat.

Auf der einen Seite ist sie etwas sehr Wichtiges, das dem Menschen eine Perspektive bietet, denn sie richtet seine Aufmerksamkeit auf die metaphysische Verankerung unseres Gewissens und unserer Verantwortung, sie unterstreicht die Nächstenliebe und Uneigennützigkeit. Die Neubelebung dieser traditionellen christlichen Werte ist für diese demoralisierte Gesellschaft von großer Wichtigkeit.

Es gibt aber auch eine andere Dimension, die in Polen vielleicht stärker ausgeprägt ist als bei uns: die Einmischung der Kirche in das politische Leben. Aus einem Glauben, der dem Menschen in einer säkularisierten, profanen Welt eine intime und metaphysische Dimension bietet, entsteht auf diese Weise wieder ein Dogma, eine Ideologie.

Wie gefährlich eine solche Einmischung der Kirche in die Politik ist, zeigt der Fundamentalismus in den moslemischen Ländern noch viel deutlicher als bei uns. Der Staat basiert dort auf religiösen Prinzipien, bei denen es sich in Wirklichkeit um ideologische und dogmatische Prinzipien handelt. Ein Staat, der auf solchen Grundlagen ruht, ist seinem Wesen nach intolerant, weil er den Menschen auf eine einzige Dimension des Lebens reduziert, ihn damit einschränkt und manipuliert. Ein theokratischer Staat ist immer gefährlich, genauso wie ein nationalistischer.

*Michnik:* Und wie ist die Position der tschechoslowakischen Kirche?

*Havel:* Der tschechische Erzbischof Miroslav Vlk ist für mich die Verkörperung jener Religiosität, die wir jetzt besonders brauchen. Er hat sich die geistige und moralische Erneuerung zum Ziel gemacht, und das halte ich für sehr wichtig und gut. In der tschechischen Kirche gibt es keinerlei Versuche, unseren Staat als christlich oder katholisch zu definieren. An der Trennung von Staat und Kirche soll nicht gerüttelt werden, was natürlich

auch die Nichteinmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten bedeutet. Die Kirche fordert auch die Rückgabe eines Teils des Eigentums der Ordensgemeinschaften. Aber es gibt weder in der Slowakei noch in der tschechischen Teilrepublik Versuche, eine Theokratie zu etablieren oder das ehemalige Führungsmonopol der Kommunistischen Partei durch jenes der Kirche zu ersetzen.

*Michnik:* Ich möchte nun dich als Schriftsteller, Intellektuellen und Bürger fragen: Wie stehst du zu der Forderung, daß eine Frau oder ein Arzt wegen einer Abtreibung eingesperrt werden müssen?

*Havel:* Das ist eine äußerst komplizierte Angelegenheit, zu der ich keine fertige Meinung habe. Subjektiv halte ich, sicherlich wie die meisten, eine Abtreibung für sehr problematisch. Doch ich weiß nicht, wie man dieses Problem in einer Zeit der Bevölkerungsexplosion bewältigen soll.

Unsere Gesetzgebung ist in dieser Hinsicht sehr liberal, und manche katholische Parlamentarier sind für ihre Verschärfung. Sie haben sich diesbezüglich an mich gewandt, aber ich konnte ihr Anliegen nicht vorbehaltlos unterstützen.

Bei uns ist das Problem nicht, daß die Gesetzgebung zu restriktiv wäre; es ist eher umgekehrt.

*Michnik:* Und wie würdest du – als Bürger und nicht als Präsident – reagieren, wenn sich die Priester von der Kanzel aus dazu äußern würden, welche Partei ein guter Christ zu wählen hat?

*Havel:* Aus dem, was ich bereits gesagt habe, geht klar hervor, daß ich dies nicht gut fände. Bei uns gab es bislang solche Fälle nur vereinzelt in der Slowakei. Ich denke, daß die Politik nichts für Priester ist. Ich kann noch einsehen, daß sich im Zerfallsprozeß des kommunistischen Systems die Priester für die Sache der Freiheit engagierten; sei es für die *Solidarnosc* in Polen, sei es für unser *Bürgerforum*. Damals hielt Kardinal Tomasek im Veitsdom eine Messe für den Freiheitskampf. Das war in Ordnung, denn es handelte sich um eine Angelegenheit der Allgemeinheit. Wenn aber heute Priester eine Wahlempfehlung abgeben würden, würde ich es nicht akzeptieren.

### *Tschechen und Slowaken, zweiter Teil*

*Michnik:* Was sind die wichtigsten Gründe für die Auseinandersetzungen in der slowakischen und tschechischen Teilrepublik? Was bringt die Menschen gegeneinander auf?

*Havel:* Die Auseinandersetzungen finden auf zwei Ebenen statt. Auf der einen Seite sind die Diskussionen begrifflich und durchaus legitim. Die Slowaken haben tausend Jahre eigene Erfahrungen gemacht und eine eigenständige Tradition entwickelt; sie sind einfach anders als die Tschechen. Da sie aber als Nation nie die Möglichkeit zur Selbstbestimmung hatten, sind sie »weniger strukturiert«; man könnte sagen, daß sie erst jetzt bestimmte Phasen ihrer Wiedergeburt durchleben. Als das kleinere und weniger bekannte Volk der Tschechoslowakischen Föderativen Republik, stand es immer im Schatten des tschechischen Volkes. Jede Unterstützung durch die Tschechen wurde als eine weitere Demonstration der Überlegenheit interpretiert, was psychologisch gesehen eine völlig verständliche Reaktion ist. Die Slowaken fühlen sich als Gemeinschaft, sie wollen eigenständig werden und gegenüber dem größeren Bruder, der sie bevormundet, gleichberechtigt sein. Trotzdem hat sich diese Haltung noch nicht völlig durchgesetzt. Eine gewisse Wachsamkeit gegenüber den Tschechen ist aber (in der jetzigen Situation) nur allzu verständlich; denn man kann ja nie wissen, ob diese nicht schon wieder einen Trick zur Disziplinierung der Slowaken parat haben.

Auf der anderen Seite verlaufen die Auseinandersetzungen auf einer politischen Ebene, und da wird alles noch schwieriger. Einige Politiker nützen die Situation und setzen auf die nationale Karte, mit der sich die Massen auf den Strassen und Plätzen besonders leicht mobilisieren lassen. Sie setzen – manche auf zivilisierte Art, andere demagogisch – auf die Gunst der Stunde: Völker befreien sich, neue Staaten sind im Entstehen, und so ist auch für das slowakische Volk die Zeit reif, um selbständig zu werden. Das ist der Grund für die Spannungen, die uns heute mit der Frage konfrontieren, ob unser Staat als eine Einheit bestehen bleibt. Ich gehe noch immer davon aus, daß es so sein wird, obwohl noch so manche dramatische Momente bevorstehen. Man muß jedoch diese zwei Ebenen voneinander unterscheiden können: Auf der einen Seite gibt es da das Spiel der Politiker, das sich unter anderem in den Verhandlungen zwischen den Parlamenten der beiden Republiken niederschlägt, auf der anderen Seite die Bestrebungen der Gesellschaft. Diese Bestrebungen sind häufig von einem gewissen Minderwertigkeitsgefühl begleitet, aber sie resultieren vor allem aus der unterschiedlichen Erfahrung, aus einer anderen Sicht der Dinge.

### *Market*

*Michnik:* Die Demokratie in Polen erlebt eine sehr schwere Geburt, schwerer als wir gedacht haben. Die politische Szene ist balkanisiert. Wir

haben nationale Konflikte. Zu all dem kommt noch etwas, was ich als eine Kinderkrankheit des Postkommunismus bezeichnen würde – der Glaube an den utopischen Kapitalismus, an den freien Markt. Der frühere Glaube an die Planwirtschaft wurde durch den Glauben an die Marktmechanismen ersetzt – man braucht sie nur in Gang zu setzen und schon läuft alles wie von selbst. Wie sieht das deiner Ansicht nach in der Tschechoslowakei aus?

*Havel:* Ich persönlich zähle nicht zu jenen, die den Marktmechanismus für ein Allheilmittel halten. In dieser Hinsicht unterscheide ich mich von manchen Publizisten oder Politikern der Rechten, und ich setzte mich mit ihnen auseinander.

Auch ich bin für klare Eigentumsverhältnisse und für die Einführung des Gesetzes von Angebot und Nachfrage, aber für mich ist das keine Frage einer Ideologie oder einer Utopie, sondern etwas, was schon seit Jahrhunderten ausprobiert wurde, was der menschlichen Natur entspricht und was auf natürliche Weise funktioniert. Es bedarf keiner Wissenschaft, um zu erkennen, daß ein selbständiger Installateur seine Arbeit besser macht als ein anonym Angestellter eines Staatsunternehmens. In der Hinsicht bin ich also für die rascheste Erneuerung der natürlichen Eigentumsverhältnisse, für Pluralismus und Konkurrenz. Ich betrachte die Marktmechanismen als etwas Selbstverständliches; sie sind ein bewährtes ökonomisches Prinzip, aber auch nicht mehr. Der Markt ist keine Religion.

### *Populismus*

*Michnik:* In unserer Öffentlichkeit erzielt die Sprache des Populismus – die Sprache der leeren Versprechungen – immer größere Erfolge. Der politische Kampf beschränkt sich immer mehr auf populistische Stimmungsmache – wenn du mich wählst, mache ich alles für dich. Wie stark sind diese Erscheinungen heute in der Tschechoslowakei und woher kommen sie?

*Havel:* Ein Grund ist sicherlich die Unreife der politischen Kultur. Wenn jemand sich selbst und sein Programm innerhalb einer längeren Periode mehrmals zur Wahl stellen muß, muß er mehr bieten als leere Parolen: Er muß eine konkrete Arbeit nachweisen können, muß beweisen, daß er etwas kann. In den Ländern mit einer gefestigten Demokratie reicht Demagogie also nicht aus. In einer jungen Demokratie gibt es dagegen ein breites Feld für Demagogen unterschiedlicher Couleurs, die das Chaos ausnutzen und billige Programme anbieten.



Ich muß hier auf eine persönliche Verlegenheit zu sprechen kommen. Als Schriftsteller halte ich mich für einen kreativen Menschen. Das heißt, daß ich nicht gerne Wiederholungen oder Vereinfachungen verwende. Indessen zwingt mich meine Funktion dazu, das bereits Gesagte mehrfach zu wiederholen; sie zwingt mich mitunter zur Verkündung einfacher Appelle. Im Text einer Ansprache muß ich darauf achten, lange und komplizierte Sätze bewußt zu vermeiden, die Sätze müssen einfach sein, und zum Schluß muß es einen verständlichen Appell geben. Ich ertappe mich selbst manchmal dabei, daß mir ein ursprünglich origineller Satz bei der dritten Wiederholung banal vorkommt.

### *Die Dissidenten heute*

*Michnik:* Sag mir, was ist mit uns selbst – mit uns Dissidenten – in den letzten zwei Jahren passiert? Alles hat sich in unserem Leben geändert. Du hast dich zum Beispiel aus einem Kriminellen in einen Präsidenten verwandelt. Wie siehst du dich selbst? Was hat sich in dir selbst geändert?

*Havel:* Es ist keine leichte Frage, und sie erfordert eine gewisse Selbstbeobachtung. Vor allem müßte ich sagen, daß kein ernster Mensch – und ich halte mich für einen solchen – sich selbst mit Hilfe einer einfachen Formel erklären könnte. Jeder von uns weist ganz widersprüchliche Charakterzüge und Eigenschaften auf.

Ich zum Beispiel bin besonders für das Absurde sensibilisiert und neige dazu, mich über alles zu wundern. Manchmal gibt es Augenblicke, in denen ich nicht glaube, Präsident zu sein, obwohl ich es schon seit zwei Jahren bin. Manchmal kommt es vor – da stehe ich noch verschlafen im Badezimmer, putze meine Zähne, ich bin offensichtlich in Eile und überlege, warum ich? Ich antworte mir, daß ich in die Präsidentschaftskanzlei muß, um einen Ministerpräsidenten zu empfangen, und auf einmal kommt mir das absurd und unwirklich vor.

Auf der anderen Seite – und das ist das Paradoxe – lehrte mich das Leben auch, mich über Dinge nicht allzuviel zu wundern. Ich mußte mich oft mit absurden und unerwarteten Situationen auseinandersetzen, mit denen ich nicht gerechnet hatte. Ich scheine aber gleichzeitig solche Situationen zu provozieren.

Bei den Schriftstellern kommt es ja oft vor, daß sie sich irgendwie ihre eigene Welt schaffen. Bohumil Hrabal hat eine Hrabalsche Welt kreierte, die wir aus seinen Büchern kennen. Aber er gestaltet diese Welt im buchstäblichen Sinne; er kann die Hrabalsche Welt im Lokal »Zum Tiger« genauso heraufbeschwören wie auf dem Kennedy-Flughafen in New York.

In seiner Gegenwart nimmt die Welt eine andere, verzerrte Struktur an, sie wird hrabalesk.

Bei mir ist es ähnlich – jemand wie ich, der ruhig, bequem, in Harmonie und Gleichgewicht leben möchte, muß sich mit immer neuen, unerwarteten Situationen auseinandersetzen. Die Tatsache, daß ich mehrmals im Gefängnis saß, ist genauso absurd wie jene, daß ich jetzt Präsident bin, und ich weiß nicht, welche aberwitzigen Dinge mir noch in Zukunft passieren werden, wann ich zum Beispiel abgesetzt oder wieder berufen werde, oder daß ich wieder ins Gefängnis muß. Alles ist möglich. Und das nicht, weil ich mir ein solches Schicksal gewählt habe oder weil ich abenteuerlustig bin, denn das kann ich absolut nicht von mir sagen, ich bin eher ein ruhiger Kleinbürger.

Das sind also zwei widerspruchsvolle Dinge – auf der einen Seite erstaunt mich alles, auf der anderen weiß ich, daß alles in meinem Leben möglich ist. Das Schicksal eines jeden Menschen ist voller Widersprüche, und immer wieder sind wir über uns selbst verwundert.

*Michnik:* Du bist nicht nur Präsident, sondern eben auch Schriftsteller, Dramatiker und Essayist. Ich möchte dich als Leser fragen: Welcher Text beeindruckte dich in den letzten zwei Jahren am meisten?

*Havel:* Das letzte Buch, das ich gelesen habe und das mir in Erinnerung geblieben ist, waren Erinnerungen an Jan Masaryk – unseren Außenminister, der nach dem Krieg unter ungeklärten Umständen ums Leben kam – geschrieben von seiner Freundin Marcia Davenport.

Es ist kein Werk von besonderem literarischem Wert, aber als ich das Buch las, wurde mir plötzlich bewußt, wie gut ich es habe. Ich mache mir Sorgen von früh bis spät, ich werde wütend, depressiv, ich will es loswerden, das Chaos um mich herum, das es immer noch gibt, der Staat fällt auseinander und so weiter – und da lese ich plötzlich über dieses furchtbare moralische Dilemma, in das Jan Masaryk geriet, als bei uns der Kommunismus an die Macht kam. Masaryk war durch einen Eid gebunden, den er seinem Vater Thomas Garrigue Masaryk, dem ersten Präsidenten der Tschechoslowakischen Republik, gegeben hatte: dessen Nachfolger Beneš niemals im Stich zu lassen. Indessen war der Kommunismus allenthalben auf dem Vormarsch; es war klar, daß er siegen und seine Gegner vernichten würde. Beneš – ein alter, kranker, seniler Mensch – wich resigniert zurück und unterschrieb alles, was die Kommunisten von ihm verlangten. Und Jan Masaryk war hin- und hergerissen zwischen tiefer, physiologischer Angst und der Verantwortung gegenüber dem Eid, den er dem Vater gegeben hatte; zugleich empfand er die völlige Hoffnungslosigkeit.

keit der Situation. Dazu kamen die fortgesetzten Demütigungen durch Stalin, Molotow, Zorin und Leute wie Gottwald. Als er zu einem offiziellen Besuch nach Washington reiste, um den damaligen Außenminister Marshall zu sprechen, stellte sich heraus, daß niemand Zeit für ihn hatte. Weder Marshall noch Truman empfingen ihn. Die Freunde fanden keine Zeit für ihn. Dies geschah einen Monat vor dem Putsch der Kommunisten im Februar, als die Weichen für die Zukunft Europas gestellt wurden.

Was dieser Mensch – der nicht zu den mutigsten gehörte – zu Beginn des Kalten Krieges erlebte, machte einen sehr starken Eindruck auf mich. Plötzlich habe ich – der ich auch eine politische Funktion ausübe – verstanden, daß jemand in eine derartige Zwickmühle geraten kann, daß ihm der Sprung aus dem Fenster als die einzige Lösung erscheint. Und da habe ich mir gedacht, daß es mir im Vergleich zu Jan Masaryk gar nicht so schlecht geht.

*Aus dem Polnischen von Halina Klimkiewicz*

#### *Anmerkungen*

- 1 Vgl. Marcin Król, Revolution, Restauration, Amnesie, in: *Transit* 2, 1991.
- 2 *Endecja*: Abkürzung für die Ende des letzten Jahrhunderts gegründete und von Roman Dmowski (s. Anm. im Artikel von Michnik im vorliegenden Heft) geführte nationaldemokratische Bewegung in Polen.
- 3 Vgl. die entsprechenden Anmerkungen in Michniks Artikel im vorliegenden Heft.
- 4 Miklós Horthy (1868-1957), ungarischer Militär und Politiker. 1919 Oberbefehlshaber der gegenrevolutionären »Nationalarmee«, 1920 zum »Reichsverweser« gewählt; mußte 1944 abdanken und wurde in Deutschland interniert; lebte ab 1948 in Portugal.

Jenő Szücs  
DIE DREI HISTORISCHEN REGIONEN EUROPAS  
Mit einem Vorwort von Fernand Braudel

*Aus dem Ungarischen*  
*von Béla Rásky*  
ISBN 978-3-8015-0240-9 (Printausgabe)

Jeder kennt die Linie, die Europa in den letzten Jahrzehnten in markante Hälften trennte. Doch wenige wissen, dass diese Grenze entlang Elbe und Leitha bereits seit dem Frühmittelalter eine strukturelle Trennlinie zwischen Europa occidentalis und Europa orientalis war. Beidseits dieser Linie bildete sich eine Zwischenregion, ein drittes Europa, Mitteleuropa.

Diesem – nicht nur geographischen – Raum gilt das Interesse des ungarischen Historikers Jenő Szücs. Ohne jeden Habsburg-Mythos oder fragwürdige Nostalgie versucht er, die politischen Strukturen dieser Region verständlich zu machen. Sein faszinierend zu lesender, historisch bis ins Frühmittelalter reichender Rückgriff ist methodisch in Anlehnung an die Vertreter der französischen »Annales«-Schule (Jacques Le Goff, Fernand Braudel, Georges Duby) geschrieben.

Szücs' Studie trägt mit der Darstellung und Erklärung dieser langfristig in Ostmitteleuropa wirkenden Strukturen gleichzeitig zum Verständnis der aktuellen politischen Zusammenhänge bei, ohne dass dabei von der historischen Darstellung abgewichen werden müsste.

Verlag Neue Kritik • Kettenhofweg 53 • 60325 Frankfurt/Main

Ernst-Wolfgang Böckenförde

## Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit

Die deutsch-deutsche Vereinigung stellt die Politik, stellt politisches Handeln vor herausfordernde Aufgaben. Entsprechendes gilt in den von kommunistischer Herrschaft freigewordenen Staaten Ostmitteleuropas. Geht es dabei nur um Politik als Zweckhandeln im Blick auf Machtgewinnung und Machterhalt, oder geht es auch und gerade um die Herstellung und Verwirklichung von Gerechtigkeit?

Soll den nach 1945 enteigneten Eigentümern ihr Land – ganz oder teilweise – zurückgegeben oder sollen sie nur entschädigt werden? Muß gegenüber der Rückgabe nicht die Ermöglichung von Investitionen den Vorrang haben, damit wirtschaftliche Produktivität, die für alle notwendig ist, zustandekommen kann? Aber ist es überhaupt gerechtfertigt, gerade die Eigentümer von Grund und Boden herauszugreifen und zu entschädigen, wo doch viele andere noch viel mehr verloren haben, nämlich ihre Lebenschancen? Sie durften nicht den Beruf ergreifen, der ihren Fähigkeiten entsprach, wurden vom Besuch höherer Schulen, vom Studium an der Universität ausgeschlossen, hatten überhaupt keine Chance, durch eigene Arbeit Eigentum und Kapital zu erwerben. Und wie soll mit den Menschen umgegangen werden, die das alte System mitgetragen haben, ohne persönlich ein Verbrechen begangen zu haben, oder mit denjenigen, die in die Netze der Stasi verstrickt waren oder sich verstricken ließen?

Politik – wir sehen es – hat es auch und gerade mit Verwirklichung von Gerechtigkeit zu tun. Wieweit Gerechtigkeit in einem politischen Gemeinwesen herrscht – oder auch nicht herrscht, hängt wesentlich von politischem Handeln ab.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier über die aktuellen politischen Gerechtigkeitsprobleme in Deutschland zu sprechen. Was ich aber unternehmen möchte, ist eine Besinnung auf den Zusammenhang, den notwendigen Zusammenhang von politischem Handeln und der Verwirklichung von Gerechtigkeit. In einem ersten Teil soll von dem sachlichen Grund für die Beziehung von politischem Handeln und der Verwirklichung von

Gerechtigkeit die Rede sein, in einem zweiten Teil von dem spezifischen Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit unter den Bedingungen der freiheitlichen Demokratie.

## I.

Was ist der sachliche Grund dafür, daß die Verwirklichung von Gerechtigkeit auf politisches Handeln angewiesen ist und umgekehrt politisches Handeln der Bezogenheit auf die Gerechtigkeitsfrage nicht entrinnen kann?

1. Man braucht hierzu nicht eigene sozialphilosophische Überlegungen anstellen, man kann und ich möchte auf die klassische Gerechtigkeitslehre zurückgreifen, wie sie bei Aristoteles grundgelegt und bei Thomas von Aquin fortentwickelt und entfaltet worden ist.

a) Gerechtigkeit erscheint bei beiden als Tugend, Habitus des Verhaltens, das auf den *Anderen* bezogen ist.<sup>1</sup> Gerechtigkeit ist nicht ein Richtmaß für das Verhalten der Menschen zu sich selbst, im Sinne der Ausgeglichenheit der einzelnen Seelenkräfte<sup>2</sup>, sie ist ein Richtmaß für *soziales* Verhalten, das Handeln der Menschen im Verhältnis zueinander.

Gemäß den sozialen Grundbeziehungen, in denen die Menschen leben, tritt Verhältnis zum Anderen in *dreifacher* Gestalt auf: die einzelnen in ihrem Verhältnis zueinander, der einzelne im Verhältnis zur sozialen/politischen Gemeinschaft, die soziale/politische Gemeinschaft im Verhältnis zum einzelnen. Dies sind, da der Mensch stets nur als Mitmensch lebt, seinem Wesen nach *animal sociale et politicum* ist, notwendige Beziehungsfelder. Dementsprechend werden drei Arten der Gerechtigkeit unterschieden: *justitia commutativa*, die ausgleichende Gerechtigkeit; *justitia distributiva*, die austeilende Gerechtigkeit; *justitia legalis/generalis*, die Gesetzes- oder Gemeinwohlgerechtigkeit. Gemeinsam ist ihnen die Herstellung einer *Gleichheit* i.S. von Angemessenheit, *aequalitas*<sup>3</sup>. Diese bestimmt sich nach der Eigenart des jeweiligen Beziehungsfeldes: im Verhältnis der einzelnen untereinander geht es um die Gleichheit beim Austausch von Gütern und Leistungen; im Verhältnis der einzelnen zur sozialen und politischen Gemeinschaft um die Angemessenheit der Leistungen der Glieder an und für diese Gemeinschaft; im Verhältnis der Gemeinschaft zu den einzelnen um gleichmäßige Leistungen der Gemeinschaft an ihre Glieder, insbesondere die gleichmäßige Teilhabe an Gütern und Lasten.

Hierin ist eine wichtige Grundaussage enthalten: Die politische Gemeinschaft – heute der Staat –, wiewohl sie nur als Wirk- und Ordnungseinheit der in ihr verbundenen Menschen und nicht davon abgelöst exi-

tiert, ist selbst *Subjekt*, Anspruchsträger und Anspruchsverpflichteter von Gerechtigkeit. Es ist die Gesamtheit der einzelnen, die in ihr dem einzelnen als Subjekt gegenübertritt.

b) Gerechtigkeit im Blick auf politisches Handeln erscheint dabei als Gerechtigkeit des *Regierens*. Sie hat ihren Bezugspunkt primär in der *iustitia legalis/generalis*, erst sekundär in der *iustitia distributiva*.<sup>4</sup> Die *iustitia legalis/generalis* ist ausgerichtet auf das der politischen Gemeinschaft Geschuldete, ihr Angemessene; das ist nicht der Vorteil der je Herrschenden, sondern das allgemeine Wohl. Dies allgemeine Wohl stellt nicht eine Addition der Einzelwohle dar, ebensowenig ist es jedoch abgelöst vom Einzelwohl; es ist der Inbegriff der Bedingungen, die den einzelnen selbst und der Gesamtheit ein Leben in Sicherheit, Freiheit, Wohlfahrt ermöglichen.<sup>5</sup> Sekundär kommt die gerechte, gleichmäßige Verteilung der vorhandenen Güter, Leistungen und Lasten hinzu, die den einzelnen als Gliedern der politischen Gemeinschaft gewährt oder auferlegt werden.

Der Beitrag zur Verwirklichung dieser Gerechtigkeit des Regierens ist unterschiedlich nach der Stellung und Funktion, die die Menschen im politischen Gemeinwesen haben. Bei den Regierenden, d.h. Inhabern der politischen Leitungsgewalt, ist er schöpferisch gestaltend, »*architectonice*«, wie schon Thomas von Aquin formulierte<sup>6</sup>, bei den Bürgern, die dieser Leitungsgewalt unterworfen sind, vollziehend und befolgend (*ministrative*).

Das führt wiederum zu einer bedeutsamen Erkenntnis: In der Demokratie, in der die Bürger als Gesamtheit Inhaber politischer Leitungsgewalt und als einzelne ihr unterworfen sind, besteht für sie eine *doppelte* Beanspruchung durch die *iustitia generalis*: Als Beteiligte an materieller Regierungstätigkeit (Wahlentscheidungen und Teilnahme an politischer Willensbildung) obliegt ihnen Mitgestaltung, Abwägung und Prioritätssetzung, notwendige Auswahlentscheidung im Blick auf das allgemeine Wohl; als der politischen Leitungsgewalt Untergeordnete trifft sie die Pflicht zu Bürgerloyalität und Gesetzesgehorsam.

2. Liegt hiernach der Gerechtigkeitsbezug politischen Handelns primär in der Orientierung auf das Gemeinwohl – was ist damit gewonnen? Ist das Gemeinwohl nicht ein so offener, vielfältig ausdeutbarer und auffällbarer Begriff, daß die durch ihn erstrebte normative Orientierung und Bindung doch wieder in Beliebigkeit zurückfällt, ja diese nur verhüllt? Und ist Politik nicht notwendigerweise das Reich vielfältiger Zwecke, von erfolgsgerechtem Zweckhandeln, und muß sie das nicht bleiben?

Die These, das Gemeinwohl sei ein leerformelartiger Begriff, ist zwar verbreitet, aber unzutreffend. Schon die im Begriff angelegte Ausrichtung auf das *allgemeine*, das gemeinsame Wohl *aller* – nicht eines einzelnen,

einer Gruppe oder Klasse, auch nicht das größte Glück der größten Zahl<sup>7</sup>, steht einer Beliebigkeit entgegen. Insofern hat Gemeinwohl aus sich einen positiven Gehalt, der freilich näherer Bestimmung bedarf. Ebenso ist der Einwand, Gemeinwohl sei ein rein dynamischer, an jeweiliger Zweckmäßigkeit orientierter Begriff ohne feste Konturen, nicht tragfähig. Allerdings hat das Gemeinwohl eine dynamische und zweckorientierte Komponente, aber ebenso eine statisch-prinzipienorientierte. Beide sind kurz zu skizzieren:

a) Die statisch-prinzipiengebundene Komponente des Gemeinwohls hat ihren Grund in der politischen Gemeinschaft als einer Gemeinschaft von *Menschen*, die selbstverantwortlich handelnde Personen sind. Das trägt den Anspruch auf Anerkennung als »Subjekt an sich selbst«, ungeachtet der Bindungen und Abhängigkeiten, in denen Menschen stehen.<sup>8</sup> »Gemeinsames Wohl *aller*« kann nicht legitimieren, für einen Teil diese Anerkennung außer Kraft setzen, damit andere um so mehr ihr Wohl verwirklichen können. Fundamentale Rechte des Menschen, die seinen aufrechten Gang ermöglichen, eine Sphäre von Freiheit und Eigentum, ungeachtet, wie weit letztere sich erstreckt, sind daher ein unabdingbarer Faktor des Gemeinwohls; sie sind keineswegs bloßes Abwägungsmaterial oder Mittel für Zwecke. Andere Teilziele des Gemeinwohls können nicht auf ihre Kosten, sondern nur *mit ihnen* und über sie verwirklicht werden.

Freilich: Die Anerkennung jedes Menschen als »Subjekt an sich selbst«, auch fundamentale Rechte des Menschen sind normative *Prinzipien*. Sie bedürfen der Verformung und Ausformung unter je verschiedenen geschichtlichen und sozio-kulturellen Gegebenheiten. Das erfordert unterschiedliche konkrete Erscheinungsformen und Umsetzungen. Nicht diese, die ihrerseits auch sozio-kulturell bedingt und geformt sind, sondern das Prinzip, das sich in ihnen ausformt, ist unabdingbar.

Ein Beispiel mag es verdeutlichen: Kein Haus kann Bestand haben, wenn nicht die Gesetze der Statik bei seiner Errichtung beachtet werden und in seine Konstruktion eingegangen sind. Aber aus Gesetzen der Statik läßt sich kein bestimmtes Haus ableiten oder konstruieren. Es bedarf dazu eines eigenen, schöpferischen Werks, das die Statik in sich aufnimmt und enthält, aber näher bedingt wird durch die Umgebung, die bautechnischen Möglichkeiten, den konkreten Zweck u.a.m.

b) Die dynamisch-zweckorientierte Komponente des Gemeinwohls betrifft die Sorge für die allgemeinen Lebensbedingungen (äußere und innere Sicherheit, Freiheit, Wohlfahrt, Bildung und Kultur). Sie beinhaltet eine Vielzahl zweckgerichteter Aufgaben in Aufnahme, Gestaltung und ggf. Veränderung politischer, ökonomischer, sozio-kultureller Gegebenheiten. Dazu gehören gerade auch die Aufgaben, die im gemeinsamen



Interesse aller liegen, wie etwa Landesausbau, Verkehrserschließung, Infrastruktur. Insgesamt geht es um die Schaffung und Fortentwicklung der Rahmenbedingungen für Entfaltung des persönlichen, wirtschaftlichen, geistigen und kulturellen Lebens, um den Ausgleich divergierender, widerstreitender Interessen, um die Verteilung der Lasten, auch um den Brückenschlag über bestehende nationale oder kulturelle Inhomogenität. Gemeinwohl ist insofern in der Tat das Reich der Zwecke und der Zweckverwirklichung, und zwar vielfältiger und zum Teil gegenläufiger Zwecke.

Worin liegt dann aber sein eigener Gehalt und wie kann es Ort von Gerechtigkeit sein? Läßt sich Gemeinwohl in dieser Richtung überhaupt konkretisieren ohne leerzulaufen? Allerdings lassen sich Gemeinwohl und Gerechtigkeit nicht gegen die Zwecke und Zweckverwirklichung, sondern nur mit ihnen und durch sie hindurch erreichen. Gleichwohl sind dabei normative Orientierungen möglich und notwendig. Vier solcher Orientierungen seien hervorgehoben:

(1) Gemeinwohlbezogenes Zweckhandeln bedeutet nicht Beliebigkeit in Zweckwahl und Zweckverwirklichung, sondern das Vorherrschen von Sachbezogenheit hierbei, die Orientierung nicht auf individuelle oder Gruppenvorteile, sondern auf die Belange der Allgemeinheit. Gemeinwohl meint, auch bei und in der Zweckverfolgung, das gemeinsame Lebenkönnen *aller*, nicht nur einiger, einer Klasse oder auch der Mehrheit, es meint vor allem Abwesenheit von Parteilichkeit.<sup>9</sup>

(2) Die Zweckorientierung des Handelns besteht nicht isoliert und absolut, sozusagen prinzipienthoben; die dargelegten statisch-prinzipiellen Faktoren des Gemeinwohls müssen in sie eingehen, sind die Bedingungen der Möglichkeit von Zweckhandeln und Zweckorientierung.

Ein aktuelles Beispiel bietet die in den von kommunistischer Herrschaft befreiten Ländern Mittel- und Osteuropas ins Auge gefaßte Einführung der Marktwirtschaft. Sie mag aus zweckorientierten Gemeinwohlerwägungen dringend geboten sein. Wird sie aber eingeführt, ohne daß vorab oder gleichzeitig die Menschen – durch sozial-strukturelle Maßnahmen, durch Förderungs- und Übergangsregelungen, durch soziale Sicherung – in den Stand gesetzt werden, *Marktteilnehmer* (anstatt bloßer *Marktobjekte*) zu sein, werden fundamentale Rechte der dort lebenden Menschen verletzt, wird ihre Subjektstellung hintergangen.

(3) Sachrichtigkeit und Zwecktauglichkeit, sollen sie gemeinwohlbezogen sein, können nicht einfach als Ableitung aus Axiomen oder einem reinen Willensentschluß gewonnen werden; sie ergeben sich als Resultat eines argumentativen Prozesses und sind folglich an die Offenheit für Argumente und den Vorrang der besseren Argumente gebunden. Sie kön-

nen ferner nicht rein autonom und funktional verstanden werden; das bedeutete nur die Verselbständigung einer begrenzten funktionalen Effektivität und die Absolutsetzung von deren verborgenem Zweck. Hier liegt ein Zentralproblem der funktionalen Systemtheorie, wenn mit ihr – über die Beschreibung und Analyse vorfindlicher Verhaltensmuster hinaus, die durch bestimmte, isoliert gesetzte Zwecke funktional gesteuert werden – normative Implikationen verbunden werden und sie als normative Basistheorie sozialen Verhaltens – was nicht selten geschieht – in Anspruch genommen wird.<sup>10</sup>

(4) Sachrichtigkeit wird in außer-naturwissenschaftlichen, auf soziales Verhalten und menschliches Zusammenleben bezogenen Sachbereichen von leitenden Zweck- und Ordnungsideen geprägt, die der sachbezogenen Argumentation und »Sachgemäßheit« allererst Fragestellung und Zielausrichtung vorgeben; sie ist, was nicht immer erkannt wird, von vornherein und notwendigerweise in eine übergreifende Zielausrichtung und Sinnorientierung eingebunden, auch wenn diese unterschiedlich bestimmt werden kann.<sup>11</sup> Deshalb gibt es auch keine Abschottung zwischen ethischen Prinzipien einerseits und der sog. Autonomie der Sachbereiche andererseits; vielmehr kommt es auf das Hineinwirken der Prinzipien, ihre Konkretisierung in die Sachbereiche hinein an, oder umgekehrt auf die Durchformung des »Sachrichtigen« von den Prinzipien her.

Auch ökonomisch kann etwas nicht »sachgerecht«, weil produktivitätssteigernd sein, wenn die Produktionsmethode umweltzerstörende Folgen hervorruft oder die Gesundheit der arbeitenden Menschen beeinträchtigt. Das Ökonomische würde dabei auf das »rein Ökonomische« reduziert, d.h. von den es mitprägenden Zielausrichtungen und Rahmenbedingungen des menschlichen Zusammenlebens isoliert.

(5) Zweckgerichtetes Handeln ist schließlich eingebunden in geschichtlich-politische Handlungsbedingungen und Vorgeformtheiten; es gibt nicht die Situation der Stunde Null oder des ersten Schöpfungstages. Was ist damit gesagt? Gemeinwohlbezogene Ziele und Zwecke lassen sich in der Regel nicht auf einmal und vollständig, sondern nur in Schritten und in Annäherung erreichen. Es ist ein Gebot der Klugheit, dies zu erkennen und entsprechend zu handeln. Das gilt auch für »kategoriale« Ziele und Prinzipien, etwa die Durchsetzung fundamentaler Rechte der Menschen.<sup>12</sup> Gemeinwohl ist insofern ein relatives Optimum, nicht ein abstraktes Fixum.

Aus diesen kurzen Hinweisen wird deutlich, daß die Orientierung am Gemeinwohl, läßt man sich auf den Begriff näher ein, nicht ein Ausweichen in eine Leerformel oder einen Verhüllungs-begriff für Machtentfaltung darstellt, sondern einen eigenen Gehalt und darin eine gerechtigkeits-

bezogene Struktur hat. Verwirklichung des Gemeinwohls ist also in der Tat ein Stück Verwirklichung von Gerechtigkeit.

3. Wie aber kann der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit *konkret* aussehen? Die bisherigen Überlegungen waren allgemein, haben den Rahmen abgesteckt und einen normativen Bezugspunkt aufgewiesen. Es wurde darin noch nicht hinreichend vom »Hier und Heute« gesprochen. Wenn dies geschieht – und es soll sogleich geschehen – ist vorab folgendes zu bedenken:

a) Politisches Handeln zur Verwirklichung des Gemeinwohls (und damit von Gerechtigkeit) geschieht immer in einer gegebenen historisch-politischen Situation; diese wird inhaltlich geprägt von der bestehenden Staats- und Regierungsform, weiter gefaßt: von der konkreten Verfaßttheit des politischen Gemeinwesens. Die Handlungsbedingungen und -formen politischen Handelns werden davon bestimmt; sie sind unterschiedlich in einer Monarchie, einer Demokratie oder in einem totalitären Regime. Dies muß in die Betrachtung einbezogen, darf nicht etwa als »nur zufällig« beiseite gelassen werden.

b) Politisches Handeln ist konkret nicht nur auf Inhalte gerichtet, sondern auch und gerade auf Verfahren; auf Verfahren der Entscheidungsfindung und des Umgangs der Menschen miteinander. Verwirklichung der Gerechtigkeit durch politisches Handeln hat es nicht nur mit dem »Was«, auch mit dem »Wie«, d.h. auf welchem Weg und in welchen Formen, zu tun. Warum? Weil Politik und politisches Handeln wesentlich auch *Umgang* von Menschen und Menschengruppen miteinander ist, ein Feld personaler Interaktion.<sup>13</sup> Ebendies wird oft unterschätzt.

c) Die Frage nach der Gemeinwohlorientierung politischen Handelns kann, konkret betrachtet, jeweils auf zwei Ebenen gestellt werden: einmal *innerhalb* einer bestehenden Staats- und Regierungsform, d.h. auf dem Boden und im Rahmen von deren Grundstruktur, zum Anderen *außerhalb* derselben, d.h. im Blick auf die Gemeinwohlbezogenheit einer bestimmten Staats- und Regierungsform selbst. Beides muß auseinandergehalten werden, darf nicht ineinanderlaufen. Beachtet man dies nicht, kommt es leicht dazu, daß die Orientierung des Handelns an der Eigenart und den Strukturmerkmalen einer bestehenden Staats- und Regierungsform, in ihrer vom Gemeinwohl geforderten Verbindlichkeit sogleich wieder in Frage gestellt wird, wenn die Erreichung bestimmter Gemeinwohlziele, die für wichtig gehalten werden, erschwert ist oder gar ausgeschlossen erscheint.<sup>14</sup>

## II.

Nun aber näher zum Hier und Heute. In welcher Weise stellt sich politisches Handeln in der *Demokratie* als Beitrag zur Verwirklichung von Gerechtigkeit dar? Gemeint ist die Demokratie westlicher Prägung, die freiheitliche Demokratie.

1. In der Demokratie ist es ein Erfordernis des Gemeinwohls, daß politisches Handeln sich an den Strukturprinzipien dieser Staatsform orientiert. Diese legen *Art und Weise* der Verwirklichung von Gemeinwohlinhalten fest, bestimmen den Umgang der Menschen miteinander, die Verfahren ihres Zusammenwirkens im Bemühen und Auseinandersetzung um Politik. Darin sind sie selbst Bestandteil des Gemeinwohls.

Zu den Strukturprinzipien freiheitlicher Demokratie<sup>15</sup> gehören:

– die Legitimation aller politischen Leitungsgewalt vom Volk, d.h. den Bürgern in ihrer Gesamtheit her. Das ist der Ausdruck dessen, daß alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht, die Bürger selbst Träger, Subjekt der Staatsgewalt sind. Es bedeutet die grundsätzliche *Beteiligung aller*, nicht nur bestimmter Gruppen, eine Schicht oder Klasse, als Träger und Inhaber politischer Entscheidungsgewalt.

– die *Gleichheit* der politischen Mitwirkungsrechte, d.h. keine Differenzierung dieser Rechte nach Alter, Schicht, Bildung, Familienstand o.ä. Die Demokratie wägt insofern nicht, sondern zählt Stimmen.

– *Freiheit und Selbstbestimmung* der einzelnen und des Volkes (Gesamtheit der Bürger). Die Verwirklichung dieses Prinzips vollzieht sich in einer Dreischritt-Metamorphose: die individuell-autonome Freiheit der einzelnen geht über in ihre demokratische Mitwirkungsfreiheit, diese führt zur kollektiv-autonomen Freiheit der Bürger insgesamt (Selbstbestimmung durch und in Parlament und Regierung)<sup>16</sup>.

Ausdruck dieses Freiheitsprinzips sind die Grundrechte der Meinungs-, Presse-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit; sie sind ebenso liberale wie gerade auch demokratische Grundrechte. Sie sind von freiheitlicher Demokratie nicht ablösbar, sind für sie fundamental.

– das *Mehrheitsprinzip* als Regel für das Treffen politischer Entscheidungen. Es ist ein verbreitetes Mißverständnis, das Mehrheitsprinzip sei lediglich ein technischer Notbehelf, weil anders zu keinen Ergebnissen zu gelangen sei. Es ist vielmehr der Demokratie strukturell angemessen und findet Grund und Grenze in der Verbindung der Prinzipien politischer Gleichheit und individuell-politischer Freiheit und Selbstbestimmung. Ist ein Teil der Bürger für, ein anderer Teil gegen den Erlaß bestimmter Maßnahmen oder Rechtsregeln, bedeutet das Erfordernis von 50% + 1 genau

die Mitte, die der Freiheit und Gleichheit aller entspricht und weder Gegner noch Befürworter der Maßnahme bevorteilt.<sup>17</sup> Daraus folgt einerseits die Anerkennung der Mehrheitsentscheidung, andererseits das Verbot für die jeweilige Mehrheit, sich absolut zu setzen; die gleiche Chance politischer Machtgewinnung ist die unverbrüchliche Grundlage für die Verbindlichkeit und Verpflichtungskraft der Mehrheitsentscheidungen, solange sie gelten.

Die Achtung und Anerkennung dieser vier Strukturprinzipien beinhaltet das, was man *Ethos der Demokratie* nennen kann. Es ist letztlich der Ethos der Partnerschaft, genauer vielleicht: kommunikativer Partnerschaft. Es prägt und trägt die Auseinandersetzung um Politik und das Finden politischer Entscheidungen auf der Grundlage der Freiheit und Gleichheit aller Bürger. Es ist insofern eine gerechte, weil auf das konkrete Gemeinwohl bezogene Verhaltensweise.<sup>18</sup>

2. In der Demokratie gibt es, wegen der grundsätzlichen Beteiligung aller an der politischen Willensbildung, *zahlreiche* Träger politischen Handelns. Sie sind nicht nur Träger, sondern auch Verantwortliche politischen Handelns im Blick auf das Erreichen von Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Hervorzuheben sind

- die Bürger als politisch Handelnde in Wahlen, Abstimmungen, politischen Initiativen;

- die Regierenden im weiteren Sinn als die Inhaber von politischer Entscheidungs- und Führungsmacht in Parlament, Regierung und Verwaltung, politischen Parteien;

- die Vertreter gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Interessen als Teilnehmer an der politischen Willensbildung im Vorfeld politischer Entscheidungen; sie betreiben die Aufbereitung, Geltendmachung und Durchsetzung von Interessen im politischen Prozeß;

- auch die *Kirchen* als Träger politischen Einflusses; sie haben diesen zum einen als organisierte Institution, die im Staat lebend doch zugleich dem Staat gegenübertritt; zum Anderen aber zugleich über ihre Wirkkraft auf die eigenen Gläubigen, deren Verhalten als Bürger sie durch ihre Verkündigung und Einflußnahme mitbestimmen.

3. Die Verantwortung der verschiedenen Träger politischen Handelns für Verwirklichung des Gemeinwohls ist eine je spezifische, unterschieden nach der Art der Beteiligung und ihrer Aufgabe im und für den demokratischen politischen Prozeß.

a) Für die Bürger steht (bei Wahlentscheidung und Abstimmungen) im Mittelpunkt das Überschreiten des eigenen Interessenhorizonts und eige-

ner Betroffenheit. Nicht daß diese zu verleugnen oder ganz abzustreifen wären, sie können und sollen ein Ausgangspunkt der Meinungs- und Urteilsbildung sein. Worauf es ankommt ist, daß sie nicht allein bestimmend sind, vielmehr eingebracht werden – als Faktor – in weitergreifende Überlegungen, die auch an den allgemeinen Belangen und dem gemeinsam Verbindenden der politischen Gemeinschaft orientiert sind. Darin liegt die Anforderung an die Bürger, wenn sie politisch handeln, aus der Begrenzung funktionaler Systemrollen, in die sie gleich mehrfach eingebunden sind – etwa als Angestellte(r), Familienvater/-mutter mit heranwachsenden Kindern, Großstadtbewohner(in) usf. –, herauszutreten, einen weiterführenden und übergeordneten Standpunkt zu beziehen. Das führt zur Gewichtung und Relativierung der eigenen im Blick auf andere Interessen und die Belange des Ganzen. Es ist auch die Grundlage für Abwägung und Kompromißbereitschaft, die dann nicht als Inkonsequenz oder gar »Verrat« an eigenen Interessen oder Grundhaltungen erscheinen.

Die Bürger stehen hier in der Rolle des Regenten, handeln nicht als Privatperson, sondern in einem öffentlichen Amt. Wird diese Aufgabe und Verantwortung von ihnen nicht wahrgenommen, sondern auf andere, d.h. die Regierenden abgeschoben, kann sie schwerlich bei diesen gelingen, die ja von den Bürgern als ihren Wählern abhängig sind und daher deren Erwartungen zu entsprechen suchen.

b) Für die Inhaber politischer Führungsämter in Staat und Parteien kommt es ebenfalls auf das Bedenken des Allgemeinen, auf Ausgleich und Integration divergierender Interessen und Positionen, auf Bewahrung und Fortentwicklung dessen an, was das Gemeinwesen verbindet. Dies jedoch in spezifischer, ihrem Auftrag und Aufgabe entsprechender Weise. Hierzu sei auf drei Gesichtspunkte hingewiesen.

(1) Zwar gibt es unterschiedliche Sichtweisen, Zielvorstellungen und Gewichtungen im Blick auf das, was dem Gemeinwohl dienlich ist und es konkret ausmacht; und verschiedene Auffassungen über sachliche und zeitliche Prioritäten. Daraus lebt die politische Auseinandersetzung und ergibt sich der Widerstreit politischer Konzeptionen. Entscheidend ist jedoch die Bereitschaft, die *Begründungslast* im Blick auf das Gemeinwohl wahrzunehmen. Dazu gehört nicht zuletzt, sich dem Streit um die Verallgemeinerungsfähigkeit der eigenen Konzeption oder Forderung zu stellen, in dem Sinn, daß den Konsequenzen dieser Konzeption oder Forderung alle davon Betroffenen zustimmen können. Gerade dadurch erhält die politische Auseinandersetzung ihren produktiven Charakter.

(2) Hinzu tritt das Bemühen um die Gerechtigkeit der Verteilungsentscheidungen im Sinn der *iustitia distributiva*. Das betrifft Steuern und Lasten, aber auch Subventionen. Von Bedeutung ist dies auch und gerade

dann, wenn bestimmte Lasten dem Grunde nach vom Gemeinwohl her gerechtfertigt oder gar geboten sind. Der Weg der Durchführung, die *gleichmäßige, gerechte Verteilung* der notwendigen Last oder gebotenen Hilfe wird dann entscheidend.

Beispiele bietet jeder Tag, von den Kosten der Einheit über den Ausgleich der Familienlasten bis zu den Lasten der Umweltschonung.

(3) Schließlich und vor allem geht es um die richtige und ehrliche Fragestellung der politisch Führenden *an* die Bürger. Die Bürger insgesamt, als Einheit, können sich politisch konkret nur artikulieren durch Antwort auf Fragen hin.<sup>19</sup> Werden ihnen falsche Fragen gestellt, die gar nicht das betreffen, was eigentlich ansteht, oder Fragen, die nicht am Gemeinwohl orientiert sind, können sie keine entsprechenden Antworten geben.

Ein aktueller Fall sind die Kosten der deutschen Einheit. Wird den Bürgern monatelang von den politisch Führenden nahegebracht und eingeredet, die Verwirklichung der deutschen Einheit koste nichts, bringe keine (steuerlichen) Lasten, kann von den Bürgern nicht die Antwort gegeben und erwartet werden, sie seien bereit, die Kosten der Einheit zu tragen.

Die richtige und ehrliche Fragestellung an die Bürger ist nicht ein Randbereich, sondern ein wesentlicher Teil der Gemeinwohl- und Gerechtigkeitsverantwortung der Politiker. Zwischen politischer Führung und Volk besteht eine notwendige Wechselbeziehung. Erst in dieser Wechselbeziehung erhalten die Bürger die Möglichkeit, ihr eigenes politisches Selbst zu artikulieren, als *citoyens* verantwortlich zu handeln. Eine klassische Fehlleistung ist immer dann gegeben, wenn die Politiker bei Demoskopen erfragen, was sie wollen sollen, um die nächste Wahl zu gewinnen.

c) Für die Vertreter gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Interessen gilt zunächst, daß das Geltendmachen dieser Interessen notwendiger Teil des offenen Prozesses politischer Willensbildung ist, auch eine Grundlage für den Ausgleich und die Integration der Interessen im Blick auf das Gemeinwohl. Die spezifische Aufgabe und Anforderung auf das Gemeinwohl hin ist hier die Bereitschaft, sich auf *allgemeine* Interessen hin zu vermitteln, den Horizont der *pressure-group* zu überschreiten aus der Einsicht, daß die eigenen Interessen nur ein *Teil* des Ganzen sind. Das bedeutet, die Belange der Allgemeinheit bei und in den eigenen Forderungen mitzubedenken, sich der Testfrage auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit<sup>20</sup> nicht zu entziehen. Gelingt dies, werden die Lobbyisten aus bloßen Interessenträgern in ihrem »System« zu Institutionen der Vermittlung zwischen Wirtschaft und Gesellschaft auf der einen, den staatlichen Aufgaben und Belangen auf der anderen Seite.

Solche Institutionen der Vermittlung auf das Allgemeine hin sind in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen generell notwendig.

Ohne solche Vermittlung und Vermittlungsleistung kommt es zur Überanstrengung der Repräsentanten in Parlament und Regierung, weil sie dann die alleinige und einzige Instanz für Ausgleich, Koordination und Integration sind.<sup>21</sup> Die Annäherung an das Gemeinwohl muß stufenweise, und dabei von unten nach oben, erfolgen. Das entspricht nicht zuletzt einem Bedürfnis der Bürger: Sie wollen ein auch allgemeines Leben, ein Leben als *citoyen* und nicht nur als *homme*, führen.

d) Für die Kirchen besteht gemeinwohlbezogenes Handeln darin, daß sie nicht wie eine gesellschaftliche Gruppe mit konkret-politischen Interessen agieren, sondern gemäß ihrem Auftrag, der Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft, als Partner der staatlichen Ordnung insgesamt auftreten. Auf dem Boden gewährleisteter Religionsfreiheit, die zur freiheitlichen Demokratie gehört, haben sie dazu Möglichkeit und Gelegenheit. Gemeinwohlwidrig wäre es, wenn sie die Gläubigen als Vortrupp zur Durchsetzung kirchlich-kulturpolitischer Belange und Interessen einsetzen, über das Mittel, ihre Wahlentscheidungen hirtenamtlich zu dirigieren. Dagegen sprechen zwei Gründe: Zum einen wird auf diese Weise das politische Handeln der Gläubigen als Bürger auf nur einen oder einige der Aspekte des Gemeinwohls reduziert, die für das Ganze gesetzt werden; zum Anderen wird die Kirche selbst unglaubwürdig, weil sie nicht zugleich Mitspieler und Schiedsrichter im demokratisch-politischen Prozeß sein kann. Sie kann nicht die Demokratie gebrauchen, solange die Mehrheit erreicht wird, beim Unterliegen aber auf ihre inkommensurable Stellung verweisen, die von Mehrheitsentscheidungen nicht berührt werden könne.<sup>22</sup>

Ihr Beitrag zum Gemeinwohl liegt statt dessen im vollen Eintreten für die Glaubensbotschaft, unverkürzt und *importune/opportune*. Weil diese Botschaft auch eine Botschaft vom Menschen und für die Menschen ist, von seiner Bestimmung und seinem Recht<sup>23</sup>, ergibt sich daraus sowohl die Ermahnung und Ermunterung der Gläubigen, ihre eigene Verantwortung als Bürger im Sinne des konkret zu erreichenden *bonum commune* wahrzunehmen, ebenso wie ggf. Appell und Kritik gegenüber den Verantwortlichen in Staat und Gesellschaft. Es ist das Prinzip der unpolitisch-politischen Wirksamkeit<sup>24</sup>: im Ausgangspunkt unpolitisch, geleitet nur von der Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft, in der Wirkung durchaus politisch, weil diese Botschaft ihrem Inhalt nach politische Wirkungen zeitigt.

Ein klassisches Beispiel sind die Euthanasiepredigten des Bischofs Graf Galen. Sie waren Verkündigung und politische Tat zugleich, und letzteres um so mehr, als ihnen nicht entgegengehalten werden konnte, sie überschritten den kirchlichen Auftrag.



4. An dieser Stelle meldet sich ein Einwand: Kann denn die Anerkennung und Beachtung demokratischer Strukturen, insbesondere der demokratischen Spielregeln politischer Willensbildung, *vorbehaltlos* erwartet werden? Unbestreitbar ist, daß die demokratischen Spielregeln *allein*, insbesondere das Mehrheitsprinzip, noch nicht als ihr Ergebnis das Gemeinwohl, die Verwirklichung von Gerechtigkeit verbürgen. Dazu bedarf es weiterer besonderer Anstrengungen, von denen die Rede war. Wenn diese Anstrengungen aber ausbleiben? Ist es dann nicht gerechtfertigt, diese Spielregeln zu durchbrechen, wenn andernfalls dringliche Gemeinwohlforderungen oder das Gemeinwohl selbst auf der Strecke bleiben?

Das Problem ist kein fiktives, sondern ein reales Problem. Eine Antwort im Sinne einer Patentlösung ist nicht möglich. Es bedarf der stufenweisen Abarbeitung.

a) Zunächst ist zu wiederholen, daß die demokratischen Formen und Verfahren, um politische Entscheidungen zu finden und zu treffen, selbst ein Teil des konkreten Gemeinwohls der staatlich organisierten Gemeinschaft sind. Daher ist es nicht angängig, daß verschiedene Gruppen für ihre »absoluten« Ziele und Forderungen (oder was sie dafür halten) den politischen Prozeß der Demokratie partiell ausschalten, ihn nur insoweit akzeptieren, als ihre »Absoluta« vorab konzediert werden. Damit würde der Grundansatz geleugnet, auf dem Demokratie als freiheitliche beruht, nämlich Menschen verschiedener Auffassungen und Überzeugungen auf der Grundlage der gleichen Beteiligung aller in einer gemeinsamen Ordnung zu verbinden.

Dies gilt auch für Verwirklichung konkreter naturrechtlicher Forderungen. Deren Umsetzung in geltendes positives Recht macht sich nicht von selbst, sie kann auch nicht als eine dem demokratischen Prozeß vorausliegende Vorab-Anerkennung verlangt werden. Vielmehr bedarf es *im* politischen Prozeß der Überzeugungsarbeit und des politischen Eintretens für naturrechtskonforme Lösungen, der »Anwälte des Naturrechts«.

b) Das Problem wird weiter entschärft, wenn die Grundelemente demokratischer und rechtsstaatlicher Ordnung (Grundrechte, Gewaltenteilung, Verantwortlichkeit und Rechtsbindung der Regierung) in der Verfassung festgelegt sind. Sie gewinnen dadurch erhöhte Bestandskraft, werden Ausdruck dessen, worin die Menschen, die das politische Gemeinwesen bilden, sich einig sind.<sup>25</sup>

Die Einigkeit über das Unabstimmbare ist ohnehin eine Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit und Akzeptanz des Mehrheitsprinzips.<sup>26</sup> Diese Einigkeit muß allerdings *gemeinsam* festgelegt, kann nicht einseitig dekretiert werden. Besondere Bedeutung hat dies bei der Ausarbeitung einer Verfassung: Sie gibt den festen Rahmen und eine Grundorientierung für

das politische Leben und den politischen Prozeß vor, aber auch nicht mehr. (Die Verfassung ist kein Ort für jeweilige »Heiligtümer« und konkrete politische Programme, um diese der Verfügung der Mehrheit zu entziehen. Wird sie dazu benutzt, ist dies ein Mißbrauch ihres *telos*.)

c) Auch dann freilich bleibt es möglich, daß die Verwirklichung von Gemeinwohl und Gerechtigkeit Not leidet. Die Gemeinwohlorientierung demokratischer Repräsentanten kann ausfallen oder schwach werden, an ihre Stelle kann die Vorherrschaft bestimmter gruppenmäßiger Interessen treten, abgestützt durch die parlamentarische Mehrheit. Es kann zur Bildung von Interessentkartellen kommen, gegenüber denen Ausgleich, Verteilungsgerechtigkeit und gemeinsame Interessen aller nicht zur Geltung kommen. Schließlich kann sich Trägheit und ein Ausweichen gegenüber drängenden Herausforderungen im Interesse des Gemeinwohls breitmachen, weil daraus kein politischer Naherfolg zu erwarten ist.

Ist demgegenüber eine Abhilfe durch politisches Handeln möglich, damit Gemeinwohl und Gerechtigkeit eine Chance behalten? Auf drei Wege sei kurz hingewiesen:

(1) Der Einbau plebiszitärer Elemente in gewissem Umfang in den demokratischen Prozeß. Nicht als ob Volksbegehren und Volksentscheid das eigentliche Vehikel der Demokratie sein könnten, aber als begrenztes Kontroll- und Balancierungselement sind sie sinnvoll.<sup>27</sup> Als solches eröffnen sie die Chance, Interessendominanz zu korrigieren, auch die Politik »auf Trab« zu bringen und Problemlösungen anzuzeigen, die vorher von den Repräsentanten nicht gewagt wurden. Wichtig dabei ist allerdings die Regelung der Initiative, d.h. des Rechts zur Fragestellung an die Bürger: Wer kann wann, worüber und unter welchen Voraussetzungen den Bürgern insgesamt eine Frage stellen?

(2) Das Aufkommen und die Aktivität politischer Bewegungen aus der Gesellschaft heraus, durch die die Defizite der etablierten Politik zum Thema gemacht werden. Das kann den Boden bereiten für die Änderung eingefahrener Denkmuster und (neue) Schneisen schlagen für Verwirklichung von Gemeinwohl gegen die Trägheit und das Besitzstandsdenken der Etablierten. Auch darin liegt *politisches* Handeln in Richtung auf das Gemeinwohl. Die ökologische Bewegung der 70er Jahre ist dafür ein deutliches Beispiel.

(3) Schließlich, in Ausnahmesituationen, auch ziviler Ungehorsam. Sinn und Funktion des zivilen Ungehorsams liegen im herausfordernden Protest gegen anders nicht bewußt zu machende oder zu beseitigende evidente Gemeinwohlwidrigkeit. Zu ihm gehört allerdings die Inkaufnahme der Sanktionsfolgen für begangenen Gesetzesungehorsam; erst dadurch erhält er seinen herausfordernden Charakter. Ziviler Ungehorsam als vor-

gebliche Grundrechtsausübung<sup>28</sup>, sozusagen mit freier Rückfahrkarte, stellt die Dinge auf den Kopf. Ebendies macht auch seinen Unterschied zu Anarchie und Widerstand aus, er bleibt auf dem Boden der bestehenden Ordnung und bejaht diese grundsätzlich.

Die hier aufgeführten Wege sind *relative Mittel*; sie haben eine begründete Erfolgschance, aber ohne Erfolgsgarantie. Eine Erfolgsgarantie ist im politischen Leben auch nicht zu haben. Politisches Handeln ist stets die Suche nach dem relativen Optimum, auch im Blick auf Verwirklichung von Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Der äußerste Fall – die Widerstandsfrage etwa im totalitären Regime – kann nicht als Orientierungspunkt für das Handeln in der Normallage dienen, auch wenn diese Defizite aufweist.

### III

Ich komme damit zum Ende. Das Thema war: politisches Handeln als Beitrag zur Verwirklichung von Gerechtigkeit. Ist aber – dies sei als Schlußfrage gestellt – Gerechtigkeit das Alpha und Omega für das Leben einer politischen Gemeinschaft? Geschieht ihr damit in jedem Fall genug?

Im Leben des einzelnen gibt es Situationen, wo ein Verfahren nach Recht und Gerechtigkeit, das Bestehen auf der Herstellung von Gerechtigkeit, die Lebenschancen zerstört. Es gibt Situationen des Angewiesenseins auf Verzeihung, religiös gesehen auf Vergebung, des Angewiesenseins auf einen Verzicht der Einforderung des Rechts, um dadurch neuen Boden zu gewinnen. Beispiele sind eine schwere Verfehlung in der ehelichen Partnerschaft oder die totale Überschuldung im Geschäftsleben.

Sind solche Situationen auch im Zusammenleben einer politischen Gemeinschaft möglich? Ich meine: ja. Als Handlungs- und Wirkungseinheit von Menschen ist auch die staatliche Gemeinschaft nicht den Gegebenheiten und Verfangenheiten des menschlichen Lebens enthoben; es ist nur natürlich, daß diese sich auch auf Ebene des organisierten Zusammenlebens widerspiegeln. Ein heute aktueller Anwendungsfall sind Zeiten politischen Umbruchs, insbesondere die Abkehr von einer zusammengebrochenen totalitären Herrschaft.

Ist hier die nachträgliche Aufarbeitung und Verfolgung geschehenen Unrechts, die Wiederherstellung des früheren, vor-totalitären Rechtszustands in vollem Umfang die einzig mögliche Antwort? Oder besteht, vergleichbar der Angewiesenheit auf Verzicht der Einforderung des Rechts im einzelmenschlichen Leben, die Angewiesenheit auf eine *politische Amnestie*, nicht eine totale, aber eine begrenzte Amnestie, das heißt ein

auferlegtes Vergessen und Hinwegsehen über bestimmte Formen von Unrecht-Handeln und Verstrickung in das bestehende Unrechtssystem?

Überlebenwollen im totalitären Regime, auch unter Anpassung und Mitläufertum, ist keine Schande, macht den Menschen nicht schon ehrlos. Daß es dabei, je länger ein totalitäres Regime dauert, je mehr zu Verstrickungen kommt, ist unvermeidlich, wenn die Kraft zum Widerstand fehlt. Berechtigt das aber schon, den Stab zu brechen? Widerstand zu leisten ist kein allgemeines Moralprinzip, sondern eine besondere Tat und immer eine Sache Weniger und verdient gerade deshalb besondere Anerkennung.

Umgekehrt kann ein Hinwegsehen über solche Verstrickungen – wovon freilich bewußt begangene Verbrechen ausgenommen sein sollten – den Boden bereiten für die *innere* Aufarbeitung des Geschehenen und die Auseinandersetzung damit bei den Beteiligten. Und kann nicht daraus eine neue moralische Kraft entstehen und dies Ausgangspunkt für eine Versöhnung sein, deren ein politisches Gemeinwesen nach solchen Umbrüchen bedarf? Hierfür spricht, so scheint mir, vieles. Dann aber läge ein solches Hinwegsehen gerade im Interesse des Gemeinwohls. An dieser Stelle tut sich zum Abschluß womöglich eine Differenz zwischen Gemeinwohl und Gerechtigkeit auf. Wie die menschlichen Dinge liegen, ist Gerechtigkeit nicht immer sich selbst genug, sie muß zuweilen durch Gnade und Verzicht überschritten werden. Das ist etwas grundlegend anderes als die Negation von Gerechtigkeit. Es hat, so gesehen, nicht nur einen theologischen Grund, wenn Johannes Paul II. wiederholt von einer »Zivilisation der Liebe« spricht<sup>29</sup>, die es aufzurichten gelte.

#### Anmerkungen

- 1 Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch V, cap. 6 und 3 (hier bezogen auf die *iustitia universalis*); Thomas v. Aquin, *Summa theologiae* II, II, qu. 58, art. 1: »*Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam*«; auch II, II, qu. 58 art. 2 co.
- 2 So ausdrücklich – in Abweichung von Platon, *Politeia*, 441 e - 442 b; 443 d-e – Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae* II, II, qu. 58, 2 co; auch Aristoteles (N. 1) Buch V, cap. 15 (1138 b).
- 3 Thomas von Aquin (N. 1), qu. 57, art. 1 und 2; qu. 58, art. 2.
- 4 Anders Josef Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, 3. Aufl. 1960, S. 79 ff., der den Schwerpunkt ganz auf die *iustitia distributiva* legt, die *iustitia legalis* als Form der Gerechtigkeit des Regierens hingegen gar nicht zur Sprache bringt. Siehe aber Thomas v. Aquin (N. 1), qu. 58, art. 6.
- 5 Die hier gegebene Definition des Gemeinwohls unterscheidet sich von der durch das Zweite Vatikanische Konzil gegebenen (vgl. *Gaudium et spes*, c. 26, 74; *Dignitatis humanae*, e. 6) dadurch, daß nicht nur die Entfaltungsbedingungen der einzelnen und Gruppen, sondern auch die der einzelnen als Gesamtheit, d.h. des Volkes, aufgenommen sind; dadurch wird, anders als in den Definitionen des Konzils, eine auch transpersonale und gemeinschaftsbezogene Zielsetzung nicht von vornherein ausgeschlossen, sondern einbezogen und ein heute verbreiteter Individualismus abgewehrt. Dieser verkennt, daß die Gemeinschaftsgebundenheit und -verwiesenheit des einzelnen

nicht nur eine subsidiäre, hilfeleistende, ist, vielmehr der einzelne erst auch durch die Gemeinschaft, in seiner Existenz als Glied der Gesamtheit und von ihr geprägt, in seiner Persönlichkeit mitkonstituiert wird.

- 6 Thomas von Aquin (N. 1), qu. 58, art. 6.
- 7 Die Formel vom »größten Glück der größten Zahl« ist deshalb nicht annehmbar, weil sie einschließt, daß das größte Glück für die größte Zahl auf Kosten des Glücks einer kleinen Zahl verwirklicht werden kann. Sie ist eine utilitaristische Abwägungsformel, ohne Bezug auf das, was jedem zukommt und geschuldet ist und somit allgemeinen Charakter hat.
- 8 Siehe Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechtslehre, B. Für Kant ist diese Subjektstellung, d.h. »die Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür (sofern sie mit jeder anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann)«, mithin sein eigener Herr (*sui iuris*) zu sein, das »jedem Menschen kraft seiner Menschheit« zustehende ursprüngliche (Natur-)Recht.
- 9 Hieran wird deutlich, daß in der Staatslehre des Marxismus-Leninismus, indem sie ausdrücklich die »Parteilichkeit« politischen und staatlichen Handelns im Interesse der herrschenden Klasse postuliert, die Orientierung auf das Gemeinwohl schon vom Ansatz her verfehlt wird.
- 10 Zum Konzept der Systemtheorie vor allem Niklas Luhmann, *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, 3. Aufl. 1975; zur Auseinandersetzung um die Systemtheorie immer noch grundlegend J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971.
- 11 Näher hierzu E.-W. Böckenförde, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt* (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Bd. 3), 1990, S. 200 f.
- 12 Vgl. dazu etwa die aus beispielhaftem, jahrzehntelangen Engagement für die Menschen in Pakistan und Afghanistan gewonnenen Einsichten von Ruth Pfau, *Wohin die Liebe führt*, 1988.
- 13 Hans Buchheim, *Theorie der Politik*, 1981, S. 101 ff.; ders., *Person und Politik*, in: V. Gerhardt (Hg.), *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, 1990, S. 95-108.
- 14 Hier liegt eine Gefahr der traditionellen, bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholische Staatslehre in Geltung gewesenen »Neutralitätsthese« gegenüber den verschiedenen Staatsformen. Versteht man diese Neutralität nicht im Sinne einer distanzierteren, sondern einer offenen Neutralität, ist es damit durchaus vereinbar, für eine konkret bestehende Staatsform, ungeachtet ihr »an sich« anhaftender Mängel, sich voll, auch im Sinne einer »Treue« zu engagieren, weil sie die in einem Volk gewachsene und verankerte ist; vgl. E.-W. Böckenförde (Anm. 11), S. 203-05.
- 15 Siehe im einzelnen E.-W. Böckenförde, *Demokratie als Verfassungsprinzip*, in: ders., *Staat, Verfassung, Demokratie*, 1991, S. 289-343.
- 16 E.-W. Böckenförde, ebd., S. 323 ff.
- 17 Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Aufl. 1929, S. 3-13; E.-W. Böckenförde (Anm. 15), S. 337 f. (Rn. 54).
- 18 E.-W. Böckenförde (Anm. 15.), S. 359 ff.; ders., *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos* (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Bd. 1), 1988, S. 27 ff.
- 19 Erich Kaufmann, *Zur Problematik des Volkswillens*, 1931; E.-W. Böckenförde, *Demokratische Willensbildung und Repräsentation*, in: Isensee/Kirchhof (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 2, 1987, § 30, Rn. 4 u. 5.
- 20 Siehe oben b), S. 35
- 21 E.-W. Böckenförde, *Staat, Verfassung, Demokratie*, 1991, S. 403 f.
- 22 E.-W. Böckenförde (Anm. 18), S. 36.
- 23 Johannes Paul II., *Redemptor Hominis*, c. 10.
- 24 Für die nähere Entfaltung E.-W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur »politischen Theologie« Johannes Pauls II.*, in: ders., *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln* (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Bd. 2), 1989, S. 128 ff.
- 25 Zur integrierenden Bedeutung der Verfassung siehe R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928, in: ders., *Staatsrechtliche Abhandlungen*, 2. Aufl. 1968, insb. S. 215 f., 260 ff.
- 26 Adolf Arndt, *Christentum und freiheitlicher Sozialismus* (1957), in: ders., *Politische Reden und Schriften*, hrsg. v. H. Ehmke und C. Schmid, 1976, S. 128 f.

- 27 Siehe dazu E.-G. Mahrenholz, Teilhabe, Entscheidungslegitimation und Minderheitenrechte in der repräsentativen Demokratie, in: H. Däubler-Gmelin/W. Adlerhorst (Hg.), *Menschengerecht*, 1986, S. 371 ff.
- 28 So aber Ralf Dreier, Widerstandsrecht im Rechtsstaat, in: *Recht und Staat im sozialen Wandel*. Festschrift H.U. Scupin, 1983, S. 573 (592 ff.); vgl. auch Christoph Enders, Bürgerrecht auf Ungehorsam? Von den Grundlagen und Grenzen bürgerlicher Freiheit: *Der Staat* 25 (1986), S. 352 ff.
- 29 Siehe etwa Johannes Paul II., Abschiedswort auf dem Flughafen München-Riem am 19. November 1980, in: *Predigten und Aussprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1980, S. 206.

Bruce Ackerman

## Von der Revolution zur Verfassung

### *Nach der Revolution?*

Wie sollten liberale Revolutionen<sup>1</sup> ausgehen? Im vorliegenden Beitrag plädiere ich dafür, von Anfang an eine bestimmte Priorität festzulegen: Es ist weder die Privatisierung der Wirtschaft noch der Aufbau einer *civil society*, um die sich die Revolutionäre als erstes kümmern müssen. Wie sehr liberalen Denkern an beidem auch gelegen sein mag, es ist die Organisation der staatlichen Macht, die zuallererst angepackt werden muß.

Ich behaupte, daß das »Zeitfenster« für die konstitutionelle Absicherung einer liberalen Revolution wesentlich kürzer offensteht, als gemeinhin angenommen wird. Bleibt diese Gunst der Stunde ungenutzt, kann sie für immer verloren sein. Im Unterschied dazu kann der Prozeß des Aufbaus einer freien Marktwirtschaft und erst recht einer *civil society* Jahrzehnte oder gar Generationen in Anspruch nehmen – und kann leicht aus der Bahn geworfen werden, wenn er nicht rechtzeitig durch eine Verfassung abgesichert wird.

Zur Begründung meiner Behauptung muß ich zunächst auf ein peinliches intellektuelles Defizit eingehen. Ein Stück Papier mit der Bezeichnung »Verfassung« kann vieles sein: eine Geste ohne Bedeutung, ein reines Paragraphenwerk oder aber ein tiefgreifender Akt politischer Selbstbestimmung. Und gerade die Bedingungen, denen Verfassungen vom zuletzt genannten Typus ihre Entstehung verdanken, werden in der verfügbaren Literatur kaum behandelt. Ich werde versuchen, diese Lücke wenigstens teilweise zu schließen<sup>2</sup>, und behaupte, daß die Dynamik des revolutionären Handelns und der Prozeß der Ausarbeitung einer Verfassung in der Weise zusammenwirken können, daß die Gefahr des Legalismus vermieden und der Verfassungstext zu einem wirkungsvollen politischen Symbol der nationalen Identität wird.

Um für mein Argument eine historische Perspektive zu gewinnen, möchte ich den Blick zurück auf das erste Zeitalter der liberalen Revolutionen und auf die Frage lenken, wie die amerikanischen Revolutionäre

das Kunststück fertigbrachten, aus ihrer Verfassung ein politisch bedeutsames Dokument zu machen, das die Bedingungen der nachfolgenden Entwicklung zu gestalten vermochte. Allzu oft wird diese Frage behandelt, als ginge es nur darum, die einzigartigen Errungenschaften Nordamerikas im 18. Jahrhundert zu feiern. Obwohl ich der Letzte wäre, der die Bedeutung historischer Umstände leugnen würde, bin ich doch auch überzeugt, daß sich aus dem, was damals geschah, allgemeine Lehren ziehen lassen, die unseren Blick für analoge Herausforderungen in einem neuen, zweiten Zeitalter revolutionärer Möglichkeiten schärfen können. Meine These lautet, daß trotz der nicht zu übersehenden Unterschiede wesentliche Parallelen bestehen zwischen der Situation George Washingtons am Vorabend der Verfassungsgebenden Versammlung der amerikanischen Föderation und der Lage, in der Lech Walesa sich befand, als *Solidarnosc* im Zuge der polnischen Revolution die Macht übernahm – Parallelen, die auf die Notwendigkeit schnellen Handelns verweisen, wenn Polen in der neuen revolutionären Ära verfassungspolitisch die Führung übernehmen soll.

Um das Problem von einer anderen Seite zu beleuchten, ziehe ich zwei weitere Beispiele heran. Das erste ist das Rußland von heute, dem gegenwärtig noch jene Option zu einer neuen Verfassung offensteht, für die es in Polen vielleicht schon zu spät ist. Das zweite Beispiel liegt eine Generation zurück: die Gründung des Staates Israel. In beiden Fällen erkennen wir ein gemeinsames Muster, nur daß es diesmal um die reale Gefahr geht, daß das »Zeitfenster« für eine liberale Verfassung zuschlägt, während die Revolutionäre sich mit anderen, scheinbar dringlicheren Problemen beschäftigen.

### *Günstige Augenblicke für eine neue Verfassung*

Das Problem des erfolgreichen Revolutionärs ist so paradox wie real: Er hat gesiegt, und mit seinem Sieg droht er einen Großteil dessen zu verlieren, für dessen Verwirklichung er gekämpft hat.

Nicht, daß ihm der Sieg in den Schoß gefallen wäre. Im Regelfall bedarf es eines jahrelangen politischen Kampfes gegen das Establishment – anhaltende Bemühungen auf unterschiedlichen Ebenen, die Macht der herrschenden politischen Meinung zu erschüttern, sind ebenso notwendig wie die Organisation einer breiten Unterstützung für die revolutionäre Anstrengung, die Grundlagen des politischen Lebens neuzubestimmen. Andererseits bot die Existenz des alten Regimes der typischen revolutionären Bewegung ein gemeinsames Angriffsziel, mit der Folge, daß einige entscheidende Probleme ausgeblendet wurden, insbesondere die Tatsache, daß die Revolutionäre sich über bestimmte Merkmale der neuen politi-



schen Ordnung, die sie errichten wollten, keineswegs einig waren. »Der Feind meines Feindes ist mein Freund«: Dieses Grundprinzip war so lange sinnvoll, wie sich die Revolutionäre in der Opposition befanden. Warum sollten sie schließlich über (durchaus gravierenden) Meinungsverschiedenheiten die alles überragende Aufgabe aus den Augen verlieren, das herrschende politische Paradigma auszuschalten?

Mit dem Sieg verschwindet die durch den gemeinsamen Feind auferlegte Zurückhaltung. Jetzt müssen die Revolutionäre sich entscheiden, wofür sie eintreten, weil es nicht mehr genügt, *gegen* etwas zu sein. Und sie müssen dies unter Bedingungen tun, unter denen der persönliche Ehrgeiz durch die Aussicht auf ein Regierungsamt angestachelt wird. Nicht nur für die Führer, sondern auch für ihre Anhänger hat sich die Lage geändert. Immer besser können sie erkennen, wie die von ihnen in der Phase der politischen Agitation verkündeten hehren Prinzipien ihre konkreten Interessen beeinflussen – manchmal auf überraschend nachteilige Weise. Um diese konkreten Interessen bilden sich zunehmend neue politische Organisationen und konkurrieren bei den Anhängern der Bewegung um Aufmerksamkeit und Unterstützung.

Und dennoch, trotz dieser zunehmenden Zersplitterung der politischen Energie und des politischen Interesses erinnern sich die Mitglieder der Bewegung an ihre Jahre in der politischen Wildnis, als sie für ihre Überzeugungen kämpften. Können sie die Leitprinzipien ihrer Bewegung irgendwie in eine feste Form gießen, die dem politischen Handeln für die Jahre, die nun vor ihnen liegen, eine Richtschnur sein kann? Oder werden sie untätig bleiben, da der politische Gehalt dieser Grundsätze im Strudel der Sonderinteressen, die im Rahmen des sich herausbildenden Staatsgefüges ihren konkreten Vorteil suchen, verloren gegangen ist?

Das ist das Versprechen einer revolutionären Verfassung. Die Niederschrift einer Verfassung bietet einer siegreichen Bewegung die Chance, einen besonderen Prozeß in Gang zu setzen, in dessen Zentrum die gemeinsame Anstrengung steht, fundamentale Prinzipien herauszuarbeiten – und dann entschlossen zu handeln, um in der Bevölkerung einen breiten Rückhalt für die demokratische Bestätigung dieser Grundsätze zu erhalten. Solange diese Schritte innerhalb des »Zeitfensters« erfolgen, das sich durch eine erfolgreiche Revolution geöffnet hat, können sich demokratisch bestätigte Verfassungsgrundsätze als bemerkenswert dauerhaft erweisen, auch wenn die Politik ihre revolutionäre Form weitgehend aufgegeben hat. Ohne ein entschlossenes Vorgehen droht dagegen die Gefahr, daß die liberale Dimension der revolutionären Errungenschaften ausgehöhlt wird, und zwar selbst dann, wenn es in der breiten Bevölkerung nicht zu einer starken antiliberalen Gegenströmung kommt.

## *Das amerikanische Beispiel*

Die Wahl eines Beispiels aus dem 18. Jahrhundert mag altmodisch wirken<sup>3</sup>, vor allem, da es Fälle aus der jüngeren Geschichte gibt, in denen das »revolutionäre Zeitfenster« sehr zum Vorteil liberaler Grundsätze genutzt wurde. So hat beispielsweise die Formulierung und Annahme der modernen Verfassung in Indien bis heute eine höchst positive Rolle für die Aufrechterhaltung einer liberalen und demokratischen Ordnung gespielt, wobei Prozesse mitgewirkt haben, die mit denen, die ich im folgenden beschreiben möchte, weitgehende Analogien aufweisen. Andererseits bietet es gewisse Vorteile, sich auf eine paradigmatische Errungenschaft des ersten großen Zeitalters liberaler Revolutionen zu stützen. Da die totalitären Revolutionen des 20. Jahrhunderts den liberalen Sinn für historische Chancen schwer beeinträchtigt haben, können wir vielleicht mit der Behebung dieser Schwäche beginnen, indem wir einen Blick auf das Jahr 1787 werfen, eine Zeit, als die Hoffnungen der liberalen Revolutionäre noch nicht durch die Erfahrungen der Französischen Revolution oder gar durch die tragische Art und Weise erschüttert waren, wie die Bolschewiki, Faschisten und Nationalsozialisten die postrevolutionäre Gunst der Stunde dazu nutzten, furchtbare Methoden der Unterdrückung zu entwickeln.

Das Problem besteht darin, den amerikanischen Fall in Kategorien zu beschreiben, die strukturelle Ähnlichkeiten mit späteren Revolutionen deutlich hervortreten lassen – einschließlich jener, die ganz andere Wege gegangen sind. Zunächst einmal verlief die Revolution keineswegs friedlich. Im Gegenteil, George Washington ist einfach der erste in einer langen Reihe von Guerillaführern, die die Großstädte der Reaktion überließen, während sie selbst sich jahrelang auf dem Land versteckt hielten und von dort aus Überfälle verübten. Der Unterschied zwischen Washington und General Giap oder dem Vorsitzenden Mao besteht darin, daß Washington es abgelehnt hat, nach beendetem Krieg die Truppen zu politischen Zwecken einzusetzen. Statt aus der Unzufriedenheit seiner Armee politisches Kapital zu schlagen, entließ Washington die Soldaten bei Kriegsende und kehrte als Zivillist nach Virginia zurück.

Ähnliches gilt für Jefferson und Madison, die die lange Reihe jener Intellektuellen der letzten zweihundert Jahre anführen, welche ihre Position der Abfassung politischer Abhandlungen verdanken – dies und nichts anderes sind die Unabhängigkeitserklärung oder die »Federalist Papers« – und als zivile Anführer in revolutionären Zonen agierten. Der Unterschied zu späteren totalitären Führern liegt in ihrer Weigerung, ihre postrevolutionäre Machtstellung durch den Aufbau einer elitären

Avantgarde-Partei nach dem Vorbild der Bolschewiki oder Faschisten abzusichern. Statt dessen ergriffen sie die Möglichkeit, mit Hilfe einer Verfassung die liberalen Grundsätze zu verankern, für die sie zusammen mit vielen anderen ihren Kampf geführt hatten. Im vorliegenden Kontext geht es mir weniger um den Inhalt ihrer Verfassung als um zwei Mechanismen, mit deren Hilfe sie ihr »Zeitfenster« genutzt haben.

### *Die Konstituierende Versammlung*

Was zeichnet die Institution aus, mit deren Hilfe die Führer der Amerikanischen Revolution einen gemeinsamen Verfassungstext ausgearbeitet haben? Die Konstituierende Versammlung von 1787 ist eines der berühmtesten Symbole, das die Amerikaner zum westlichen Fundus politischen Denkens beigesteuert haben. Revolutionäre Führer aus verschiedenen Teilen des Landes hatten sie, vier Jahre nach der Unterzeichnung des Friedensvertrages mit England, in Philadelphia einberufen. Es lohnt sich, das Besondere dieser Institution einer näheren Betrachtung zu unterziehen.

Indem sie eine eigene Versammlung neben den normalen Regierungsorganen schufen, taten die Revolutionäre mehr, als das Problem einer verfassungsmäßigen Ordnung von der Unzahl kurzfristiger Probleme zu trennen, die auf der politischen Tagesordnung standen. Allein schon die Einberufung dieses besonderen Forums erzeugte neue und starke politische Impulse für den erfolgreichen Abschluß des Experiments.

Diese Anreize wirkten auf einer ganz persönlichen, für alle Politiker verständlichen Ebene: Die Revolutionäre liefen ganz einfach Gefahr, sich lächerlich zu machen, wenn die Versammlung auseinanderging, ohne einen für alle annehmbaren Verfassungstext vorlegen zu können. Das sahen natürlich jene am deutlichsten, die das größte moralische Kapital zu verspielen hatten, wie jeder Leser der qualvollen Korrespondenz zwischen dem Kriegshelden George Washington und dem Revolutionsintellektuellen James Madison bestätigen kann. Es war unbedingt erforderlich, daß Washington sein enormes Prestige für Madisons Projekt einer Konstitution in die Waagschale warf, indem er den Vorsitz der Versammlung übernahm. Doch warum sollte der Kriegsheld sein Ansehen in der Öffentlichkeit für die Hirngespinnste der Revolutionsdenker aufs Spiel setzen? Und angesichts der Gefahren eines Fehlschlags erhob sich die Frage, ob es überhaupt im allgemeinen Interesse lag, das Auseinanderdriften der Nation in ihren politischen Zielen nach der Revolution so deutlich sichtbar zu machen.

Wir sollten uns nicht dazu verleiten lassen, mit dem Wissen der Nachgeborenen die Risiken in Washingtons großem Spiel zu bagatellisieren. Es

ist meine Meinung, daß modernen Revolutionären mit einem ähnlich großen moralischen Kapital wie dem George Washingtons ein ähnliches Spiel bevorsteht. Nachdem sie sich einmal entschlossen hatten, nach Philadelphia zu gehen, wirkten diese großen Männer an einer *self-fulfilling prophecy* mit.<sup>4</sup> Selbstbewußt schufen sie eine neue Motivationsstruktur, die ihre Erfolgsaussichten maximierte.

Dieser Erfolg muß anhand von drei unterschiedlichen Kriterien beurteilt werden. Erstens hatten die revolutionären Teilnehmer an der Versammlung einen Großteil ihres Lebens lang um die Verwirklichung bestimmter Grundwerte gekämpft; wenn der Text diese Ideale nicht zum Ausdruck bringen würde, wäre dies in ihren Augen ein Fehlschlag gewesen. Zum zweiten sah die Versammlung aber auch ganz klar, daß sie nicht die Möglichkeit hatte, der Verfassung aus eigener Machtvollkommenheit Gesetzeskraft zu verleihen. Sie konnte höchstens einen Text vorschlagen und sich dafür einsetzen, daß die Mehrheit der Bevölkerung in den einzelnen Bundesstaaten für diesen Text stimmte. Das bedeutete, daß die Delegierten sich nicht den Luxus eines ideologischen Purismus leisten konnten. Sie würden miteinander verhandeln und zugleich grundsätzlich argumentieren müssen. Jede Region hatte bestimmte fundamentale wirtschaftliche und politische Interessen, die von ihren Delegierten in der Versammlung nicht ignoriert werden konnten, selbst wenn diese Interessen wie im Fall der Sklaverei offensichtlich die Grundprinzipien der Revolution verletzten.

Ihre Aufgabe bestand darin, durch einen komplizierten Prozeß des Argumentierens und Verhandeln einen vernünftigen politischen Kompromiß zwischen Interessen und Grundsätzen zu schließen. Das Ergebnis fiel nicht gerade zur allgemeinen Zufriedenheit der Delegierten aus – ein Viertel von ihnen hatte der Versammlung mit Abscheu den Rücken gekehrt, bevor diese zu einer Einigung gelangt war. Von den gut 50 Teilnehmern waren weniger als 40 bereit, den endgültigen Text zu unterzeichnen, doch unter ihnen befanden sich viele der bedeutendsten Revolutionsführer, die sich auf die Seite Washingtons schlugen und eine allgemeine Mobilisierung im Namen der neuen Verfassung unterstützten.

Und damit kommen wir zum dritten Erfolgskriterium: Es genügte nicht, daß die Führer der Revolution sich auf einen Text einigten, den sie für einen vernünftigen politischen Kompromiß hielten. Die endgültige Fassung mußte auch hinreichend verständlich und attraktiv sein, um im ganzen Land Unterstützung zu finden. Wenn dieser Verfassungsvorschlag nicht als populäres Symbol für die Errungenschaften der revolutionären Generation akzeptiert würde, dann wäre der Einsatz der Revolutionsführer vergeblich gewesen.

## *Die Zustimmung der Bevölkerung*

Dessen eingedenk ergriffen die revolutionären Führer eine zweite wichtige Maßnahme, um die Gunst der Stunde zu nutzen. Sie suchten unter Umgehung der bestehenden politischen Institutionen den Rückhalt der Bevölkerung. Was die Versammlung anbelangte, so hatten die bestehenden Gesetzgebungsorgane nicht das Recht, ihre Initiative zu blockieren. Dennoch konzipierte die Versammlung ein neuartiges Verfahren, um den Willen der Bevölkerung direkter zur Geltung zu bringen. Die Wähler in jedem Bundesstaat wurden aufgefordert, besondere Delegierte zu den ratifizierenden Versammlungen zu entsenden. Diese Wahlen ermöglichten konkurrierenden Kandidaten, ihre ganze Energie auf die Vorzüge des Verfassungsentwurfs zu konzentrieren; nur wenn die Freunde der Verfassung die Unterstützung der Bevölkerung zugunsten ihrer Kandidaten mobilisieren konnten, durften sie damit rechnen, daß die in den Einzelstaaten stattfindenden ratifizierenden Versammlungen die Verfassung billigen würden.

Das Resultat glich im großen und ganzen dem einer modernen Volksbefragung.<sup>5</sup> Indem sie über die Delegierten für die ratifizierenden Versammlungen abstimmten, erhielten die Bürger die Möglichkeit, eine Entscheidung zu treffen, die sich auf das Verfassungssymbol selbst beschränkte: Ist dieser Text ein geeignetes Symbol für die Errungenschaft unserer Generation? Wenn sie diese Wahlen gewann, konnte die revolutionäre Elite eine besondere Legitimität für ihren Verfassungstext beanspruchen. Im Unterschied zur normalen Gesetzgebung war die Verfassung durch ein »Mandat des Volkes« gebilligt worden und zeichnete sich damit durch eine besondere Legitimität aus.

Tatsächlich verdanken wir die Institution des modernen Referendums einer vergleichbaren Bemühung der nächstfolgenden großen liberalen Revolution, ihr eigenes »Zeitfenster« zu nutzen. Ebenso wie die Amerikaner wollten die Franzosen ihre revolutionären Errungenschaften durch eine geschriebene Verfassung konsolidieren. Sie verfielen auf das Mittel der formellen Volksabstimmung, um ihrem Anspruch auf ein demokratisches Mandat durch das Volk Glaubwürdigkeit zu verleihen.<sup>6</sup>

## *Walesa und Washington?*

Natürlich garantieren Rechtsformen allein noch keinen Erfolg: Die Französische Revolution geriet schließlich außer Kontrolle, mit tragischen Konsequenzen für die beiden folgenden Jahrhunderte europäischer Geschichte. Die Frage ist, ob die Osteuropäer heute willens und in der Lage sind, den Faden wiederaufzunehmen. Gewiß sind die Nachrichten, die

gegenwärtig aus Polen kommen, nicht gerade ermutigend, zumindest wenn man sie mit den Aussichten vergleicht, die sich noch vor einigen Jahren boten. Zum damaligen Zeitpunkt erschienen die Parallelen zur amerikanischen Erfahrung recht auffällig. Walesa war ebenso wie Washington ein Mann von mittelmäßiger Bildung, doch von großem Mut und beträchtlichem politischen Geschick. Und zweifellos gab es innerhalb von *Solidarnosc* eine ganze Anzahl tüchtiger liberaler Intellektueller, die in der Lage waren, gegenüber Walesa als polnischem Washington die Rolle Madisons zu übernehmen. Wir wissen natürlich nicht, ob ein vergleichbarer Erfolg sich 1990 eingestellt hätte, wenn man entschlossene Maßnahmen ergriffen hätte, um sich ganz der Aufgabe einer Verfassungskonstruktion zu widmen. Es dürfte allerdings kaum strittig sein, daß es der revolutionären Führung an gesundem Menschenverstand und den diplomatischen Fähigkeiten mangelte, die für ein solches Unternehmen nötig gewesen wären. Statt das Gefühl, an einer gemeinsamen Aufgabe zu arbeiten, wenigstens so lange aufrechtzuerhalten, bis ein konstitutioneller Rahmen geschaffen und in einem Plebiszit von den Millionen Mitgliedern und Sympathisanten von *Solidarnosc* gebilligt worden wäre, fiel die Führung in atemberaubendem Tempo auseinander und bot ein trauriges Bild der Kleingeisterei und intellektuellen Überheblichkeit.

Gewiß kann niemand erwarten, daß revolutionäre Bewegungen wie *Solidarnosc* sich über einen längeren Zeitraum hinweg erhalten können. Liberale lehnen die Idee einer permanenten Revolution grundsätzlich ab. Es ist richtig und angemessen, wenn die revolutionäre Führung sich in konkurrierende Parteien aufspaltet, sobald neue Probleme in den Vordergrund treten und neue Antworten notwendig machen. Für die meisten Bürger ist es nur natürlich, daß sie im Lauf der Zeit einen Großteil ihres Interesses an Politik verlieren und sich den persönlicheren Aspekten ihres Lebens zuwenden. Das ist ja einer der Hauptgründe, warum nach einer geglückten Revolution die Zeitspanne für die Einsetzung einer vom Volk getragenen Verfassung nur sehr kurz ist und möglichst schnell genutzt werden muß. Es stellt sich allerdings die Frage, ob es für Polen nicht vielleicht schon zu spät, ob das »Zeitfenster« nicht bereits zugeschlagen ist.

Manche meiner polnischen Freunde sind der Meinung, daß der günstige Zeitpunkt für eine Verfassung endgültig verpaßt wurde, und ringen die Hände in einer Gebärde der Verzweiflung, die von den Osteuropäern im Lauf der Jahrhunderte bis zur Vollkommenheit entwickelt wurde. Ich bin mir da nicht so sicher. Eines steht allerdings fest: *Wenn* es noch eine Möglichkeit gibt, dann wird sie nicht dadurch realisiert, daß man die Verfassung als eine Aufgabe neben vielen anderen behandelt, vor denen das gegenwärtige Parlament steht. Der angerichtete Schaden läßt sich nur

durch eine Geste wiedergutmachen, die deutlich signalisiert, daß der Erarbeitung einer vernünftigen Verfassung absolute Priorität eingeräumt werden muß, wenn die Erinnerung an den kollektiven Triumph von *Solidarnosc* am Ende keinen bitteren Nachgeschmack bekommen soll.

Ein eigenes Verfassungskomitee wird dringend benötigt. Es sollte nicht nur aus Abgeordneten, sondern auch aus Vertretern der Präsidentschaftskanzlei bestehen. Diese prominent besetzte Gruppe sollte einen Verfassungsentwurf ausarbeiten und dem Parlament präsentieren; falls dort angenommen, würde der Entwurf dann dem Volk zur Ratifizierung durch ein Referendum vorgelegt.

Eine solche Initiative ist von großer Bedeutung. Wie ich bereits gesagt habe, würde ein solches Verfassungsforum den Beteiligten neue Impulse verleihen, zu einem sinnvollen politischen Kompromiß zu gelangen, der ein dauerhaftes Fundament für die Entwicklung politischer Institutionen abgeben würde. Es wäre jedoch ein Fehler, die Notwendigkeit einer solchen Innovation nur in dem engen Rahmen parteilicher Eigeninteressen zu bewerten. Die Einberufung eines Verfassungsforums würde für sich genommen den gegenwärtigen Stand der Revolution symbolisch zum Ausdruck bringen: Ist es den Männern und Frauen, die so viel für ein besseres Polen geopfert haben, noch möglich, ein weiteres Mal ihre individuellen Interessen zurückzustellen und das feste Fundament einer Verfassung zu bauen, das den Ausbau der Demokratie sichern würde? Wenn sie das Forum betreten, sind sich die Delegierten nicht nur bewußt, daß die Augen der ganzen Nation auf sie gerichtet sind, sondern daß die Geschichte, ob sie es wollen oder nicht, ihr Urteil über sie sprechen wird. Schließlich war es Polen, das der neuzeitlichen Welt 1791 ihre zweite geschriebene Verfassung gab. Wird dieses Land abermals die Führung in dieser Sache übernehmen, diesmal mit einem dauerhafteren Ergebnis? Indem es solche Fragen dramatisch in den Vordergrund stellt, kann das Forum seine Delegierten anspornen, sich der historischen Stunde würdig zu erweisen und zu demonstrieren, daß trotz aller Differenzen der Geist der Revolution weiterlebt, zumindest in dem von ihnen geschaffenen Verfassungstext.

Es ist daran zu erinnern, daß die amerikanische Verfassung nicht im ersten Hochgefühl des revolutionären Triumphes formuliert wurde. Tatsächlich hatte das erste amerikanische Experiment auf diesem Gebiet, die Abfassung der Konföderationsartikel von 1781, ein Gefühl des Scheiterns zur Folge. Erst nach sechs Jahren der Unzufriedenheit mit diesem ersten Selbstverwaltungsexperiment wagten Washington und die übrigen mit der Einberufung einer Versammlung nach Philadelphia einen neuen Anfang. Das Risiko eines erneuten Fehlschlags war damals ebenso hoch wie heute;

andererseits war es schon immer ein Fehler, die Kreativität des menschlichen Geistes zu unterschätzen.

### *Über Polen hinaus*

Natürlich kann es auch sein, daß die Pessimisten am Ende recht behalten und Polens verpaßte Chance als eines der großen Versäumnisse der revolutionären Politik unserer Zeit in die Geschichte eingeht. Das Fehlen einer tief im Volk verankerten Verfassung wird sich nicht nur auf das künftige politische Leben in Polen gravierend auswirken. Es stellt auch einen enormen Verlust für andere Nationen dar, die aus der kommunistischen Tyrannei wiedererstehen.

Während der achtziger Jahre schaffte es keine andere revolutionäre Bewegung, sich so tief in der Basis zu verwurzeln und sie so stark zu mobilisieren wie *Solidarnosc*. Zur Zeit operieren die meisten postkommunistischen Staaten im Rahmen von Verfassungen, die sie aus der kommunistischen Vergangenheit übernommen haben, und nehmen Ad-hoc-Änderungen vor, um den neuen Realitäten gerecht zu werden. Ein Verfassungsdurchbruch in Polen wäre insofern von enormer Bedeutung, als er den anderen Ländern, bei denen die revolutionären Bewegungen schwächer ausgebildet waren, als Modell dienen könnte.

Unter diesen sieht sich die Bewegung in der Russischen Republik vor der dramatischsten Herausforderung. Rein formal arbeitet die Regierung Jelzin gegenwärtig unter der Breschnew-Verfassung von 1977 – sie wurde seither über 200mal ergänzt und verändert, um den neuen Gegebenheiten Rechnung zu tragen. Das Ergebnis ist auf der verfassungsrechtlichen Ebene ein Mischmasch und auf der symbolischen Ebene eine Peinlichkeit: Zweifellos kann es im neuen Rußland keine *legitime* Ordnung ohne den systematischen Versuch geben, die Grundsätze des neuen Regimes zu formulieren. Es geht nicht darum, das Vakuum durch eine weitere Verfassung auf dem Papier zu füllen, sondern um die Nutzbarmachung des Prozesses der Verfassungsformulierung als eines wichtigen Transmissionsriemens für eine revolutionäre Mobilisierung der Bevölkerung.

Das ist, milde ausgedrückt, eine gewaltige Aufgabe. Der fehlgeschlagene kommunistische Putsch vom 19. August 1991 hinterließ eine aufkeimende Bewegung – das *Demokratische Rußland* –, die für liberale Prinzipien in der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung eintritt. Sie umfaßt vielleicht hunderttausend Aktivisten im ganzen Land und bietet Boris Jelzin völlig andere Möglichkeiten als seinem Vorgänger. Während Michail Gorbatschow bestrebt war, eine Revolution von oben anzuführen, kann Jelzin dasselbe von unten versuchen und einen Prozeß einleiten, durch den



eine neue Verfassung zu einem wirkungsvollen Symbol der Bemühungen der Nation um ein revolutionäres Selbstverständnis werden könnte.

Das bedeutet zunächst und vor allem, daß man die Ausarbeitung einer Verfassung nicht einer kleinen Elite in Moskau überlassen darf, was sehr leicht passieren kann, wenn keine entschlossenen Maßnahmen dagegen getroffen werden.

Zur Zeit stecken die Arbeiten an der neuen Verfassung in einer politischen Sackgasse. Gemäß der noch geltenden Breschnew-Verfassung liegt die Kompetenz beim Volksdeputiertenkongreß – jener tausendköpfigen Versammlung, die sich aus Mitgliedern zusammensetzt, die lange vor dem August-Putsch gewählt worden sind, denen also spätestens seit dem Ende der führenden Rolle der Kommunisten in Rußland die Legitimation fehlt. Alte Apparatschiks, die noch immer in der Überzahl sind, verweigern den Verfassungsinitiativen der Jelzin-Regierung ihre Zustimmung. Aus dieser Sackgasse führen zwei Wege heraus.

Einerseits kann Jelzin versuchen, mit den Apparatschiks handelseins zu werden: Wenn ihr meine Verfassung unterstützt, werde ich keine Neuwahlen ansetzen, und ihr könnt euch für den Rest der Amtsperiode eurer Privilegien erfreuen. Angesichts der Tatsache, daß ein günstiger Ausgang der Wahlen für die meisten Amtsinhaber ungewiß sein dürfte, könnte dies ein sehr wirkungsvolles Mittel sein, die Zustimmung zu einer »Jelzin-Verfassung« zu erlangen. Solch ein Triumph würde aber kein öffentlicher Sieg sein, der einen entschiedenen Bruch mit der Vergangenheit einleitete.

Andererseits könnte Jelzin die gegenwärtige Pattstellung dazu nutzen, dem vagen Gefühl, das mit dem Sieg des Volkes über den Augustputsch verbunden ist, eine feste Kontur zu geben. Eine eigens zu schaffende Verfassungsgebende Versammlung scheint für den gegenwärtigen Zeitpunkt in der Tat die beste Lösung. Jelzin und die bereits existierenden gesetzgebenden Institutionen könnten ihren Kampf gegen die laufenden Probleme des Übergangs zur Marktwirtschaft fortsetzen, während sich die Verfassungsgebende Versammlung auf die Formulierung der politischen Grundsätze konzentrieren würde. Die Wahlen zu dieser Versammlung würden dem *Demokratischen Rußland* überdies Gelegenheit bieten, schon zu einem frühen Zeitpunkt Unterstützung für die neue Regierung zu mobilisieren.

Für Jelzin ist es auf Dauer abträglich, der einzige zu sein, der sein Amt durch eine freie Wahl erlangt hat. Die Abhaltung von Wahlen zu einer Verfassungsgebenden Versammlung würde der Regierung die beste Möglichkeit bieten, sich von der Person Jelzins unabhängig zu machen, indem sie die öffentliche Meinung für die Grundsätze des demokratischen Konstitutionalismus und des Rechtsstaates gewinnt. Es ist entscheidend, der Öffentlichkeit die Formulierung der neuen Verfassung als einen Akt

bewußt zu machen, der ernster Überlegung und breiter Zustimmung bedarf.

In den bevorstehenden Krisen wird der neue Rechtsstaat, wenn er denn zustande kommt, enormen Belastungen ausgesetzt sein. Doch ohne eine Verfassung, die auf der Zustimmung des Volkes beruht, ist er zum Scheitern verurteilt.

Es ist eine traurige Tatsache, daß bis jetzt die einzigen neuen Verfassungen in Osteuropa in Bulgarien und Rumänien vorbereitet wurden, und zwar unter massiver Mitwirkung von Altkommunisten. Es wäre tragisch, wenn die einzigen Regime, die die Bedeutung des Zeitfaktors bei der Verabschiedung einer Verfassung erkannt haben, ausgerechnet jene wären, in denen die ehemaligen Parteiapparatschiks ihre Herrschaft durch die Manipulierung der Symbole liberaler Demokratie absichern wollten.

*Ist die Verfassung wirklich entscheidend?*

Aber möglicherweise übertreibe ich ja auch. Steht denn wirklich außer Zweifel, daß jede Nation zuallererst eine Verfassung braucht – einen Text, der für sich in Anspruch nimmt, *das* Grundgesetz der Nation zu sein, dessen Rang höher steht als der aller übrigen Gesetzesvorschriften? Schließlich sind die Engländer jahrhundertlang auch ohne eine Verfassung ganz gut ausgekommen.

Doch es sind zwei völlig verschiedene Dinge, ob ein Land mit der liberalen Tradition Englands auf eine Verfassung verzichten kann oder ob es um Nationen geht, die durch eine liberale Revolution einen Neubeginn anstreben. Die Nationen, um die es hier geht, verfügen in der Regel über »Verfassungen«, die sie von den kommunistischen Regimen, die von ihnen gestürzt wurden, übernommen haben. Angesichts dieser Tatsache bleibt den aufkommenden neuen politischen Eliten nur eine Alternative, wenn sie ihre revolutionären Grundsätze nicht in eine feste schriftliche Form gießen wollen: Sie müssen sich damit begnügen, Ad-hoc-Änderungen an den älteren, kommunistischen Texten vorzunehmen.

Dieser zweite Weg hat eine Reihe vorhersehbarer Konsequenzen. Erstens werden viele vom alten Regime übernommene autoritäre Grundsätze von diesen ad hoc vorgenommenen Änderungen unberührt bleiben, während sie bei einer umfassenden Neuformulierung ohne weiteres abgelehnt würden. Hinzu kommt zweitens die wichtigere Tatsache, daß hier bereits der bloße Rang verfassungsmäßiger Normen schwer kompromittiert wird. Die alten kommunistischen Texte waren schließlich kaum mehr als propagandistische Symbole. Wenn das Ziel darin besteht, den ganzen Charakter verfassungsmäßiger Normen zu ändern, dann ist ein

Neuanfang offenbar aus zwei verschiedenen, aber miteinander in Zusammenhang stehenden Gründen wünschenswert.

Der erste Grund liegt in der Rolle, die einer liberalen Verfassung bei der Rekonstruktion der politischen Identität aus den Trümmern des alten Regimes zukommen kann. Wenn der Formulierung und der Ratifizierung der Verfassung der gebotene Ernst und die ihr geziemende öffentliche Aufmerksamkeit zukommen, so kann sie für eine breite Öffentlichkeit zum zentralen Symbol der Revolution werden – es wäre eine Verfassung, die auf Dauer das Herzstück eines aufgeklärten Patriotismus sein kann. Dafür ist der amerikanische Konstitutionalismus ein augenfälliges Modell. Das Deutschland der Gegenwart liefert ein Beispiel, das näher am aktuellen politischen Schauplatz liegt. Hier kann der »Verfassungspatriotismus« – der Ausdruck wurde von Jürgen Habermas in die neueren Diskussionen eingebracht – helfen, der Nation ein Selbstverständnis zu geben, das eine ernsthafte Alternative zu den grassierenden ausländerfeindlichen Tendenzen darstellt. In den Krisen, die vor ihnen liegen, werden die Nationen Ostmitteleuropas bei ihrem Streben nach politischer Identität gewiß ähnliche Symbole benötigen. Wenn dort Bewegungen entstehen – und es wird sie sicher geben –, die versuchen, mit chauvinistischen Appellen aus der wirtschaftlichen und geistigen Unzufriedenheit Profit zu schlagen, werden die Befürworter einer offeneren Gesellschaft schmerzlich bereuen, die Gelegenheit vertan zu haben, eine Verfassung mit symbolischer Kraft zu formulieren, um die sich die Anhänger einer liberalen Politik scharen könnten.

Mein zweites Argument zielt auf einen kleineren Kreis von Personen, auf die politische Elite, die im Zuge der Formulierung der Verfassung an den Verhandlungen und Debatten beteiligt ist, die schließlich zu einem fairen Kompromiß zwischen Prinzipien und Interessen führen sollen. Wenn sich diese Leute einmal zum Verfassungstext bekannt haben, werden sie ihn nicht mehr so schnell ihren Eigeninteressen unterordnen und ihn leichtfertig ändern wollen. Sie werden nicht nur auf ihre Leistung stolz, sondern sich auch der Schwierigkeiten deutlich bewußt sein, die mit der Wiederherstellung eines ausgewogenen Verfassungstextes verbunden wären.

Ganz anders ist die Situation, wenn die Verfassungsordnung aus Ad-hoc-Adaptionen von Normen hervorgeht, die vom alten Regime übernommen wurden. Warum sollten die politische Elite oder die gewöhnlichen Staatsbürger über Verletzungen eines auf diese Weise zustande gekommenen Verfassungstextes besorgt sein? Sie werden es um so weniger sein, wenn – wie es zumeist der Fall ist – die Änderungen überstürzt und nicht sehr überlegt vorgenommen und der Bevölkerung nicht in einem Plebiszit zur Abstimmung vorgelegt wurden.

Die sich daraus ergebende »Weichheit« von Verfassungsnormen wird auf

unterschiedliche Weise zur Geltung kommen, je nach der Struktur der Staatsgewalt, die aus den institutionellen Trümmern des alten Regimes entsteht. Auf der einen Seite kann diese Struktur einen bipolaren Charakter annehmen, bei der Präsident und Parlament sich die Herrschaft teilen.<sup>7</sup> Da den Verfassungsnormen, die die Teilung der Macht regeln sollen, eine deutliche politische Legitimität fehlt, sind einem politischen Kampf zwischen Präsident und Parlament, der durch Machtspiele und *Faits accomplis* gekennzeichnet ist, Tür und Tor geöffnet. Das ist ein Spiel, welches im allgemeinen den Präsidenten begünstigt, vor allem, wenn er sein Amt einer Wahl durch das Volk verdankt. Als Einzelperson hat er es wesentlich leichter, entschlossen zu handeln; er wird das Parlament zu Reaktionen herausfordern, mit denen seine einseitigen Entscheidungen wirkungsvoll pariert werden. Als letzten Ausweg kann er auf ältere autoritäre Traditionen zurückgreifen und den Notstand ausrufen, um per Dekret regieren zu können. Wie immer eine solche einseitige Politik ausgehen mag, was dabei zuerst auf der Strecke bleibt, ist der Gedanke, daß die Austragung von Konflikten zwischen Präsident und Parlament in einen rechtsstaatlichen Rahmen zu spannen ist, so daß beide Seiten durch eine verfassungsrechtlich festgeschriebene Gewaltenteilung in ihren Befugnissen eingeschränkt sind.

Wenn dagegen im Verlauf der Befreiung von den alten kommunistischen Regimen kein starker Präsident auf der politischen Bühne erschienen ist<sup>8</sup>, dann stellen schwache Verfassungsnormen für die parlamentarische Mehrheit eine zu große Verlockung dar, sich bedenkenlos über Grundrechte hinwegzusetzen. Die kurze Geschichte des Staates Israel bietet hierfür ein warnendes Beispiel. In den Jahren vor und nach 1950 befand sich Israel in einer Lage, die schlagende Analogien zur gegenwärtigen Situation in Ostmitteleuropa aufweist. Nach einem jahrzehntelangen revolutionären Kampf konnten die Führer der zionistischen Bewegung mit Recht behaupten, eine mobilisierte Mehrheit ihrer Landsleute hinter sich zu haben – wobei Männer wie David Ben-Gurion eine symbolische Rolle ähnlich der George Washingtons in Amerika, Walesas in Polen, Havels in der Tschechoslowakei und Jelzins in Rußland spielten. Außerdem erkannten die Verfasser der israelischen Unabhängigkeitserklärung, wie wichtig es war, so schnell wie möglich einen Verfassungstext zu erarbeiten, der die Grundprinzipien der revolutionären Bewegung festhielt. Zu diesem Zweck forderten sie ausdrücklich die Einberufung einer Verfassungsgebenden Versammlung. Als diese Versammlung jedoch einberufen wurde, zog sie es vor, den ihr erteilten feierlichen Auftrag zu ignorieren – sie verschob die Aufgabe, eine Verfassung zu entwerfen, und machte sich zur ersten Knesset. Sie beanspruchte für sich alle Vollmachten des britischen Parlaments, übernahm die Regierung über das Land und griff ihre

ursprüngliche Aufgabe nur noch sporadisch wieder auf, ohne sie jemals zu einem Ende zu bringen. Seit vierzig Jahren warten die Israelis vergeblich auf den Erlaß einer *Bill of Rights*.<sup>9</sup>

Inzwischen ist der historische Moment für eine Verfassung vergangen. Die Frauen und Männer mit dem größten moralischen Kapital starben und hinterließen die Macht anderen, die sich weniger kompetent fühlten, in der Verfassungsfrage die Führung zu übernehmen. Die Revolutionsbewegung, die ursprünglich eine große Bevölkerungsmehrheit erfaßt hatte, zerfiel in eine Vielfalt von Parteien, die jeweils die genau definierten Interessen ihrer Wähler bedienen. Je erfolgreicher es den Parteien gelang, die staatliche Macht den konkreten Interessen ihrer Anhänger dienstbar zu machen, desto unwichtiger schien es, sich zu dem gemeinsamen Bemühen zusammenzuschließen, eine für die gesamte Gesellschaft verbindliche Verfassung zu formulieren.

In der zweiten Generation wurde es kleinen Parteien aus engagierten Aktivisten – in diesem Fall religiösen Gruppen orthodoxer Juden – dann möglich, zunehmend die ideologische Richtung zu bestimmen. Trotz ihrer geringen Zahl konnten ihre Vertreter als Zünglein an der Waage im Parlament eine wichtige Rolle spielen. Sobald eine Koalition zerfiel, konnten die Ideologen ihre Unterstützung derjenigen säkularen Gruppierung anbieten, die bereit war, ihre Sonderinteressen am stärksten zu fördern. Im Lauf der Zeit ist es ihnen auf diese Weise gelungen, staatliche Unterstützung für Gesetze zu erhalten, mit denen fundamentale liberale Prinzipien der religiösen Toleranz und der Gewissensfreiheit untergraben wurden – und das trotz der Tatsache, daß die überwältigende Mehrheit der Israelis nach wie vor säkularen und im großen und ganzen liberalen Werten anhängt. Es läßt sich natürlich nicht beweisen, aber ich behaupte, daß dieser Erosionsprozeß wesentlich verlangsamt worden wäre, hätte die Gründergeneration ihre revolutionären Grundsätze in einer Verfassung festgeschrieben. Zumindest bin ich noch keinem gutunterrichteten Beobachter der israelischen Politik begegnet, der vom Gegenteil überzeugt wäre. Ähnliche Prozesse – diesmal unter Beteiligung fremdenfeindlicher nationalistischer Gruppen – lassen sich leicht unter den gegenwärtig in Ostmitteleuropa herrschenden Bedingungen vorstellen.

Ein weiterer Erosionsprozeß ist nicht weniger bedeutsam. Bei ihm geht es um Antworten auf eine Krise, von denen es in Israel wahrhaft mehr als genug gegeben hat. Wenn eine Krise eintritt, übersieht man leicht den langfristigen Schaden, der entsteht, wenn bürgerliche Rechte zum Schutz gegen willkürliche Festnahme, Gefängnishaft und dergleichen staatlicherseits außer Kraft gesetzt werden. Tatsächlich dient eine einzige gesetzliche Beschränkung solcher Rechte häufig als Präzedenzfall für weitere derartige

Eingriffe. Zwar ist das israelische höchste Gericht bemüht, den Schaden zu begrenzen, doch seine Reaktionen wären wesentlich entschlossener ausgefallen, wenn die vorangegangene Generation im Rahmen eines feierlichen Akts der verfassunggebenden Gewalt eine formelle *Bill of Rights* verabschiedet hätte. Selbst in England waren parlamentarische Mehrheiten nur allzu leicht bereit, fundamentale Rechte wie das der Redefreiheit und des Schutzes vor willkürlicher Verhaftung einzuschränken, wodurch grundlegende liberale Prinzipien ausgehöhlt wurden.<sup>10</sup>

Ich möchte nicht übertreiben. Die Ausarbeitung einer Verfassung ist kein Allheilmittel. Dieser Prozeß bedingt nicht nur langwierige und harte Verhandlungen, sondern auch die ernsthafte Anstrengung, liberalen Grundprinzipien Geltung zu verschaffen. Dabei wird es unumgänglich sein, sich mit autoritären Meinungen und mit Institutionen zu arrangieren, die aufgrund ihrer Macht nicht übergangen werden können, und gleichzeitig einen möglichst großen Spielraum für individuelle Freiheit und Vielfalt zu erobern. In jedem Fall ist es bei weitem zweckmäßiger, diesen Versuch während der für eine verfassungsmäßige Neuordnung relativ günstigen Zeitspanne unmittelbar nach einer erfolgreichen Revolution zu wagen, als den Augenblick der Wahrheit so lange aufzuschieben, bis es zu spät ist. Der unermüdliche Einsatz für die liberale Revolution verdient es, daß sich am Ende alle noch einmal zu der ernsthaften Anstrengung zusammenfinden, die Nation auf jene Grundwerte zu verpflichten, denen eine ganze Generation die Impulse für ihren revolutionären Kampf verdankte.

*Aus dem Amerikanischen von Udo Rennert*

#### Anmerkungen

- 1 Zum Begriff »liberale Revolution« vgl. Bruce Ackerman, Die Zukunft der liberalen Revolution, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Heft 3, 1992.
- 2 Aber nur teilweise. Eine wesentliche Rolle spielen hierbei auch evolutionäre Prozesse, denen ich an anderer Stelle nachgehen möchte.
- 3 Das Beispiel der Vereinigten Staaten und seine historische Entwicklung im Lauf zweier Jahrhunderte wird wesentlich ausführlicher, wenn auch mit einer gänzlich anderen Schwerpunktsetzung, in meinem jüngsten Buch behandelt: *We the People: Foundations*, Harvard UP 1991.
- 4 Zwar war Washington die wichtigste Einzelpersonlichkeit, es gab jedoch weitere Helden der Revolution in anderen Staaten – von Benjamin Franklin in Pennsylvania bis Alexander Hamilton in New York –, die ein ähnliches Risiko eingingen.
- 5 S. Bruce Ackerman, *We the People: Transformations*, Kap. 2, a.a.O.
- 6 Die historischen Wurzeln plebiszitärer Praktiken reichen am tiefsten in der Schweiz. Dennoch war das hier in seinen Anfängen geübte Verfahren ein völlig anderes als die von französischen Revolutionären eingeführten formellen Referenden. Vgl. Benjamin Barber, *The Death of Communal Liberty*, 1974, S. 180-194.
- 7 Gegenwärtig fallen Polen, die Tschechoslowakei, Rußland und die Ukraine in diese Kategorie.
- 8 Wie dies z. B. in Ungarn der Fall ist.
- 9 Das israelische Beispiel wird von mir ausführlicher behandelt in *The Lost Opportunity?*, Tel Aviv University Studies in Law, Bd. 10, Tel Aviv 1990, S. 53-69.
- 10 Vgl. Ronald Dworkin, *A Bill of Rights for Britain*, 1991.

George Schöpflin

## Konservative Politik und konservative Faktoren in den postkommunistischen Gesellschaften

Will man sich mit dem Konservatismus in Ostmitteleuropa beschäftigen, steht man zunächst vor dem Problem, wie der Begriff »konservativ« in diesem Kontext zu definieren ist. Auf der einfachsten Ebene besitzt das Wort zwei Bedeutungen. Es kann sich auf den Wunsch beziehen, das Alte zu erhalten, gepaart mit der Abneigung, Neues zu akzeptieren, oder auf eine politische Strömung, die diesen Haltungen Ausdruck verleiht. Doch mögen die Begriffe »alt« und »neu« auch plausibel sein, ihr politischer Sinn ist keineswegs klar umrissen. Darüber hinaus können »alt« und »neu« keine absoluten Kategorien sein, sie implizieren vielmehr stets eine Entscheidung, welche Elemente des Alten erhalten und welche ausrangiert werden sollen, womit sich das Problem der Kriterien und des Inhalts von Konservatismus stellt. »Alt« und »neu« sind also keine »reinen« Begriffe, sondern beruhen auf Konventionen und äußeren Bedingungen, d.h. sie hängen vom historischen, politischen und geographischen Kontext ab.

Der Konservatismus als politische Philosophie geht davon aus, daß menschliche Beziehungen nicht spannungsfrei sein können, daß diese Spannungen allenfalls durch verschiedene Einrichtungen gemildert werden können und daß das Streben nach einer idealen oder vollkommenen Gesellschaft eher Schaden anrichtet als ihr zum Wohle gereicht. Folglich verwirft er die liberalen Auffassungen, daß ein ideales Gefüge von Institutionen die Voraussetzung für die Entfaltung des der Menschheit innewohnenden Guten schafft; daß solche Institutionen rational legitimiert werden können; daß der Wille des Menschen sein Schicksal ohne Einschränkungen bestimmen kann; und daß die Volkssouveränität stets gute Regierungen schafft.

Die Befürworter von unter modernen Bedingungen geplantem und organisiertem Wandel – ob es sich nun um Liberale oder um Sozialisten handelt – sind der Ansicht, daß die sozialen und politischen Beziehungen unpersönlich bleiben müssen; die Rechtsordnung der Gemeinschaft darf keinem ihrer Mitglieder einen Sonderstatus einräumen. Idealtypisch gesprochen werden Bezüge zur Vergangenheit, werden Blutsbande, reli-

giöse oder ethnische Bindungen als in dieser Hinsicht irrelevant betrachtet. Der Konservatismus hingegen, wie er sich im Kontext demokratischer Politik artikuliert hat, kann weitgehend als jene politische Strömung verstanden werden, die moderne Elemente mit geeigneten Elementen der Vergangenheit zu verbinden sucht und eine schrittweise Transformation akzeptiert.<sup>1</sup> Das Motto der wahren Konservativen lautet daher: »Wenn wir wollen, daß alles bleibt wie es ist, dann ist nötig, daß alles sich verändert.«<sup>2</sup> Gleichzeitig gibt es zahlreiche Formen konservativen Verhaltens, die nicht an konservative Politik gebunden sind, wohl aber die politische Ordnung beeinflussen können und dies auch tun. Ich möchte im folgenden sowohl den Konservatismus als politische Strömung im postkommunistischen Ostmitteleuropa untersuchen als auch Aspekte des Konservatismus und konservativer Haltungen in der dortigen Politik und Gesellschaft, beides jedoch begrifflich auseinanderhalten.

### *1. Konservatismus als politische Bewegung*

In Westeuropa hatte der Konservatismus als politische Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg zwei gegensätzliche Konzepte in seinen Bezugsrahmen zu integrieren. Er mußte die aus dem Paradigma des Wohlfahrtsstaates stammenden politischen Arrangements akzeptieren und in die eigene Politik umsetzen; gleichzeitig versuchte er, einen gewissen Freiraum für individuelle Entscheidungen zu schaffen. Seinen Kompromiß mit dem Wohlfahrtsstaat begründet der westliche Konservatismus mit dessen bewahrender und schützender Funktion hinsichtlich traditioneller Gemeinschaften, der Religion (im Falle der Christdemokraten) und der Werte der Vergangenheit; der Schutz der individuellen Entscheidung dagegen wird unter Berufung auf eine nicht traditionsgebundene Freiheit befürwortet. Dem Arsenal der westlichen Rechten fehlt heute die Möglichkeit eines unbefangenen Bezugs auf Nationalität oder imperiale Staatlichkeit; ebenso ist die Religion von einem alltäglich geltenden zu einem eher abstrakten Wert geworden. Die Spannung zwischen traditionellem Konservatismus und dem sogenannten neoliberalen Flügel des Konservatismus hat die westeuropäischen konservativen Parteien nicht daran gehindert, nach der Macht zu streben, wahrscheinlich wirkte diese Spannung sogar als Antrieb.

Die Situation des politischen Konservatismus in der postkommunistischen Welt unterscheidet sich davon grundlegend. Seine Modernisierung hat aus dem einfachen Grund nicht stattgefunden, weil es ihn unter dem Kommunismus nicht gab, und so weder der Anlaß noch die Notwendig-



keit bestand, über ihn nachzudenken. Soweit es in der kommunistischen Zeit überhaupt eine politische Diskussion gegeben hat, fand sie im Rahmen des Marxismus statt. Nach dem Verschwinden des Kommunismus ist jedoch eine große Anzahl politischer Gruppen mit konservativem Selbstverständnis wieder aufgetaucht, die, wenn überhaupt, nur vage Vorstellungen davon haben, was es eigentlich bedeutet, unter den Gegebenheiten der neunziger Jahre dieses Jahrhunderts konservativ zu sein.<sup>3</sup>

Die Ironie der Situation in den postkommunistischen Ländern Ostmitteleuropas liegt darin, daß ein Konservativer, je mehr er bemüht ist, die Vergangenheit seinem Selbstverständnis entsprechend zu bewahren, sich umso unausweichlicher mit der Wahl zwischen der unmittelbaren und der vorkommunistischen Vergangenheit konfrontiert sieht. Seiner Definition nach zeichnet sich der Konservative dadurch aus, daß er all jene Elemente der Vergangenheit bewahrt, die er für wertvoll hält und die seiner Ansicht nach zur Stabilität und zum Wohle der Gesellschaft beitragen. In der gegenwärtigen Situation würde dies jedoch zu der paradoxen Konsequenz führen, daß es seine Aufgabe wäre, die kommunistische Ordnung zu bewahren. Weil dies offensichtlich Unsinn ist, müssen wir von einem komplexeren Modell ausgehen.

Sehen wir uns in der Geschichte nach einem Beispiel für die Schaffung einer postrevolutionären Ordnung um. Die französischen Konservativen etwa standen nach der Napoleonischen Ära vor einer leichteren Aufgabe. Sie griffen auf einige Elemente des Ancien Régime zurück, als sie 1815 eine neue Ordnung schufen, deren zentrales Legitimationsprinzip die Restauration der Monarchie war. Die Schlüsselinstitutionen der neuen Struktur wurden in deutlicher Anknüpfung an die vorrevolutionäre politische Ordnung geschaffen. Die Konservativen der postkommunistischen Welt befinden sich im Gegensatz dazu in einem Zustand der Desorientierung. Gerne würden sie die gesamte kommunistische Erfahrung über Bord werfen, was offensichtlich unmöglich ist; gerne würden sie, ideal gesprochen, zum vorkommunistischen System zurückkehren, müssen sich aber gleichzeitig am Aufbau einer liberalen Demokratie beteiligen. Diese Ziele sind schwer miteinander zu vereinbaren, vor allem da die Errichtung einer liberalen Demokratie die Konservativen in Innovationen verwickelt, aber auch weil die vorkommunistischen Regime kaum demokratisch waren und schließlich weil die liberale Demokratie in der Zwischenzeit völlig umgestaltet worden ist.

Natürlich ist Innovation den Konservativen nichts vollkommen Fremdes, die Frage lautet nur – wie bereits erwähnt –, *was* verändert werden muß und nach welchen Kriterien. Das allgemeine Ziel in den ehemals kommunistischen Ländern heißt liberale Demokratie plus Marktwirt-

schaft und kann kaum verändert werden, nicht zuletzt deshalb, weil es das Legitimationsprinzip der Transformation selbst ist und von der internationalen Ordnung unterstützt wird. Wie sollen die postkommunistischen Konservativen sich gegenüber den von der Demokratie und den Märkten in Gang gesetzten Prozessen verhalten?

Erschwerend kommt hinzu, daß die Linke mit dem Zusammenbruch des Kommunismus eine enorme, epochale Niederlage erlitten hat. Auf den sich selbst als »rechts« bezeichnenden Bewegungen lastet damit die zusätzliche Bürde, Alternativen zu den Programmen der Linken zu formulieren, das ökonomische, politische und soziale Chaos, welches der Kommunismus hinterlassen hat, aufzuarbeiten und unter großem Zeitdruck ein völlig neues politisches System zu schaffen. Die konservativen Bewegungen im Osten haben ihren Blick auf die Erfahrungen des Westens und auf ihre eigene Geschichte gerichtet, doch eignet sich weder das eine noch das andere als Modell für die Gegenwart: Die Länder Ostmitteleuropas haben ihre eigenen, inkommensurablen Erfahrungen, und an die vorkommunistische Vergangenheit läßt sich nicht mehr anknüpfen. Die alten Strukturen sind vom Kommunismus vollständig umgestaltet worden und heute unwiederbringlich dahin. So hat sich die traditionelle Bauernfrage erledigt – der Bauernstand in Polen oder Ungarn unterscheidet sich heute wesentlich von dem der dreißiger Jahre; die Industrialisierung hat neue soziale Strukturen, Zielsetzungen und Branchen geschaffen; außerdem besitzen diese Länder heute wesentliche Elemente einer modernen Bürokratie.

Aus all diesen Gründen befinden sich nicht wenige, die sich in der neuen postkommunistischen Ordnung als konservativ bezeichnen und nun damit beschäftigt sind, ihre Programme zu formulieren, in einem Zustand der Verwirrung. Diese Programme unterscheiden sich wesentlich von denen ihrer westeuropäischen Schwesterparteien. In der Tat sind die postkommunistisch konservativen Bewegungen eher auf der Suche nach Ideologien als nach politischen Handlungsmodellen; sie finden sie in der Nationalität, der Religion, der Moral und dem sozialen Status. Folglich kommen dort der Tradition und der Religion eine weitaus größere Bedeutung zu als im Westen. Die Rechte neigt im Postkommunismus dazu, den Akzent auf Nationalität und Patriotismus zu legen, und nimmt auch populistische Elemente in ihr Profil auf. Das polnische und in geringerem Maße auch das ungarische Beispiel zeugen von dem Wunsch nach charismatischer Führerschaft; das ist auch in der Tschechoslowakei zu spüren, doch berechtigt es nicht dazu, Havel mit dem Konservatismus als solchem zu assoziieren.

Havel ist insofern ein ungewöhnlicher Fall, als kein anderer führender

postkommunistischer Politiker seine Visionen von einer gelungenen Gesellschaft in vergleichbarem Maße veröffentlicht hat. In Havels Schriften begegnet uns eine organische, antipolitische Auffassung des politischen Prozesses, verbunden mit Mißtrauen gegenüber jeglicher Organisation und dem Beharren darauf, daß das politische System Ausdruck der Gesamtheit verantwortlicher handelnder Individuen sein soll. Havels Philosophie neigt dazu, der Verfassung, dem Gesetz, Ideologien und Institutionen zu mißtrauen, und deutlich genug scheint sein Glaube an eine gewisse soziale Harmonie durch, die auf die Authentizität der Erfahrung baut statt die Gesellschaft dem entfremdenden Prozeß der Modernisierung auszuliefern. In Havels Schriften finden sich ein Hauch von antitechnischem Romantizismus und die implizite Behauptung, daß es die Möglichkeit eines Dritten Weges zwischen Kapitalismus und Kommunismus gebe. Havel hat jedoch nie auch nur einer dieser Ideen gegenüber die Ambition an den Tag gelegt, sie politisch umzusetzen. Hier findet sich übrigens eine interessante Parallele zur intellektuellen Karriere Masaryks, der ähnliche organische Konzepte vom Staat entwickelt hatte, bevor er selbst Politiker wurde, in dieser Funktion aber keine Anstrengungen unternahm, sie zu verwirklichen.<sup>4</sup>

Die postkommunistischen Konservativen haben jedoch eine starke Bindung an den Staat. Dafür gibt es eine Reihe von Erklärungen. Es gibt ein etatistisches Erbe aus der Zwischenkriegszeit, auf das man sich gerne zurückbezieht; weiterhin gibt es eine deutliche Neigung zum Paternalismus, der sich aus dem stillschweigenden Glauben speist, daß Eliten besser in der Lage sind zu regieren als das Volk. Weitere Ursachen sind die von den Kommunisten praktizierte Hypostasierung des Staates sowie die vom kommunistischen System geerbten Strukturen und Praktiken. Daß konservatives Denken in Ostmitteleuropa mit einer Pro-Markt-Rhetorik einhergeht, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß dem Staat eine starke Position eingeräumt wird. Hier haben alte Gewohnheiten sich erhalten oder wurden neubelebt: ein Protektionismus etwa, der eine gewisse Ähnlichkeit zum *Nomenklatura*-System aufweist, oder Ernennungen, die mehr aus parteipolitischer Loyalität denn nach Fähigkeiten erfolgen. Vieles spricht für die Vermutung, daß die postkommunistischen Konservativen sozusagen natürlich reagieren und eher eine staatliche Regulierung befürworten, als die offensichtliche »Unordnung« der Vielfalt individuellen Handelns zu akzeptieren.

Es gibt einen weiteren Faktor, der diese Einstellung verstärkt. Die kommunistische Tradition hat einen ziemlich eigentümlichen Begriff von sozialem, politischem und ökonomischem Wandel in den Ländern Ostmitteleuropas eingeführt, mögen dessen Wurzeln auch in vorkommunisti-

scher Zeit liegen. Im Kommunismus wurden Veränderung und Wandel weniger als ein stetiger Prozeß verstanden, denn als ein einmaliges Ereignis, welches, einmal geschehen, keine weitere Aufmerksamkeit verdient. Wenn etwas einmal aufgebaut war, so konnte es sich selbst überlassen bleiben, das Ziel war erreicht. Diese Haltung entspringt wohl dem utopischen Triumphalismus der für die kommunistischen Gesellschaften charakteristischen Kultur und steht im Widerspruch zu der demokratischen Idee einer konstanten Bereitschaft, auf neue Impulse zu reagieren. Die vorkommunistischen Wurzeln reichen ins bäuerliche Bewußtsein zurück, in dem Veränderung einen messianischen Aspekt hatte. Dem verwandt ist der romantische Begriff von »Revolution« als einer legitimen und positiv zu bewertenden Methode, Veränderungen herbeizuführen – im Gegensatz zu Positionen, die in Revolutionen ein Versagen des politischen Systems sehen. All dies summiert sich zu einer paradoxen, widersprüchlichen Wahrnehmung von Veränderung als etwas Plötzlichem und Radikalem, auf das dann eine Periode der Inaktivität folgt. Resultat ist eine argwöhnische Einstellung gegenüber politischen Reformen.

## *II. Konservatismus als soziales Phänomen*

Wir kommen nun auf die begriffliche Unterscheidung zwischen Konservatismus als politischer Bewegung und Konservatismus als sozialem Phänomen zurück. Allerdings muß noch bestimmt werden, wogegen der zweite Typus von Konservatismus abzugrenzen ist. Im wesentlichen ist dies ein Bündel von Faktoren und Prozessen, die mit Wandel, Komplexität und Wahl zu tun haben – den zentralen Komponenten von Modernität. Faktoren, die in bezug darauf hindernd oder verzögernd wirken, kann man als konservativ im zweiten Sinn beschreiben; ebenso verstehen wir Faktoren, die auf der politischen Ebene der Einführung und dem Funktionieren der Demokratie entgegenstehen, hier als konservativ. Die nachfolgende Aufzählung ist natürlich nicht vollständig; darüber hinaus sind die in der Folge beleuchteten Faktoren nicht isoliert zu sehen; ebenso können sie einander beeinflussen.

### *1 Denkwelten*

Von beträchtlicher und weitreichender Bedeutung ist die Beschaffenheit der Denkwelten der postkommunistischen Gesellschaften.<sup>5</sup> Die politischen, ökonomischen, bürokratischen und intellektuellen Eliten dieser Staaten lebten in eigenen Denkwelten – in der Welt des Marxismus-

Leninismus und in der Welt der Opposition – und suchen nun, deren Enge zu entkommen. Die wichtigsten gemeinsamen Merkmale dieser Denkwelten bestehen in einer gewissen Neigung, die Wirklichkeit schwarz-weiß wahrzunehmen und Kompromisse mit Argwohn zu betrachten; in der Weigerung, die notwendige Toleranz für die Zulassung konkurrierender Standpunkte aufzubringen; schließlich in einer gewissen Trägheit bei der Anpassung an neue Situationen bzw. in mangelnder Flexibilität gegenüber der Einführung von Prozeduren, die zu einer effizienten Ausübung der Demokratie erforderlich sind. Die kommunistische Einstellung steht aufgrund ihres utopischen, perfektionistischen und reduktionistischen Charakters der Fähigkeit zu Differenzierung und zu Kompromissen, der Toleranz und der Flexibilität feindlich gegenüber. Und unweigerlich haben sich die Gegner des Marxismus-Leninismus mit der Zeit dem angeglichen, was sie bekämpften; sie neigten dazu, viele seiner Züge anzunehmen – gerade weil sie der Überzeugung waren, daß sie gegenüber dem von ihnen als illegitim betrachteten herrschenden kommunistischen Wertesystem eine radikal ablehnende Haltung entwickeln mußten. Letzten Endes kann man beide Seiten als Teile einer infantilen Gesellschafts-Unordnung bezeichnen, Ausgeburt eines geschlossenen Systems.<sup>6</sup>

Man kann in diesem Zusammenhang eine Reihe von weiteren Faktoren anführen. So gibt es in den postkommunistischen Gesellschaften eine gewisse Tendenz, Taten durch Worte zu ersetzen, hochtrabender Rhetorik und der Verkündigung von Prinzipien mehr Respekt entgegenzubringen als der schlichten Tat. Zweitens macht sich ein starker Hang bemerkbar, die Wirklichkeit als Komplott zu interpretieren, einhergehend mit dem unerschütterlichen Glauben an die Existenz einer Verbindung, meist kausaler Art, zwischen isolierten Ereignissen; konsequenterweise wird die Suche nach einfachen Erklärungen als naiv abgetan. Diese Weltsicht geht oft Hand in Hand mit der reflexhaften Annahme, daß sich hinter unschuldigen Worten feindliche Intentionen verbergen; ebenso werden Zufall oder Glück als erklärende Faktoren nicht anerkannt. In dieser Denkwelt sind nur Phänome zugelassen, die die ursprünglichen Annahmen rechtfertigen, während widersprechende Fakten einfach ignoriert oder zurechtgebogen werden.

Darüber hinaus gibt es einen ausgeprägten, unerschütterlichen Glauben an »die eine Wahrheit«, die mit absoluter Gewißheit zu erkennen ist; erkenntnistheoretische Zweifel erübrigen sich damit. Das fast naive Beharren des Marxismus auf der Existenz einer einzigen »wissenschaftlichen« Wahrheit mag eine seiner Wurzeln in dem übertriebenen Respekt der vor-modernen Gesellschaften vor dem Wissen der »Gelehrten« haben. Entsprechend wird jegliche Ambiguität abgelehnt, mit einem Dogmatismus,

der manchmal ans Krankhafte grenzt: als ob schon in der bloßen Vorstellung, daß es mehr als eine Antwort auf eine bestimmte Frage geben könnte, eine Bedrohung läge. Kurz, die Welt dieses Denkens war eindimensional und schwarz-weiß. Die in ihr herrschende erkenntnistheoretische Gewißheit hat im Westen weitgehend ausgedient. Doch erschwert das Erbe dieses Denkens heute jeden Kompromiß, nicht zuletzt, weil Kompromisse für seine Vertreter unwürdig und entehrend sind.

Weiter zeigt sich eine Flucht in die Abstraktion, eine Weigerung, zwischen Wort und Wirklichkeit eine klare Verbindung herzustellen. Tatsächlich gibt es in diesen Gesellschaften ein weitverbreitetes Mißtrauen gegenüber dem Faktischen bei gleichzeitiger Bevorzugung von Abstraktion und Pathos, was eine realistische Einschätzung der Situation nicht gerade erleichtert.<sup>7</sup> Dieses Phänomen hat mehrere Ursachen, insbesondere geht es auf die Tradition einer Kommunikation mittels übertragener und allegorischer Bedeutungen zurück, die aus den Zwängen der Zensur herrührt. Eine lange Zeit der Machtlosigkeit und die Entwicklung von Formen indirekter Kommunikation haben dazu geführt, daß abstraktes Denken und Reden nicht mehr als Notbehelf gesehen werden, sondern ein Eigenleben und sogar eine gewisse Legitimität erworben haben, die konkreteren Ausdrucksformen feindlich gegenüberstehen. Ein Beispiel dafür ist die komplexe, abstruse Sprache des ungarischen Samisdat der siebziger und achtziger Jahre, deren man sich bediente, um die Zensur der Kádár-Ära zu umgehen. Die tschechische und die polnische Praxis unterschieden sich nicht sehr davon.

Auch scheinen die Verspätung und Plötzlichkeit, mit der in Ostmitteleuropa die intellektuelle Tradition des Westens absorbiert wird, in diesem Zusammenhang von Relevanz zu sein. Die Intellektuellen sahen sich hier regelmäßig dem Problem gegenüber, mit dem Westen Schritt halten zu müssen, und übernahmen daher von dort Ideen en gros, ohne jedoch über genügend Zeit zu verfügen, sie den lokalen Gegebenheiten anzupassen, geschweige denn einen organischen Prozeß in Gang zu setzen, der es ihnen erlaubt hätte, ihre Kultur über einen längeren Zeitraum hinweg zu entwickeln, und zwar in direkter Antwort auf die Herausforderungen an Ort und Stelle. So hängen diese fertig importierten Ideen in der Luft, da das, was sie bezeichnen, sich noch im Fluß befindet – statt daß umgekehrt zu allererst Begriffe für die neue Situation entwickelt werden.

Schließlich ist hier noch das Problem der Entscheidung zu nennen. Wählen bedeutet keine natürliche, automatische Reaktion auf Situationen, sondern muß erlernt werden. Gesellschaften, die wenig Wahlmöglichkeiten besaßen oder überhaupt keine, wie dies unter dem Stalinismus der Fall war, entwickeln Immunreaktionen, Mechanismen, um die von außen auf-

gezwungene Machtlosigkeit zu kompensieren.<sup>8</sup> Das für die kommunistischen Gesellschaften charakteristische Entscheidungsmodell zielt darauf ab, individuelle Verantwortung zu zerstreuen, indem auf kollektiver bestanden wird. Eine kollektive Entscheidung bürdet niemandem Verantwortung auf, sondern garantiert, daß die involvierten Faktoren vage werden, sich nicht festlegen lassen, »weich« sind.<sup>9</sup> Diese Vagheit ist mit den Erfordernissen der Demokratie schwer vereinbar (was freilich nicht heißen soll, daß sie nicht auch im Westen vorkäme). Ihr Ausmaß und die Tatsache, daß sie immer noch als die Norm angesehen wird, haben in der postkommunistischen Welt eine Unfähigkeit zur Übernahme von Verantwortung zur Folge, die heute ein erhebliches Problem darstellt.

## 2. Religion

Die Religion spielt in Ostmitteleuropa eine widersprüchliche Rolle. Sie trug zur Demokratisierung bei, war aber gleichzeitig eine antidemokratische Kraft, insbesondere in den vorwiegend katholischen Ländern. Die christliche Religion ist natürlich praktisch und theoretisch mit den Grundlagen des Marxismus-Leninismus völlig unvereinbar; so wurde sie auch von den Kommunisten wahrgenommen. Andererseits waren die Kirchen gezwungen, in und mit dem kommunistischen System zu leben, und mußten folglich Kompromisse mit ihm eingehen. Die Kirchen akzeptierten weitgehend die Macht des Staates über die weltlichen Dinge, stellten seine Macht aber in Frage, wenn er in die Seelsorge eingreifen wollte. Es gab unzählige Anlässe zu Reibungen und Konflikten, etwa bei der religiösen Erziehung, doch fand man einen *modus vivendi*. Die katholische Kirche beherzigte das Prinzip, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, bestand aber auf dem, was Gottes ist. In Polen wuchs der Gott zustehende Anteil mit den Jahren stetig.<sup>10</sup> In diesem Sinne untergrub die Kirche die Macht des kommunistischen Systems.

Andererseits existierten in manchen Bereichen auch eine stillschweigende geistige Übereinkunft bzw. Verwandtschaften zwischen Staat und Kirche, besonders was die Einstellung zu Dogmen betraf. Die starre, konformistische Haltung, die der Kommunismus förderte, wurde von der Kirche bewußt oder auch unbewußt unterstützt; individuelle Verantwortung und Entscheidung wurden damit geschwächt. Vortrefflich illustriert dies das Polen der achtziger Jahre, als sich der Parteistaat weitgehend aus dem Bereich der Sozialpolitik zurückzog und diese der katholischen Kirche überließ. Die Kirche nützte diesen Freiraum keineswegs subversiv, sondern stabilisierte letzten Endes die Situation für den Staat, indem sie verschiedene Bedürfnisse abdeckte und damit Unzufriedenheit und Spannungen vermeiden half.

Zwei weitere religiöse Faktoren wirken bis in die Gegenwart als Quellen des Konservatismus. Zunächst einmal der traditionelle Konflikt zwischen der Religion als natürlicher, ewiger und unveränderlicher Ordnung und den Ansprüchen der Modernität. Durch ihre Verankerung in einer transzendenten Vision, verbunden mit dem Versprechen, im Jenseits Erlösung zu finden, fördert die christliche Religion – die orthodoxe stärker als die katholische – eine gewisse Passivität, ein Sichabfinden mit der Wirklichkeit, und mindert die Initiative des einzelnen. Der zweite Faktor wurde bereits erwähnt, nämlich die Rolle der Hierarchie und des Gehorsams. Hierarchie steht in direktem Widerspruch zu der von der Demokratie propagierten Chancengleichheit, und hierarchisches Denken verträgt sich mit keiner Rechtsordnung, die auf der Gleichheit aller vor dem Gesetz basiert.

Schließlich gibt es das besondere Problem der orthodoxen Kirchen. Während die katholische Christenheit Glauben und Tun in Einklang zu bringen sucht, passen die orthodox dominierten Kulturen den Glauben an von außen aufgezwungene Normen an, Normen also, die nicht dem Gewissen entstammen. Die Folge ist, daß solche Gesellschaften es besonders schwer haben, den Anforderungen der Demokratie gerecht zu werden, da sie mit dem Erbe von zwei gewissermaßen einander verstärkenden geschlossenen Systemen leben müssen. Die Orthodoxie ist genauso wie der Kommunismus ein geschlossenes System, mit dem Unterschied, daß ihre Utopie eher die jenseitige Welt denn die diesseitige meint.<sup>11</sup>

Die Betonung der Form gegenüber dem Inhalt, der Nachdruck auf Kontemplation statt Aktion, die Überzeugung von der Vergeblichkeit allen Tuns, lange Perioden der Untätigkeit, unterbrochen von Anfällen ziellosen Handelns, die Dominanz der Gemeinschaft über das Individuum, das mangelnde Vertrauen in die Zukunft und die daraus resultierende Neigung, Verbindlichkeit schaffenden Formen wie Abkommen oder Verträgen Verachtung entgegenzubringen – dies alles sind charakteristische Merkmale für diese Kulturen und Hindernisse für ihre Demokratisierung.

Nichts von dem, was ich hier im Hinblick auf den orthodoxen Glauben angeführt habe, soll freilich deterministisch verstanden werden. Kulturen werden nicht aus Beton gebaut; dennoch beansprucht ihre Umgestaltung einen längeren Zeitraum. In Südosteuropa beruht das Problem darin, daß die europäisierten Eliten, die diese Umgestaltung in Angriff hätten nehmen können, paralysiert wurden (Rumänien) oder dem Kommunismus zu nahe standen und mit seinem Zusammenbruch hinweggefegt (Serbien) oder zersplittert wurden und um die Macht kämpfen (Bulgarien). Am Beispiel der letzten fünfzehn Jahre in Griechenland sehen wir,



daß Veränderungen in orthodoxen Gesellschaften wenngleich schwierig, so doch möglich sind.

### *3. Familie*

In gewisser Hinsicht kann auch die Familie als ein konservativer Faktor verstanden werden. Familiäre Bindungen sind in den postkommunistischen Ländern weitaus traditionsorientierter als in Westeuropa. Dies beruht zum Teil auf der Funktion, die die Familie im Kommunismus erfüllen mußte, da sie einen der wenigen echten sozialen Freiräume darstellte, in denen das Individuum relativ sicher vor Eingriffen des Staates war. Dadurch kamen der Familie politische Funktionen zu, die sie allerdings nicht ohne Probleme erfüllen konnte. Gleichzeitig verursachten die ökonomischen Gegebenheiten – vor allem die dramatische Wohnungsknappheit – große Probleme bei der Gründung neuer Haushalte: Junge Leute konnten nur unter größten Schwierigkeiten eine eigene Existenz aufbauen. Mehrere Generationen mußten unter einem Dach leben, wodurch die Autorität der älteren Generationen nicht im selben Maße in Frage gestellt werden konnte wie im Westen und die elterliche Gewalt daher viel stärker erhalten geblieben ist. Dies förderte die Herausbildung politischer Strömungen im Postkommunismus, die in der Familie eine Quelle positiver Werte sehen, ohne das Problem zu erkennen, daß durch die traditionelle Ordnung der Familie der Spielraum individueller Entscheidung wesentlich beschnitten wird und hierarchische, anti-innovative Werte konserviert werden.

### *4. Die Intellektuellen*

Die spezifische Position und Rolle der Intellektuellen in Ostmitteleuropa haben gleichfalls bestimmte Formen von Konservatismus hervorgebracht. Einige davon wurden bereits in dem Abschnitt über die Denkwelten erörtert. Hier geht es um Strukturen und Funktionen, die die Entscheidungsfreiheit und die Chancengleichheit einschränken. Ich beziehe mich dabei auf Zygmunt Baumanns Identifizierung der Intellektuellen mit messianischen Gesetzgebern, die das Monopol der Rationalität für sich beanspruchen.<sup>12</sup> Als im Zuge der Aufklärung zum ersten Mal weltliche Intellektuelle die europäische Bühne betraten, gerieten sie im Westen in einen ziemlich komplexen sozialen Kontext und mußten sich dem Wettkampf um Macht, Status und Einfluß mit den im Niedergang begriffenen neofeudalen Eliten und mit dem aufsteigenden Bürgertum stellen.

In Ostmitteleuropa stießen sie auf keinen vergleichbaren Widerstand,

da die Gesellschaft schwach und die regierenden Eliten weit entfernt waren. Daher konnten sie herausragende Positionen mit einem weiten Spektrum an Funktionen für sich schaffen, etwas, das in Westeuropa kein Äquivalent hatte. Sie konnten die nationalen Fragen ihrer Länder zu ihrer Sache machen und versuchten sich als Schöpfer und Verkünder moralischer, politischer und kultureller Werte. Gegenwärtig besitzt dieser Anspruch beinahe traditionelle Legitimation, und ihn in Frage zu stellen, erweist sich als sehr schwierig, um so mehr als die Rolle der Intellektuellen unter der kommunistischen Repression und beim Untergang der alten Ordnung mehrfach aufgewertet wurde.

Mit dem Jahr 1989 ist eine beträchtliche Zahl von Intellektuellen der politischen Macht näher denn je gekommen, sie bestimmen heute aktiv Form und Inhalt der neuen Systeme. Damit sind aber auch zahlreiche neue Probleme entstanden. An erster Stelle steht der Konflikt zwischen der Rolle des Intellektuellen und der des Politikers. Während der Intellektuelle Situationen durch seine Kritik an der Gegenwart aufklären und Alternativen für die Zukunft formulieren soll, besteht die Aufgabe des Politikers darin, gegensätzliche Interessen durch Kompromisse zu integrieren, d.h. Grenzen zu verwischen und Klarheit zu vermeiden. In den postkommunistischen Gesellschaften ist diese Unterscheidung wenig geläufig, und die Intellektuellen an der Macht scheinen unwillig, sie ernst zu nehmen, nicht zuletzt, weil dadurch ihr Status und ihre Macht untergraben würden.

Hinzu kommt die Bevormundung der Gesellschaft durch die Intellektuellen, die spezifisch ostmitteleuropäische Tradition des intellektuellen Elitismus, welcher alle politischen Regungen des Volkes gerne mit Argwohn betrachtet: als vulgär und irrelevant oder gar als ernste Bedrohung für den Fortschritt, dessen Erbe die Intellektuellen für sich reklamieren. Dies ist, zugegeben, eine etwas stereotypische Darstellung, doch spielen Stereotypen in den postkommunistischen Ländern bis heute eine Rolle – besonders in Polen, wo beispielsweise der Konflikt zwischen Mazowiecki und Walesa nach solchen Mustern zu verlaufen schien.

Schließlich stellt die Kontrolle der Intellektuellen über den öffentlichen Diskurs mit seiner hochgestochenen, abstrakten Ausdrucksform zweifellos ein Hindernis für die demokratische Entwicklung dar, vor allem, weil dieser Diskurs den einzelnen von der Politik fernhält und es ihm schwer macht, ein Bürger im eigentlichen Sinne des Wortes zu werden. Die öffentliche Sprache, die politisches Verständnis und Kommunikation fördern sollte, erweist sich statt dessen als Hindernis für die Transparenz der Demokratie und als Legitimationsquelle für die Macht der Intellektuellen.

## 5. Informationsfluß

In den postkommunistischen Gesellschaften zeigt sich ein deutlicher Erfahrungsmangel bei der Interpretation, Bewertung und Verarbeitung von Informationen unter modernen Bedingungen. Dies ist teils das Erbe des erwähnten intellektuellen Paternalismus, teils ist es auf die restriktive Informationspolitik der Kommunisten zurückzuführen. Das Informationsmonopol des kommunistischen Systems und die Praxis, es als Quelle von Macht und Erpressung zu benutzen, hat zu einer Entmündigung der Bevölkerung geführt und sie dazu gebracht, Informationen stets mit Mißtrauen zu begegnen. Dies hat Interpretationsgewohnheiten hervorgebracht, die die Kommunikation erschweren: Man neigt dazu, zwischen den Zeilen zu lesen und den Inhalt überzuinterpretieren.

Hinzu kommt, daß niemand auf die seit 1989 hereinbrechende Sturzflut an Information eingestellt war; doch ist es wohl nur eine Frage der Zeit, bis man in der Lage sein wird, diesen Zuwachs zu verdauen. Zur Zeit besteht allerdings der Eindruck, daß die öffentliche Meinung in Ostmitteleuropa von dem neuen Informationsüberfluß verwirrt ist und daß die Menschen auf ihn mit Passivität reagieren.

Überdies ist eine starke Neigung wahrzunehmen, Information zu personalisieren, d.h. sie nur dann als vertrauenswürdig zu betrachten, wenn sie eine gewisse persönliche Prägung besitzt: Man betrachtet etwas als wahr, weil der und der es gesagt hat. Hier zeigt sich deutlich die gegenwärtige Schwäche der Institutionen gegenüber den Personen. Man kann dies, wie wir es auch in anderen Punkten getan haben, auf präkommunistische und kommunistische Strukturen zurückführen. Vormoderne Gesellschaften geben der unmittelbaren zwischenmenschlichen Kommunikation von Angesicht zu Angesicht den Vorzug und sind den in der Moderne entwickelten unpersönlichen Formen des Informationsaustausches gegenüber mißtrauisch oder feindlich eingestellt. Im kommunistischen System wurde allem Offiziellen mit tiefem Argwohn begegnet, daher die Vorliebe für alles, was persönlich beurteilt werden konnte. Die Folge ist eine fortgesetzte Personalisierung der Information; Kommentare und Interviews ersetzen Reportagen und Analysen. Unvoreingenommenheit und Wertfreiheit scheinen keine relevanten Maßstäbe zu sein.

## 6. Nationalismus

Der Nationalismus ist in Ostmitteleuropa eine weitere Quelle konservativen Denkens. Nationalisten definieren gerne starre Kriterien für das, was in der Politik als annehmbares Verhalten gelten kann und was nicht; es ist

dann relativ leicht, seine Gegner zu disqualifizieren, indem man sie »unpatriotischen« Verhaltens bezichtigt. Der Nationalismus betrachtet die Nation als eine unveränderliche Entität und bestreitet, daß die Nationalität historischen Bedingungen unterliegt und auch aktiv verändert werden kann. Untergründig scheint die romantische Tradition fortzuwirken, mit ihrer Vision einer organischen Gesellschaft, in der alle Bürger gleichen Zutritt zum Staat und zur Macht haben und keiner vermittelnden Institutionen bedürfen. Insbesondere in Krisenzeiten kann die Beschwörung der Nation alle anderen Argumente verdrängen. Insofern eine der Funktionen der Nationalität darin besteht, der affektiven Dimension der Politik Rechnung zu tragen, kann der Ausbruch kollektiver Emotionen auf die Politik zurückschlagen und die noch offenstehenden Möglichkeiten versperren. Die rückwärts gewandten Momente des Nationalismus in Ostmitteleuropa, die Betonung ethnischer Elemente – Abstammung, Symbole und Rituale – können die ohnehin bestehenden Tendenzen zur Introversion und zu feindlicher Einstellung gegenüber Veränderungen noch verstärken.

\*

Insgesamt beobachten wir in den postkommunistischen Gesellschaften eine Vielfalt von ineinander verzahnten und einander beeinflussenden konservativen Faktoren. Sie stellen ein ernsthaftes Hindernis für den freien Meinungs austausch, für Toleranz und Kompromiß dar, ohne die eine moderne liberale Demokratie nicht funktionieren kann.

Und kaum eine der neuen Rechtsparteien in Ostmitteleuropa scheint derzeit imstande, die fällige Modernisierung des Konservatismus in Angriff zu nehmen.

*Aus dem Englischen von Andrea Marenzeller*

#### *Anmerkungen*

- 1 Vgl. Leszek Kolakowski, Nach dem Tod des historischen Menschen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. April 1991.
- 2 Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Der Leopard*, München 1959, S. 33.
- 3 Dieses Thema habe ich genauer behandelt in: Der unterentwickelte Konservatismus in Ungarn, in: *Europäische Rundschau*, Band 19, Nr. 1 (Winter 1991), S. 51-58.
- 4 Havel's Ideen finden sich in *The Power of the Powerless*, London 1985 (teilweise auch in: *Versuch, in der Wahrheit zu leben. Von der Macht der Ohnmächtigen*, Reinbek 1980) und in *Disturbing the Peace*, London 1990 (deutsch: *Fernverhör. Ein Gespräch mit Karel Hvizdala*, Reinbek 1987). Zu Masaryk vgl. Eva Schmidt-Hartmann, Thomas G. Masaryk's Realism: Origins of a Czech Political Concept, München 1984.
- 5 Über Denkwelten siehe Mary Douglas, *Wie Institutionen denken*, Frankfurt 1991, Kap. 1.

- 6 Zu geschlossenen Systemen vgl. István Bibó, A politikai hisztériák természetrajza (Anatomie der politischen Hysterien), in: Válogatott Tanulmányok (Ausgewählte Studien) 1935-1944, Bd. 1, Budapest 1986, bes. S. 376-380.
- 7 Witold Wirpsza analysiert in »Pole, wer bist du?«, Luzern 1971, dieses Phänomen in seinem Land; es tritt aber auch in anderen auf.
- 8 Vgl. László Bogár, A fejlődés ára (Der Preis des Fortschritts), Budapest 1983
- 9 János Kornai untersucht dies im Kontext des *soft-budget constraint*, eines Konzepts, das mit seinem Namen verbunden ist. Vgl. Economics of Shortage, Amsterdam 1980.
- 10 Vgl. József Tischner, Ethik der Solidarität. Prinzipien einer neuen Hoffnung, Graz 1982.
- 11 Vgl. Mózes P. Gábor, A bizánci paradigma (Das Byzanz-Paradigma), in: Valóság, Bd. 28, Nr. 12, 1985, S. 95-104.
- 12 Zygmunt Bauman, Intellectuals in East-Central Europe: Continuity and Change, in: Eastern European Politics and Societies, Bd. 1, Nr. 2 (Frühjahr 1987) S. 162-186.



Besuchen Sie uns im Netz  
[www.iwm.at/transit](http://www.iwm.at/transit)





Die *IWMpost* ist das Magazin des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen. Es berichtet über die Aktivitäten des Instituts und bringt Originalbeiträge seiner Fellows und Gäste in englischer und deutscher Sprache.

Zu den AutorInnen der letzten Zeit zählen Ilija Trojanow, Olivier Roy, Shalini Randeria, Maria Lipman, Peter Demetz, Ivan Krastev, Jan Werner Müller, Mykola Riabchuk, Claus Offe, Alexander Etkind, Timothy Snyder, Mark Lilla und Evgeny Morozov.

Die *IWMpost* erscheint dreimal im Jahr und kann kostenlos abonniert werden.

Mehr Information hier:

[www.iwm.at/iwmpost](http://www.iwm.at/iwmpost)

Tony Judt

## Die Linke links liegen lassen?

Anmerkungen eines Historikers zu einer zeitgenössischen Krise

Der »real existierende Sozialismus« ist tot. In den ehemals sozialistischen Staaten Osteuropas ist selbst der Begriff »sozialistisch« möglicherweise endgültig in Verruf geraten; die sich noch »sozialistisch« (oder vorzugsweise »sozialdemokratisch«) nennenden Parteien sind, mit einigen Ausnahmen, frühere kommunistische Organisationen, die versuchen, etwas aus den Trümmern zu retten und als Teilnehmer in den postkommunistischen pluralistischen Wettbewerb einzusteigen, oder aber winzige sozialdemokratische Parteien, die den langen Marsch durch die kommunistischen Jahre nur überlebt haben, um festzustellen, daß sie unter den jetzigen Umständen marginal und vielleicht sogar bedeutungslos geworden sind. Die Fragen, die gegenwärtig die osteuropäische Szene beherrschen – auf welche Weise und wie schnell man den Übergang zu einer Marktwirtschaft schafft, wie man auf ethnische Konflikte und nationalistische Gesinnungen reagiert, wie man sich Zutritt zu »Europa« verschafft – lassen wenig Spielraum für die Themen und Doktrinen, die man mit dem alten Links-Rechts-Schema verbindet. Selbst die Kategorien »links« und »rechts« beschreiben für das heutige Osteuropa nichts mehr, was dort noch bedeutsam oder wichtig wäre.

In Westeuropa sieht die Sache allerdings ganz anders aus. Die Träume von einem reformierbaren, demokratischen »Eurokommunismus« sind verblaßt, und Verheißungen einer unmittelbar bevorstehenden postkapitalistischen Zukunft, die noch vor einem Jahrzehnt allgemein angedient wurden, spielen in den Programmen der sozialistischen und gewerkschaftlichen Bewegungen Westeuropas keine Rolle mehr. Großbritanniens bekannteste Zeitschrift für sozialistische Debatte, *Marxism Today*, stellte vor kurzem ihr Erscheinen ein, nicht zuletzt Opfer ihres zum Oxymoron gewordenen Titels. Dennoch gibt es immer noch sozialistische Parteien in Westeuropa – in Frankreich und Spanien sind sie an der Regierung, in Italien und Portugal spielen sie nach wie vor eine Schlüsselrolle im Spiel der politischen Kräfte. In ihrer sozialdemokratischen Ausprägung ist die europäische sozialistische Tradition im deutsch sprechenden Zentraleuropa



und in Skandinavien immer noch stark. Diese Parteien, ihre Mitglieder und viele ihrer Wähler identifizieren sich weiterhin stark mit der »Linken«. Was hat diese politische Bindung heute noch zu bedeuten? Was ist von ihrem traditionellen ideologischen und politischen Rüstzeug in der Folge der Ereignisse von 1989 geblieben? Und was muß sich ändern, wenn die Linke mit einem Minimum an Glaubwürdigkeit und Zuversicht in die Zukunft schauen will?

Um diese Frage zu behandeln, müssen wir uns zuerst darüber klarwerden, was der Untergang des Kommunismus eigentlich bedeutet.<sup>1</sup> Der Zusammenbruch jener politischen Systeme, die ihre Form und ihre Legitimation vom Leninismus ableiten, stellt zweifellos die Glaubwürdigkeit nicht nur des Kommunismus, sondern auch der europäischen sozialistischen Tradition in Frage, in der Lenins Ketzerei einen integralen, wenn auch umstrittenen Teil bildete. Allzu leicht wird vergessen, mit welcher Vehemenz selbst die Sozialdemokraten (und hier besonders die in der Bundesrepublik Deutschland) bis zum Vorabend der Ereignisse von 1989 darauf bestanden, daß ein angemessen reformierter Kommunismus zur Familie der europäischen Linken gehöre. Noch vor vier Jahren gaben die SPD und die ostdeutsche SED eine gemeinsame Erklärung heraus, in der beide stolz die »gemeinsamen humanistischen Wurzeln« des Kommunismus und des Sozialismus anerkannten. Es war allerdings nicht das Ende des Kommunismus, das die derzeitige Identitätskrise der Linken im Westen verursacht hat; es beraubte sie lediglich ihres besten Alibis für ihre Unentschlossenheit und zwang sie, dem Verlust der eigenen Illusionen ins Auge zu sehen. Bestätigt wird diese Analyse durch das in der westlichen Linken zur Zeit herrschende verlegene Schweigen über ihr wiederholtes Versäumnis in früheren Jahren, die Entwicklungen im Sowjetblock zu verurteilen. So haben denn die Ereignisse von 1989 und die Tatsache, daß die nichtkommunistische westliche Linke praktisch überhaupt nicht an ihnen beteiligt war, beispielhaft vor Augen geführt, was seit vielen Jahren an Fehleinschätzungen und Unaufrichtigkeit vorherrschte.

Der wohl auffallendste Mangel war die bequeme Weigerung, die Grundannahmen des westlichen Sozialismus einmal ernsthaft auf ihre Triftigkeit hin zu untersuchen. Da der Kampf gegen den Kommunismus in den letzten zwanzig Jahren im eigenen Land und im Ausland unter der Fahne der »Demokratie« geführt wurde, konnte man sich mit der simplen Annahme begnügen, daß a) alles Anti- oder Nichtkommunistische *ipso facto* demokratisch war, und daß man b) nur zwischen der »demokratischen« und der »undemokratischen« Linken unterscheiden müsse, um den eigenen politischen Standort zu verdeutlichen. So formulierte Achille Occhetto, Führer der einstmaligen Kommunistischen Partei Italiens, im Januar 1992 in einer

Rede: »Seit den Ereignissen im Osten muß alles, was ›links‹ ist, neu definiert werden, auch das Wort ›links‹ selbst, dessen Sinn von Grund auf rekonstruiert werden muß, so daß die Vergangenheit keine mehrdeutigen Spuren hinterlassen kann. Deshalb definiert sich unsere Partei mit ihrem neuen Namen, Demokratische Partei der Linken, in erster Linie als demokratisch und dann erst als ›links‹.« Wenn das nur so einfach wäre! Selbst wenn diese Wortakrobatik Wähler gewinnen sollte, was unwahrscheinlich ist, wären damit die tieferen Probleme noch nicht einmal ansatzweise berührt, Probleme, die bis in die Grundannahmen reichen, die Denken und Fühlen der westlichen Linken immer noch prägen, ob Sozialdemokraten, Sozialisten oder Exkommunisten.

Die grundlegende Illusion der Linken heutzutage liegt in dem beruhigenden Glauben, sie habe sich ihrer Illusionen entledigt. In der einen oder anderen Form haben alle sozialistischen oder sozialdemokratischen Parteien des Westens ein »Bad Godesberg« durchgemacht. Sie haben im Laufe der letzten dreißig Jahre zu unterschiedlichen Zeitpunkten aufgehört, an eine revolutionäre Klasse (das Proletariat), einen historischen Wendepunkt (die »Revolution«), ein metaphysisches Lehrgebäude (den Marxismus) und ein politisch-ökonomisches Heilmittel (den allumfassenden Staat) zu glauben. Sozialistische Parteien beteiligen sich (unter verschiedenen Bezeichnungen) an Wahlen, verwalten gemischte Wirtschaftssysteme und verfechten Sozialreformen, deren zwangsläufig unvollständige und unvollkommene Ergebnisse von ihnen nicht mehr halbherzig als Beweis für die fundamentalen und irreparablen »inneren Widersprüche« des Kapitalismus abgelehnt werden. Ob der Linken dergleichen Sinneswandel durch politische Notwendigkeit und wirtschaftliche Realität aufgezwungen wurde, oder ob er vernünftiger Einsicht entsprang, ausgelöst durch das peinliche Schauspiel des Stalinismus, tut wenig zur Sache. Dieser Wandel hat tatsächlich stattgefunden – aber mit dem paradoxen Ergebnis, daß er es der Linken ermöglicht, auf eine gründliche und vielleicht schmerzhaftere Untersuchung der Ursprünge und der Glaubwürdigkeit ihrer Ideen zu verzichten. So ist es zu einem unsicheren Kompromiß gekommen, der die Linke über ihre Identität und ihre Ziele im Zweifel läßt.

\*

Die Linke in der modernen Welt bezieht ihre Identität aus zwei miteinander zusammenhängenden Entwicklungen. Die erste ist die Erstarrung der rationalistischen Schemata der Aufklärung des 18. Jahrhunderts<sup>2</sup> zum Dogma einer positiven »wissenschaftlichen« Erkenntnis der Gesellschaft, wie es im 19. Jahrhundert vorherrschte. Hier können wir sieben Themen-

kreise unterscheiden, die für meinen Gegenstand von Bedeutung sind: die Verehrung der »Wissenschaft« und der »wissenschaftlichen« Erforschung der Gesellschaft; das Projekt einer totalen Erkenntnis; der Glaube an die Möglichkeit und Wünschbarkeit vollkommener Transparenz in den menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen; die Betonung der »Harmonie« als Ziel der angewandten Sozialwissenschaft; die Annahme, daß die gesellschaftliche Welt ebenso formbar sei wie die Natur; die Geschichte als nachvollziehbarer und rationaler Prozess (eine These, für die man ganz zu Unrecht Hegel allein verantwortlich macht), und »Fortschritt«, eine zugleich moralische und empirische Kategorie, die alle anderen Themen in sich einschloß, ihnen Bedeutung verlieh und ihre Darstellung entlang einer linearen Zeitachse ermöglichte.

Diese schematische Vorstellung von der Welt, die ich der Einfachheit halber die Epistemologie der Linken nennen möchte, bildet den Rahmen für die Entfaltung des gesellschaftstheoretischen und politischen Denkens von den deistischen Utopien bis zur Soziologie Durkheims. Bereits um die Mitte des letzten Jahrhunderts war diese Epistemologie zu einem elementaren Bestandteil des radikalen Diskurses geworden, eingeschrieben in die Programme und Lehren aller radikalen Reformprojekte, von denen die Marxschen Schriften nur ein, allerdings typisches Beispiel waren. Vereinfacht und auf ein Dogma reduziert, brachte diese Epistemologie der Moderne und des Fortschritts ihrerseits vier charakteristische Überzeugungen hervor, die allesamt bis heute die Theorie und Praxis der Linken prägen.

Die erste bestand in der manichäischen Unterscheidung zwischen dem Einzelnen und dem Kollektiv. Für die meisten Linken waren die Ansprüche des Individuums notwendig von minderem Rang als die der Gruppe – mehr noch, sie waren in der Regel egoistisch, irrational und den Interessen der Gemeinschaft insgesamt abträglich. Das isolierte Einzelinteresse war bewußt oder unbewußt ein Hemmnis für den Fortschritt – eine Auffassung, die nicht nur von revolutionären Sozialisten, sondern auch von vielen radikalen Handwerkern und Arbeitern (vor allem in Paris) vertreten wurde, die 1848 forderten, der Staat solle die privaten Arbeitgeber und Fabrikanten enteignen, die per definitionem den Interessen der Gemeinschaft schaden. Alte Formeln, die sich auf die Ideale einer vergangenen Gruppensolidarität bezogen, wurden umgemünzt und gegen die postrevolutionäre individualistische Gegenwart im Namen einer kollektiven Zukunft geltend gemacht.

Zum zweiten führte die Betonung der »Wissenschaft« und der wissenschaftlichen Erforschung der Gesellschaft zu einer weitverbreiteten Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen Aussagen über die Gesellschaft,

deren Wahrheit man für beweisbar und unstreitig hielt, einerseits, und rein privaten Vorlieben, moralischem Empfinden bezüglich Gerechtigkeit oder Rechten andererseits, Einstellungen also, die nicht »empirisch« zu begründen waren und daher nicht ernst genommen werden mußten. Letzten Endes, so wurde schließlich behauptet, handle es sich hier um partikulare Interessen, die in eine irreführende, Allgemeingültigkeit beanspruchende Sprache eingekleidet seien. Von daher rührt der negative Beiklang solcher Begriffe wie »bürgerliche Demokratie«, »kapitalistische Justiz«, »bürgerliche Rechte« usw. Marx war vielleicht der überzeugendste Vertreter einer solchen Kritik, freilich weder der einzige noch der radikalste.

Drittens schufen das Bedürfnis nach Harmonie und der Glaube an die Herstellbarkeit gesellschaftlicher Transparenz die radikale Utopie von einem bruchlosen moralischen Ganzen, von einer vollkommenen (oder wenigstens vervollkommnungsfähigen) Gesellschaft, in welcher die Interessen und Absichten aller miteinander vereinbart sind und einander ergänzen. Jede Behauptung, daß die Gesellschaft und die menschlichen Verhältnisse *notwendig* vielfältig, rätselhaft und in sich widersprüchlich seien, wurde als Verteidigung des Status quo und seiner Nutznießer gewertet. Wenn die Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Form zerstritten, ungleich und gespalten war, konnte dies nur ein zufälliger Zustand sein, den man durch Kampf im Laufe der Zeit überwinden würde.

Hierin lag die vierte Vorstellung beschlossen, in der die Praxis der Linken wurzelt, die Idee vom Übergang. Von der mangelhaften und zufälligen Gegenwart zu einem Zustand der Vollkommenheit in der Zukunft muß der Fortschritt eine kurze Phase des Übergangs durchlaufen, welcher je nachdem als eine Abfolge wirtschaftlicher Wandlungsprozesse, sozialer Kämpfe oder politischer Veränderungen definiert und im Sinne der radikalen Interpretation der französischen Erfahrung als Revolution bezeichnet wurde. Wer in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts der Linken angehörte, glaubte an einen solchen Übergang, ob er nun langdauernd oder kurz war, gewaltsam oder friedlich, geschichtsnotwendig oder durch eigenes Handeln herbeizuführen. Diesem Glauben hingen Eduard Bernstein und Léon Blum nicht weniger inbrünstig an als Rosa Luxemburg oder Keir Hardie.

\*

Diese Vorstellung von einem Übergang verweist auf die zweite Entwicklung, von der die moderne Linke grundlegend geprägt wurde. Natürlich die Französische Revolution, obwohl hier nicht so sehr der Verlauf von Interesse ist, als die Art und Weise, wie sie im Laufe der Zeit interpretiert

wurde. Die moderne europäische Linke gewann ihre charakteristische Gestalt in den Jahren zwischen der Niederlage Napoleons und den Revolutionen von 1848, und im selben Zeitraum nahmen auch die Ereignisse von 1789 bis 1794 ihre moderne Bedeutung an und wurden erstmals politisch und ideologisch nutzbar gemacht. Mich interessiert hier besonders, daß die Linke, vor allem die sozialistische Linke (der Begriff »Sozialismus« wurde um 1831 erstmals gebraucht), ihre Identität erst entwickelt hat und überhaupt entwickeln konnte, nachdem sie sich den zeitgenössischen Liberalen in Frankreich, Großbritannien oder Deutschland zum Kampf um die Herrschaft über die Revolution und deren Vermächtnis gestellt hatte. Der Ausgang dieses Kampfes war von Land zu Land verschieden, aber in der Selbstdarstellung der Linken ist eine Behauptung durchgängig: daß der Sozialismus der natürliche Erbe des Liberalismus sei und daß es zwischen ihnen zwangsläufig zu einem Kampf kommen müsse. Das war eine folgenschwere Fehlinterpretation des Geschichtsablaufs, denn in Wirklichkeit waren Liberalismus und Sozialismus zeitgleiche und rivalisierende Erben unterschiedlicher Aspekte derselben Revolution. Aber dieser Fehler war, wenn auch nicht vorsätzlich, so doch sicher nicht zufällig. Er ermöglichte den radikalen Bewegungen der Linken im 19. und 20. Jahrhundert, den politischen Liberalismus mit dem gleichzeitigen Aufkommen des Industriekapitalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verknüpfen und den Sozialismus als Erben von beiden einzusetzen. Die liberalen Ideen wurden als bourgeoise Mystifizierung abgetan. Diese Historisierung zum eigenen Nutzen sollte allerdings tragische Konsequenzen für die Linke haben, da sie den späteren Generationen einen tiefen Argwohn gegenüber den ethischen und politischen Forderungen des Liberalismus einpflanzte, Forderungen, die die postkommunistische Linke sich heute spät und unzulänglich als ihre eigenen wieder anzueignen versucht.

\*

Eine weitere Entwicklung des frühen 19. Jahrhunderts war die wachsende Verbindung zwischen der politischen Linken und dem aufkommenden Industrieproletariat. Eine solche Wahlverwandschaft zwischen den Verfechtern eines radikalen Wandels und den Opfern wirtschaftlichen Wandels ist naheliegend, und die unmittelbaren politischen Vorteile waren beträchtlich. Doch außer in der von den Marxisten selbst vorgelegten Darstellung ihres Projekts gibt es keine logisch notwendige Beziehung zwischen der Linken und der Arbeiterklasse. Das dürfte eigentlich für jeden offensichtlich sein, der sich jemals damit beschäftigt hat, wie sich die politischen Vorlieben des Proletariats in freien Wahlen tatsächlich äußern.<sup>3</sup>

Ob logisch zwingend oder nicht, der Glaube an den revolutionären Charakter des Proletariats und damit an den proletarischen Charakter der Linken ist zwei Jahrhunderte lang für das Selbstverständnis der Radikalen entscheidend geblieben und erklärt die Konfusion in der heutigen westlichen Linken angesichts der Tatsache, daß die industrielle Arbeiterschaft vor deren Augen dahinschwindet.

\*

Einige Elemente des hier beschriebenen Systems von Überzeugungen befanden sich schon 1914 im Niedergang – besonders der Glaube an die Wissenschaft, der durch die neue philosophische Stimmung des *Fin de siècle* erschüttert wurde. Außerdem hatten die Tatsache, daß die letzten großen revolutionären Umbrüche Jahrzehnte zurücklagen, und das erfolgreiche Aufkommen parlamentarischer sozialistischer Parteien auf der Basis des Massenwahlrechts den Glauben der europäischen (nicht aber der russischen) Linken an radikale und gesamtgesellschaftliche Lösungen für soziale Fragen untergraben. Wären nicht der Erste Weltkrieg und die Ereignisse von 1917 gewesen, dann hätte die Hauptströmung der europäischen Linken<sup>4</sup> sich gezwungen sehen können, sich in etwas ganz anderes zu verwandeln. Aber die Russische Revolution änderte noch einmal die Bedingungen der Diskussion und der politischen Zugehörigkeit. Indem er die Begriffe »Revolution«, »Übergang«, »Gewalt«, »Totalität« und (in Lenins Schriften) »wissenschaftlicher Sozialismus« erneut legitimierte, setzte der Erfolg der Bolschewiki abermals ein Modell des revolutionären Wandels auf die historische Tagesordnung. Unter ganz ähnlichen Umständen, wie ein Jahrhundert früher bei der Geburt der sozialistischen Linken war die westliche Linke nun gezwungen, sich über die Interpretation einer fremden Revolution zu definieren. Bevor sie riskierten, in Bedeutungslosigkeit und Isolation abgedrängt zu werden, waren selbst jene Sozialisten, die Lenins Beispiel nicht folgen mochten, bereit, die »lokale« Legitimität seines Unternehmens zu preisen. So wurden in den zwanziger Jahren die Grundlagen linker Politik nicht ernsthaft überprüft, sondern die Diskrepanz zwischen revolutionärem Diskurs und »reformistischer« Praxis endlos fortgeschrieben. Das folgende Jahrzehnt brachte eine schwere wirtschaftliche Depression und die Gefahr einer gewalttätigen politischen Reaktion. Diese Umstände wiederum verliehen den alten Theorien der Linken über den Niedergang der liberal-kapitalistischen Gesellschaft eine scheinbare Plausibilität. Die dreißiger Jahre waren also kaum dazu angehtan, die Linke dazu zu bewegen, ihr radikales Denken und Handeln zu überdenken, um so weniger, als sie sich immer neuen und ernster zu neh-

menden Gegnern gegenüber sah als zu irgendeinem Zeitpunkt seit der Niederlage der Revolutionen von 1848.

Paradoxerweise lieferten die Jahrzehnte *nach* der Niederlage des Nationalsozialismus weitere Gründe, jegliche ernsthafte Reflexion über die Grenzen und Widersprüche der traditionellen Politik der Linken aufzuschieben. In Skandinavien und Großbritannien kam die Linke an die Regierung und verwirklichte umfangreiche und dauerhafte soziale Reformen, die von einer spürbaren Umverteilung der wirtschaftlichen Macht begleitet waren. Gestärkt durch derart überzeugende Erfolge und den breiten Rückhalt der Wähler waren die *Labour Party* und die sozialdemokratischen Parteien in Skandinavien kaum geneigt, die ideologischen Grundlagen ihrer Programme in Frage zu stellen, die von vielen Radikalen innerhalb der Partei weiterhin als Meilensteine auf dem Weg zu einem sozialistischen Umsturz des kapitalistischen Systems angesehen wurden. Demgegenüber verhinderten in Südeuropa die Stärke der kommunistischen Parteien und der gleichzeitige Niedergang ihrer sozialistischen Rivalen eine kritische Überprüfung der Grundpositionen bei beiden, wobei die Gründe denen ähnelten, die bereits in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg eine kritische Selbstprüfung blockiert hatten. Nur in Westdeutschland und in Österreich sagten sich die Sozialdemokraten offiziell von ihrer marxistischen Vergangenheit los und verschrieben sich einer demokratischen, pluralistischen Zukunft in einer liberal-kapitalistischen Welt, der durch eine soziale Marktwirtschaft Zügel angelegt wurden. Aber selbst oder vielleicht gerade hier gab es, wie wir gesehen haben, keinen Versuch, über solche Anpassungen hinauszugehen und Rahmen und Voraussetzungen der sozialistischen Ideale und Begriffe in Frage zu stellen.

Im Rückblick ist der Grund dafür offensichtlich. Nach 1948 haben die europäischen Sozialdemokraten fast 30 Jahre lang die Quadratur des Kreises geschafft. Das beispiellose Tempo des wirtschaftlichen Wachstums im Nachkriegseuropa und die Diskreditierung der alten Rechten der Vorkriegszeit machten es sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien in der Regierung wie in der Opposition möglich, im Rahmen einer zwar im Privatbesitz befindlichen, aber gelenkten Wirtschaft eine radikale Neuverteilung der wirtschaftlichen Ressourcen zu fordern und durchzusetzen. Bei einer jungen Erwerbsbevölkerung, einer anfänglichen Knappheit an Arbeitskräften, einem starken Anwachsen der Bevölkerung (und damit der Verbraucher) und einem expandierenden Binnen- und Außenmarkt verfügten die Regierungen über die Mittel, die Einkommen umzuverteilen und Sozialleistungen in einem beispiellosen Ausmaß zu erbringen, ohne das Wirtschaftswachstum oder die politischen Freiheiten einzuschränken. Solange diese Situation anhielt, florierte die westliche Nachkriegslinker

und war länger an der Regierung beteiligt als je zuvor. Sie konnte de facto ihre frühere revolutionäre Haltung aufgeben, ohne damit ihre Daseinsberechtigung oder ihre längerfristigen Zielvorstellungen in Frage zu stellen. Die radikale Rhetorik blieb natürlich das Vorrecht militanter Parteimitglieder, und eine jüngere Generation auf der Suche nach einer stimmigen Beziehung zwischen radikaler Theorie und radikaler Praxis blickte auf das Beispiel chiliastischer und totalitärer Bewegungen in der außereuropäischen Welt. Doch die Mehrzahl der politischen Linken (besonders diejenigen ihrer Führer, die sich an die mageren Jahre der Zwischenkriegszeit erinnerten) war mehr als zufrieden damit, sich im Erfolg der jüngsten sozialen und politischen Errungenschaften zu sonnen.

Seit Mitte der siebziger Jahre haben sich die Dinge jedoch geändert. Eine überalterte Bevölkerung bedeutet eine größere Inanspruchnahme der öffentlichen Sozialleistungen. Ein rückläufiges Wirtschaftswachstum verkleinert den finanziellen Spielraum von Umverteilungs- und Sozialprogrammen. Die liberale Mittelschicht, die in den Boomjahren bereitwillig eine moderate Linkspolitik unterstützt und davon profitiert hatte, ist jetzt dagegen, daß ihr (verringertes) Realeinkommen besteuert wird, damit andere in den Genuß von Sozialleistungen kommen. Daher der Niedergang der skandinavischen Sozialdemokratie und der Sozialisten in Südeuropa. Die künstlich geschaffenen und wahrscheinlich unwiederholbaren Verhältnisse in den Jahren 1948 bis 1974 erlaubten es Schweden, beispielsweise 1977 rund 35 Prozent des Bruttosozialprodukts für Sozialausgaben zu verbrauchen. Wenn das »Sozialismus« war, konnte er so nicht endlos aufrechterhalten werden. Andererseits mögen wir dieses Konglomerat aus politischen Maßnahmen und Programmen bezeichnen wie wir wollen, die Linke verdankt ihm ein Gutteil ihrer Attraktivität. Wenn diese Stärke nicht abgestützt und verteidigt werden kann, stellt sich die Frage, ob und was von der Linken überhaupt noch übrigbleibt.

\*

Das Ergebnis dieser beharrlichen, durch die Macht des Faktischen vollzogenen Demontage des Gedankengebäudes der Linken besteht heute darin, daß kaum noch jemand ernsthaft an die Eschatologie, die Epistemologie, die Soziologie, die politischen Prognosen oder die Wirtschaftsprogramme »der Linken« glaubt, wie sie sich in den zwei Jahrhunderten nach der Erstürmung der Bastille gebildet haben und wie sie verteidigt wurden. Der Schluß drängt sich auf, daß diese europäische politische Familie sich nach und nach in Luft aufgelöst hat wie die Cheshirekatze in Alices Wunderland, so daß am Ende wenig mehr als ein einfältiges und melancholisches



Grinsen übriggeblieben ist. Dagegen spricht allerdings, daß Millionen von Menschen (und etliche politische Parteien) sich immer noch als »links« bezeichnen, und diese Zuordnung scheint ihnen noch etwas zu bedeuten und ist mehr als nur ein liebgewordener Sprachgebrauch. Kann man heute noch »links« sein? Und welche Bedeutung könnte das haben?<sup>5</sup>

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einmal mehr einen Blick in die Vergangenheit werfen. Ich habe die historische Linke charakterisiert durch ein eng verschnürtes »Paket« von Überzeugungen und Annahmen, die voneinander abhängig waren und sich gegenseitig bedingten und modifizierten. So konnte etwa der Liberalismus nicht ohne seine Verbindung zum Kapitalismus diskutiert werden, und die Rechte des Individuums gegenüber den Ansprüchen des Kollektivs konnte man sich nur in einem Kontext rivalisierender und egoistischer Interessen vorstellen. Die Gegenwart wurde analysiert und gemessen an den Verheißungen einer besseren Zukunft, einem Ziel, das wiederum die Mittel definierte und rechtfertigte, die zu seiner Verwirklichung eingesetzt wurden. Diese in all ihrer Beschwörung von Materialismus und Wissenschaft zutiefst idealistische Denkweise wurde gemeinhin mit dem Sozialismus gleichgesetzt, besonders in seiner marxistischen Form – das heißt in der Form, in der die meisten modernen sozialistischen Parteien ihn von den Gründungsvätern aus dem 19. Jahrhundert übernommen hatten. Aus diesem Grund habe ich die sozialistische Strömung in der Linken besonders hervorgehoben, obwohl die meisten Überzeugungen ebenso auf das politische Denken und Handeln der Anarchisten, Syndikalisten, ja sogar einiger Zweige des radikalen republikanischen Denkens zutreffen.

Dies waren die Begriffe, in denen die »Linke« sich selbst verstand, wobei das Wort »links« nur das zufällige Ergebnis der Sitzordnung in den frühen französischen revolutionären Versammlungen war. Aber noch vor der Französischen Revolution und in den ersten Jahrzehnten danach hatte es eine radikale Politik ganz anderer Art gegeben. Sie war nicht geprägt von den philosophischen und doktrinären Leitbegriffen, die den Positivisten des 19. Jahrhunderts so vertraut waren – Wissenschaft, Fortschritt, Rationalität usw. –, sondern von einem älteren Vokabular: Von Gerechtigkeit, Rechten, Traditionen und sogar Privilegien war hier die Rede. *Diese* radikale Tradition war tief in den chiliastischen Kulturen des Frühchristentums verwurzelt, weniger tief und mittelbar im Naturrechtsdenken der spätmittelalterlichen Kirche und schließlich in dem bäuerlichen Protest gegen die Agrarreformen, wie sie für die Jahre vor der industriellen Revolution charakteristisch waren. Die Rhetorik dieser Form eines radikalen Protestes von unten war rückhaltlos moralistisch, alles andere als historisierend (sogar ziemlich ahistorisch in ihrer Beschwörung eines »Goldenen Zeital-

ters«), und ihr fehlte völlig das kultivierte Selbstbewußtsein und die Komplexität der vorwärtsblickenden industriellen und intellektuellen Bewegungen, die ihr im 19. Jahrhundert folgten.

Auf eine merkwürdige Weise ist *diese* »Linke« – wenn wir uns diesen Anachronismus erlauben dürfen – nie völlig verschwunden. Ihr Sinn für »natürliche« soziale Einrichtungen und Traditionen überlebte in Gestalt sprachlicher Residuen und eines von seinen sozialen und quasireligiösen Ursprüngen losgelösten moralischen Protestes bis zur ersten Generation der »wissenschaftlichen« Sozialisten. Selbst Marx begnügte sich in seiner Kapitalismuskritik nicht mit der These, daß dieses System der politischen Ökonomie an seinen eigenen Widersprüchen zugrundegehen müsse. Er hielt manchmal in sehr bewegenden Passagen daran fest, daß es auch grausam und ungerecht war. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß die besondere Stärke der Linken seit 200 Jahren in ihrer einzigartigen Fähigkeit besteht, moralische Urteile – »das ist ungerecht«, »das ist falsch« – mit analytischen Urteilen – »das funktioniert so und so, es ist ineffizient und widersprüchlich und wird deshalb verschwinden« – zu verknüpfen. Die Behauptung, daß etwas – ein Wirtschaftssystem, eine politische Ordnung – nicht nur nicht richtig, sondern auch geschichtlich zum Untergang verurteilt sei, ist attraktiv und verführerisch, und diese Argumentation war es, die so viele Millionen auf die Seite der Sozialisten gezogen hat. Links zu sein, bestand kurz gesagt nicht nur in der Überzeugung, daß es gesellschaftliche Verhältnisse gab, die geändert werden *sollten*, sondern auch in dem Wissen, daß man die Geschichte auf seiner Seite hatte und so sicher sein konnte, daß diese Verhältnisse verändert werden *mußten* und geändert werden würden.

\*

Die derzeitige Situation ist insofern einzigartig, als die Linke den Glauben an die analytischen Prämissen verloren hat, die ihren Handlungen zugrunde lagen, und daß sie bis jetzt noch keinen sicheren Weg gefunden hat, wie sich das ältere, moralische Denken, das sie für sich zurückgewinnen will, begründen läßt. Wenn Individuen und Parteien, die sich weiterhin mit der Linken identifizieren wollen, ihre Glaubwürdigkeit unter den veränderten Umständen aufrechterhalten wollen, müssen sie die Grundlagen ihres Engagements einer kritischen Besinnung unterziehen. Das wird eine ganze Reihe von radikalen Revisionen traditioneller »linker« Annahmen erfordern, ein Prozeß, der sicherlich den unangenehmen Verlust liebgewonener Lehrmeinungen und die Aufgabe einiger sehr alter Gewohnheiten zur Folge haben wird.

Zuallererst wird die Linke die Legitimität moralischen Empfindens anerkennen müssen, samt den Ansprüchen und Pflichten, die sich daraus ergeben. Wenn bestimmte gesellschaftliche Verhaltensweisen oder Verhältnisse für falsch oder schlecht gehalten werden, kann dies nicht länger einfach darauf zurückgeführt werden, daß sie »kapitalistisch« oder »bürgerlich« oder auch »unmodern« sind (übrigens eine weitere Kategorie, die sich aus der Idee eines linearen Fortschritts speist, an die kaum noch ein Denker des ausgehenden 20. Jahrhunderts ernsthaft glauben kann). Die erste Aufgabe einer erneuerten Linken besteht darin, sich der Vorstellung zu öffnen, daß moralische Empfindungen samt den sie begleitenden Kategorien die Grundlage politischer Entscheidungen nicht nur sein können, sondern müssen. Wir können sie nicht länger als zufällige Überreste »tiefer« sozialer Wahrheiten oder historischer »Prozesse« klassifizieren und verwerfen.

Zweitens wird die Linke in der Theorie das tun müssen, was sie bereits in der Praxis getan hat, nämlich ihren deduktiven Argumentationsstil aufgeben. 200 Jahre lang ist das radikale Denken von großartigen Prämissen *ex hypothesi* ausgegangen. Aus diesen Prämissen hat es seine Lehren, seine gesellschaftliche Identität, seine politischen Alternativen und Parteiprogramme abgeleitet. Wir haben inzwischen sehr gute Gründe, Ansätze dieser Art allein schon aufgrund ihrer Eingleisigkeit als diskreditiert zu betrachten. Deduktives Denken hat seinen Platz, aber als Grundlage für Aussagen über die Gesellschaft führt es allzu schnell zu einer Logik der Intoleranz und zu Schlimmerem. Statt dessen muß die Linke von der Erfahrung und dem unmittelbar Gegebenen ausgehen und induktiv aus partikularen Bedürfnissen und Praktiken das politisch Machbare und das moralisch Zulässige entwickeln.

Hiermit einhergehen muß die Absage an Theorie-Pakete von der Art, wie ich sie erwähnt habe. Denken wir beispielsweise an die Rolle des Staates in der Theorie der Linken. Bisher war der Staat so etwas wie der Prügelknabe der Lehrmeinungen in der politischen Polemik: Mit wenigen Ausnahmen war der Staat für die historische Linke auf dem europäischen Kontinent das einzige Instrument für umfassende Änderungen und Verbesserungen, während für ihre Gegner auf der Rechten (und für die meisten orthodoxen Liberalen) der moderne Staat eine Quelle des Bösen und der Gefahr war, ein Vorbote totalitärer Bedrohung der Freiheit und ein Hemmnis für das freie Spiel der wirtschaftlichen Kräfte. Das sind trotz ihres ehrwürdigen Alters und ihrer historischen Wirkungen törichte Debatten. In Wirklichkeit war der Staat in den meisten Ländern des neuzeitlichen Europa der Hauptträger der Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen sowie der Bereitstellung und Regelung notwendiger

und begrüßenswerter öffentlicher Dienstleistungen. Seit die Volkssouveränität das göttliche Recht der Könige als einziges Legitimationsprinzip für kollektives Handeln und staatliche Macht abgelöst hat, ist der Staat – als Verkörperung dieser Souveränität – der einzige akzeptable Urheber und das einzige anerkannte Vollzugsorgan für die meisten gesellschaftspolitischen Initiativen. In großen, komplexen Gesellschaften wird sich daran wohl nichts ändern.<sup>6</sup> Daraus folgt jedoch nicht, wie dies in den Schriften der Linken und der Rechten gleichermaßen behauptet wurde, daß alle unsere Auffassungen von Privateigentum, individuellen Freiheitsrechten und Markt auf einer bestimmten Auffassung vom Staat beruhten und an diese gebunden wären. Ein Interventionsstaat in Verbindung mit freier Marktwirtschaft oder ein Sozialstaat mit Planungsvorgaben und unbeschränktem Recht auf Eigentum, dies alles vereinigt in sich keine widersprüchlichen oder unvereinbaren gesellschaftlichen Ziele. Wäre dem so, hätte es nach dem Krieg keinen europäischen Wiederaufbau gegeben, und das heutige Schweden, Österreich oder sogar Frankreich wären so nicht vorstellbar. Solche starren Gleich- und Entgegensetzungen gibt es nur in den überlieferten Lehren des 19. Jahrhunderts. Natürlich sind sie in der Praxis schon länger aufgegeben worden (zuletzt 1982 von der französischen sozialistischen Regierung); jetzt wäre es für die Linke an der Zeit, sich über die pädagogischen und vielleicht auch psychologischen Folgen Gedanken zu machen, die sich aus einer Abkehr von diesen Denkschablonen auch in der Theorie ergeben würden.

\*

Worauf das hinausläuft, stellt man sich am besten als eine Art selektive Bergungsaktion vor. Das *telos* der aufklärerischen Rationalität müssen wir aufgeben, doch es spricht nichts dagegen (außer bei jenen Theorien, deren Zeit abgelaufen ist), wenigstens *einige* der besonderen Errungenschaften der Aufklärung zu bewahren, vor allem die Idee eines nach Vernunftprinzipien geordneten Staates und den Glauben an eine *begrenzte* Gestaltungsmöglichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse. Denn zweifellos kann die Linke sich nicht auf eine Reihe wohlgemeinter moralischer Gemeinplätze zurückziehen und nur dann noch radikalen Protest einlegen, wenn diese in Gefahr sind. Das würde sie in unmittelbare Nachbarschaft zur »libertären« Rechten bringen, ihr jede politische Identität nehmen und wäre ohnedies nur eine weitere Variante jenes Alles-oder-nichts-Denkens, gegen das ich hier argumentiere. Aus demselben Grund, um ein wichtiges aktuelles Beispiel anzuführen, kann sich die Linke nicht einfach mit dem Wiederaufleben der »Sprache der Menschenrechte« in Osteuropa identifizieren,

trotz deren jüngster Erfolge und moralischen Anziehungskraft. Die Gründe hierfür sind so wichtig, daß sie eine eingehende Darstellung verdienen.

Negative Rechte – Anspruchsrechte des Individuums gegenüber der Gesellschaft – sind zumeist eine großartige und unverzichtbare Angelegenheit, und ohne ihre Anerkennung lassen sich nicht einmal die Mindestbedingungen für eine freie Gesellschaft verwirklichen. Zu ihnen gehören Rechte wie das der Redefreiheit und der Freizügigkeit, die einfach dadurch gewährleistet werden können, daß der Staat sich selbst und andere davon abhält, sie zu verletzen. Sie sind jedoch eine zu schmale Basis für die Beherrschung eines komplexen sozialen Organismus. Demgegenüber bergen die positiven Rechte, wenn sie ernstgenommen werden, bedrohliche Ansprüche. Sie wurzeln in der Überzeugung, daß alle Individuen einer Gesellschaft einen unbedingten Anspruch auf eine potentiell unendliche Zahl von Gütern haben (Gleichheit, Bildung, Löhne, Gesundheit, Dienstleistungen usw.), die praktisch nur vom Staat bereitgestellt werden können. Kennzeichnend für die Linke in ihrer bisherigen Form war nun die Meinung, daß der Staat zur Gewährung solcher Rechte beträchtliche und immer ausgedehntere Machtbefugnisse und Vorrechte erhalten müsse. Heute erscheint uns eine solche zentralisierte Macht an sich schon gefährlich. Kurzum, die Linke kann sich realistischerweise nicht mit der Verteidigung bestimmter negativer Rechte begnügen; ebensowenig darf sie noch einmal versprechen, eine unendliche Zahl von positiven Ansprüchen anzuerkennen und, mit welchen Mitteln auch immer, zu verfechten. In diesen Dingen links zu sein, wird von nun an heißen, zu wissen, wie und warum wir unter den Rechten und Pflichten, die wir verteidigen, und den Ansprüchen, die wir unterstützen sollten, eine Auswahl treffen. Doch aus denselben Gründen sollte diese Auswahl nicht nach Kriterien erfolgen, die sich ihrerseits aus absoluten Rechten ableiten.

Dasselbe gilt mutatis mutandis für das umstrittene Thema »Markt«. Die Verfechter einer völlig freien Marktwirtschaft im Sinne von Hayeks sind natürlich Utopisten – so etwas hat es nie gegeben, weder im England des 19. Jahrhunderts noch in den USA und ganz bestimmt nicht auf dem europäischen Kontinent. Tatsächlich ist bereits das Eintreten für einen freien Markt als Selbstzweck ein Widerspruch in sich: Letztlich geht es bei jedem Markt – für Ideen wie für Waren – darum, daß konkurrierende Güter sich auf ihre Absatzmenge und ihren Preis selbst einpendeln. Sollten die Verfechter eines reglementierten Marktes in der Diskussion obsiegen, dann sind sie damit im Recht – eben nach den Regeln des freien Marktes. Deshalb geht es in der Debatte um »den Markt« nicht um theoretische Fragen, sondern um empirische Ergebnisse, und Linke wie Rechte

müssen hier gleichermaßen ein wenig bescheidener mit ihren Behauptungen sein.

Da ich mich hier nicht mit der Rechten beschäftige, möchte ich lediglich anmerken, daß die Linke gute Gründe für die Überzeugung hat, daß die Marktmechanismen kontrolliert und reguliert werden sollten, soweit dies nach allgemein gebilligten Maßstäben von Gerechtigkeit und Fairneß erforderlich ist. Solche Kontrollen sind jedoch nur in dem Maße sinnvoll, wie sie die Produktion und Verteilung der Güter nicht behindern, die für das Gedeihen einer Gesellschaft notwendig sind, wie sie von der Linken erstrebt wird. So macht es zum Beispiel keinen Sinn, die Institution des Privateigentums infragezustellen: Solche Drohungen schränken nicht nur die Freiheit ein, sondern gefährden ausgerechnet den Erfolg der Marktwirtschaft, der die notwendige Voraussetzung jeder Art von Verteilungsgerechtigkeit ist. Auch hier geht es nicht darum, daß wir der Linken ein neues politisches Programm wünschen sollten – vieles ist in Österreich oder Norwegen bereits zur Selbstverständlichkeit geworden, wo die Linke immer wieder jahrelang an der Macht war. Es geht vielmehr darum, das Denken der Linken empfänglich zu machen für die Notwendigkeit, jedes System radikalen Denkens heute Einschränkungen zu unterwerfen: Es kann nur eine beschränkte Geltung behaupten und muß wandelbar und kompromißbereit sein. Wir müssen uns einfach entscheiden, welche Grundannahmen ab heute unser zukünftiges kollektives Handeln bestimmen und wie bewußt unsystematisch solche Annahmen sein können und sollen.

Die Weltsicht der Linken war von Anfang an von einem heiteren Optimismus geprägt. Gestützt auf die politische Erfahrung und die Gesellschaftstheorien des späten 18. und des 19. Jahrhunderts sah sie nur eine positive und fortschrittliche Bedeutung in der Geschichte, in der sie nach Vorbildern suchte. Das Wünschbare war nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich und würde ein weiterer Schritt vorwärts im Kontinuum des Fortschritts sein. Wir dagegen, die wir uns auf die Erfahrung unseres eigenen Jahrhunderts stützen, täten gut daran, pessimistischer zu sein. Wir standen in dauerndem Kampf gegen Unvollkommenheiten und Rückschläge, auf die moralische Kategorien eher zutreffen als die ökonomischen und sozialen, wie sie von unseren Vorgängern bevorzugt wurden. Im Licht der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts müßte es das Ziel der Linken sein, Bedingungen herzustellen und zu sichern, die neue Diktaturen verhindern – und die sozialen Enttäuschungen, die zu deren Entstehung überhaupt erst beitragen. Bei der Bewältigung dieses Problems helfen uns Rousseau, Marx und ihre Erben kaum weiter – eher schon die großen »illiberalen Moralisten« wie Machiavelli und Hobbes, deren Erfahrungen

von Gewalt und Konflikt unseren eigenen näherstehen. Kurz gesagt geht es darum, eine politische Sprache zu entwickeln, die flexibel genug ist, Schaden zu verhindern, statt ausschließlich und kurzsichtig darauf fixiert zu sein, das »Gute« zu erreichen. Das Ziel sollte nicht darin bestehen, wie in der Vergangenheit geschehen, einen Zustand der Harmonie zu beschreiben und dann mit Gewalt durchzusetzen, sondern Wege zu ersinnen, wie am wirksamsten zu verhindern ist, daß es zu gefährlichen Konflikten kommt – unter der stillschweigenden Annahme und entgegen der traditionellen Grundauffassung der Linken, daß ein Mindestmaß an Meinungsverschiedenheit über das Wesen der Gesellschaft und ihre Ziele ebenso unvermeidlich wie wünschenswert ist.

\*

Diesen letzten Punkt im Auge behaltend, möchte ich mit der These schließen, daß die Linke, sofern sie bereit ist, ihre Epistemologie etwa in der hier skizzierten Weise umzuorientieren, damit beginnen könnte, sich von neuem mit der Idee und der Praxis der Gerechtigkeit durch Verfahren zu beschäftigen. »Gerechtigkeit« an sich kann und sollte nicht Bestandteil eines erneuerten Glaubensbekenntnisses der Linken sein. Ebenso wie »volle Gleichheit« oder »wahre Freiheit« gehört sie zu jenen idealistischen Absolutbegriffen, deduktiv gewonnenen allgemeinen Zielen, die dann allzu leicht im Namen ihrer Vervollkommnung mit Gewalt durchgesetzt werden. Gerechtigkeit durch Verfahren bedeutet jedoch etwas anderes. In Analogie zu den Gerichtsverfahren in den westlichen Demokratien beruht sie auf der Vorstellung, daß die Ergebnisse für uns weniger wichtig sind als die Mittel. In der traditionellen linken Auffassung von »vollkommener Gerechtigkeit« wird das gewünschte Ergebnis im voraus bestimmt, und die Verfahrensweisen zu seiner Herstellung werden entsprechend angepaßt. Daher die logische Kette, die mit einer Kritik der »bürgerlichen Justiz« oder der »Klassenjustiz« beginnt und mit Schauprozessen endet. Die konservative Rechte, so könnte man hinzufügen, hat sich seit jeher einer ganz anderen Auffassung verschrieben, nämlich der von einer »reinen« (oder »positiven«) Gerechtigkeit, in welcher das Ergebnis eines legitimen Verfahrens (sozialer, juristischer, politischer oder ökonomischer Natur) selbst Gerechtigkeit *ist*, ohne daß es dafür einen anderen Maßstab geben kann. Diese Denkweise läßt keine Einwände gegen das Ergebnis einer Auseinandersetzung zu, in welchem Bereich sie sich auch abspielen und wie sehr auch die damit verbundene Grausamkeit oder Not uns empören mag.

Gerechtigkeit durch Verfahren ist ein aktiver Kompromiß zwischen

diesen beiden Positionen. Auch sie geht von der Voraussetzung aus, daß zweckmäßig gewählte, legitime Verfahren befolgt und ihre Ergebnisse akzeptiert werden sollten. Doch wenn diese Ergebnisse ständig unser Moralempfinden beleidigen, d.h. diesem Empfinden nach ungerecht sind, dann wird es notwendig und ist es gerechtfertigt, das Verfahren entsprechend zu ändern. Dann, aber nur dann. Darüber hinaus gilt dieses Argument nur, wenn es in gutem Glauben vorgebracht wird – wenn die Linke ein bislang legitimes Verfahren kritisiert und notfalls angreift, so muß sie zeigen können, daß sie dies nur tut, weil die erzielten Ergebnisse den moralischen Prämissen, die dem Verfahren zugrundeliegen, widersprechen.

Ein solches an Verfahren orientiertes politisches Gemeinwesen, eine Demokratie, in der das Empfinden für Gerechtigkeit und Fairneß nicht ständig verletzt wird, muß das Ziel der Linken sein: der Zweck und nicht das Mittel zu einem weiteren Zweck. In einem solchen Gemeinwesen wird und muß es ernste Konflikte um Ressourcen, Ziele usw. geben, und die Linke muß ihre alten und immer noch vernehmlichen Harmoniephantasien aufgeben, die Überzeugung, daß es die Aufgabe eines solchen Staatswesens sei, Konflikte zu »überwinden« oder aus der Welt zu schaffen. Sicherlich wird ein bewußt bescheidenes Ziel, wie ich es hier vorgeschlagen habe, all jenen wenig verlockend erscheinen, denen offene Verfahren und die Anerkennung konkurrierender Interessen ein Greuel sind. Doch mit der Übernahme solcher Prämissen für ihre Politik würde die Linke ein für allemal einen Trennungsstrich ziehen zwischen sich und den Kommunisten, den extremen Nationalisten und radikalen Antidemokraten jeglicher Couleur.

\*

Diese hier angestellten Beobachtungen sind nicht neu. Ihre Originalität könnte allenfalls in der Betonung der Notwendigkeit liegen, daß sie mit dem ausdrücklichen Eingeständnis einhergehen müssen, daß die älteren Denkschemata sich überholt haben. Wird eine solche Selbstprüfung einfach dem bisherigen Bestand an radikalen Diskursen hinzugefügt, so wird die Linke weiterhin den Eindruck der Verworrenheit und innerer Widersprüchlichkeit erwecken. Daß eine solche Besinnung dringend notwendig ist, kann gar nicht oft genug wiederholt werden. Was immer österreichische oder deutsche Sozialdemokraten, französische Sozialisten und Anhänger der britischen *Labour Party* heute sagen mögen, es ist noch gar nicht lange her, daß sie sich eines herzlichen Einvernehmens mit ihren kommunistischen Vettern erfreuten (SPD und SPÖ), daß sie einen *grand*



*soir* der antikapitalistischen Revolution versprochen (die französischen Sozialisten) und die Europäische Gemeinschaft als »kapitalistisches Kartell« verteufelten (*Labour Party*). Es muß daher noch sehr konsequent umgedacht werden, wenn die westeuropäische Linke das Vertrauen zu sich selbst wiedergewinnen soll. Sie muß aufhören, sich als radikal auszugeben und sich dabei auf eine Gesellschaftstheorie zu stützen, an die sie selbst nicht mehr glaubt, und sie muß einem moralischen Diskurs seinen angemessenen Platz im Zentrum linken Denkens zurückgeben, dessen Dreh- und Angelpunkt eine unvollkommene, aber unveräußerliche Vorstellung von Demokratie durch Verfahren ist. Nur so, wenn sie von der Heldenichtung des »wissenschaftlichen Sozialismus« und der Lyrik der antikomunistischen Befreiung zur nüchternen Prosa der alltäglichen demokratischen Praxis findet, kann die Linke darauf hoffen, jene moralische Höhe der gesellschaftspolitischen Debatte wieder zu erreichen, auf der sie sich früher bewegt hat. Die Linken könnten schließlich zu ihrer eigenen angenehmen Überraschung entdecken, daß sie unter dem heroischen Versmaß der Doktrinen und Überzeugungen der letzten zwei Jahrhunderte wie Molières Monsieur Jourdain die ganze Zeit Prosa gesprochen haben, ohne es zu wissen.

*Aus dem Englischen von Udo Rennert und Jan Eden Peters*

#### *Anmerkungen*

- 1 In Europa – der besondere Verlauf radikalen und revolutionären Denkens in der nichteuropäischen Welt kann hier nicht behandelt werden.
- 2 Besonders der französischen Aufklärung, welche die europäische Linke am nachhaltigsten geprägt hat, schon allein durch den Vorrang, den ihr die Errungenschaften und die Sprache der Französischen Revolution verschafft haben.
- 3 Für den ärgerlichen Umstand, daß eine große Zahl von Arbeitern dazu neigt, für das Zentrum, die Rechte und sogar die extreme Rechte zu stimmen, hat die Linke immer eine Erklärung gehabt. Vgl. insbesondere Antonio Gramscis Theorie der ideologischen Hegemonie, wo die metaphysische und sich selbst bestätigende Art der Theorie gestützt wird von einigen scharfsinnigen, jedoch regional stark eingegrenzten soziologischen Beobachtungen.
- 4 Ich befasse mich hier nicht mit radikalen Gruppierungen an den äußersten politischen und geographischen Rändern.
- 5 Offenbar hat es wenig Sinn, sich zu fragen, ob der Begriff »links« als solcher inzwischen überholt ist. Ungeachtet seiner künftigen Bedeutung hat er zwei Jahrhunderte der Gewohnheit und der sprachlichen Bestätigung auf seiner Seite; es wäre daher reiner pedantischer Nominalismus, sich auf die taxonomische Ebene der Frage zu begeben und zu diskutieren, ob wir nicht nach einer anderen Bezeichnung suchen sollten. Ein Teil des politischen Spektrums, in dem die Kräfte der Bewegung und des Wandels vertreten sind, wird sich weiterhin als »links« bezeichnen und damit die zukünftige Debatte mit den Bedeutungen aus der Vergangenheit befrachten.
- 6 Vor allem, wenn wir uns darauf einigen, daß hier zum »Staat« die gewählten lokalen und regionalen Regierungen gehören, wie etwa in Deutschland, Frankreich oder Italien.



Czernowitz, Ukraine 1992 (Chris Niedenthal, Wien)



1. Mai 1991, Moskau (Krzysztof Pawela, Warschau)



Halloween 1991, South Bronx, New York (Angel Franco/The New York Times)



Dimitrow, Rußland 1991 (Krzysztof Pawela)



Prag 1992 (Ivan Maly, Prag)



Arbat, Moskau 1991 (Krzysztof Pawela)



Roter Platz, Moskau 1989 (Krzysztof Pawela)





Klodzko, Polen 1990 (Elzbieta Lempp, Darmstadt)

Adam Michnik

## Im Schatten des Sokrates

Nationale Identität und moderne Gesellschaft

Wo immer heute nachgedacht wird über nationale Identität und universale Werte – also über das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft –, erhebt sich der Schatten des Sokrates. Sokrates war es, der nicht müde wurde, all jene heiklen Themen anzusprechen, die der Elite Athens so wenig genehm waren. Aus diesem Grunde verdammt man ihn, den Schierlingsbecher zu trinken.

An der Wiege der polnischen Moderne stehen ein Mord und ein Skandal. Der Mord an einem Menschen und der Skandal um eine Veröffentlichung. Der Mann, der vor 70 Jahren ermordet wurde, hieß Gabriel Narutowicz – ein gebildeter, liberal und sozial eingestellter Mann, der erste Präsident der Zweiten Republik. Er wurde in geheimer Abstimmung gewählt, mit den Stimmen von Vertretern der Linken, des Zentrums und der nationalen Minderheiten. Die Reaktion der polnischen Rechten ließ nicht lange auf sich warten. Unmittelbar nach seiner Wahl beschuldigten sie ihn, er sei kein echter Pole, vielmehr ein Atheist und Freimaurer, der ohne die Stimmen der jüdischen Abgeordneten niemals gewählt worden wäre und folglich Polen nicht repräsentieren und nicht dessen Präsident sein könne.

Man forderte seinen Rücktritt und zog ihn mit ständig neuen Lügen durch den Dreck. Die nationalistische Presse bezeichnete ihn als *zarwada*, als Hindernis, und erging sich in Beschuldigungen. Alles, was die Nationalisten schon immer der freiheitlichen Demokratie angelastet hatten, wurde nun Narutowicz vorgeworfen. In dieser durch die Kampagne angeheizten Atmosphäre ermordete Eligiusz Niewiadomski – ein Maler, der ideologisch dem rechtsnationalen Milieu nahestand – den Präsidenten der Zweiten Republik.

Einige Jahre später erschien in Polen der Roman »Przedwiosnie« (Vorfrühling) von Stefan Zeromski. Zeromski war ein berühmter und geachteter Schriftsteller – ein Protagonist seiner Generation. Seine Bücher: »Popioly« (In Schutt und Asche), »Syzyfowe prace« (Sisyphusarbeiten) oder »Wierna rzeka« (Der getreue Strom) brachten das polnische

Geschichtsbewußtsein um Meilen voran. Zeromski entwickelte in ihnen das Bild einer polnischen Geisteshaltung und eines polnischen Nationalgefühls, das Bild einer gereiften polnischen Nation, die verzweifelt um ihre Unabhängigkeit kämpft. Die Unabhängigkeit war für Zeromski Obsession, Pflicht und Mythos. Jahrzehntlang stellte er seine souveräne Feder in ihre Dienste.

1920, während des Krieges, in dem die Polen gegen die Bolschewiki kämpften, zückte der Schriftsteller die Feder des Reporters. Damals entstand seine berühmte Erzählung »Na probostwie w Wyszkwowie« (Im Pfarrhaus von Wyszkwow); Thema dieses Buches sind die polnischen Verbündeten der Bolschewiki, Dzierzynski und Marchlewski.

»Przedwiosnie« war die erste dramatische Abrechnung Zeromskis mit dem unabhängigen Polen. Der Autor schreckte nicht davor zurück, die finsternen Aspekte einer freien und unabhängigen Republik zu thematisieren, wenn er auch gleichzeitig zur Vorsicht mahnte gegenüber dem Bolschewismus, zu dem sich die neue, von der Zweiten Republik enttäuschte Elite immer mehr hingezogen fühlte. Mit der Veröffentlichung von »Przedwiosnie« begann der Skandal. Der größte Schriftsteller der damaligen Zeit wurde als Kryptobolschewist, Feind des polnischen Volkes und Verführer der Jugend beschimpft. Man bezichtigte ihn sogar – wie kann es anders sein – des Atheismus und der Pornographie.

Beide Ereignisse – den Mord wie den Skandal – hat das kollektive Bewußtsein aus den Köpfen der Polen gefegt und ins Unterbewußtsein verbannt. Die Vergangenheit wurde mehr und mehr verklärt, es entstand ein durch und durch positives, harmonisches Bild, eines, das es wert war, geliebt und verehrt zu werden.

Die Kommunisten haben das Erbe der Zweiten Republik einmütig angegriffen, verworfen und verbannt. Um die geschichtliche Identität Polens zu verteidigen, haben die Polen auf diese kommunistische Zensur mit einer Verherrlichung der nationalen Vergangenheit reagiert. In dieser Apologie wird die Vergangenheit auf mysteriöse Weise entdramatisiert: Józef Pilsudski<sup>1</sup> und der Kult der starken Hand ist ebenso inexistent wie Roman Dmowskis<sup>2</sup> Melange aus verschwörerischem Geschichtsbild und obsessivem Antisemitismus, und mit ihnen alle Konflikte zwischen den beiden mit diesen Namen verbundenen politischen Lagern. Vielleicht mußte es so kommen. Möglicherweise mußten durch die Auseinandersetzung mit den Kommunisten die Konflikte und dramatischen Ereignisse dem Vergessen anheimfallen, aus dem Gedächtnis getilgt werden und in den Verliesen des Unterbewußten eingeschlossen bleiben. Möglicherweise konnte man unter dem totalitären Druck eines Berges von Lügen nur so seine Identität verteidigen.

Die Folge war allerdings, daß Polen eine »Leiche im Keller« hatte. Man sprach nicht mehr über die grundlegenden Geschichtsfragen und über die polnische Identität; es herrschte ein ungeschriebenes Einverständnis darüber, daß Fragen, die Abrechnungen bzw. Neubewertungen beinhalteten, nicht thematisiert wurden. Die Geschichte wurde idealisiert. Die Wahrheit wurde erniedrigt, weil man sie hochhalten wollte gegen die destruktive Lüge der Kommunisten. In der ganzen Zeit gab es keine einzige Monographie über den Mord an Narutowicz oder über den Skandal um »Przedwiosnie«. Wer es wagte, das schlichte Bild der nationalen Vergangenheit in Frage zu stellen, lief Gefahr, wegen seines nihilistischen Angriffs auf den polnischen Geist als Verbündeter des Kommunismus verdächtigt zu werden.

Was war der Kommunismus? Der Kommunismus war die Gesamtheit der Anstrengungen, aus den Polen ein sowjetisiertes Volk zu machen. Ein Volk, dessen Bewußtsein in einem ersten Schritt zu Kleinholz gemacht worden war, um es dann nach einem speziellen, nur Kommunisten bekannten Rezept neu zurechtzuzimmern. Es genügte den Kommunisten nicht, sich der Arbeit und der menschlichen Freiheit zu bemächtigen, sie wollten auch das Bewußtsein und das Gedächtnis. Deshalb der kommunistische Kreuzzug gegen den Nationalismus. Was aber bedeutete der polnische Nationalismus für die Kommunisten? Er stand für die gesamte Tradition der Unabhängigkeit: die Tradition eines unabhängigen polnischen Staates, die Tradition des Kampfes um die Unabhängigkeit. Nationalismus war für die Kommunisten gleichbedeutend mit der Pflege von Tradition und Identität; sie umfaßte das gesamte polnische Kulturgut und beschränkte sich nicht auf die ausgewählten Trümmer des nationalen Erbes, die die Kommunisten zuließen. Gesamtes Kulturgut meinte: literarische Werke, Geschichtsbücher, patriotische Lieder und architektonische Spuren, außerdem nationale Gedenkstätten und polnische Friedhöfe. Als Nationalist galt, wer das gesamte kulturelle Erbe wahren wollte und der Tatsache eingedenk war, daß die katholische Religion ein eigenständiger Teil der polnischen Geschichte ist. Die Amputation der Katholischen Kirche hat die polnische Tradition unweigerlich verfälscht, zerstört und in Widerspruch gebracht zu dem allgemeinen Geschichtswissen. Die Kommunisten bekämpften auch den Kosmopolitismus. Unter diesem Stichwort machten sie nicht nur Jagd auf Juden, sondern diese Wortkeule, dieser Wortknebel diente darüber hinaus dazu, alle Verbindungen zur europäischen Kultur zu zerstören – die Gewißheit zumal, daß die polnische Kultur Teil der europäischen Ideengeschichte ist und daß die Idee der Menschen- und Bürgerrechte unabdingbarer Bestandteil der polnischen Vergangenheit und Gegenwart ist. Anders gesagt: Wer auch immer danach

trachtete, die Erinnerung an die Unabhängigkeit, die polnische Kultur und Religion aufrechtzuerhalten, war ein Nationalist. Wer hingegen daran erinnerte, daß polnische Landsleute die europäische Kultur mitbegründet hatten und daß die Modelle und Werte der eigenen Kultur aus der europäischen Kultur entstammten, wer sich an der europäischen Menschenrechts-idee orientierte, wurde als Kosmopolit beschimpft. Der Kommunismus bot als Kompensation Unterwürfigkeit, eine verfälschte Vergangenheit und die Entfremdung der Seele. Wenn ich heute Polen und andere postkommunistische Länder beobachte, wenn ich mich den verschiedenen derzeit stattfindenden Auseinandersetzungen, Debatten und Veränderungen zuwende, denke ich unweigerlich, daß die Vergangenheit sich nun an der Gegenwart rächt. Die verfluchte Vergangenheit, die zur Nichtexistenz verdammt war, kriecht nach dem Fall des Kommunismus aus den Verliesen des Unterbewußten hervor und beherrscht nach und nach Straßennamen, Parteiprogramme und die Köpfe der Massen, die sich auf den Straßen versammeln. Die Vergangenheit taucht auf aus dem Unterbewußten, wohin sie so lange exiliert worden war, und tritt nun ihre Herrschaft in den Köpfen an.

Wir alle sind auf die eine oder andere Weise Opfer dieses neuerlichen Überfalls. Zum Beispiel die Kirche: Welche Rolle spielte sie in den letzten 45 Jahren? Zweifellos war die Kirche jener Ort, an dem ein Großteil des Widerstands gegen die totalitäre Diktatur Zuflucht fand. Aber der Widerstand gegen die Diktatur hatte verschiedene Facetten, und man kann ihn nicht auf die Rolle der Kirche reduzieren. Gleichwohl steht außer Zweifel, daß er ohne die Kirche wesentlich schwächer und sehr viel leichter zu zerschlagen gewesen wäre. Sie war die einzige Institution, deren Unabhängigkeit zwar immer wieder angegriffen und verletzt, aber trotzdem grundsätzlich von den kommunistischen Autoritäten anerkannt wurde. Gleichzeitig war sie für die Kommunisten eine andere, unvergleichlich subtilere Art der Bedrohung. Der totalitäre Kommunismus hatte es sich zum Ziel gesetzt, den Menschen in ein Eigentum und einen Sklaven des Staates zu verwandeln. Die Kirche ihrerseits setzte diesen Bestrebungen Grenzen, denn sie proklamierte, daß der Mensch von Natur aus frei und würdig sei, da er ein Geschöpf Gottes sei und seine Knie nur vor ihm beugen dürfe. Aufgrund dieser Dimensionen – in einer materialistischen Welt immaterielle Werte zu predigen und eine Stätte zu sein für die Begegnung mit Gott – war die Kirche für die totalitäre Macht so unannehmbar und unassimilierbar.

Die Strategie der Kirche, die sich Kardinal Stefan Wyszyński zueigen machte, bestand in einem permanenten Schwanken zwischen Bekenntnis und Diplomatie. Dort, wo es möglich war, machte der weise Kardinal

Zugeständnisse, arrangierte sich und fand Kompromisse. Dort hingegen, wo es vonnöten war, erwies er sich als unerbittlicher Vertreter der bekennenden Wahrheit des Glaubens. Er gab dem Kaiser, was des Kaisers war, und Gott, was Gottes war. Dort hingegen, wo der Kaiser an den Altar wollte, antwortete der polnische Primas schlicht: *Non possumus*.

Unablässig mußte der Kardinal sich entscheiden zwischen der Verteidigung der Kirchenrechte, der kirchlichen Besitztümer, seinem rechtlich garantierten Spielraum als Seelsorger und der Verteidigung der Menschenrechte ganz allgemein. Anfangs überwog die Verteidigung der Kirchenrechte, aber je länger er diese verteidigte, sich der totalitären Diktatur und ihren verschiedenen Versuchen, die Kirche zu unterwerfen, widersetzte, desto mehr wurde Kardinal Wyszynski zwangsläufig ein Verteidiger der Menschenrechte. Später, nach dem Vatikanischen Konzil, veränderte sich die Sprache der Hirtenbriefe. Die Verteidigung der Kirchenrechte geriet immer mehr zu einer allgemeineren, grundsätzlicheren Verteidigung der Menschenrechte als oberstem Prinzip. Das Recht auf die Würde des Priesterstands war für den polnischen Primas der sichtbarste und elementarste Ausdruck aller Rechte. Das Vatikanische Konzil, das einen neuen Geist in die Katholische Kirche brachte, hat auch klar und deutlich die Überzeugung formuliert, daß die Kirche es sich schuldig ist, mit Freiheit und Menschenwürde im Bunde zu sein, und mit sonst gar nichts, unabhängig davon, ob diese sich auf den katholischen Glauben oder auf andere humanistische Traditionen berufen. So entstand jene Plattform, auf deren Grundlage die Kirche zum Verbündeten all jener Polen werden konnte, die Freiheit, Würde und Recht verteidigten; die kirchlichen Gebäude wurden zu Zufluchtsstätten für alle Menschen, die sich dann unter den Bedingungen eines nichtsoveränen Staates zu einer unabhängigen Gesellschaft zusammenschlossen.

Nach 1989 standen die polnische Kirche und die Katholische Kirche überhaupt einer völlig neuen Situation gegenüber: Was kommt nach dem Kommunismus? war die Frage. Diese Frage ist noch immer offen. Die Kirche gibt provisorische Antworten. Der Prozeß der Akklimatisierung an die neue Wirklichkeit ist extrem langsam und schmerzhaft. Menschen, die gestern noch gemeinsam marschierten, entfernen sich mehr und mehr voneinander; Konflikte und Differenzen haben sie erschüttert. Niemand ist in der Lage, auf die Frage, was kommen wird, zu antworten. Was die Kirche anbetrifft, gibt es jedoch eine Hypothese: Nach dem Fall des Kommunismus sah sie den Hauptfeind der christlichen Werte in den laizistischen westlichen Staaten. Sie entsprechen nicht den kirchlichen Vorstellungen von Demokratie und Marktwirtschaft, sondern tendieren zu einer verhängnisvollen Liaison mit dem Materialismus, unterstützen konfes-

sionslose Schulen, dulden Abtreibung und Drogenkonsum; menschenleere Kirchen komplettieren das Bild. Angesichts dieser Tatsache könnte es durchaus sein, daß die Formel, die die Kirchenführung immer wieder im Munde führt, nämlich daß Polen ein Teil Europas sei, eine paradoxe Wende nimmt. Es könnte sich herausstellen, daß Polen bald nur noch geographisch zum heutigen Europa gehört. Die dramatischen Auseinandersetzungen über die Abtreibung und den Religionsunterricht in den staatlichen Schulen zusammen mit jener sich neuerdings ausbreitenden Sitte, neu eröffnete Restaurants oder Militärkasernen von einem Priester einweihen zu lassen, bahnen eher den Weg hin zum Modell eines Glaubensstaats des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Daraus folgt möglicherweise eine Renaissance fundamentalistischer Tendenzen in der polnischen Öffentlichkeit, aber sicher auch, daß immer mehr politische Gruppierungen, die freundlich gesagt, wenig Christliches im Sinn haben, ihre Aktionen durch ein Kokettieren mit der Kirche und durch ein Zurschaustellen religiöser Symbole zu legitimieren trachten.

Die Katholische Kirche war über Jahre der Ort des Widerstands. In ihr versammelte sich die geballte Ablehnung des Kommunismus unter Berufung auf Glauben und Tradition. Neben der kirchlichen Tradition gab es die Tradition der nicht unterworfenen Intelligentsia, die über Jahrzehnte hinweg dem Kommunismus ihre Zweifel und ihren rebellischen Geist entgegengehalten hat. Man könnte sagen: diese beiden Denkweisen – der Konservatismus der Kirche und der rebellische Geist der Intelligentsia – verbanden sich miteinander und bildeten zusammen den Widerstand gegen den Kommunismus.

Der Kommunismus verkörperte in gewisser Weise den Nihilismus – also setzte man ihm die Tradition und einen absoluten Glauben entgegen. Darüber hinaus war er Inbegriff des Dogmatismus, dem man den Zweifel und die Rebellion entgegensetzte. Im Widerstand gegen den Kommunismus trafen sich Priester und Narr, wie Kolakowski es in einem seiner berühmten Essays einmal formuliert hat.

Heute stehen die polnische Kirche und die Vertreter der Intelligentsia vor einer völlig neuen Lage, die sie selbst erstaunt. Denn was ist das für eine Entwicklung, die wir derzeit erleben? Und wie sollen wir die Ereignisse analysieren? Der derzeitige Prozeß ist alles zugleich: Revolution und Restauration, Machtübernahme und großangelegte Modernisierung in einem. Es steht außer Zweifel, daß das, was sich derzeit vollzieht, eine Revolution ist. Eine Revolution, die nicht nur als Regierungswechsel wahrgenommen wird, denn schließlich geht es um den Sturz des Kommunismus und den mühevollen Aufbau eines auf parlamentarischer Demokratie und freier Marktwirtschaft basierenden Systems. Diese Revolution

wird außerdem als eine Rückkehr zur Wahrheit erlebt, eine Rückkehr zu sich selbst. Die Nation, die für die Polen, und zwar über Jahrzehnte hinweg, sowohl ein Fluchtpunkt war als auch ein Wert, der mit größter Hingabe gehegt wurde, wirft heute ein großes Fragezeichen auf und stellt eine Herausforderung dar. Welche Zukunft hat die Nation nach dem Niedergang des Kommunismus, wenn sie nicht mehr nur der Garant des historischen Gedächtnisses ist? Wie definiert man die Nation? Wer ist ein Pole, und wer ist keiner? So viele Fragen, die uns alle deutlich machen, daß der gegenwärtige Prozeß auch eine Restauration ist. Eine Revolution, die der Restauration den Weg ebnet: Dieses Phänomen muß man sich genauer ansehen.

Die Restauration als Resultat der Revolution impliziert die Vorstellung, daß die Nation ein Erbe und ein dauerhaftes Modell ist. Dabei muß man festhalten, daß die Geschichte der Polen extrem vielfältig ist, und die Interpretation zwangsläufig von der Perspektive abhängt: Ein Anhänger Józef Pilsudskis wird sie anders verstehen als einer von Roman Dmowski und noch anders als einer von Wincenty Witos<sup>3</sup>. Letztere beiden haben zumindest eine Einschätzung gemein: Sie messen der Geschichte der Zweiten Polnischen Republik unschätzbar hohen Wert bei, denn es war die Zeit der polnischen Souveränität, der Selbstbestimmung Polens über sein Schicksal und seine Zukunft. Aber das ist auch schon alles. Für Dmowski und die Demokraten war es die Zeit der Kämpfe zwischen dem Polnischen und den fremden Elementen; der Kämpfe um nationale Disziplin angesichts der Gefahr, die die verschiedenen Glaubensrichtungen und die fremden Völker darstellten. Für Pilsudski war dies eine Phase des Kampfes gegen die Obsessionen der Nationaldemokratischen Partei und die ausländischen Agentennester. Witos seinerseits sah in dieser Zeit hauptsächlich den mühevollen Aufbau der parlamentarischen Demokratie, gefolgt von einem ebenso leidvollen Kampf gegen die sogenannte *Sanacja*-Diktatur, die Diktatur der »Gesundung«<sup>4</sup>. Es ist nicht möglich, diese verschiedenen Bilder in einem einzigen apologetischen Fresko zusammenzufügen, sie sind von ihrem Wesen her grundverschieden, und je schneller das kollektive Bewußtsein sich dieses pluralistische Bild der Vergangenheit zu eigen macht, desto besser sind die Prognosen für die Zukunft der polnischen Demokratie.

Das alte Bild der Zweiten Republik war ungefähr folgendes: Es gab einen polnischen Staat. Einen Staat, den sich die Polen nach 120jähriger Gefangenschaft mit Geist und Schwert zurückerobern konnten. Und eben jener Staat, den sie Ende des 18. Jahrhunderts verloren hatten, weil sie gut und freiheitsliebend waren, war in diesem Jahrhundert ein zweites Mal ohne ihr Zutun gefallen, Opfer eines Komplotts zwischen den beiden



größten Banditen des 20. Jahrhunderts – Hitler und Stalin. Es geht mir hier nicht darum zu zeigen, wie verfälscht dieses simple Bild ist, sondern um das Problem, daß es in einem solchen Bild keinen Platz gibt für eine kritische Analyse. Denn wenn alle Übel, die über das polnische Volk hereingebrochen sind, der Aggression und dem bösen Willen fremder Mächte entsprungen sind, dann richtet sich die ganze Aufmerksamkeit nur nach außen und bleibt blind für die eigenen Fehler und Niederlagen. In Wahrheit aber ist die polnische Demokratie am Ende der Zweiten Republik nicht aufgrund der Aggression Hitlers oder des sowjetischen Komplotts zusammengebrochen. Die polnische Demokratie brach zusammen, weil die Polen es nicht schafften, sich untereinander zu verständigen.

*Sich untereinander zu verständigen* bedeutet nicht eine Einheit in Politik und Moral, wie es jedwede Diktatur immer wieder propagiert.

Sich untereinander zu verständigen bedeutet, daß man es schafft, die Spielregeln, die Regeln des Zusammenlebens in einem Land und auf der gemeinsamen politischen Bühne miteinander abzustimmen. Sich untereinander zu verständigen bedeutet auch, einige Prozeduren gemeinsam festzulegen, so daß alle, die am öffentlichen Leben teilhaben, auch die Garantie haben, daß, wenn sie durch allgemeine Wahlen an die Macht kommen, diese auch respektiert wird, ebenso wie ihr Oppositionsrecht, wenn sie in die Minderheit geraten würden. Die gewaltigen gesellschaftlichen Umbrüche, die wir derzeit erleben, lassen – wie schon so oft geschehen – neue Auseinandersetzungen über die Vergangenheit entstehen. Sie laufen quer durch das politische Spektrum: angefangen bei der Analyse der Geschichte der Linksparteien, die man heute so gerne pauschal als »Kommunisten« abstempelt, bis hin zur Auseinandersetzung über die Vergangenheit der Katholischen Kirche, die man heute genauso gerne als heiligste Annalen präsentiert.

Wir haben oben gesagt, daß die derzeit stattfindende Entwicklung auch ein Modernisierungsprozeß ist, ein Versuch also, aus düsterer Fortschrittsfeindlichkeit in die Modernität einzutreten. In den postkommunistischen Ländern tritt die Modernisierung im übrigen unter dem Slogan der Rückkehr nach Europa an. Wir haben gewissermaßen, wie schon in der Vergangenheit, eine spezielle Vorstellung von der »Rückkehr nach Europa«, von der Eingliederung Polens in den Kreis der europäischen Demokratien, von den Prinzipien der europäischen Marktwirtschaft und von den Errungenschaften der europäischen Zivilisation, als da wären: Offenheit, Toleranz, die Idee einer offenen und multikulturellen Gesellschaft. Man könnte sagen, die Idee von der Rückkehr nach Europa beinhaltet all jene Werte, die unter der kommunistischen Diktatur als »kosmopolitisch« galten. Trotzdem taucht heute wieder der gleiche Vorwurf auf. Nicht immer

wird er offen geäußert, und nicht immer ist er mit antisemitischen Zwangsvorstellungen verbunden, aber er ist immer geprägt von der Angst vor allem Fremden und Unbekannten. Dem Kosmopolitismus setzt man das Prinzip von der Rückkehr zur Kontinuität, zu den dreißiger Jahren, zu der Zeit vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs entgegen. Das impliziert den Glauben, man bräuchte zur Lösung aller Probleme einfach nur die Jahre der Hitlerokkupation und der kommunistischen Diktatur zu tilgen; den Glauben, daß diese Periode großer Veränderungen einfach aus dem Gedächtnis aller gestrichen werden könnte, und es nur einen Grund gäbe, die Erinnerung zu bewahren, nämlich den, die Kommunisten ihrer gerechten Strafe zuzuführen.

Johannes Paul II. hat im Namen der Kirche verkündet, daß Polen immer in Europa präsent gewesen ist. Das war 1979, in jenem unvergeßlichen Jahr, als der Papst durch Polen gepilgert ist. Damals hörten wir seine Worte und waren überzeugt, daß ihre Spitze sich gegen die totalitäre Sowjetgesellschaft richtete und auf der Seite der demokratischen Werte Europas stand. Heute haben die gleichen Worte eine andere Bedeutung. Wenn man heute sagt, Polen sei schon immer in Europa präsent gewesen, könnte das auch bedeuten, daß Polen nichts zu lernen hat von den westlichen Ländern. Diese Worte könnten auch verstanden werden als Ausdruck der Möglichkeit, daß Polen in ein Europa vor 1789 zurückkehrt.

Die polnische Auseinandersetzung über die zu erstrebende Gesellschaftsform ist typisch für alle ostmitteleuropäischen Länder. Jedes unterentwickelte Land muß sich diesem Dilemma stellen. Beispielsweise Rußland: Zu seiner Geschichte gehört die Polemik zwischen Slawophilen und am Westen Orientierten. Die eine Seite in dieser Polemik wollte den Westen nachahmen, die andere pries hingegen die Rückkehr zu Mütterchen Rußland, d.h. zu christlichen Wertvorstellungen, Güte, zur Einfachheit der russischen Bauernseele und zur Schönheit der orthodoxen Kirchen und russischen Strohhytten. Die Gegner des europäischen Modells argumentierten, es sei der nationalen Tradition fremd und von materialistischem, egoistischem, kosmopolitischem und gottlosem Denken verseucht. In Ungarn trat diese Auseinandersetzung auf als Kampf zwischen »Populisten« und »Urbanisten«: als Polemik zwischen den Verteidigern der traditionellen bäuerlichen und religiösen Werte und den Vorkämpfern für ein städtisches, westliches Zivilisationsmodell. Das also ist unser Dilemma: Müssen wir uns für die Nachahmung entscheiden oder können wir auf einen dritten Weg setzen, auf einen eigenen, der weder dem Kapitalismus noch dem Kommunismus verpflichtet ist?

Die Auseinandersetzung um die Rückkehr nach Europa, also um die Rückkehr zu den Ursprüngen, ist zweifellos von erstrangiger Wichtigkeit;

es ist eine Debatte darum, in welche Richtung die Entwicklung gehen soll. Muß man versuchen, die polnische Wirtschaft an den internationalen Markt anzuschließen, oder muß man sich hüten vor dem Eindringen ausländischer, kosmopolitischer, gottloser Modelle?

Dieses Problem ist extrem vielschichtig, aber man darf es nicht vereinfachen, genausowenig wie man in den postkommunistischen Ländern die jüdische Frage vereinfachen darf. Ich habe persönlich weder einen Grund noch irgendeine Neigung, den Antisemitismus zu rechtfertigen. Antisemitismus ist Antihumanismus, und das 20. Jahrhundert hat klar genug gezeigt, wohin die antisemitische Propaganda führen kann. Ich würde aber gerne versuchen zu verstehen, warum in den postkommunistischen Ländern 50 Jahre nach Ausbruch des Krieges, jenes Krieges, der im Holocaust mündete, die Judenfrage und die antisemitischen Phrasen wiederauftauchen. Versuchen wir einmal einen Moment nachzudenken: Sándor Csoóri, ein ungarischer Dichter und Essayist, der bekannt ist für seinen Humanismus und seinen Antikommunismus, ist gewiß kein Antisemit. Trotzdem hat ausgerechnet er sich vor kurzem in den Spalten einer ungarischen Zeitung darüber ausgelassen, daß Anfang des Jahrhunderts die Juden sich an die ungarische Kultur assimilierten, während sie heute versuchen, dieser Kultur ihre jüdischen Vorstellungen aufzudrängen. Wenn ich diese für das europäische Ohr schockierende Position mit eigenen Worten wiedergebe, dann nicht, um jenen geachteten ungarischen Schriftsteller als Antisemit zu entlarven. Ganz im Gegenteil: Die Meinung, zu der sich der Autor unglückseligerweise in einer Polemik hat hinreißen lassen, sollte für uns, die wir das Ereignis analysieren, eine Art intellektueller Herausforderung sein. Warum hat Sándor Csoóri diesen Satz geschrieben? Gewiß ist es leichter, den Autor dieses Satzes zu beschimpfen, als zu versuchen, ihn zu verstehen. Also versuchen wir einmal, ihn zu verstehen.

Nehmen wir als Beispiel den französischen Schriftsteller Romain Rolland, einen Demokraten, der weit entfernt ist von jeglichem antisemitischen Verdacht; oder auch Maria Dabrowska, eine große Schriftstellerin und eine moralische Autorität der polnischen Intelligentsia, die über Jahre den Freimaurern angehörte und den demokratischen Werten immer treu war. Ich denke bei Romain Rolland an den Roman »Johann Christof« und bei Maria Dabrowska an ihr sehr persönliches Tagebuch, das vor kurzem in Polen erschienen ist. Romain Rolland, der Autor von »Meister Breugnon«, jener Apologie ausschweifenden französischen Denkens, hat mit der für ihn typischen Verwirrung seine Beobachtungen über die französischen Intellektuellen jüdischer Herkunft Anfang des Jahrhunderts niedergeschrieben. Er notierte, daß die Intellektuellen aus jüdischen Familien weit aus stärker das kulturelle Leben Frankreichs bestimmen, als es ihm lieb ist;

daß diese Juden versuchen, französischer zu sein als die Franzosen. Maria Dabrowska, die sehr radikal und unmißverständlich den Antisemitismus der extremen Rechten angriff und in ihrem privaten Tagebuch nur mit tiefster Bestürzung vom Ghetto redet, zählt an anderer Stelle irritiert die Juden auf, die auf allen Banketts anzutreffen sind. Zwar betont sie, daß sie die jüdische Intelligenz verehrt, aber sie verhehlt nicht, daß sie ihr fremd bleibt. Kurz: Romain Rolland und Maria Dabrowska standen einem Phänomen gegenüber, dem sie psychologisch nicht gewachsen waren. Zu begrüßen, daß Fremde, egal ob Juden, Deutsche, Ukrainer oder Spanier, kommen und sich an die Kultur anpassen, ist eines; ein anderes aber, daß Menschen aus fremden Kulturen kommen, sich assimilieren und gleichzeitig versuchen, auf das Vorhandene ändernd einzuwirken. Solche Veränderungsversuche lösen eine besondere Art von Widerstand aus, der sich oft in einer instinktiven Ablehnung gegenüber allem Fremden artikuliert. Der französische Historiker Fernand Braudel hat in seinen Arbeiten über die Mittelmeerländer die Geschichte Spaniens untersucht. Dabei geriet er in Konflikt mit Leon Poliakov, dem Autor der Geschichte des Antisemitismus. Poliakov stellte fest, daß Spanien die Exilierung seiner Juden mit zunehmender Isolierung, Provinzialisierung und kulturellem Stillstand bezahlt hat. Braudel bestritt nicht die Richtigkeit dieser These. Doch er war der Meinung, daß die spanische Nation wie alle Nationen ihre kulturelle Identität verteidigte, als sie zu den bekannten barbarischen Mitteln griff. Jede kulturelle Identität hat in jenen Zeiten, da sie sich herausbildet, einen Aspekt der Selbstbehauptung gegenüber dem Fremden. Man muß die Barbarei anprangern, aber auch diese Selbstbehauptung verstehen.

Folgt man den Wertmaßstäben des ausgehenden 20. Jahrhunderts und untersucht die Erfahrungen der multikulturellen Nationen Amerikas und Europas, kann man heute nur zu dem Ergebnis kommen, daß die Selbstbehauptung der nationalen Identität mittels Ablehnung jeglicher fremder Mitwirkung ein barbarisches Unterfangen ist, das nie ein gutes Ende nehmen wird. Gleichwohl müßte man genauer darlegen, daß die Selbstbehauptung im allgemeinen durch eine solche barbarische Phase hindurch muß. Die Beispiele von Romain Rolland, Maria Dabrowska und Sándor Csoóri haben gezeigt, daß auch die geachteten Geister vor derlei Versuchungen und Gefahren nicht gefeit sind.

In den postkommunistischen Ländern sind ganz zweifelsfrei zwei verschiedene Entwicklungen gleichzeitig festzustellen. Zum einen die Wiederentdeckung der alten und der Aufbau einer neuen nationalen Identität. Dieser Prozeß ist von Natur aus komplex und konfliktgeladen, aber es ist auch ein Prozeß des Wiederaufbaus der gesamten politischen Arena, und das Aufleben der Judenfrage – dies ist die zweite Entwicklung – spielt

darin eine besondere Rolle. In Polen gibt es praktisch keine Juden mehr. Wenn heute jemand in Polen innerhalb eines kurzen Gesprächs mehrfach beteuert, er sei kein Antisemit, kann man sicher sein, daß er ebendies ist. Wenn hingegen während eines Gesprächs jemand mehrmals erklärt, er könne keine Juden leiden, denn sie allein seien schuld an dem großen Unglück des Landes, dann weiß man sofort, daß er eigentlich nicht von den Juden reden will, denn in unserem Land wird er keine Juden – sprich potentielle Angeklagte – in ausreichender Anzahl finden. Wovon spricht er also? Ich werde eine These wagen: Für ihn ist der Antisemitismus ein Haltegriff, ein Mittel, eine Fahne, unter der man Menschen mit antidemokratischen Haltungen versammeln kann, Menschen, die gegen die Intelligentsia sind, die denken wie er und den Antisemitismus wie eine Duftmarke setzen, für antidemokratisches Denken, Fremdenfeindlichkeit, Populismus und Autoritarismus.

\*

Kommen wir auf die Geschichte zurück. Die Geschichte, das ist das Gedächtnis, und das Gedächtnis ist jener Raum, auf den wir uns beziehen, wenn wir uns rechtfertigen wollen und einen Sinn in unserem heutigen Engagement sehen wollen. Jugoslawien etwa ist ein gutes Beispiel für eine brutale Rückkehr der Geschichte. Es ist illusorisch anzunehmen, daß die Dämonen der Vergangenheit mit allem, was dazugehört, nur in ökonomischen Krisenzeiten wieder hochkommen. Jugoslawien zeigt, daß die Vergangenheit selbst zum Ursprung einer Krise werden kann, unabhängig vom wirtschaftlichen Erfolg. Jugoslawien ist in eine Krise hineingeraten, nicht weil es dem Land wirtschaftlich schlecht ging. Ganz im Gegenteil. Die Wirtschaftsreformen dort konnten in letzter Zeit Erfolge aufweisen: Die Inflation wurde gestoppt, die Wirtschaft öffnete sich, Schwarzmarkt und defizitäre Wirtschaft verschwanden. Trotzdem hat die Wiederkehr des Nationalismus den Jugoslawen alle Chancen ruiniert, denn er schuf ein Klima des Hasses zwischen den verschiedenen Nationalitäten. Plötzlich, nach Jahrzehnten, ist die Vergangenheit mit aller Gewalt zurückgekehrt und mit ihr der Konflikt zwischen Serben und Kroaten, Serben und Slowenen, Serben und Albanern, und die dramatischen Abrechnungen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs.

Das jugoslawische Drama bietet das charakteristische, in diesem Falle extrem ausgebildete Krankheitsbild eines Landes, das sich des Kommunismus entledigt. Nationalismus und Chauvinismus sind die deutlichsten Symptome. Nach dem Kommunismus kommt ein Moment der Leere, Glaube und traditionelle Überzeugungen, Verhaltensmuster und Stereoty-

pen zerfallen. Aber weder Menschen noch Nationen können im Vakuum leben. Also beziehen sie sich auf das, was im Gedächtnis festgeschrieben ist: auf ihre tradierte nationale Identität, wie sie sich im Verlauf von um ebendiese Identität ausgetragenen Konflikten mit den Nachbarn immer deutlicher konturiert hat.

Das Beispiel Jugoslawien ist Stellvertreter und Vorbote einer extrem gefährlichen Entwicklung, vor der auch die anderen postkommunistischen Länder nicht gefeit sind – eine Entwicklung, die mit der Freiheitsidee ihren Anfang nimmt, den Nationalismus durchläuft und in Blutvergießen und Bestialität endet. Die jugoslawischen Nationen sind bereits – leider – am Ende dieses Weges angekommen. Denn ganz egal, was am Anfang ihrer Auseinandersetzungen und gegenseitigen Beschuldigungen stand, Haß und Gewalt sind an die Stelle des Dialogs getreten. Die Serben haben unrecht, wenn sie die Verantwortung auf die Slowenen oder die Kroaten abwälzen. Das gleiche gilt für die Kroaten, die die Schuld auf die Serben abwälzen. Schuld allein ist die totalitäre Diktatur, die über Jahre hinweg die Seele unserer Nationen vergiftet hat, einschließlich der polnischen.

Überall stößt man auf die Vergangenheit. Nicht nur in Kroatien oder Serbien, sondern auch in der Slowakei, wo heute der Prälat Tiso<sup>5</sup> rehabilitiert wird, in der Ukraine, wo Stefan Bandera<sup>6</sup> geehrt wird, oder in Rumänien, wo es noch immer Bewunderer von Ion Antonescu<sup>7</sup> gibt. Die Vergangenheit kehrt zurück und drückt allen Utopien ihren Stempel auf. Nicht nur der nationalistischen Utopie, derjenigen einer reinen Nation mit religiösen Weihnen, sondern auch den katholischen oder islamischen Utopien und auch, das muß man offen sagen, der europäischen Utopie, die darin besteht, daß man so tut, als sei der Nationalismus nicht eines der großen Themen des 20. Jahrhunderts, sondern eine Geisteskrankheit, die man durch eine Verbesserung der psychischen Hygiene heilen könnte. Die Vergangenheit kehrt auch dort zurück, wo sie der egalitären Utopie ihren Stempel aufdrückt, die unter Berufung auf die Gerechtigkeit den Reichtum verdammt und der Armut huldigt. Aber sie kehrt auch zurück in Form eines Kultes der freien Marktwirtschaft, und als solcher huldigt sie dem Reichtum und einer grenzenlosen Mißachtung der Armen. Es ist extrem schwierig heute vorherzusehen, was dieser Eintopf aus verschiedensten Utopien vermischt mit Fundamentalismus, Leidenschaften und Ambitionen noch alles hervorbringen wird. Trotzdem wiederholen wir immer wieder – auf die Gefahr hin, zu sehr zu vereinfachen –, daß der tiefe Graben, der zwischen uns existiert, in unserer jeweiligen Vision von Gesellschaft und Nation besteht: Da sind zunächst einmal jene, die eine offene, rechtsstaatlich verfaßte Gesellschaft und eine offene, zivilisierte

Nation anstreben. Eine Nation, die fremde Kulturen und Glaubensrichtungen assimilieren kann, und eine Gesellschaft, die offen ist für fremde Modelle. Im Gegensatz zu dieser Sichtweise steht die Vision einer geschlossenen Gesellschaft und Nation – einer autoritären und hierarchisch strukturierten Gesellschaft und einer Nation, deren Begriff nationalistisch verengt ist auf Reinheit, Religionszugehörigkeit oder ähnliche Prinzipien. Dabei zählt nicht, ob es sich um die russische, serbische, slowakische, jüdische oder polnische Nation handelt – diese Denkgangsart wird immer Intoleranz und Haß gegen die anderen hervorbringen.

Ich wiederhole noch einmal: Wir leben alle mit der Vergangenheit. In meinem Land werden immerfort Straßen und Plätze umbenannt. Die Leninstraße heißt heute nach Johannes Paul II., auf Dzierzynski folgte General Anders, auf Rosa Luxemburg Wladislaw Sikorski, und die Rote Armee wurde von der Nationalarmee abgelöst. Das ist die Art von Beschlüssen, die frisch gewählte Stadträte derzeit als erstes treffen. Ich sage nicht, daß das schlecht ist. Ich sage nur: es ist gefährlich. Und das nicht nur, weil man sich stark auf Masken aus vergangenen Zeiten fixiert, sondern vor allem, weil man mit den Straßennamen nur die Symbole ändert, nicht hingegen die servile und autoritäre Einstellung. Es reicht nicht aus, einfach die Straßennamen zu ändern und nach Art eines Ritualmordes eine historische Persönlichkeit aus der Erinnerung zu eliminieren, um einer anderen Rang und Namen zu verleihen. Man kann nicht mit einem neuerlichen Mord und einem neuerlichen ritualisierten Skandal zur Normalität zurückkehren. Wie dem auch sei, solange der erste Mord und der erste Skandal der neueren polnischen Geschichte nicht aufgeklärt sind, so lange werden wir Sklaven der ins Unterbewußte verbannten Geschichte sein – ob wir wollen oder nicht. Um sein Gedächtnis zu befreien, muß man tatsächlich mehr tun, als nur die Wahrheit über den Nationalsozialismus und den Bolschewismus zu sagen. Um mein Gedächtnis zu befreien, um wieder ein freier Mensch zu werden, muß ich die Wahrheit über meine eigene Geschichte sagen, das heißt die Wahrheit über mich selbst. So muß ich die Wahrheit sagen über den Mord an Narutowicz, über den Skandal, den es um das Buch von Zeromski gegeben hat, über das, was in meiner Seele vergraben liegt. Erst dann werde ich ein freier Mensch sein, werde ich in der Lage sein, in der Weltgeschichte einen Platz einzunehmen, nach Europa zurückzukehren, das auf einer pluralistischen Geschichte und der Vorstellung von einer vielgestaltigen Welt basiert. Und erst dann werde ich vorgedrungen sein zu jener *condition humaine* des europäischen Geistes. Denn ein europäischer Intellektueller zu sein ist ein Wagnis, das immer einen Schuß Skeptizismus und Relativismus in sich birgt – und den absoluten Glauben an das, was unabhängig von allen

Konjunkturen als Wahrheit anzusehen ist. Relativismus und das Absolute können permanent im Konflikt stehen. An der Wahrheit festzuhalten und zugleich dem Verlangen zu folgen, alles um sich herum zu analysieren und jeglichen Vorschlag der Mächtigen dieser Welt zu prüfen – eine solche Haltung bedeutet für den Intellektuellen: Du akzeptierst, daß du zum Objekt von Beschimpfungen wirst; du mußt damit rechnen, daß Leute böse Gerüchte über dich in die Welt setzen – daß du dein eigenes Land mißachtetest und die nationalen Werte verrietest. Anders gesagt: Wer in dieser Welt, die sich so schnell verändert, als Intellektueller der Wahrheit treu bleiben will und skeptisch gegenüber den Herrschenden und den Masseninstinkten, der muß gewahr sein, daß er möglicherweise wegen Verunglimpfung verurteilt wird. So wie Sokrates.

*Aus dem Französischen von Marie Luise Knott*

#### *Anmerkungen*

- 1 Józef Pilsudski (1867-1935), bis 1922 erstes Staatsoberhaupt des 1918 wieder unabhängig gewordenen Polens, zog sich dann aus dem politischen Leben zurück. 1926 führte er mit Hilfe seiner Anhänger im Militär einen Staatsstreich durch und errichtete ein autoritäres Regime. Unter formaler Aufrechterhaltung des parlamentarischen Systems scheute er nicht vor Verfassungsbrüchen und Verfolgung seiner politischen Gegner zurück.
- 2 Roman Dmowski (1864-1939), polnischer Politiker, Führer der nationaldemokratischen Bewegung (*Endecja*). 1917 bildete er in der Schweiz ein Nationalkomitee, das dann von den Alliierten als polnische Interessenvertretung anerkannt wurde. Unterschrieb 1919 den Vertrag von Versailles und wurde in den *Sejm*, das polnische Parlament, gewählt. 1923 Außenminister, dann Rückzug aus der aktiven Politik; nach 1926 als Gegner von Pilsudski wieder tätig.
- 3 Wincenty Witos (1874-1945), polnischer Politiker, Führer der Bauern-Partei, dreimal Ministerpräsident, sein letztes Kabinett wurde 1926 von Pilsudski (s.o.) gestürzt. 1930 Gefängnis, 1932 neuerliche Anklage und 1933 Flucht in die Tschechoslowakei; später Rückkehr nach Polen, wo er 1939 vorübergehend von den Deutschen verhaftet wurde.
- 4 *Sanacja*: von Pilsudskis Gegnern geprägte, dann allgemein gebräuchlich gewordene Bezeichnung für sein 1926 errichtetes Regime.
- 5 Jozef Tiso (1887-1947), katholischer Priester und Politiker, war Mitbegründer und ab 1938 Vorsitzender der Slowakischen Volkspartei, 1939-45 Staatspräsident der von NS-Deutschland installierten Slowakei. 1947 zum Tode verurteilt.
- 6 Stefan Bandera (1908-1959), Anführer der ukrainischen Nationalisten, der im Zweiten Weltkrieg in der Hoffnung auf einen unabhängigen ukrainischen Staat auf die Nationalsozialisten setzte; als seine Hoffnungen enttäuscht wurden, machte er 1941 in Lemberg mit einer Demonstration auf die Ziele seiner Organisation aufmerksam, woraufhin er in KZ-Haft genommen wurde. Nach dem Krieg blieb er im Westen, wo er 1959 Opfer eines Anschlags von Sowjet-Agenten wurde.
- 7 Ion Antonescu (1882-1946), rumänischer Marschall und Politiker, zwang 1940 König Carol II. zum Rücktritt, errichtete, gestützt auf die faschistische »Eiserne Garde«, eine Diktatur und führte Rumänien 1941 an der Seite der Deutschen in den Krieg gegen die Sowjetunion. 1946 wurde er hingerichtet.



János Kis

## Über Politik, Ethik und Recht in der Abtreibungsfrage

### *Zum politischen Kontext der Abtreibungsproblematik in Ungarn*

Kein Zweifel: Die gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs wird ein neuer großer Test für die ungarische Demokratie sein. Mit dem 31. Dezember 1992 werden laut einem Spruch des Verfassungsgerichtes alle gültigen Rechtsbestimmungen über die Abtreibung null und nichtig. Damit wird, sollte bis zu diesem Zeitpunkt kein Abtreibungsgesetz verabschiedet sein, jeder Schwangerschaftsabbruch zum Delikt, sogar Abtreibungen zum Schutz des Lebens der Mutter. Die Schaffung eines Abtreibungsgesetzes duldet keinen weiteren Aufschub mehr.

Die Frage liegt eigentlich seit den Anfängen der ungarischen Wende in der Luft. Bereits im Januar 1990 war es zu einer verfassungsrechtlichen Klage gekommen: Der Embryo sollte vom Verfassungsgericht zu einem menschlichen Subjekt erklärt werden. Das Gericht sollte darauf erkennen, daß dem Embryo dasselbe Recht auf Leben zusteht wie dem bereits geborenen Menschen und daß dieses Recht in gleicher Weise geschützt werden muß. Persönlichkeiten der Kirche, christlich-intellektuelle Gruppen und Abgeordnete der konservativen Regierungsparteien forderten unmittelbar nach den ersten freien Wahlen im Frühjahr 1990 eine gesetzliche Beschränkung des Schwangerschaftsabbruchs. Und im Juli 1991 meldete sich schließlich die Katholische Bischofskonferenz zu Wort und forderte ein Abtreibungsgesetz im gleichen Geist.

Die im April 1990 frei gewählte konservative Regierungskoalition ging dennoch den Weg des Abwartens. Wahrscheinlich wäre sie etwas zügiger vorgegangen, hätte sich einzig die liberale Intelligenz gegen die Initiativen zur Verschärfung der Abtreibungsregelung gestellt: Allen Anzeichen nach ist aber die Mehrheit der ungarischen Bürger gegen die Abschaffung des Rechtes auf Abtreibung.

Die Regierungsparteien befinden sich daher in einer schwierigen Lage: Wenn sie einlenken und den Forderungen nach einer Verschärfung nachgeben, bringen sie die Wähler gegen sich auf. Machen sie aber der öffentli-

chen Meinung Zugeständnisse, könnten sie mit der Katholischen Kirche und mit den regierungsnahen christlichen Intellektuellenzirkeln in Konflikt geraten.

Nach den bisherigen politischen Erklärungen zu urteilen, würden die führenden Politiker der Regierungskoalition sehr gerne einen goldenen Mittelweg zwischen den beiden Extremen gehen, nämlich die gültigen Bestimmungen soweit verschärfen, daß die Abtreibungsgegner zufrieden gestellt sind, gleichzeitig aber so viele Hintertüren offen zu lassen, daß sich auch die breitere Öffentlichkeit mit der neuen Regelung abfinden kann.

Doch ist der Weg, den die Regierung bei zwei anderen wichtigen Gesetzen eingeschlagen hat, in diesem Fall nicht gangbar. Beide wurden im vergangenen Jahr durch das Parlament gepeitscht: Es handelt sich um das sogenannte Entschädigungsgesetz, das den 1948 enteigneten verstaatlichten Grund- und Bodenbesitz zurückerstattet, aber nur eine kleine Minderheit der Bevölkerung betrifft, und das sogenannte Verjährungsgesetz, das in der kommunistischen Diktatur begangene Kapitalverbrechen von der Verjährung ausnimmt. Für die neuen Gesetze machten sich nur wenige wirklich stark. Der Großteil der Bevölkerung fühlte sich nicht betroffen, weil die meisten zwar erkannten, daß diese Gesetze nicht im Sinne ihrer Interessen und den Interessen des Landes liegen, aber in ihnen keine Bedrohung ihrer unmittelbaren Lebensumstände sahen. Beim Abtreibungsgesetz liegt der Fall ganz anders: Die Abschaffung des Rechts auf Abtreibung betrifft viele Menschen. Millionen von Mädchen, alleinstehenden Frauen und Ehepaaren befürchten eine drastische Verschlechterung ihrer Lebensumstände, würde man ihnen dieses heute noch unentbehrliche, letzte Mittel der Geburtenregelung wegnehmen: gerade jetzt, zu einer Zeit, da die jährliche Inflationsrate über dreißig Prozent liegt, die Arbeitslosigkeit sich der Zehnprozentrate nähert und die Einrichtungen der Sozialdienste zerfallen. Die meisten Menschen sind sich darüber im klaren, daß es jetzt um sie selbst, um ihre Angehörigen, um ihre eigene Familie geht. Wer nicht absolut davon überzeugt ist, daß der Embryo ein eigenständiges Subjekt ist, wer nicht an die Pflicht, sich fortzupflanzen, glaubt, wird es sicher als schweren Schlag empfinden, wenn der Schwangerschaftsabbruch plötzlich zu einem gegen das Leben gerichteten Delikt wird.

Ungarn wäre nicht das erste Land, in dem eine drastische Verschärfung des Abtreibungsgesetzes eine mächtige Protestbewegung auslösen würde. Es ist nicht auszuschließen, daß solche Proteste die Koalition schließlich davon abhalten könnten, ein Verbot gesetzlich zu verankern. Es wäre auch keine Überraschung, wenn es innerhalb eines Jahres aufgrund einer Bürgerinitiative zu einer Volksabstimmung über das Abtreibungsgesetz käme. Wahrscheinlich wäre die Wahlbeteiligung hoch, und die große Mehrheit

würde sich dafür entscheiden, die jetzige Regelung beizubehalten oder sie sogar weiter zu liberalisieren. Dies wäre eine begrüßenswerte Wende: Eine unabsehbare Zahl von Tragödien könnte so vermieden werden. Es würde deutlich, daß ohne Billigung der Bürger kein Gesetz entstehen kann, das ihre Selbstbestimmung, ihre Verfügungsgewalt über ihren Körper und die Kontrolle über ihr persönliches Schicksal in irgendeiner Weise einschränkt.

Nur, sollte die gesetzliche Neuregelung der Abtreibungsfrage auf diese Weise entschieden werden, so hätte dies dennoch unerwünschte Konsequenzen: Der Graben, der das liberale und christlich-konservative Lager trennt, würde sich nur weiter vertiefen; die ideologischen Gegensätze würden verbissener und erbitterter ausgetragen werden; der wechselseitige Argwohn würde zunehmen, die Vorurteile sich vervielfachen. Noch mehr als dies schon der Fall ist, würde das Land in zwei verfeindete politische Lager zerfallen: Die eine Seite würde in den Auseinandersetzungen um das Abtreibungsgesetz einen Heiligen Krieg gegen den »weißen Atheismus« sehen, während die andere ihren Kampf als Selbstverteidigung gegen den »schwarzen Obskurantismus« verstehen würde.

Deshalb ist es sehr wichtig, noch bevor das Gezänk beginnt, festzuhalten, daß beide Seiten schwerwiegende, seriöse und moralisch begründete Bedenken ins Treffen führen können: die für die Selbstbestimmung der Mutter eintretende Überzeugung, daß der Staat nicht das Recht hat, das Leben von Frauen zu zerstören oder die Geburt von Kindern zu erzwingen, für deren Sorge und Erziehung er selbst nicht aufkommen kann; auf der Seite der Abtreibungsgegner hingegen die Überzeugung, daß der Staat dem Embryo – da dieser bereits menschliches Leben ist – den Rechtsschutz nicht verwehren darf. Einer demokratisch orientierten Politik müßte es gelingen, diese beiden starken moralischen Bekenntnisse zu einem Konsens hinsichtlich der gesetzlichen Regelung zu bringen. Doch wie?

Die einfachste Lösung wäre, daß jede Seite alle Ideologie beiseite legte und in pragmatischen Kompromissen dächte. Doch neigen die Regierungsparteien dazu, ideologische Gegensätze selbst bei solchen Fragen zu schüren, wo es angebrachter wäre, Fachleute entscheiden zu lassen. Die Abtreibung ist aber nur zum Teil eine solche Frage. Hier geht es vor allem um moralische Prinzipien, und die Gegensätze zwischen ihnen lassen sich nicht einfach mittels praktischer Zugeständnisse versöhnen. Der Kompromiß, in Zukunft beispielsweise einfach nur fünfzig Prozent der Abtreibungsanträge stattzugeben, ist unsinnig. Entweder trifft es zu, daß der Embryo ab der Empfängnis bereits ein vollwertiger Mensch ist – und damit der Schwangerschaftsabbruch in jedem Fall menschlichem Leben

ein Ende bereitet –, oder es ist eine Tatsache, daß ein Embryo erst ab einem späteren Zeitpunkt als Person zu betrachten ist – womit ein früher Schwangerschaftsabbruch in die Entscheidungskompetenz mütterlicher Selbstbestimmung fiele.

Im Zuge der Vorbereitungen zur Neuregelung müßte also in der Frage der verfassungsmäßigen Rechte des Embryos ein eindeutiger Konsens erzielt werden; wobei vorher noch genau festzulegen wäre, was die Voraussetzungen für die Klärung dieser Frage sind.

Die Republik ist das gemeinsame Zuhause von religiösen und nichtreligiösen Menschen, von Materialisten und Idealisten, von Traditionalisten und Menschen, die der Moderne verpflichtet sind, von Konservativen und Liberalen, von Linken und Rechten. Eine Vielfalt religiöser Bekenntnisse, Weltanschauungen, Kulturen und moralischer Lebenseinstellungen lebt hier, und aus allen ergeben sich für die Frage nach dem Rechtsstatus des Embryos unterschiedliche Antworten.

Die Verfassung der Republik garantiert die Gewissensfreiheit. Niemand darf Beschränkungen unterworfen werden, die er nur dann akzeptieren könnte, wenn er seinen Glauben, seine Weltanschauung und seine Prinzipien verleugnete. Doch ist es genauso unzulässig, daß jede Gemeinschaft, sei sie nun religiös oder kulturell definiert, eigene Gesetze hat: Es gibt nur einen staatlichen Rechtskodex, und dieser ist für alle Bürger bindend.

Auf die Frage, welche verfassungsmäßigen Rechte wir dem Embryo zubilligen, folgt daher an erster Stelle, daß die Antwort darauf keinesfalls abhängig sein darf von den rivalisierenden Einstellungen zum Status des Embryos. Ob der Staat den Embryo als einen mit allen Rechten ausgestatteten Bürger zu betrachten hat, ist keine theologische oder weltanschauliche, ja nicht einmal eine naturwissenschaftliche Frage. Die Argumente für und wider können nur aus jener gemeinsamen Grundlage geschöpft werden, deren Existenz überhaupt das Zusammenleben in einem Staat ermöglicht: aus den Richtlinien der Verfassung, den Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes und aus den Minimalnormen einer Alltagsmoral.

Der Status des Embryos ist die zentrale Frage; auf beiden Seiten sind starke Emotionen an diese Frage geknüpft. Wenn solche Emotionen aufeinanderprallen, ist es schwer, weltanschauliche Gegensätze, die an sich in die Privatsphäre gehören, von der öffentlichen, politischen Argumentation zu trennen. Gerade in solchen Situationen ist die Versuchung zur Intoleranz am größten, und gerade hier ist Toleranz am notwendigsten.

Beide Seiten müssen sich unangenehme Fragen stellen, wenn sie wirklich an einem Einvernehmen interessiert sind. Die Abtreibungsgegner und die Vertreter des Selbstbestimmungsrechtes der Mutter reden bis heute aneinander vorbei. Jeder wiederholt nur die eigenen Argumente: Der

Abtreibungsgegner spricht vom sittlichen Status des Embryos, der Abtreibungsbefürworter von den rechtlichen und sozialen Konsequenzen eines Abtreibungsverbots. Die Gegner müßten diesen Konsequenzen ins Auge sehen; und die Befürworter den Argumenten, die dem Embryo eine eigene Persönlichkeit zuerkennen.

Der Abtreibungsgegner müßte sich fragen, ob er tatsächlich alle Konsequenzen akzeptieren kann, wenn seine Forderung Gesetz und der Embryo zu einer juristisch vollwertigen Person erklärt wird, und ob er es gutheißen kann, daß die vergewaltigte Frau oder das minderjährige Mädchen zur Geburt gezwungen werden können; daß das Abtreibungsverbot auch für geistig behinderte Eltern gilt; daß die Wahrscheinlichkeit, daß das Kind mit einer offenen Wirbelsäule geboren werden und nach einigen Wochen voller Leiden sterben wird, als Grund für einen Schwangerschaftsabbruch nicht ausreicht . . .

Wir, die Anhänger des Selbstbestimmungsrechtes der Mutter, müßten uns hingegen überlegen, welche Argumente dafür sprechen, den Embryo zu einer Rechtsperson zu erklären, und was wir diesen Argumenten entgegenstellen können. Darüber hinaus müssen wir uns fragen, ob die Freigabe der Abtreibung, moralisch gesehen, eine vollkommen wertfreie Angelegenheit ist. Und wenn unser Moralempfinden uns sagt, daß eine Abtreibung, obwohl juristisch nicht verboten, trotzdem etwas Bedenkliches ist, müssen wir uns über die Gründe dieses Vorbehalts und die praktischen Konsequenzen Rechenschaft ablegen.

Wenn das neue Abtreibungsgesetz im Rahmen solcher Diskussionen ausgearbeitet würde, müßte niemand glauben, die eigene Lebensauffassung und das eigene Schicksal zählten nicht; niemand müßte denken, daß man nicht einmal versucht, ihn oder sie anzuhören, daß sie oder er vom Staat einem ungerechten Zwang unterworfen werden.

Die Erfahrungen der ersten anderthalb Jahre der ungarischen Demokratie geben uns wenig Anlaß zur Hoffnung. In einem Land, in dem Kritiker der Außenpolitik der Regierung als Landesverräter bezeichnet werden, in dem die ökonomisch und ökologisch argumentierenden EXPO-Gegner zu Feinden aller Ungarn gestempelt werden, in dem die Gegner des Verjährungsgesetzes zu Komplizen der Staatssicherheit erklärt werden, in einem solchen Land gibt es nur geringe Chancen für eine tolerante politische Diskussion. Doch wir haben diese demokratische Republik nicht nur für anderthalb Jahre, nicht einmal für anderthalb Jahrzehnte geschaffen: Man muß es also immer wieder probieren.

## *Voraussetzungen*

Gehen wir von der These aus, daß es notwendig ist, ein strenges Abtreibungsverbot gesetzlich zu verankern, um die Grundrechte des Embryos zu schützen. Gelegentlich werden zwar auch Argumente anderer Art für ein Abtreibungsverbot vorgebracht, tatsächliches Gewicht hingegen hat nur das Argument, das aus folgenden Elementen besteht:

1. Das Recht auf Leben steht dem Menschen nicht vom Zeitpunkt der Geburt, sondern von dem der Zeugung an zu, wie das Leben selbst eben nicht mit der Geburt, sondern mit der Befruchtung beginnt.

2. Ebensowenig wie zwischen dem Erwachsenen und dem Neugeborenen kann zwischen dem Neugeborenen und dem Embryo oder zwischen Embryos unterschiedlicher Wachstumsstadien hinsichtlich des Rechts auf Leben eine Unterscheidung gemacht werden.

3. Das Recht auf Leben bezüglich des Embryos setzt in allen Fällen das Selbstbestimmungsrecht der schwangeren Frau außer Kraft. Eine Abtreibung ist ausschließlich zum Schutz des Lebens der Mutter zulässig.

Bevor ich auf die Gegenposition zu sprechen komme, möchte ich einige Argumentationstypen aus der Diskussion ausschließen, die oft zugunsten eines strikten Verbots vorgebracht werden.

*Moralisierende* Argumente: Diesen liegt der Glaube zugrunde, es gebe eine Lebensweise, die gut und wahr, und eine andere, die schlecht und falsch sei. Die Guten lehnen die Abtreibung ab; wer sie hingegen als zulässiges Mittel erachtet, ist schlecht.

Auf Argumente dieses Musters müssen wir wohl nicht näher eingehen: Wenn die Behauptung nämlich wahr ist, daß der Embryo von der Zeugung bis zur Geburt ein Recht auf Leben hat und dieses Recht unter allen Umständen stärker ist als das Selbstbestimmungsrecht der Mutter, dann sind solche moralisierenden Argumente überflüssig. Ist diese Behauptung aber unhaltbar, dann bleibt von diesen Argumenten die Implikation, daß der Staat die Befolgung der Prinzipien eines »guten und wahren Lebens« gesetzlich erzwingen muß – eine Konsequenz, die rechtlich absolut unzulässig ist.

*Paternalistische* Argumente: Sie laufen darauf hinaus, daß der Staat die Interessen der Frauen schützen muß, indem er deren Entscheidungsfreiheit einschränkt. Hierher gehört das Argument der gesundheitsschädigenden Folgen einer Abtreibung, aber auch die Behauptung, daß die Frau vor der Operation gar nicht wisse, welchen seelischen Belastungen sie sich aussetzt – und sie daher geschützt werden müsse.

Ebenso wie die moralischen so sind auch die paternalistischen Argumente schlicht überflüssig, wenn der Embryo ein Recht auf Leben hat, das in jedem Fall das Selbstbestimmungsrecht der Frau außer Kraft setzt. Für sich betrachtet führen sie zu Beschränkungen, die unvereinbar sind mit dem verfassungsmäßig garantierten Selbstbestimmungsrecht. Einen eventuellen Informationsmangel hat der Staat nicht über Zwang auszugleichen, sondern indem er die notwendigen Informationen zugänglich macht. Der Staat hat dafür zu sorgen, daß der ärztliche Eingriff mit den geringsten Nebenwirkungen einhergeht, und hat die Frau über die Risiken des Eingriffs aufzuklären. Darüber hinaus steht aber das Recht der Entscheidung ausschließlich ihr zu.

*Kollektivistische Argumente:* Hier wird das Abtreibungsverbot im Namen des Allgemeinwohls gefordert – in der Regel begründet mit den demographischen Interessen der Gesellschaft. Im Gegensatz zu den paternalistisch oder moralisierend gefärbten Freiheitsbeschränkungen sind gesetzliche Einschränkungen, die im Interesse des Allgemeinwohls auferlegt werden, nicht von vornherein verfassungswidrig. Sie werden es nur dann, wenn sie irgendein Grundrecht betreffen. Der »Geist« eines Grundrechtes kann unter Berufung auf allgemeine Interessen nicht eingeschränkt werden, es sei denn zum Schutz eines anderen, stärkeren Grundrechtes.

Wenn wir die Frage zu beantworten versuchen, ob wir das Selbstbestimmungsrecht der Frau einschränken dürfen, ist es daher nicht notwendig, uns mit den in der demographischen Debatte regelmäßig auftretenden Bedenken zu beschäftigen: ob es tatsächlich gut für die Gesellschaft ist, wenn die Geburtenrate steigt; ob Nationen mit einer hohen Geburtenrate tatsächlich glücklicher und reicher sind als weniger fertile; und ob sie, was ihre Zukunft anbelangt, auch wirklich optimistischer sind.

Wenn es nämlich zutrifft, daß der Staat – wie es in der Verfassung geschrieben steht – das Recht eines jeden Bürgers auf menschliche Würde zu achten hat, wenn darüber hinaus zutrifft, daß dieses Recht das Recht beinhaltet, daß niemand ohne unsere Einwilligung über unseren Körper verfügen darf, und wenn ebenso zutrifft, daß der Staat keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern machen darf, dann dürfen die Frauen unter keinen Umständen als Mittel der Bevölkerungspolitik instrumentalisiert werden: Sie dürfen nicht gegen ihren Willen dazu gezwungen werden, zur Verbesserung irgendwelcher demographischer Indizes Kinder zu gebären.

\*

Die Argumente, die für ein verfassungsmäßig garantiertes Selbstbestimmungsrecht sprechen, das auch das Verfügungsrecht über unseren Körper umfaßt, sind unumstößlich, und es gibt heute auch niemanden, der dies ernsthaft in Frage stellen würde. Ebenso wenig kann ernsthaft in Frage gestellt werden, daß es eine unzumutbare Diskriminierung wäre, wenn der Staat dieses Recht den Frauen nicht zuerkennen oder es in irgendeiner Form beschneiden würde. Und unbestritten ist wohl auch, daß die Schwangerschaft als ein im Mutterleib eingeleiteter und dort ablaufender Prozeß damit dem Selbstbestimmungsrecht über den eigenen Körper untersteht.

Wir können dieses Recht mithin als gegeben betrachten und haben nun zu untersuchen, wie dieses Recht gegenüber jenen Interessen zur Geltung kommen kann, die an den Embryo und an dessen Schutz geknüpft sind.

Argumente, die sich auf das Allgemeinwohl berufen, sind hier inakzeptabel. Eine Beschränkung des Abbruchs unerwünschter Schwangerschaften unter Berufung auf das Allgemeinwohl ist nur mit Argumenten gestattet, die dem Selbstbestimmungsrecht der Mutter ein wie auch immer geartetes starkes Interesse des Embryos als eines eigenen Geschöpfes gegenüberstellen. Diese Argumente lassen sich in zwei wesentlichen Feststellungen zusammenzufassen:

1. Der Embryo verfügt erst Monate nach der Empfängnis über ein Empfindungsvermögen, und erst ab diesem Zeitpunkt können wir ihm irgendein Eigeninteresse zuerkennen, ohne damit einen ausgesprochenen Unsinn zu behaupten. Da das Empfindungsvermögen an das Zentralnervensystem gebunden ist, ist der Zeitpunkt der ersten Anzeichen einer beginnenden Hirntätigkeit der Zeitpunkt, vor dem der Embryo sicherlich nicht als Subjekt eigener Interessen behandelt werden kann.

2. Auch wenn wir akzeptierten, daß der Embryo ein Recht auf Leben hat, so kann dieses Recht nicht mit dem Selbstbestimmungsrecht der schwangeren Frau konkurrieren. Die Frage, ob die Frau freiwillig die Schwangerschaft auf sich genommen hat, geht der Frage voraus, ob der Embryo ein Recht darauf hat, geboren zu werden. Der allerletzte mögliche Termin, an dem die Entscheidung der Frau als endgültig und unwiderruflich zu betrachten ist, ist der Zeitpunkt, zu dem der Embryo lebensfähig geworden ist.

Auf der Ausführung und Begründung dieser beiden Thesen bauen die nachfolgenden Überlegungen über die Abtreibung und die prinzipiellen Grenzen ihrer Regelung auf.



## *Abtreibung = Mord?*

Mord ist ein *vorsätzliches* Auslöschen des *eigenständigen Lebens* einer bestimmten *Person*. Die Abtreibung ist ein ärztlicher Eingriff, der das Leben des Embryos abbricht. Er erfüllt die erste und dritte Voraussetzung des Tatbestandes eines Mordes: Er löscht ein Leben aus und tut dies vorsätzlich. Die zweite und vierte Voraussetzung ist aber nicht in allen Fällen erfüllt.

Der Embryo ist kein Rechtssubjekt, ist keine Person und ist im rechtlichen Sinn kein Mensch. Deshalb löscht die Abtreibung nicht das Leben eines Menschen aus, sondern eines Geschöpfes, das eine (immer größere) Chance hat, zu einem ganz bestimmten Menschen zu werden. Sie tötet also nicht eine bereits existierende Person, sondern verhindert das Entstehen einer Person. Rechtlich gesehen ist diese Operation kein Mord.

In der Frühphase der subjektiven Entwicklung, wenn der Embryo noch empfindungsunfähig ist und damit kein Rechtssubjekt sein kann, vernichtet der Eingriff ein biologisches Geschöpf, von dem wir vernünftigerweise noch nicht behaupten können, daß es ein Eigeninteresse an seine Zukunft knüpft.

Die Abtreibung unterscheidet sich in dieser Phase daher aus moralischer Sicht nicht von der Empfängnisverhütung. Die beiden Praktiken unterscheiden sich voneinander im übrigen nur so geringfügig und graduell, daß es unmöglich ist, sie eindeutig voneinander abzugrenzen. Das Kondom, das ein Zusammenkommen des Spermatozoons mit dem Ei verhindert, oder die Spirale, die die befruchtete Eizelle nicht in die Gebärmutter gelangen läßt, gelten zwar gleichermaßen als empfängnisverhütende Mittel, nur daß die Spirale bereits den Embryo von den Voraussetzungen des Weiterlebens abschneidet. Als vergleichbares empfängnisverhütendes Mittel gilt die »Pille danach«, die die Einnistung des Embryos in die Gebärmutter verhindert. Nur die Pille, die die Ablösung des bereits in die Gebärmutterwand eingenisteten Embryos einleitet, wird bereits eindeutig als Mittel zum Schwangerschaftsabbruch angesehen.

Daraus folgt: Wenn moralisch bzw. rechtlich die Empfängnis als die kritische Grenze anzusetzen ist, so erfüllen mit Ausnahme des Kondoms alle genannten Verhütungsmittel den Tatbestand des Mordes. Wenn aber die Abtreibung nicht als Mord zu betrachten ist, und bei der Abtreibung in der frühen Schwangerschaft den Interessen der Mutter keine widersprüchlichen Interessen des Embryos entgegenstehen, dann kann zwischen den genannten Verhütungsmethoden keine rechtlich oder moralisch relevante Unterscheidung gemacht werden.

Ebenso wie die Empfängnisverhütung, ist daher die frühe Abtreibung

Teil der Privatsphäre der Frau. Da in diesem ersten Schwangerschaftsabschnitt das Interesse der Selbstbestimmung der Mutter noch nicht mit dem Interesse einer anderen Person kollidiert, hat eine Einmischung staatlicherseits hier nichts zu suchen. Eine staatliche Aufsicht kann sich in dieser Periode ausschließlich darauf beschränken, daß der Eingriff selbst allen gültigen medizinischen Normen entspricht: Das Interesse der Frau muß gegenüber den ärztlichen Einrichtungen geschützt werden.

Die hier zur Debatte stehende Periode umfaßt zumindest das erste Drittel der Schwangerschaft, d.h. die Monate, die der Herausbildung des Zentralnervensystems und der Aufnahme von Hirnfunktionen vorausgehen. Es hängt von der Einsicht des Gesetzgebers ab, ob er diesen Abschnitt bis zu dem Punkt ausdehnt, an dem der Embryo lebensfähig wird, oder ob er den Embryo bereits mit Beginn des zweiten Trimesters als ein mit schützenswerten Interessen ausgestattetes Geschöpf behandelt. Beginnend mit dem Zeitpunkt aber, da der Embryo auch außerhalb der Gebärmutter am Leben gehalten werden kann, ist die Frage, ob ihm der Schutz seines Lebens zusteht oder nicht, nicht mehr eine Ermessensfrage des Gesetzgebers, sondern eine Selbstverständlichkeit.

Das Recht auf Leben umfaßt auch das Recht, daß uns niemand töten darf. Doch kann dieses Recht nicht den Rechtsanspruch umfassen, daß uns andere Menschen ihren Körper oder eines ihrer Organe zur Verfügung stellen müssen, wenn wir diese zum Überleben unbedingt brauchen. Der Embryo wird im Mutterleib empfangen und entwickelt sich dort weiter, bis er voll lebensfähig ist. Er bedarf des natürlichen Brutkastens der Mutter. Doch auf diesen angewiesen zu sein, schafft noch kein Anrecht darauf, den Mutterkörper in Anspruch nehmen zu dürfen. Auch die Tatsache, daß der Embryo unbelastet vom Umstand der eigenen Entstehung ist, schafft keine Rechtsgrundlage dafür, daß er sich im Körper der Mutter aufhält, bis er lebensfähig ist.

Die Rechtsgrundlage für den Umstand, daß die Mutter die mit einer Schwangerschaft einhergehenden Belastungen und Veränderungen im Körper und in der Persönlichkeit trägt, besteht einzig und allein darin, daß die Mutter dieses Verhältnis freiwillig auf sich genommen hat. Die Mutterschaft muß als nicht freiwillig betrachtet werden, wenn die Voraussetzungen dafür körperlicher Zwang, Erpressung oder Drohung gewesen waren; wenn die Mutter aus Gründen, die außerhalb ihrer Verantwortung lagen, nicht über das nötige Wissen für eine freie Entscheidung verfügte; oder wenn in ihren Lebensumständen seit der Empfängnis eine wesentliche Verschlechterung eingetreten ist.

Im Fall des Mordes stirbt das Opfer nicht daran, daß der Täter ihm eine zur Lebenserhaltung notwendige Leistung entzieht, die niemand anderer

bieten könnte. Die Abtreibung unterbricht dagegen ein nicht ersetzbares körperliches Abhängigkeitsverhältnis. Sie verursacht den Tod eines Geschöpfes, das nur in der Gebärmutter überleben kann. Der Tod tritt als notwendiger Begleitumstand der Ablösung von der Gebärmutter ein. Er ist eine Nebenwirkung dessen, daß die Mutter die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht mehr will. Erfolgte die Schwangerschaft nicht freiwillig, dann umfaßt das Recht auf Leben des Embryos – wenn wir einmal voraussetzen, diesem steht dieses Recht zu – noch nicht den Anspruch darauf, daß die Mutter dem Embryo bis zu dessen Lebendgeburt ihren Körper zur Verfügung zu stellen hat.

Der Abbruch einer unfreiwilligen Schwangerschaft darf also nicht als Delikt erachtet werden, unabhängig davon, ob der Embryo ein Rechtssubjekt ist oder nicht, unabhängig davon, ob ihm das Recht auf Leben gebührt oder nicht.

Die Mutter hat selbstverständlich nur dann das Recht, die Souveränität über ihren Körper wiederherzustellen, wenn es nicht freiwillig zur Schwangerschaft gekommen ist. Ihr Selbstbestimmungsrecht beinhaltet nicht das Verfügungsrecht über das Leben des Embryos, da der Embryo ein eigenes Geschöpf ist und nicht etwa ein Organ der Mutter. Die Mutter hat also nur das Recht, eine unfreiwillige Schwangerschaft abubrechen; aber keines, nach Belieben den Embryo zu töten.

Deshalb ist ein Eingriff, der den Tod des Embryos zur Folge hat, nur bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit statthaft. Ab diesem Zeitpunkt hat eine Abtreibung als Delikt zu gelten, außer sie ist die einzige Möglichkeit, Gefahr für Leib und Leben der Mutter abzuwenden.

Bezüglich der Regelung des zulässigen Schwangerschaftsabbruchs und der strafrechtlichen Verfolgung einer verbotenen Abtreibung gebührt der letzteren kein Vorrang. Es ist nicht richtig, zunächst die strafrechtliche Verfolgung der Abtreibung festzuhalten, und dann gesetzlich Ausnahmen zuzulassen, sondern umgekehrt: Ein Abtreibungsgesetz muß die Voraussetzungen und Grenzen für einen Schwangerschaftsabbruch festlegen. Als Delikt ist nur jener Abbruch zu betrachten, der nicht gemäß den gesetzlichen Vorschriften durchgeführt worden ist.

### *Skizze zu einem neuen Abtreibungsgesetz*

Ein Abtreibungsgesetz, das den hier zusammengefaßten Prinzipien gerecht wird und als gemäßigt liberal zu bezeichnen wäre, könnte sich im Rahmen folgender Regelungen bewegen:

### 1. Schwangerschaftsabbruch im Interesse der Mutter

Die meisten Abtreibungsanträge berufen sich auf das Eigeninteresse der Mutter. Die Entscheidung über Für und Wider eines Eingriffs steht in den einzelnen Abschnitten der Schwangerschaft in einem jeweils anderen Zusammenhang mit den Interessen der Mutter.

a. Bis zum Beginn der Hirntätigkeit muß es der Mutter überlassen sein, ob sie den Embryo behalten oder ihn abtreiben lassen möchte. Wenn die schwangere Mutter es wünscht, muß der Eingriff vollzogen werden. Die Frau muß nichts begründen: Weder Privatpersonen noch Vertreter des Staates dürfen die Motive ihrer Entscheidung oder deren Grundlage überprüfen. Sie ist niemandem außer ihrem eigenen Gewissen zur Rechenschaft verpflichtet. In diesem Schwangerschaftsabschnitt gehört die Abtreibung zu den Grundrechten der Frau.

b. Vom Beginn der Gehirnfunktion bis zum Zeitpunkt, an dem der Embryo lebensfähig wird, muß die Abtreibung in zwei Fällen ausgeführt werden können. Erstens, wenn die Freiwilligkeit der Schwangerschaft in irgendeinem Punkt nicht erfüllt ist. Allerdings ist die Frau in dieser Situation verpflichtet, zu beweisen, daß es nicht freiwillig zur Schwangerschaft gekommen ist. Nun muß sie nicht mehr nur ihrem eigenen Gewissen gegenüber Rechenschaft ablegen, sondern sich auch gegenüber dem Staat verantworten. Der Embryo ist nun bereits ein Subjekt mit eigenen Interessen, die der Staat zu schützen hat. Zweitens muß eine Abtreibung möglich sein, wenn es zu einem Interessenskonflikt zwischen Embryo und Mutter kommt und das Interesse der Mutter hinreichend groß ist, jenes des Embryos hintanzustellen: wenn also eine Fortsetzung der Schwangerschaft das Leben der Frau gefährden oder bleibende Gesundheitsschäden verursachen würde.

Die zweite Phase der Schwangerschaft ist ein Übergang. Das Recht auf Abtreibung ist kein Grundrecht, die Motivation der Mutter keine Privatsache mehr. Zur Durchführung des Eingriffes ist eine Voruntersuchung notwendig. Die Rechtsvoraussetzungen müssen gesetzlich verankert werden: Sind sie erfüllt, geht das Interesse der Mutter an einer Abtreibung den Interessen des Embryos vor.

In beiden Fällen muß die Frau über ihre Lebensweise oder ihre persönlichen Motive keine Rechenschaft ablegen. Sie muß lediglich beweisen, daß der Grundsatz der Freiwilligkeit nicht gegeben ist bzw. daß ihr Leben oder ihre Gesundheit aufs schwerste gefährdet sind.

Ist dies geschehen, kann die Genehmigung weder unter Berufung auf die Interessen des Embryos – oder irgendwelche anderen Interessen – noch mit dem Verweis auf den Lebenswandel der Frau verweigert werden. Die Kommission muß untersuchen, ob die gesetzlich fixierten Vorausset-

zungen erfüllt sind oder nicht, und darf nicht zu einem moralischen Tribunal werden.

c. Ist der Embryo einmal lebensfähig, kann nur noch in ganz außerordentlichen Fällen eine Abtreibung erlaubt werden: wenn Leib und Leben der Mutter gefährdet sind.

### *2. Schwangerschaftsabbruch im Interesse des Embryos*

Ein Teil der Abtreibungsanträge beruft sich auf die Interessen des Embryos. Wenn die Gründe der Wahrheit entsprechen und schwerwiegend sind und wenn auch die Mutter mit dem Eingriff einverstanden ist, muß er durchgeführt werden: Es gibt keine dritte Seite, deren Interesse an einer Geburt des Embryos stärker wäre als das – mit gutem Grund anzunehmende – Interesse des zukünftigen Kindes, nicht auf die Welt zu kommen.

a. Die Abtreibung muß jederzeit bis zum Ende der Schwangerschaft gestattet sein, wenn beim zukünftigen Kind irgendeine Behinderung festgestellt wird, die sein Überleben in der Folge ausschließt.

b. Die Abtreibung muß bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit gestattet sein, wenn mit großer Wahrscheinlichkeit festzustellen ist, daß der Embryo an einer Krankheit leidet, die zu einer schweren geistigen oder körperlichen Behinderung führen würde.

c. Die Abtreibung muß bis zum Einsetzen der Gehirntätigkeit gestattet sein, wenn die Wahrscheinlichkeit für eine solche Krankheit geringer, aber realistisch ist.

### *3. Abschnittsgrenzen*

Indikator der Grenze zwischen erstem und zweitem Schwangerschaftsabschnitt ist das Auftreten elektrischer Signale einer Gehirntätigkeit. Diese Signale sind einwandfrei meßbar. Da sie aber noch kein Beleg dafür sind, daß der Embryo zu einem empfindungsfähigen Wesen geworden ist, dem eigene Interessen zugesprochen werden können, sondern nur dafür, daß das Entwicklungsstadium abgeschlossen ist, in dem der Embryo ganz sicher kein empfindungsfähiges Wesen sein kann, kann man sich diese Messung ruhig ersparen. Es genügt als gegeben vorauszusetzen, daß der Beginn der Hirnfunktion in der 12. bis 14. Schwangerschaftswoche beginnt. Man kann daher mit einiger Vorsicht das Ende der ersten Schwangerschaftsphase mit dem Ende der 12. Woche ansetzen.

Die Grenze zwischen der zweiten und dritten Phase wird durch die Lebensfähigkeit des Embryos markiert. Die Lebensfähigkeit ist kein Indikator, der am Embryo irgendwie meßbar wäre. Als allgemeine Richtlinie dafür, ob ein Embryo außerhalb der Gebärmutter am Leben erhalten werden kann, gilt die gute Chance, die erste Woche nach der Frühgeburt zu

überleben. Diese Chance ist ein statistischer Wert, der besagt, wie viele von hundert gleichaltrigen Embryos gleichen Gewichtes die erste Woche nach der Frühgeburt überleben.

In Ungarn ist die 26. Schwangerschaftswoche gegenwärtig die Zeitgrenze, in der diese Überlebenschance relativ hoch ist. Will der Gesetzgeber mit Vorsicht vorgehen, sollte er die Grenze zwischen zweitem und drittem Schwangerschaftsabschnitt mit der 24. Woche festsetzen. Ein früherer Zeitpunkt wäre nicht angebracht, da Embryos, die jünger als 24 Wochen sind, beim heutigen Stand der Medizin in keinem Land der Welt überleben würden.

Zum Zweck der Festsetzung der für das Abtreibungsgesetz relevanten Grenzen kann die traditionelle Dreiteilung der Schwangerschaft als gute Annäherung akzeptiert und moralisch nicht beanstandet werden.

### *Gewissen*

Grundlegendes Kriterium einer gesetzlichen Regelung der Abtreibung ist, ab wann ein dem Embryo zustehendes, rechtmäßiges Interesse besteht, das eine Abtreibung ausschließt. Sollte ein solcher Ausschließungsgrund nicht bestehen, folgt daraus noch nicht, daß der Schwangerschaftsabbruch keine moralischen Zweifel aufwerfen würde. Freilich folgt daraus ebensowenig, daß solche Zweifel für ein gesetzliches Verbot ausreichen.

Die Zweifel, mit denen jemand zu kämpfen hat, der über einen Schwangerschaftsabbruch entscheiden muß, dürfen nicht ausgeklammert werden. Von solchen Zweifeln sind nicht nur die Vertreter einer strengen Lebensauffassung betroffen, sondern jeder. Unsere Analysen umschreiben auf der einen Seite jene Sphäre, in der die Abtreibung allein dem Gewissen der Frau überlassen bleibt. Sie erlauben und erfordern auf der anderen Seite aber auch die Formulierung von Richtlinien für eine Gewissensprüfung.

1. Die Mutter ist nicht nur über eine freiwillige Verpflichtung an den Embryo gebunden; die Schwangerschaft schafft auch eine ursprüngliche Pflicht, denn der Embryo ist für die Mutter ihr Embryo. Die Tatsache der ursprünglichen Pflicht hebt die Voraussetzung der Freiwilligkeit nicht auf; ein rechtlicher Zwang kann aus dieser Pflicht daher nicht abgeleitet werden. Nur macht sie eine Gewissensprüfung unumgänglich.

2. Das Leben ist heilig und ihm gebührt unumschränkte Achtung. Die Abtreibung verletzt Tabus, auch wenn daraus kein Verbot, das das Grundrecht auf Selbstbestimmung einschränken würde, abgeleitet werden kann. Das Gewissen hat sich mit diesen moralischen Grenzen auseinanderzusetzen.

3. Der Embryo ist eine potentielle Person; würde er am Leben bleiben, würde er sich wahrscheinlich zu einer realen Person entfalten, und diese Person würde es aller Voraussicht nach vorziehen, zu leben statt nicht geboren worden zu sein. Aus den zukünftigen, möglichen Interessen einer Person kann dennoch kein gegenwärtiges Recht abgeleitet werden, das die Freiheit der Abtreibung einschränken könnte. Nur kann das Gewissen diesem Bedenken ebensowenig ausweichen.

Der Entschluß zum Abbruch einer Schwangerschaft ist immer auch eine schwere moralische Entscheidung. Es würde allerdings den Verfassungsprinzipien der Gewissensfreiheit und der Gleichheit widersprechen, wenn der Staat vorschriebe, wer eine Abtreibung als Sakrileg zu erleben hat und welche Bedeutung man dem nur potentiellen Wohl einer nur potentiellen Person zuschreiben muß.

Was erwartet werden kann, ist die Gewissensprüfung selbst, aber kein bestimmtes Ergebnis. Aber auch diese Selbstprüfung wird mit staatlichem Zwang nicht zu erreichen sein. Das Recht ist weder dazu berufen noch dazu fähig, dafür zu sorgen, daß die Schwangere oder die öffentliche Meinung sich mit dem moralischen Dilemma der Abtreibung auseinandersetzen. Es bedarf hier keiner Zwangsmaßnahmen, sondern eines günstigen gesellschaftlichen Klimas, einer öffentlichen Diskussion moralischer Fragen; gebraucht werden Hilfsdienste, an die sich die alleingelassene Schwangere um Rat und seelischen Beistand wenden kann, Einrichtungen, in denen die alleinstehende Mutter Zuflucht finden kann, bis sie ihr Leben wieder geordnet hat, Psychologen, Priester, freiwillige Helfer – aber keine Staatsanwälte, Richter und Polizisten.

### *Kontrollfragen*

Bevor wir unsere Analyse abschließen, haben wir uns die obligaten Kontrollfragen zu stellen: Befinden sich unsere Ergebnisse im Einklang mit jenen Grundprinzipien, die wir bei anderen sittlich oder rechtlich wichtigen Fragen als bindend akzeptieren? Folgt aus den Thesen, die wir im Zuge der Analyse des Abtreibungsproblems aufstellten, nicht, daß wir auf anderen Gebieten vielleicht zu Aussagen kommen müssen, die unserer Überzeugung widersprechen? Prüfen wir kurz die kritischen Fragen.

*Erstens:* Wenn das Leben des Embryos abgebrochen werden darf, müssen wir uns nicht auch für die Todesstrafe aussprechen?

Dieser Schluß ist nicht zwingend. Einerseits fällt die Todesstrafe nicht unter den Tatbestand des Mordes, sondern ist nur ein Mittel der Justiz; als

solches ist die Todesstrafe auch dann abzulehnen, wenn das Recht auf Leben nicht uneingeschränkt unverletzlich ist. Andererseits lag unserer Argumentation – selbst wenn wir akzeptieren, daß das Recht auf Leben die Todesstrafe ausschließt – die Tatsache zugrunde, daß es beim Schwangerschaftsabbruch Fälle gibt, die dieses nicht verletzen: wenn wir dem abgetriebenen Embryo noch keine Eigeninteressen zuschreiben können bzw. wenn ernstzunehmende Voraussetzungen dafür fehlen, daß es freiwillig zur Schwangerschaft gekommen ist.

*Zweitens:* Wenn das Leben des Embryos abgebrochen werden darf, müssen wir dann nicht auch die Tötung eines Neugeborenen für rechtmäßig erachten?

Das Neugeborene ist zwar im moralischen oder psychologischen Sinne des Wortes noch keine Person, ist aber auch mehr als eine nur potentielle Person. Nicht allein durch die Tatsache, daß es organisch heranreift, wird das Neugeborene zu einem sittlichen Geschöpf: In der Kommunikation mit den Erwachsenen, durch aktives Lernen, durch Praxis schafft es sein eigenes Ich. Diese Tätigkeit selbst und die Gesamtheit der äußeren Voraussetzungen dafür, daß es zur Person wird, sind für es positiv; das Neugeborene ist daran interessiert, von einem kommunikativen Milieu umgeben zu sein und seine angeeigneten Fähigkeiten frei auszuüben. Kurz, es hat ein Interesse, zu einer Person zu werden, und das ist die Grundlage dafür, daß sich das Recht auf Leben, wie es einer sittlichen Person zusteht, auch auf das Neugeborene erstreckt. Eine solche Begründung gilt für den Embryo nicht.

*Drittens:* Wenn das Leben des noch nicht empfindungsfähigen, aber unter normalen Voraussetzungen diese Fähigkeiten entwickelnden Embryos abgebrochen werden kann, müssen wir dann nicht auch die Tötung eines Menschen für statthaft halten, der vorübergehend im Koma liegt?

Der Zustand eines vorübergehend bewußtlosen Menschen ähnelt nicht dem eines Embryos, der jünger als zwölf Wochen ist, sondern jenem, der älter als sechs Monate ist: Wenn er auch zur Zeit nichts empfinden kann, so verfügt er über eine Struktur, die ihn dazu befähigt. Er muß sich nur erholen, damit diese Struktur wieder aktiv werden kann, ebenso wie der bereits lebensfähige Embryo nur geboren werden muß, um aktiv am gesellschaftlichen Prozeß seiner Menschwerdung teilnehmen zu können.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied besteht darin, daß ein in einem vorübergehenden Koma liegender Mensch ein Wesen ist, das bereits einmal eine Person war. Der präsumtive Wille dieser Person ist auch dann zu achten, wenn diese sich gerade in einem Zustand befindet, in dem sie ihn nicht äußern kann. Unter normalen Voraussetzungen ist anzunehmen,



daß sie, wenn es eine Chance zur Heilung gibt, diese Chance über den Tod stellt.

*Viertens:* Wenn das Leben des noch nicht empfindungsfähigen Embryos abgebrochen werden darf, müssen wir dann nicht auch die Tötung eines Menschen für statthaft halten, der im Dauerkoma liegt?

Weltweit wird diskutiert, ob die Unterbrechung der Lebensfunktionen eines im Dauerkoma liegenden Körpers mit dem hippokratischen Eid vereinbar ist oder nicht. Eine weitere Streitfrage ist, ob – wenn Euthanasie in diesen Fällen zulässig ist – es einen Unterschied zwischen aktiver und passiver Euthanasie gibt. Die Rechte des Patienten werden in der Regel durch die Euthanasie nicht verletzt. Mit der Ausbildung eines Dauerkomas hat die Person, von der wir behaupten könnten, sie habe gewisse subjektive Rechte, aufgehört zu existieren.

Es kann vorkommen, daß jemand Vorsorge für den Fall eines Dauerkomas trifft. Er verfügt, daß seine Körperfunktionen – so lange biologisch möglich – aufrecht erhalten werden. Wenn er selbst oder seine Familie die Kosten trägt, muß dieser Wunsch erfüllt werden. In diesem Fall werden aber nicht die Rechte des an der Maschine hängenden Körpers geachtet, sondern die Rechte der Person, die diese Verfügung getroffen hat. Ebenso wie im Falle eines Menschen, der testamentarisch seine Einäscherung oder Einbalsamierung verfügt; nicht seine sterblichen Überreste haben ein Recht auf Einbalsamierung oder Einäscherung, sondern die verstorbene Person. Der Embryo verfügt jedoch über keinerlei Persönlichkeit in der Vergangenheit.

*Fünftens:* Wenn das Leben des noch nicht als sittliche Person zu betrachtenden Embryos abgebrochen werden darf, müssen wir nicht die Tötung von Menschen als berechtigt erachten, die zwar auf die Welt gekommen sind, aber nie zu einer Person werden können oder ihrer Persönlichkeit verlustig gegangen sind?

Das Minimum, unter welches die Pflicht zum Schutz des Lebens nicht herabsinken darf, lautet: Empfindende Geschöpfe dürfen nicht getötet werden, wenn es dafür keinen Grund gibt, der moralisch gebilligt werden könnte. Dieses Prinzip gilt für das geistig behinderte Kind ebenso wie für den alten, etwa an der Alzheimer-Krankheit leidenden Menschen. Daß diese Menschen eine gesellschaftliche und ökonomische Belastung darstellen, ist kein moralisch hinreichender Grund, sich ihrer zu entledigen.

*Sechstens:* Wenn der Abbruch des Lebens des noch nicht empfindungsfähigen Embryos gestattet ist, weil man diesem Wesen vernünftigerweise noch keine subjektiven Rechte zusprechen kann, müssen dann in dieser Phase nicht auch alle ärztlichen Eingriffe erlaubt sein (z.B. Eingriffe zur Veränderung des Geschlechtes des Embryos oder zur Veränderung von seiner Erbmasse)?

Die Rechtsfähigkeit des Embryos ist bedingt: Sie ist an die Voraussetzung gebunden, daß er tatsächlich zur Welt kommt. Zu einer Rechtsperson wird er erst durch die Geburt. Das heißt aber nicht, daß der Embryo vor der Geburt nach Belieben manipuliert werden darf. In einem abhängigen Rechtsverhältnis darf nichts unternommen werden, was die rechtmäßigen Interessen des später in seine Rechte tretenden Wesens beschränken könnte. Deshalb ist jeder Eingriff verboten, der mit dem Risiko einer Schädigung des Embryos einhergeht, außer das Unterlassen eines solchen Eingriffs bedeutet ein ebensolches Risiko.

*Siebertens:* Wenn es kein Abtreibungsverbot für den noch nicht empfindungsfähigen Embryo gibt, dann sind auch Versuche an Embryos außerhalb der Gebärmutter gesetzlich nicht einschränkbar.

Eine einschränkende Regelung kann nicht aus dem subjektiven Recht des Embryos abgeleitet werden, da er über ein solches nicht verfügt. Es können aber andere Rechtsgrundlagen wirksam werden, z.B. das Recht der Eltern, über ihr genetisches Ebenbild zu verfügen. Der Staat muß Versuche verbieten, die ohne die Zustimmung der Eltern stattfinden. Darüber hinaus können gewisse Versuchsziele unter Berufung auf allgemeine Interessen verboten werden. Und schließlich können ethische Normen vorgeschrieben werden, die bei Versuchen am menschlichen Embryo unter allen Umständen beachtet werden müssen, eingeschlossen die Frist, nach der jede Art von Experiment strikt verboten ist.

Wir haben oben festgestellt, daß eine Berufung auf allgemeingültige moralische Prinzipien für ein Abtreibungsverbot nicht ausreichen. Dies begründeten wir mit dem Interesse an der Gewissensfreiheit der Mutter. In den Versuchslaboratorien ist ein solches Interesse nicht gegeben. Der Forscher ist keine Mutter; die Verfügungsgewalt über den Embryo gehört daher nicht in die rechtlich geschützte Sphäre der Gewissensfreiheit des Forschers.

### *Implikationen der gegnerischen Position*

Zum Abschluß einige Worte darüber, mit welchen Konsequenzen rechnen muß, wer den hier verteidigten gemäßigt liberalen Standpunkt verwirft und für ein mehr oder weniger radikales Abtreibungsverbot eintritt.

Die gesellschaftlichen Folgen wurden von Soziologen und Demographen bereits ausgiebig erörtert. Gesetzliche Strenge würde nicht zum Ziel führen. Die Zahl der Abtreibungen insgesamt würde wesentlich weniger zurückgehen, als die Häufigkeit der illegalen Abtreibungen zunehmen würde; entsprechend würden die Todesfälle und Gesundheitsschäden infolge von illegalen Abtreibungen zunehmen; die Zahl der Selbstmorde

wegen ungewollter Schwangerschaft würde steigen; ungewollte Kinder würden Familien zerstören; die Zahl der Kinder in der staatlichen Fürsorge und die der Straßenkinder würde sprunghaft ansteigen; die jetzt schon überlasteten Sozialeinrichtungen würden zusammenbrechen, die Jugendkriminalität würde spürbar zunehmen. Tausende würden geboren, deren Leben sich im geschlossenen Kreislauf von Besserungsanstalt, Asyl, Wirtshaus und Gefängnis abspielen würde.

Ich möchte kurz auch die rechtlichen Folgen resümieren. Sehen wir uns die Verbote der Reihe nach an, die der Gesetzgeber verfügen müßte, sollte er ein strenges Abtreibungsverbot erlassen. Er käme nicht umhin, zusätzliche Vorkehrungen zu treffen, weil die Prinzipien, die das Verbot begründen, das Aufstellen von Verbotstafeln nicht nur in jenen Bereichen erfordern, an die der Gesetzgeber ursprünglich gedacht hat.

Was würde geschehen, wenn der von uns postulierte Freiwilligkeitsgrundsatz nicht zum Zug käme, wenn also selbst in Fällen, wo es ganz offensichtlich ist, daß es nicht freiwillig zur Schwangerschaft gekommen ist, ein Schwangerschaftsabbruch verboten bleibt?

- Vergewaltigte Frauen wären gezwungen, ihr Kind auf die Welt zu bringen.
- Frauen, die das Recht nur als beschränkt rechtsfähig erachtet, von denen wir daher annehmen können, daß sie die Schwangerschaft nicht freiwillig auf sich genommen haben, wären ebenfalls gezwungen, ihr Kind auszutragen.
- Es gäbe keine Möglichkeit, bei schwangeren minderjährigen Mädchen eine Abtreibung durchzuführen.
- Es wäre nicht möglich, eine Schwangerschaft von geistig behinderten Frauen abzubrechen.

Die Frauen müßten bei einem strengen Verbot nicht nur gezwungen werden, den Embryo auszutragen, sondern auch dazu, ihre Lebensweise so einzurichten, daß weder Gesundheit noch Überleben ihres Sprößlings gefährdet werden. Es müßten strenge medizinische Normen festgelegt werden, und es müßte laufend überprüft werden, ob sie auch eingehalten werden. Ein Verstoß gegen diese Normen müßte gesetzlich geahndet werden. Schwere Raucherinnen oder Alkoholikerinnen müßte man für die Dauer der Schwangerschaft im Interesse des Embryos in Zwangsentzugsanstalten einweisen.

Wenn man das Abtreibungsverbot ernst nimmt, hätte dies auch auf anderen Gebieten schwerwiegende Folgen. Nicht nur jene Methoden wären verboten, die den bereits eingenisteten Embryo von der Gebärmutter

ter ablösen: Verboten wären auch alle Arten der Empfängnisverhütung, die verhindern, daß der Embryo in die Gebärmutter gelangt oder sich dort einnistet, da er ja mit der Empfängnis vollen Rechtsschutz genießt. Eine Frau, die die Spirale benutzt, würde damit ein Delikt begehen. Ebenso müßte auch die »Pille danach« verboten werden.

Auch die In-vitro-Befruchtung wäre verboten. Die Chancen für eine erfolgreiche Einnistung eines im Labor geschaffenen und später eingesetzten Embryos sind gering: ca. eins zu drei. D.h. von drei Embryos werden zwei bewußt so geschaffen, daß sie innerhalb sehr kurzer Zeit zugrunde gehen. Wenn das Leben des Embryos von Anfang an absoluten Schutz genießt, dann ist diese Methode unzulässig. Ärzten, die mit der Technik der künstlichen Befruchtung versuchen, Ehepaaren zu helfen, die nicht fähig sind, auf natürliche Weise Nachkommen zu zeugen, würde eine Gefängnisstrafe drohen.

Verboten wäre es ebenfalls, nach der Feststellung des Hirntodes aus einem vegetierenden Körper lebenswichtige Organe zum Zwecke der Transplantation zu entfernen. Beginnt der Rechtsschutz des menschlichen Lebens nicht erst mit der Aufnahme der Hirntätigkeit, dann kann dieser auch nicht mit dem Ende der Hirntätigkeit aufhören. Das ungarische Ärzteteam beispielsweise, das bereits mehrere erfolgreiche Herztransplantationen ausführte, müßte dann des vorsätzlichen Mordes angeklagt werden.

Auch die Umstände jeder spontanen Fehlgeburt müßten genauestens untersucht werden: ob sie nicht etwa die Folge von Sorglosigkeit war oder absichtlich eingeleitet wurde. Man müßte in die intimsten Nischen des Privatlebens eindringen, den in der Verfassung verbürgten Schutz dieser Sphäre aushöhlen.

Kurz: Würden die Prinzipien, auf denen das Verbot der Abtreibung beruht, konsequent befolgt werden, müßten wir in einer Welt leben, in der wohl niemand gerne zu Hause wäre. In dieser Welt wäre es das Recht und die Pflicht des Staates, mit Untersuchungen und Zwangsmaßnahmen in die Privatsphäre der Menschen einzudringen und über deren Körper, Gesundheit, Geschlechtsleben und Familienverhältnisse zu verfügen.

Ich hielte es für wichtig, daß sich die Anhänger eines radikalen Verbots wohl überlegten, ob sie diese Konsequenzen akzeptieren können. Ist dies nicht der Fall, gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder sie finden Hilfsargumente, die das Abtreibungsverbot unberührt lassen, durch die aber seine Folgen – zumindest insoweit sie unerwünscht sind – vermeidbar werden. Oder sie müssen eben von ihrer radikalen Position abkommen.

Für die erste Lösung sehe ich keine Möglichkeiten, die zweite halte ich für eine schwerwiegende moralische Entscheidung. Aber vielleicht können sich jene dazu durchringen, denen bewußt ist, daß sie sich nicht über

den metaphysischen oder theologischen Status des Embryos den Kopf zu zerbrechen haben (darüber kommen Menschen unterschiedlichen Glaubens und unterschiedlicher Weltanschauung zu miteinander unvereinbaren Überzeugungen), sondern daß sie den Rechtsstatus des Embryos festlegen müssen, der für alle Menschen gleich bindend sein muß.

\*

Die Regelung, die hier skizziert wurde, ist nicht radikal und versucht auch nicht, die Vielfalt an komplizierten Situationen, mit denen das Recht konfrontiert ist, zu simplifizieren. Sie hält fest, daß es Fälle gibt, in denen die Abtreibung zu verbieten ist, und solche, in denen sie nicht verboten werden darf. Sie spricht über den Stellenwert der Selbstbestimmung der Mutter und über die Bedeutung des Lebens des Embryos, ohne daß sie einem dieser Prinzipien Vorrang einräumt. Sie ermöglicht es, moralische und soziale Gesichtspunkte nebeneinanderzustellen und abzuwägen. Sie schließt keine faulen Kompromisse zwischen kontroversen Standpunkten, indem sie unbegründete Ad-hoc-Zugeständnisse macht, sondern denkt prinzipielle Standpunkte durch und wendet sie konsequent an.

Zumindest war ich bestrebt, dies zu tun. Wie weit es mir gelungen ist, meine Absicht zu verwirklichen, muß die Kritik zeigen. Ich hoffe, daß meine Kritiker bei sich selbst dieselben Maßstäbe anlegen, wie ich es bei mir getan habe.

*Aus dem Ungarischen von Béla Rásky*

Jacques Derrida

## Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung: Jan Patočkas Europa

In einem seiner *Ketzerischen Essais zur Philosophie der Geschichte*<sup>1</sup> setzt Jan Patočka das Geheimnis und die Verantwortung, genauer: das Mysterium des Sakralen und die Verantwortung, in Beziehung. Er setzt sie einander entgegen. Er unterstreicht, mehr noch, deren Heterogenität. Ein wenig in der Art von Levinas warnt er vor einer Erfahrung des Sakralen oder des in der Verschmelzung aufgehenden Enthusiasmus und im besonderen vor einer dämonischen Verzückung, deren Wirkung und mitunter erste Bestimmung es wäre, unverantwortlich zu machen, den Sinn oder das Bewußtsein für die Verantwortung verloren gehen zu lassen. Im gleichen Zug unterscheidet Patočka die Religion von der dämonischen Sakralisierung. Was ist eine Religion? Die Religion setzt den Zugang zur Verantwortlichkeit eines freien Ich voraus. Sie impliziert also den Bruch mit jenem Typus des Geheimnisses (denn es ist mit Sicherheit nicht das einzige), das man mit dem sakralen Mysterium und mit dem, was Patočka in der Regel das Dämonische nennt, zu verknüpfen pflegt. Zwischen dem Dämonischen einerseits (eben dem, was die Grenze zwischen dem Tierischen, dem Menschlichen und dem Göttlichen verwischt und nicht ohne eine Affinität zum Mystischen, Initiatischen, Esoterischen, Geheimen oder Sakralen fungiert) und der Verantwortung andererseits gilt es zu unterscheiden. Es handelt sich somit um eine These über den Ursprung und das Wesen des Religiösen.

Unter welcher Bedingung kann man von einer Religion sprechen, im eigentlichen Sinne des Wortes, wenn es dergleichen gibt? Unter welcher Bedingung kann man von einer Geschichte der Religion, und zunächst der christlichen Religion, sprechen? Wenn ich daran erinnere, daß Patočka nur deren Beispiel erwähnt, so will ich damit keineswegs eine Unterlassung oder das schuldhafte Versäumnis einer notwendigen komparativen Analyse beklagen. Es scheint im Gegenteil notwendig, die Kohärenz eines Denkens zu unterstreichen, welches das Ereignis des christlichen Mysteriums als absolute Singularität, als Religion par excellence und als irreduzible Bedingung in der gemeinsamen Geschichte des Subjekts, der Verant-

wortung und Europas in Rechnung stellt; und dies selbst dann, wenn hier oder da der Ausdruck »Geschichte *der* Religionen« im Plural auftaucht, und selbst wenn man in diesem Plural auch das Jüdisch-Christlich-Islamische und die sogenannten Religionen des Heiligen Buches mitvernehmen kann.

Man kann, nach Patočka, erst von dem Moment an von Religion sprechen, wo das dämonische Geheimnis ebenso wie das orgiastische Sakrale *überschritten* sind. Es gibt Religion, im eigentlichen Sinne des Wortes, von dem Augenblick an, wo das Geheimnis des Heiligen, das orgiastische oder dämonische Mysterium wenn nicht zerstört, so doch zumindest beherrscht, integriert und schließlich der Sphäre der Verantwortung unterworfen sind. Das Subjekt der Verantwortung ist dann das Subjekt, das es vermocht hat, sich das orgiastische oder dämonische Mysterium zu unterwerfen. Doch geschieht dies in der Absicht, sich frei dem ganz anderen Unendlichen zu unterwerfen, der das Subjekt sieht, ohne gesehen zu werden. Die Religion ist Verantwortung oder sie ist nicht. Ihre Geschichte hat Sinn nur in einem *Übergang* zur Verantwortung. Ein solcher Übergang durchläuft oder erduldet die Prüfung, die das ethische Bewußtsein schließlich vom Dämonischen, von der Mystagogie und vom Enthusiasmus, vom Initiatischen und Esoterischen befreit. Religion im echten Sinne des Wortes könnte es in dem Moment geben, wo die Erfahrung der Verantwortung sich der Form des Geheimnisses entzieht, welches das dämonische Mysterium genannt wird.

Daß Patočka dem Begriff des *daimon*, der die Grenzen passiert, die das Tierische, das Menschliche und das Göttliche trennen, eine grundsätzliche Dimension sexuellen Begehrens zuerkennt, wird keine Überraschung darstellen. Nur, inwiefern bindet uns dieses dämonische Geheimnis des Begehrens in eine Geschichte der Verantwortung, genauer: in die Geschichte als Verantwortung, ein?

»Das Dämonische muß in eine Beziehung zur Verantwortung gebracht werden, in der es originär und primär nicht ist.« (S. 126) Mit anderen Worten, das Dämonische wird originär durch Unverantwortlichkeit oder, wenn man will, durch Nicht-Verantwortlichkeit definiert. Es gehört einem Raum an, in dem das Gebot zu *antworten* noch keinen Widerhall gefunden hat: man vernimmt, versteht darin noch nicht den Ruf, sich, seine Handlungen oder seine Gedanken zu verantworten, für den Anderen und gegenüber dem Anderen verantwortlich zu sein. Die von Patočka vorgeschlagene Genese der Verantwortung beschreibt nicht nur eine Geschichte der Religion oder der Religiosität. Sie fließt mit einer Genealogie des »ich«-sagenden Subjekts, seiner Beziehung zu sich selbst als Instanz der Freiheit, der Singularität und der Verantwortung, der Beziehung zu sich

als Sein gegenüber dem Anderen zusammen: dem Anderen in seiner unendlichen Andersheit, einer Andersheit, die erblickt, ohne gesehen zu werden, aber einer Andersheit auch, deren unendliche Güte gibt, in einer Erfahrung, die darauf hinauskäme, *den Tod zu geben*. Den Tod geben: lassen wir diesem Ausdruck fürs erste seine ganze Ambiguität.

Selbstverständlich folgt diese Genealogie, wenn sie auch eine Geschichte der Sexualität ist, den Spuren eines Geistes des Christentums *als* Geschichte Europas. Denn in der Mitte von Patočkas Essay wird das, worum es geht, wie folgt definiert: wie den »Aufgang Europas im heutigen Sinne des Wortes« (S. 135) interpretieren? Wie »die Expansion Europas« (S. 136) vor und nach den Kreuzzügen denken? Radikaler noch: woran leidet die »moderne Zivilisation« als europäische? Nicht, daß sie an diesem oder jenem Fehler, an dieser oder jener Blindheit litte. Warum leidet sie schlicht daran, daß sie ihre Geschichte nicht kennt, daß sie die Verantwortung, das heißt das Gedächtnis ihrer Geschichte *als* Geschichte der Verantwortung, nicht übernimmt?

Dieses Verkennen verrät keine akzidentielle Schwäche des Wissenschaftlers oder Philosophen. Es ist keine Sünde aus Unwissenheit oder ein mangelhaftes Wissen. Es ist nicht aus Mangel an Wissen, daß der Europäer seine Geschichte nicht als Geschichte der Verantwortung kennt. Wenn der Historiker Europas die Geschichtlichkeit und zuvorderst das, was die Geschichtlichkeit an die Verantwortung bindet, verkennt, so geschieht das im Gegenteil in dem Maße, wie sein geschichtliches Wissen die Fragen, die Grundlagen oder die Abgründe verdunkelt, verschließt oder verstopft, weil er naiv glaubt, totalisieren und aktualisieren zu können, oder weil er sich, was auf dasselbe hinauskommt, in den Details verliert. Denn im Herzen dieser Geschichte gibt es Abgrund, gibt es eine Kluft, die der totalisierenden Wiederaneignung widersteht. Das orgiastische Mysterium vom christlichen Mysterium trennend, zeigt dieser Abgrund auch den Ursprung der Verantwortung an. Auf diese Schlußfolgerung hin ist der ganze Essai ausgerichtet:

»Die moderne Zivilisation leidet nicht nur an den eigenen Fehlern und Kurzichtigkeiten, sondern auch an der Ungelöstheit des gesamten Problems der Geschichte. Doch muß das Problem der Geschichte ungelöst bleiben, es muß als Problem fortbestehen. Die Gefahr heute ist, daß ein allzu umfangreiches Einzelwissen vergessen macht, daß es Fragen gibt, und was deren Grundlage ist.

Vielleicht ist die ganze Frage nach dem Verfall der Zivilisation falsch gestellt. Eine Zivilisation an sich gibt es nicht. Die Frage ist, ob der geschichtliche Mensch noch für die Geschichte einstehen will.« (S. 145)

Der letzte Satz legt nahe, daß die Geschichtlichkeit ein Geheimnis bleibt. Der geschichtliche Mensch will für die Geschichtlichkeit nicht *einstehen*



und sich vor allem nicht den Abgrund eingestehen, der seine eigene Geschichtlichkeit aushöhlt.

Zwei Motive könnten diesen Widerstand gegen das Ein(ge)stehen erklären.

*Einerseits* fließt diese Geschichte der Verantwortung mit einer Geschichte der Religion zusammen. Nun ist es stets ein Wagnis, eine *Geschichte* der Verantwortung einzugestehen: Verantwortlich sein, frei sein oder fähig sein zu entscheiden, denkt man häufig ausgehend von einer Analyse eben des Begriffs der Verantwortung, der Freiheit oder der Entscheidung, und dies darf keine erworbene, bedingte oder von Bedingungen abhängige Möglichkeit sein. Auch wenn die Existenz einer Geschichte der Freiheit oder der Verantwortung nicht bestritten werden kann, so muß, denkt man, eine solche Geschichtlichkeit *äußerlich* bleiben. Sie darf nicht an das Wesen einer Erfahrung rühren, die gerade darin besteht, sich von seinen eigenen geschichtlichen Bedingungen zu befreien. Was wäre eine motivierte, bedingte, durch eine Geschichte möglich gemachte Verantwortung? Obgleich für manche die Ausübung der Verantwortung nur auf eine grundsätzlich geschichtliche Weise denkbar ist, scheint der klassische Begriff der Entscheidung und der Verantwortung aus dem Wesen, dem Herzen oder dem eigentlichen Moment der verantwortlichen *Entscheidung* jede geschichtliche Verkettung (ob sie nun genealogisch ist oder nicht, von mechanischer oder dialektischer Kausalität, oder ob sie noch anderen Typen motivierender Programmierung untersteht, beispielsweise solchen, die auf eine psychoanalytische Geschichte verweisen würden) auszuschließen. Es ist also schwierig, eine solche Geschichtlichkeit *einzugestehen*, und noch schwieriger, sie grundsätzlich an eine Geschichte der Religion zu binden, zumal eine Ethik der Verantwortung im vollgültigen Sinne in der Regel darauf Wert legt, sich, als Ethik, der religiösen Offenbarung zu entziehen.

Wenn Patočka *andererseits* von dieser Geschichtlichkeit behauptet, für sie müsse eingestanden werden, und darunter mitversteht, daß sie nur mühsam übernommen werden kann, so heißt das, daß die Geschichtlichkeit als ein auf immer ungelöstes Problem *offen bleiben* muß: »das Problem der Geschichte (...) muß als Problem fortbestehen«. In dem Augenblick, wo dieses Problem gelöst wäre, bewirkte dieser totalisierende Abschluß das Ende<sup>2</sup> der Geschichte: das Verdikt der eigentlichen Ungeschichtlichkeit. Die Geschichte kann weder zu einem entscheidbaren Objekt noch zu einer beherrschbaren Totalität werden, eben weil sie an die *Verantwortung*, an den *Glauben* und an die *Gabe* gebunden ist. An die *Verantwortung* in der Erfahrung absoluter Entscheidungen, die getroffen werden, ohne in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit einem Wissen oder mit gegebenen Normen zu stehen, die also in der Prüfung eben

des Unentscheidbaren getroffen werden; an den religiösen *Glauben*, der sich, durch eine Form der Verpflichtung oder der Beziehung zum Anderen, in die absolute Gefahr jenseits des Wissens und der Gewißheit vorwagt; an die *Gabe* und an die Gabe des Todes, die mich mit der Transzendenz des Anderen, mit Gott – als selbstvergessene Güte – in Beziehung setzt und die mir das, was sie mir gibt, in einer neuen Erfahrung des Todes gibt. Verantwortung und Glaube gehen zusammen, so paradox das einigen erscheinen mag, und beide sollten, in ein und demselben Schritt, die Beherrschung und das Wissen überschreiten. Der gegebene Tod wäre dieses Bündnis der Verantwortung und des Glaubens. Unter dieser Bedingung überschreitender Öffnung gäbe es Geschichte.

Das Paradox spielt hier zwischen zwei heterogenen Geheimnissen: einerseits das Geheimnis der Geschichtlichkeit, das, wofür der geschichtliche Mensch nur mit Mühe eintreten kann, für das er aber eintreten muß, weil es hierbei um seine eigentliche Verantwortung geht; und andererseits das Geheimnis des orgiastischen Mysteriums, mit dem die Geschichte der Verantwortung brechen muß.

Eine supplementäre Komplikation überdeterminiert noch die Dichte oder den Abgrund dieser Erfahrung. Warum von Geheimnis sprechen, da, wo Patočka erklärt, daß (für) die Geschichtlichkeit eingestanden werden muß? Dieses Verantwortlich-Werden, das heißt dieses Geschichtlich-Werden des Menschen scheint wesentlich an das eigentlich christliche Ereignis eines *anderen Geheimnisses*, oder genauer: eines Mysteriums, das *mysterium tremendum*, gebunden zu sein: das furchtbare Mysterium, der Schrecken, die Furcht und das Zittern des christlichen Menschen in der Erfahrung der Opfergabe. Dieses Zittern erfaßt den Menschen, wenn dieser zur Person wird, und die Person kann das, was sie ist, erst in dem Moment werden, wo sie sich in eben ihrer Einzigartigkeit durch den Blick Gottes erstarrt sieht. Sie sieht sich nun aus der Sicht des Blicks eines Anderen, einer »höchsten, absoluten und unzugänglichen Daseinsform, die uns nicht äußerlich, sondern innerlich in der Hand hat« (vgl. S. 132).

Dieser Übergang von der Äußerlichkeit zur Innerlichkeit, aber auch vom Zugänglichen zum Unzugänglichen sichert das Hinübergehen vom Platonismus zum Christentum. Mit einer Verantwortung und einem ethisch-politischen Ich platonischen Typs beginnend setzte eine allmähliche Verwandlung die Verantwortung der christlichen Person frei, zumindest so, wie diese Verantwortung zu denken aufgegeben bleibt; denn dieser *Essai* ist ja einer der *Ketzerischen Essais* Patočkas: Er versäumt es nicht, im Vorbeigehen hervorzuheben, daß das Christentum das eigentliche Wesen der Person, dessen Heraufkunft es doch bezeichnet, noch nicht gedacht hat; es hat ihm noch keinen ihm angemessenen thematischen Wert verlie-

hen: »Was eine Person ist, ist in christlicher Sicht nicht wirklich adäquat thematisiert« (S. 133).

Das Geheimnis des *mysterium tremendum* löst ein heterogenes Geheimnis ab, mit dem es bricht. Dieser Bruch nimmt entweder die Form der *einverleibenden* Unterordnung (das eine Geheimnis unterwirft sich das andere oder bringt es zum Schweigen) oder die Form der *Verdrängung* an. Das *mysterium tremendum begehrt auf*, im doppelten Sinne des Wortes: Es erhebt sich gegen ein anderes Mysterium, aber es erhebt sich auch, indem es vom Grund eines vergangenen Mysteriums aufsteigt; es drängt in den Grund zurück und verdrängt, was sein Grund bleibt. Dieses Geheimnis, wogegen das christliche Ereignis aufbegehrt, ist zugleich ein gewisser Platonismus – oder Neoplatonismus –, der etwas von der thaumaturgischen Tradition sowie das Geheimnis des orgiastischen Mysteriums bewahrt, eben jenes, von dem angeblich bereits Platon die Philosophie zu befreien versucht hat. Was eine Geschichte der Verantwortung mit extremen Schichtungen zur Folge hat. Die Geschichte des verantwortlichen Ich errichtet sich in der Hinterlassenschaft, im Patrimonium der Geheimnisse, durch eine Reihe von miteinander verketteten Brüchen und Verdrängungen hindurch, die eben die Tradition sichern, die sie mit ihren Unterbrechungen skandieren: Platon bricht mit dem orgiastischen Mysterium und führt eine erste typische Erfahrung der Verantwortung ein; doch bleibt noch etwas vom dämonischen Mysterium und der Thaumaturgie im Platonismus oder Neoplatonismus zurück mitsamt der politischen Dimension der Verantwortung, die dem entspricht. Danach kommt das *mysterium tremendum* des verantwortlichen Christen auf, das zweite Erdbeben in der Genese der Verantwortung als Geschichte des Geheimnisses, aber auch, wir werden später dazu kommen, in den Figuren des Todes als Figuren der Gabe, in Wahrheit des gegebenen Todes.

Diese Geschichte wird niemals abgeschlossen sein. Eine Geschichte, die dieses Namens würdig wäre, könnte niemals gesättigt (*saturer*) oder zugenäht (*suturer*) werden. Diese Geschichte des Geheimnisses, dessen Thematisierung oder gar Eingeständnis dem Menschen, im besonderen dem christlichen Menschen Mühe bereitet, ist durch vielfältige Verkehrungen, genauer durch Konversionen skandiert. Patočka bedient sich des Wortes »Konversion«, wie es häufig getan wird, um die aufsteigende Bewegung der *anabasis* zu bezeichnen, durch die Platon dazu aufruft, den Blick dem Guten und der intelligiblen Sonne außerhalb der Höhle zuzuwenden (ein Gutes, das noch nicht Güte ist und somit der Gabe fremd bleibt). Das Wort Konversion steht in geregelter Beziehung zu der Lexik der »Verkehrung« (S. 130) oder der »Wendung« (S. 115, 117). Die Geschichte des Geheimnisses als gemeinsame Geschichte der Verantwortung und der

Gabe nimmt die Spiralförmigkeit dieser Drehungen, Wendungen, Versionen, Verkehrungen, Schleifen und Konversionen an. Man könnte sie mit einer Geschichte der Revolutionen, sogar mit einer Geschichte als Revolution vergleichen.

Unter Berufung auf die Autorität Eugen Finks beschreibt Patočka den eigentlichen Ort der platonischen Speläologie als den unterirdischen Grund der orgiastischen Mysterien. Die Höhle wäre die Mutter Erde, der man sich schließlich entreißen muß, um, wie es bei Patočka heißt, »den Orgasmus (...) der Verantwortung unterzuordnen« (S. 130). Doch die platonische Anabase liefert nicht den Übergang vom orgiastischen Mysterium zu einem Nicht-Mysterium. Sie ist Unterordnung eines Mysteriums unter ein anderes, Konversion eines Geheimnisses in ein anderes. Denn die platonische Konversion, die dem Guten einen ewigen Blick zuwendet, nennt Patočka ein neues Mysterium der Seele. Dieses Mal wird das Mysterium zu einem mehr innerlichen; es hat die Form eines »inneren Gesprächs der Seele« (S. 131), und auch wenn es, im Bezug der Seele zum Guten, einem ersten Erwachen der Verantwortung entspricht, so befreit sich damit das Bewußtsein noch nicht vom mystischen Element: es nimmt immer noch die Form eines Mysteriums an, auch wenn dieses nicht mehr eingestanden und verkündet, sondern verleugnet wird.

Das Gesetz, wofür dies hier ein erstes Beispiel ist, gibt sich damit bereits zu erkennen. Ebenso wie die Konversionen, die in dieser Geschichte der Verantwortung als einer Kapitalisierung des Geheimnisses auf die platonische Anabase noch folgen werden, bewahrt auch diese erste Konversion stets etwas von dem, was sie scheinbar unterbricht, in sich auf. Die Logik dieses bewahrenden Bruchs ähnelt der *Ökonomie eines Opfers*, welches bewahren würde, was es preisgibt. Mitunter läßt sie an die Ökonomie einer *Aufhebung*\*<sup>3</sup> denken und mitunter, was nicht im Widerspruch dazu steht, an eine Logik der Verdrängung, die noch bewahrt, was verneint, überschritten und vergraben wird. Die Verdrängung zerstört nicht, sie verschiebt von einem Ort des Systems zu einem anderen. Sie ist somit auch eine topologische Operation. Patočka greift oft auf eine Lexik psychoanalytischen Typs zurück. In der zweifachen Konversion, die er analysiert (derjenigen, die vom orgiastischen Mysterium hin zum platonischen oder neoplatonischen Mysterium umwendet, sowie derjenigen, die letzteres zum christlichen *mysterium tremendum* konvertiert), wird das ältere Mysterium zwar dem nachfolgenden »untergeordnet«, aber es wird niemals unterdrückt. Um diese hierarchische Unterordnung noch besser zu beschreiben, spricht Patočka von »Einverleibung« oder »Verdrängung«: *Einverleibung (přivtělení)* im Fall des Platonismus, der das orgiastische Mysterium, das er unterordnet, unterwirft und diszipliniert, in sich

bewahrt; aber *Verdrängung* (*potlačení*) im Fall des Christentums, welches das platonische Mysterium unterdrückt und in sich bewahrt.

Von da an geschieht alles so, als ob die Konversion darin bestünde, zu trauern, das heißt jenes in sich zu bewahren, von dem man den Tod erleidet. Und das, was man in dem Moment in sich bewahrt, da eine neue Erfahrung des Geheimnisses, eine neue Situation der Verantwortung als Teilung des Geheimnisses eingeführt wird, ist das vergrabene Gedächtnis, die Krypta eines älteren Geheimnisses.

Bis zu welchem Punkt ist es legitim, die Worte *Einverleibung* und *Verdrängung* buchstäblich zu nehmen – die ich zunächst in der französischen Übersetzung Patočkas vorfinde? War es dessen Wunsch, diesen Worten die begrifflichen Umrisse zu geben, die ihnen in einem psychoanalytischen Diskurs, namentlich in einer Theorie der Trauer, zukommen? Selbst wenn das nicht der Fall wäre, so verbietet uns nichts, zumindest unter einem experimentellen Anspruch eine psychoanalytische Lektüre oder jedenfalls eine Hermeneutik auszuprobieren, die die psychoanalytischen Begriffe in Anschlag brächte, die diesen Worten entsprechen. Und das gilt vor allem, wenn unsere Problematik durch das Motiv des Geheimnisses eine Zuspitzung erfährt. Dieses Motiv kann denen der *Einverleibung* (insbesondere in der Trauerarbeit und in Verbindung mit jenen Figuren des Todes, die zwangsläufig mit dem absoluten Geheimnis verknüpft werden) und der *Verdrängung* als dem bevorzugten Verlauf aller Geheimnis-Effekte nicht gleichgültig sein. Die geschichtlichen Konversionen hin zur Verantwortung, so wie Patočka sie in den beiden Fällen analysiert, beschreiben eben jene Bewegung, in der das Ereignis eines zweiten Mysteriums das erste nicht vernichtet. Es bewahrt es im Gegenteil nach Bewerkstelligung einer topischen Verschiebung und einer hierarchischen Unterordnung auf unbewusste Weise in sich auf: Ein Geheimnis wird durch das andere zugleich eingeschlossen und unterworfen. Das platonische Mysterium *verleibt* sich so das orgiastische Mysterium *ein*, das christliche Mysterium *verdrängt* das platonische Mysterium. Das ist schon die ganze Geschichte, die es »einzugestehen«, fast zu bekennen gilt! Wollte man vermeiden, dort von Geheimnis zu sprechen, wo Patočka von Mysterium spricht, wäre man versucht zu sagen, daß das Geheimnis hierbei, das, was es als die Geschichtlichkeit selbst einzugestehen und zu analysieren gilt, die geheime Beziehung zwischen den beiden Konversionen und diesen drei Mysterien (dem orgiastischen, dem platonischen und dem christlichen) ist. Die Geschichte, die es einzugestehen gilt, ist das Geheimnis der Einverleibung und der Verdrängung, das, was sich von einer Konversion zur anderen ereignet: Es ist die Zeit der Konversion – und dessen, woraus es dabei zurückkehrt: dem gegebenen Tod.

Denn dieses Thema ist nicht irgendein Thema – schließlich ist eine Geschichte des Geheimnisses an eine Kultur des Todes, mit anderen Worten, an die verschiedenen Figuren des gegebenen Todes gebunden. Was heißt im Französischen *donner la mort*, den Tod geben? Wie gibt man sich den Tod? Wie gibt man ihn sich in dem Sinne, wo sich den Tod geben heißt, so zu sterben, daß man die Verantwortung für seinen Tod auf sich nimmt, Selbstmord zu begehen, aber sich ebenso für den Anderen zu opfern, *für den Anderen zu sterben*, also vielleicht sein Leben zu geben, indem man sich den Tod gibt, indem man den gegebenen Tod annimmt, wie das auf so verschiedenartige Weise Sokrates, Christus und einige andere vollbracht haben? Und vielleicht auf seine Weise Patočka? Wie gibt man sich den Tod in diesem anderen Sinne, wo sich den Tod geben auch heißt, den Tod auslegen, sich eine Vorstellung, eine Figur, eine Bedeutung, eine Bestimmung davon geben? Wie gibt man ihn sich in dem Sinne, wie man sich schlicht und ganz allgemein und gemäß irgendeiner Sorge, irgendeiner Auffassung auf diese Möglichkeit des Todes bezieht, und wäre es auch, gemäß der Formulierung Heideggers, als auf die Möglichkeit einer Unmöglichkeit? Welch eine Beziehung besteht zwischen dem »sich den Tod geben« und dem Opfer? Zwischen dem sich den Tod Geben und dem Sterben für den anderen? Zwischen dem Opfer, dem Selbstmord und der Ökonomie dieser Gabe?

Die Einverleibung, mit der die platonische Verantwortung über das orgiastische Mysterium triumphiert, ist die Bewegung, in der die Unsterblichkeit der individuellen Seele bekräftigt wird – und sie ist auch der Sokrates gegebene Tod, der Tod, den man ihm gibt und den er annimmt, mit anderen Worten: den er sich auf eine Weise selbst gibt, indem er im *Phaidon* einen ganzen Diskurs entfaltet, durch den er seinem Tod Sinn gibt und dafür gewissermaßen die Verantwortung übernimmt.

Bezogen auf die Allegorie der Höhle und auf der Spur von Fink schreibt Patočka:

»Dieses Gleichnis ist, vor allem in seinem dramatischen Part, eine *Verkehrung* traditioneller Mysterien und ihrer orgiastischen Kulte. Bereits diese Kulte tendierten, wenn nicht zu einer Verbindung, so doch zu einer Konfrontation von Verantwortung und Orgiastik. Die Höhle ist ein Nachklang unterirdischer Mysterienorte, sie ist der Schoß der Mutter Erde. Platons neuer Gedanke beruht auf dem Willen, den Schoß der Mutter Erde zu verlassen und den lautereren ›Weg des Lichtes‹ zu beschreiten, den Orgiasmus also ganz der Verantwortung *unterzuordnen*. Deshalb führt der Weg der Seele bei Platon direkt in die Ewigkeit und zum Quell aller Ewigkeit, zur Sonne des ›Guten‹.« (S. 130f.; Hervorhebungen von mir – J. D.)

Diese Unterordnung nimmt also die Form einer »Einverleibung« an – die man im psychoanalytischen oder in einem weitergefaßten Sinne verstehen

kann –, die Form einer Integration, die sich das, was über ihren Rand hinausgeht, sie überschreitet oder aufhebt, assimiliert und in sich aufbewahrt. Die Einverleibung eines Mysteriums durch das andere läuft zugleich auf die *Einverleibung* einer Unsterblichkeit in einer anderen, einer Ewigkeit in einer anderen hinaus. Diese Einhüllung der Unsterblichkeit entspräche somit einer Transaktion zwischen zwei Verneinungen (*négations*) oder Verleugnungen (*dénégations*<sup>4</sup>) des Todes. Und sie wäre – ein bedeutsamer Zug in dieser Genealogie der Verantwortung – von einer Interiorisierung gezeichnet: einer Individualisierung oder Subjektivierung, einer Beziehung der Seele zu sich, die sich in eben der Bewegung der Einverleibung auf sich selbst zurückfaltet:

»Ein anderer Aspekt hängt mit dem vorangehenden zusammen. Die platonische ‚Konversion‘ ermöglicht den Blick auf das Gute selbst. Dieser Blick ist unbeweglich, ewig wie das Gute.<sup>5</sup> Der Weg zum Guten, der das *neue Mysterium der Seele* ist, findet in Gestalt eines *inneren Gesprächs der Seele* statt. Die Unsterblichkeit, die mit diesem Gespräch untrennbar verbunden ist, ist also eine andere als die Unsterblichkeit der Mysterien. *Zum erstmalig in der Geschichte ist sie eine individuelle Unsterblichkeit, sie ist individuell, weil innerlich*, weil sie untrennbar mit der Selbstgestaltung zusammenhängt. Die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist das Ergebnis der Konfrontation von Orgiasmus und Verantwortung. Die Verantwortung triumphiert über den Orgiasmus, *verleibt* sich ihn als untergeordnetes Moment *ein*, als *Eros*, der sich so lange nicht selber versteht, bis er begreift, daß seine Herkunft nicht in der körperlichen Welt, in der Höhle, in der Finsternis liegt, sondern daß er nur ein Mittel des Aufstiegs zum Guten mit dessen absolutem Anspruch und harter Disziplin ist.« (S. 131; Hervorhebungen von mir – J. D.)

Ein derartiger Begriff der *Disziplin* hüllt mehrere Bedeutungen ein. Sie erweisen sich hierbei als gleich wesentlich: die Bedeutung der Ertüchtigung an erster Stelle, der Übung, der Arbeit, um das orgiastische Mysterium unter Kontrolle zu halten, um es eben in seiner Unterordnung, als einen Sklaven oder Diener arbeiten zu lassen, mit anderen Worten: um ein Geheimnis, einem anderen Geheimnis dienstbar gemacht, in dessen Dienst arbeiten zu lassen – doch es heißt auch, das dämonische Geheimnis des Eros im Inneren dieser neuen Hierarchie arbeiten zu lassen. Zu dieser Disziplin wird auch die Philosophie oder die Dialektik, insofern sie – als Disziplin eben – exoterisch und esoterisch zugleich gelehrt werden kann; diese Disziplin ist auch die der Übung, mit der zu sterben gelernt wird, um den Zugang zu einer neuen Unsterblichkeit zu erhalten: *melete thanatou*, die dem Tod gewidmete Sorge, die Einübung des Todes, das »sich in den Tod einüben«<sup>6</sup>, von dem Sokrates im *Phaidon* spricht.

Der *Phaidon* benennt hier die Philosophie als sorgende Vorwegnahme des Todes, als auf das Sterben zu verwendende Sorge, als Meditation über die beste Weise, den Tod zu empfangen, zu geben oder sich zu geben, als

Erfahrung eines wachen Erwartens des möglichen Todes und des möglichen Todes als Unmöglichkeit, diese *melete* oder diese *epimeleia* nun, die zu Recht mit »Sorge« übersetzt werden kann, öffnet die Ader – und die Wacht –, in die sich die *Sorge*\* in dem Sinn, den Heidegger ihr in *Sein und Zeit* verleiht, einschreibt. [...]

Die berühmte Passage aus dem *Phaidon* (80e), die Patočka von ferne erwähnt, aber weder analysiert noch zitiert, beschreibt eine Art subjektivierender Interiorisierung, diese Bewegung der Versammlung der Seele auf sich, diese Flucht aus dem Körper hin zum Drinnen ihrer selbst, wohin sie sich zurückfaltet, um sich an sich selbst zu erinnern, um sich selbst nahe zu sein, um sich in dieser Geste erinnernder Versammlung zu bewahren. Diese Konversion kehrt die Seele um und versammelt sie auf sich selbst hin. Diese Bewegung einer inneren Sammlung im *syn* kündigt das Bewußtsein an, das heißt auch jenes vorstellende Selbstbewußtsein, in dem das Geheimnis, dieses Mal im Sinne des abgetrennten, abgesonderten *secretum* (*se cernere*), als eine objektive Vorstellung aufbewahrt werden könnte. Denn einer der Fäden, denen wir hier folgen, ist diese Geschichte des Geheimnisses und seiner differenzierten Semantik, vom griechischen Mystischen und Kryptischen zum lateinischen *secretum* und zum deutschen *Geheimnis*\*.

Sokrates erinnert an eine gewisse Unsichtbarkeit der *psyche*, nachdem er einmal mehr, so wie er es bereits im *Kratylos* getan hat, mit *aides*-*Aides* gespielt hat, mit der Tatsache, daß die unsichtbare (*aides* heißt auch: die nicht sieht, die blinde) Seele sich bei ihrem Tode hin zu einem unsichtbaren Ort davonmacht, der auch der Hades (*Aides*) ist – und diese Unsichtbarkeit des *aides* ist an sich schon eine Figur des Geheimnisses:

»Wenn sie [die Seele] sich rein losmacht und nichts von dem Leibe mit sich zieht [mit anderen Worten, Sokrates beschreibt die Absonderung der unsichtbaren Seele – und Absonderung plus Unsichtbarkeit sind die Bedingungen für das Geheimnis; er beschreibt die Selbstgeheimhaltung, mit der die Seele sich aus dem sichtbaren Körper zurückzieht, um sich in sich selbst zu versammeln, um in ihrer unsichtbaren Innerlichkeit bei sich selbst zu sein], weil sie mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hatte im Leben, sondern ihn floh und in sich selbst gesammelt blieb [jedes Mal, wenn Levinas in verschiedenen Texten über den Tod den *Phaidon* erwähnt – und er tut das oft –, betont er diese Versammlung der Seele auf sich selbst hin, den Moment, in dem das Ich sich in seiner Beziehung zum Tod identifiziert] und dies immer einübte, was nichts anderes heißen will, als daß sie recht philosophierte und sich einübte, ohne Mühsal zu sterben. Kann man nicht sagen, ein solches Verhalten sei eine Einübung des Todes?«

Es handelt sich dabei um eine jener kanonischen Passagen, die zu den meistzitierten oder zumindest am häufigsten erwähnten in der Geschichte der Philosophie gehören. Man liest sie, wenn man sie wiederliest, selten sehr genau. Man kann überrascht sein, daß Heidegger sie nicht, zumindest



kein einziges Mal in *Sein und Zeit*, zitiert, nicht einmal auf den Seiten, die der Sorge oder dem Sein zum Tode gewidmet sind. Denn es geht in dieser Passage sehr wohl um eine Sorge, um ein *Wachsam-sein-auf*, um ein Sorge-tragen für den Tod, die die Beziehung desjenigen zu sich konstituieren, der hier, in der Existenz, sich auf sich selbst bezieht. Daß nicht zuerst die *psyche* da ist und daß diese alsdann dahin kommt, sich um ihren Tod zu sorgen, über ihn zu wachen, das eigentliche wache Erwarten ihres Todes zu sein, wird niemals hinreichend betont. Nein, die Seele unterscheidet sich, sondert sich ab, versammelt sich in sich selbst allein in der Erfahrung dieser *melete tou thanatou*. Sie ist – als Beziehung zu sich und Versammlung ihrer selbst – allein diese Sorge um das Sterben. Sie kommt auf sich selbst zurück – im Sinne zugleich des *Sich-Versammelns* und des *Sich-Erweckens*, des *Wachwerdens*, im Sinne des Selbstbewußtseins im allgemeinen – allein in der Sorge um den Tod. Und Patočka spricht hier ganz zu Recht von einem Mysterium oder Geheimnis in der Konstitution einer *psyche* oder eines individuellen und verantwortlichen Ich. Denn sobald die Seele sich absondert, indem sie sich an sich selbst erinnert, individualisiert sie sich, interiorisiert sie sich und wird ihre eigene Unsichtbarkeit. Und sie philosophiert von Anbeginn, wobei ihr die Philosophie nicht zufällig zustößt, denn sie ist nichts anderes als dieses wache Erwarten des Todes, das auf den Tod hin wachsam ist und über ihn wacht, wie über das Leben selbst der Seele. Die Psyche als Leben, als Atem des Lebens, als *pneuma*, kommt nur aus dieser sorgenden Vorwegnahme des Sterbens heraus zum Erscheinen. Und so sieht die Vorwegnahme dieses wachen Erwartens bereits einer Trauer auf Provision, einem wachen Erwarten als Wacht, einem *wake* ähnlich.

Doch dieses wache Erwarten, welches das Ereignis eines neuen Geheimnisses verzeichnet, verleibt in seiner Disziplin das orgiastische Geheimnis ein, das es, es unterordnend, in Schlaf versetzt. Aufgrund dieser *Einverleibung*, die das dämonische oder orgiastische Mysterium einhüllt, bleibt die Philosophie, selbst während sie Zugang zur Verantwortung erhält, eine Art Thaumaturgie:

»Die Folge dieser Auffassung ist im Neoplatonismus, daß das Dämonische – der *Eros* ist ein großer Dämon – in der Sicht eines wirklichen Philosophen, der dessen Versuchung überwunden hat, zu einem dienstbaren Reich wird [Dienstbarmachung also und nicht Vernichtung des *Eros*]. Daraus folgt etwas, das uns überraschen kann: Der Philosoph ist zugleich auch ein großer Thaumaturg. Der platonische Philosoph ist ein Zauberer [denken wir an Sokrates und seinen Dämon] – ein Faust. Der holländische Ideenhistoriker Gilles Quispel? sieht hierin eine der Hauptkeimzellen für die Faustlegende, für das Faustische überhaupt, für jenes ›immerwährende Streben‹, das den Faust so gefährlich macht, ihn am Ende aber auch erlösen kann.« (S. 131).

Diese Sorge um den Tod, dieses Erwachen, das über den Tod wacht, dieses

Bewußtsein, das dem Tod ins Gesicht sieht, ist ein anderer Name für Freiheit. Da noch läßt sich – ohne die grundsätzlichen Unterschiede ausstreichen zu wollen – in diesem Band zwischen der Sorge des Seins zum Tode als einer *eigentlich*\* übernommenen und der Freiheit, das heißt der Verantwortung, eine Struktur erkennen, die zu der des *Daseins*\*, so wie Heidegger es beschreibt, analog ist. Patočka ist nie weit von Heidegger entfernt, vor allem nicht, wenn er wie folgt fortfährt:

»Ein weiteres wichtiges Moment liegt darin, daß der platonische Philosoph den Tod wesentlich dadurch überwindet, daß er ihn nicht flieht, sondern seinen Anblick aushält. Seine Philosophie ist *melete thanatou*, Sorge um dem Tod; die Sorge für die Seele ist von der Sorge um den Tod, die zur wahren Sorge um das Leben wird, nicht zu trennen; das (ewige) Leben wird aus diesem direkten Anblick, aus der Überwindung [»Triomphe«; Triumph in der frz. Übers. – A.d.Ü.] des Todes geboren (*vielleicht gibt es nichts anderes als diese »Überwindung«* [»Triomphe« – A.d.Ü.]). Sie aber bedeutet, zusammen mit dem Bezug auf das Gute, mit der Identifizierung mit dem Guten und der Loslösung aus Dämonie und Orgasmus, *die Herrschaft der Verantwortung und damit der Freiheit*. Die Seele ist absolut frei, d.h. sie wählt ihr Schicksal.« (S. 131f.; Hervorhebungen von mir – J. D.)

Was bedeutet diese Anspielung darauf, daß »die Herrschaft der Verantwortung und damit der Freiheit« vielleicht in einem Triumph *über* den Tod besteht, mit anderen Worten, in einem Triumph des Lebens (*The triumph of life*, wie Shelley in Umkehrung der traditionellen Figur von den vollständigen Triumphen des Todes gesagt hat<sup>8</sup>)? Patočka deutet gar in einer Parenthese die Vermutung an, daß all dies – das sogenannte ewige Leben, die Verantwortung, die Freiheit – *vielleicht nichts anderes ist als* dieser Triumph. Nun bewahrt ein Triumph in sich die Spur eines Kampfes. Der Sieg, errungen im Verlauf eines Krieges zwischen zwei im Grunde untrennbaren Gegnern, bricht sich Bahn am Tag darauf im Augenblick des Festes, das, um des Krieges – dieses *polemos*, von dem Patočka so häufig und in für die *Ketzerischen Essais* so bedeutsamer Weise spricht – zu gedenken (nochmals *wake*), dessen Gedächtnis bewahrt. Der Essay über »Die Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg« ist einer von denen, die Ricoeur in seinem Vorwort zur französischen [und deutschen – A.d.Ü.] Ausgabe als »in geradezu erschreckender Weise fremdartig« beurteilt. Er ist ebenso eine paradoxe Phänomenologie der Nacht, aber auch des geheimen Bündnisses des Tages und der Nacht. Diese Paarung von Gegensätzen spielt eine wesentliche Rolle im politischen Denken von Patočka; und obgleich er darin allein Ernst Jünger (*Der Arbeiter* und *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922)) und Teilhard de Chardin (*Ecrits du temps de guerre*) zitiert, ist sein Diskurs in manchen Momenten dem – sehr komplizierten, sehr zweideutigen –

Diskurs Heideggers, der sich um den herakliteischen *polemos* dreht, nahe, ihm näher denn je, näher, wie mir scheint, als es Ricoeur in seinem Vorwort sagt – trotz eines grundsätzlichen Unterschiedes, den wir hier nicht genauer ausführen können.<sup>9</sup>

Der Krieg ist eine weitere Erfahrung des gegebenen Todes (ich gebe dem Feind den Tod und ich gebe den meinen im Opfer des »Sterbens für das Vaterland«). Patočka interpretiert den *polemos* des Heraklit: mehr denn eine »Expansion des ›Lebens‹« ist er die Vorherrschaft der Nacht, der »Wille zur Freiheit des Risikos in einer *aristeia*, in jenem Sich-Bewähren an der Grenze der menschlichen Möglichkeiten, das von den Besten gewählt wird, wenn sie sich im Tausch gegen eine ephemere Verlängerung eines bequemen Lebens für den ewigen Ruhm im Gedächtnis der Sterblichen entscheiden« (S. 164). Dieser *polemos* vereint die Gegner, versammelt die Gegensätze (worauf auch Heidegger immer wieder bestanden hat). Als Ort des Ersten Weltkriegs gibt die Front diesem *polemos*, der die Feinde als einander in der äußersten Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht Verbundene zusammenführt, seine geschichtliche Gestalt. Diese einzigartige und verwirrende Verherrlichung der Front lässt vielleicht eine andere Trauer erahnen, den Verlust der Front während und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, ein Verschwinden dieses frontalen Aufeinanderstoßens, das den Feind zu *identifizieren* und sogar und vor allem *sich mit dem Feind zu identifizieren* gestattete. Nach dem Zweiten Weltkrieg, würde Patočka vielleicht im Sinne von Carl Schmitt sagen, verliert man die Figur des Feindes, verliert man den Krieg und vielleicht seitdem sogar die Möglichkeit des Politischen. Diese Identifizierung *des* Feindes, die in der Erfahrung der Front stets die Identifizierung *mit* dem Feind streift, ist genau das, was Patočka am meisten beunruhigt und fasziniert:

»Es ist mithin die gleiche Empfindung und die gleiche Vision, die Teilhard vor Augen hat, wenn er an der Front das übermenschlich Göttliche erlebt. Und Jünger spricht an einer Stelle davon, daß die Kämpfenden im Angriff zwei Teile einer Kraft sind und zu einem Körper verschmelzen, und er fügt hinzu: ›Zu einem Körper – das ist ein Gleichnis besonderer Art. Wer es versteht, der bejaht sich selbst und den Feind, der lebt im Ganzen und in den Teilen zugleich. Der kann sich eine Gottheit denken, die sich diese bunten Fäden durch die Hände gleiten läßt – mit lächelndem Gesicht.« – Ist es ein Zufall, daß zwei der tiefstinnigsten Denker des Fronterlebnisses, die sonst so extrem verschieden sind, ganz von selbst zu Vergleichen gelangen, die Heraklits Vision des Seins als *polemos* erneuern? Oder eröffnet sich darin etwas von dem beharrlichen Sinn der Geschichte der westlichen Menschheit, der heute zum Sinn der Menschheitsgeschichte überhaupt wird?« (S. 164)

Doch wenn er des Todes und des Sieges über den Tod gedenkt, so verzeichnet dieser Triumph auch dieses jubulatorische Moment des in Trauer Überlebenden, der dieses Über-Leben, wie Freud bemerkt, in einer quasi mani-

schen Weise genießt. In dieser Genealogie der Verantwortung oder der Freiheit, ihrer »Herrschaft«, wie es bei Patočka heißt, könnte die triumphierende Bejahung des freien und verantwortlichen Ich von seiten eines sterblichen oder endlichen Wesens durchaus die Manifestation einer Manie sein. Sie verheimlichte oder sie verheimlichte sich, in derselben Verleugnung, mehr als ein Geheimnis: das Geheimnis des orgiastischen Mysteriums, das sie sich dienstbar gemacht, untergeordnet und einverleibt hat, und das ihrer eigenen Sterblichkeit, die sie eben in der Erfahrung des Triumphs verweigert oder verleugnet.

Diese Genealogie macht einen recht zweideutigen Eindruck. Die Interpretation eines solchen philosophischen und philosophisch-politischen Hervortretens der absoluten Freiheit (»die Seele ist absolut frei, d.h. sie wählt ihr Schicksal«) scheint nichts weniger als einfach und vollständig. Sie verrät immer noch eine nicht zur Ruhe gekommene Bewertung.

Denn trotz der impliziten Lobrede auf die verantwortliche Freiheit, die so aus dem orgiastischen oder dämonischen Schlaf erwacht, erkennt Patočka in dieser Wachsamkeit eine »neue Mythologie«. Einmal einverleibt, diszipliniert, bezwungen und dienstbar gemacht, ist das Orgiastische nicht vernichtet. Es hält weiterhin, nach der zweiten Wendung oder der zweiten Konversion, dem Christentum, unterirdisch eine Mythologie der verantwortlichen Freiheit am Leben, die auch eine Politik, das noch heute teilweise intakte Fundament des Politischen in der westlichen Welt sein wird:

»So erwächst eine neue Lichtmythologie der Seele auf der Grundlage der Dualität des *Echten*, der Verantwortlichkeit und des Außerordentlichen, Orgiastischen: Das Orgiastische *ist nicht beseitigt, sondern diszipliniert und dienstbar gemacht.*« (S. 132; Hervorhebungen von mir – J. D.)

[ . . . ] Die grundsätzliche politische Dimension dieser Krypto- oder Mysto-Genealogie scheint genau den Einsatz zu bilden, um den es in diesem Übergang vom platonischen Geheimnis (das mit dem einverlebten dämonischen Mysterium schwanger geht) zum christlichen Geheimnis als *mysterium tremendum* geht. Für eine nähere Bestimmung werden wir zunächst drei wesentliche Motive an dieser gemeinsamen Genealogie von Geheimnis und Verantwortung unterscheiden müssen:

1. Es darf niemals vergessen werden, und zwar gerade aus politischen Gründen – das einverlebte, danach verdrängte Mysterium ist niemals zerstört. Diese Genealogie hat ein Axiom, nämlich daß die Geschichte niemals auslöscht, was sie vergräbt; stets bewahrt sie in sich das Geheimnis dessen auf, was sie in eine Krypta einschließt, das Geheimnis ihres Geheimnisses. Eine geheime Geschichte des gewahrten Geheimnisses. Das

ist auch der Grund, warum diese Genealogie eine Ökonomie ist. Dem orgiastischen Mysterium kommt das Attribut einer endlosen Wiederkehr zu, es bleibt stets am Werk: nicht nur, wie gesehen, im Platonismus, sondern auch im Christentum und sogar im Raum der *Aufklärung*\* und der Säkularisierung. Wenn Patočka daran erinnert, daß jede Revolution, und sei es auch eine atheistische oder weltliche, von einer Wiederkehr des Heiligen in der Gestalt des Enthusiasmus zeugt, mit anderen Worten: von der Anwesenheit der Götter in uns, so lädt er uns ein, daraus, für heute und für morgen, eine politische Lehre zu ziehen. Von der »Erneuerung der orgiastischen Flut«<sup>1</sup> sprechend, die stets unmittelbar bevorsteht und die stets einer Schwäche der Verantwortung entspricht, gibt Patočka das Beispiel des religiösen Enthusiasmus, der unter der Französischen Revolution die Menschen erfaßt hat. Nimmt man die Affinität, die stets das Heilige mit dem Geheimnis und die Opferzeremonie mit der Initiation verbindet, als gegeben an, so könnte man sagen, daß jeder revolutionäre Enthusiasmus seine zündenden Losungen als Opferriten und Geheimnis-Effekte hervorbringt. Patočka sagt das zwar nicht ausdrücklich, aber sein anschließendes Durkheim-Zitat scheint in diese Richtung zu gehen:

»Die Fähigkeit der Gesellschaft, sich zu vergotten oder Götter zu erschaffen, ist nirgends deutlicher zu sehen als in den ersten Jahren der Französischen Revolution. Unter dem Einfluß des allgemeinen Enthusiasmus wurden seinerzeit rein profane Dinge durch die öffentliche Meinung vergöttlicht: das Vaterland, die Freiheit, die Vernunft.«

Und nach diesem Zitat aus *Les formes élémentaires de la vie religieuse* fährt Patočka fort:

»Dies ist freilich ein Enthusiasmus, der trotz des Kultes der Vernunft einen orgiastischen Charakter hat – er ist durch das Verhältnis der Person zur Verantwortung nicht oder nur unzureichend diszipliniert. Die Gefahr eines neuen Rückfalls in den Orgiasmus steht unmittelbar bevor.« (S. 139)

Eine solche Warnung vermag offenbar – und dies sind die Paradoxien oder Aporien einer jeden Ökonomie – nur eine Trauer einer anderen entgegenzusetzen, eine Melancholie einem Triumph und einen Triumph einer Melancholie, eine Form der Depression einer anderen Form der Depression oder, was auf dasselbe hinausläuft, des Widerstandes gegen die Depression: Dem dämonischen Orgiasmus wird man durch den platonischen Triumph und diesem durch das Opfer oder die Buße gemäß der christlichen »Wendung«, sprich: »Verdrängung«<sup>2</sup> entgehen.

2. Sollte es kein Mißbrauch sein, wenn ich die *epimeleia tes psyches* in Richtung einer psychoanalytischen Ökonomie des Geheimnisses als Trauer oder der Trauer um das Geheimnis interpretiere, so würde ich

sagen, daß das essentielle Christentum dieser Ökonomie sie dem Heideggerschen Einfluß entzieht. Das Heideggersche Denken ist nicht nur eine beständige Bewegung gewesen, sich vom Christentum loszureißen (eine Geste, die man unablässig in Beziehung setzen muß, so komplex diese Beziehung auch sein mag, mit der unerhörten Entfesselung antichristlicher Gewalt, die – man vergißt das heute oft – die höchst offizielle und erklärte Ideologie des Nazismus gewesen ist). Dasselbe Heideggersche Denken besteht häufig, vor allem in einigen bestimmenden Motiven von *Sein und Zeit*, darin, auf einer ontologischen Ebene christliche Themen und Texte entchristianisiert zu wiederholen. Diese Themen und Texte werden nun als ontische, anthropologische oder künstliche Versuche dargestellt, die auf dem Weg einer ontologischen Wiederergründung ihrer eigenen ursprünglichen Möglichkeit vorzeitig abbrechen (ob es sich nun beispielsweise um den *status corruptionis* und um den Unterschied zwischen eigentlich und uneigentlich handelt oder um das *Verfallen\** ins *Man*, um *sollicitudo* und Sorge, um die Lust zu sehen und die Neugier, um den eigentlichen oder den vulgären Begriff der Zeit, um die Texte der Vulgata, des Heiligen Augustinus oder Kierkegaards). Patočka vollzog die umgekehrte und symmetrische Geste, die von da an vielleicht auf dasselbe hinauskommt. Er re-ontologisierte die geschichtlichen Themen des Christentums und verbuchte auf das Konto der Offenbarung oder des *mysterium tremendum* den ontologischen Gehalt, den Heidegger dem Christentum gerade zu entziehen sucht.

3. Doch Patočka tat dies nicht in der Absicht, auf den rechten Weg eines orthodoxen Christentums zurückzuführen. Sein Ketzertum höhlt vielleicht das aus, was man, um ein wenig zu provozieren, das andere Ketzertum nennen könnte: die Verdrehung oder Verwendung, mit der die Heideggersche Wiederholung das Christentum auf ihre Weise affiziert.

An zwei oder drei Stellen wiederholt Patočka seine Klage über das Fortbestehen eines gewissen Platonismus – und einer gewissen platonischen Politik im Herzen eines europäischen Christentums, das insgesamt im Geschehen seiner Wendung den Platonismus nicht hinreichend genug verdrängt hat, der immer noch sein Bauchredner ist. In diesem Sinne ließe sich auch vom politischen Gesichtspunkt aus das Wort Nietzsches bestätigen (»wahr« bis zu einem gewissen Punkt, vgl. S. 133), wonach das Christentum Platonismus für das Volk wäre.

A. *Einerseits* ist das die Unterwerfung der verantwortlichen Entscheidung unter das Wissen:

»Die platonische Lösung [nämlich die Verwerfung des Orgasmus, doch ausgehend von einer Metaphysik der Erkenntnis als *sophia tou kosmou*: als Erkenntnis der Ordnung der Welt und Unterordnung der Ethik und der Politik unter die objektive

Erkenntnis] wurde von der christlichen Theologie verworfen, doch übernahm diese Theologie einige entscheidende Elemente des platonischen Lösungsansatzes. Der platonische Rationalismus, das platonische Bestreben, der Objektivität der Erkenntnis auch die Verantwortung zu unterwerfen, wirkt im Untergrund der christlichen Auffassung weiter. Die Theologie selbst ruht auf einem ›natürlichen‹ Fundament, und das ›Übernatürliche‹ wird als Erfüllung des ›Natürlichen‹ verstanden.« (S. 136)

»Der Objektivität der Erkenntnis auch die Verantwortung zu unterwerfen«, heißt offensichtlich in den Augen Patočkas – und wie nicht unterschreiben, was er hier darunter mitversteht? –, die Verantwortung zu annullieren. Die Behauptung, eine verantwortliche Entscheidung müsse sich nach einem Wissen richten, scheint zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Verantwortung (man kann eine verantwortliche Entscheidung nicht ohne Wissen und Bewußtsein<sup>10</sup> fällen, ohne zu wissen, was man tut, aus welchem Grund, mit welcher Absicht und unter welchen Bedingungen man es tut) und die Bedingung der Unmöglichkeit der Verantwortung (wenn eine Entscheidung gemäß diesem Wissen verfügt wird, das zu befolgen oder zu entwickeln sie sich begnügt, so ist dies keine verantwortliche Entscheidung mehr – es ist die technische Inbetriebnahme eines kognitiven Dispositivs, die simple maschinelle Entfaltung eines Theorems) zu definieren. Diese Aporie der Verantwortung würde somit die Beziehung des platonischen Paradigmas zum christlichen Paradigma in der Geschichte der Moral und der Politik definieren.

B. Deshalb kreist Patočka *andererseits*, wiewohl er seinen ethischen oder juridischen Diskurs und insbesondere seinen politischen Diskurs in die Perspektive einer christlichen Eschatologie einschreibt, eine Art Ungedachtes des Christentums ein. Ob ethisch oder politisch, das christliche Bewußtsein der Verantwortung ist unfähig, das zu ihm gehörige platonische Verdrängte zu denken und, im gleichen Zug, das zu denken, was das platonische Mysterium vom orgiastischen Mysterium einverleibt. Dies wird in der Bestimmung eben des Ortes und des Subjektes all dieser Verantwortungen deutlich, nämlich der Person. Kaum hat er die christliche »Wendung« und die christliche »Verdrängung« im *mysterium tremendum* bezeichnet, da schreibt Patočka:

»In letzter Instanz ist [im christlichen Mysterium] die Seele nicht eine Beziehung zu einem noch so erhabenen Gegenstand (wie dem platonischen Guten) [worunter also mitzuverstehen ist: wie im Platonismus, wo sie Beziehung auf ein transzendentes Gutes ist, das auch die ideale Ordnung der griechischen *polis* oder der römischen *civitas* regeln wird], sondern zu einer Person, die die Seele mit dem Blick durchdringt, während sie selbst außer Reichweite des Blicks der Seele bleibt. Was eine Person ist, ist in christlicher Sicht nicht wirklich adäquat thematisiert.« (S. 133)

Das Unzureichende dieser Thematisierung bleibt also auf der Schwelle der

Verantwortung. Sie thematisiert nicht, was eine verantwortliche Person *ist*, das heißt was sie *sein muß*, nämlich dieses die Seele dem Blick der anderen Person Aussetzen, der Person als transzendtem Anderen, als Anderem, der mich anblickt und angeht (*regarde*), aber der mich anblickt und angeht, ohne daß ich, das Ich/ich (*le moi-je*), ihn erreichen, ihn sehen oder ihn in Reichweite meines Blickes halten könnte. Vergessen wir niemals, daß eine ungenügende Thematisierung dessen, was die Verantwortung *ist*, das heißt, was sie *sein muß*, auch eine *unverantwortliche* Thematisierung ist: nicht zu wissen, kein ausreichendes Wissen oder Bewußtsein davon zu haben, was *verantwortlich* sein heißt, ist an sich schon ein Verfehlen der Verantwortung. Um verantwortlich zu sein, muß man für das verantwortlich sein können, was verantwortlich sein heißt. Denn wenn der Begriff Verantwortung in der gewisesten Kontinuität seiner Geschichte die Verpflichtung auf ein Handeln, ein Tun, eine *Praxis*, eine *Entscheidung* impliziert hat, die über das einfache Bewußtsein oder die einfache theoretische Feststellung hinausreicht, so verlangt derselbe Begriff, daß eine verantwortliche Entscheidung oder Handlung sich selbst *als Bewußtsein* verantwortet, das heißt im thematischen Wissen dessen, was getan ist, was die Handlung bedeutet, was ihre Ursachen und ihre Ziele sind, etc. Man muß in den Auseinandersetzungen rund um die Verantwortung stets diese ursprüngliche und irreduzible Verwicklung von theoretischem Bewußtsein (das auch ein thetisches oder thematisches Bewußtsein sein muß) und »praktischem« (ethischem, juridischem oder politischem) Bewußtsein berücksichtigen, und wäre es nur, um die Arroganz all der »guten Gewissen« zu vermeiden. Man muß unaufhörlich daran erinnern, daß eine gewisse Unverantwortlichkeit sich überall einschleicht, wo Verantwortung verlangt wird, ohne daß hinreichend auf den Begriff gebracht und thematisch gedacht worden ist, was Verantwortung heißt: *das heißt überall. Überall*, man kann es auch *a priori* und auf nicht empirische Weise sagen, denn wenn die Verwicklung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, von der wir gerade sprachen, mit Sicherheit irreduzibel ist, so gilt das für die Heterogenität zwischen den beiden so ineinander verwickelten Ordnungen genauso. Von nun an wird die Verwirklichung einer Verantwortung im Werk (die Entscheidung, der Akt, die *Praxis*) stets voran und über jede theoretische oder thematische Bestimmung hinaus gehen müssen. Sie wird ohne sie, unabhängig im Hinblick auf das Wissen, entscheiden müssen – und dies wird die Bedingung einer praktischen Freiheit sein. Woraus zu schließen wäre, daß die Thematisierung des Begriffs Verantwortung nicht nur stets unzureichend ist, sondern dies deshalb stets ist, weil sie es sein muß. Was hier für die Verantwortung gilt, gilt aus eben denselben Gründen auch für die Freiheit oder die Entscheidung.



Überantwortet nicht auch die Heterogenität, die wir hier zwischen der Ausübung der Verantwortung und ihrer theoretischen, ja doktrinären Thematisierung vermuten, die Verantwortung dem *Ketzertum*? Der *Häresie*, der *airesis* als der Wahl, Auswahl, Bevorzugung, Neigung, Parteinahme, das heißt Entscheidung? Aber auch als (philosophische, literarische oder religiöse) Schule, die dieser entschiedenen Parteinahme entspricht? Und schließlich als Ketzertum im durch das Vokabular der katholischen Kirche fixierten und seither verallgemeinerten Sinne, nämlich als eine Abweichung in der Lehre, der Doktrin, Abweichung in ihr und in bezug auf sie, in der Bezugnahme auf eine offiziell und öffentlich erteilte Doktrin und auf die institutionelle Gemeinschaft, die sich nach ihr richtet? Dann aber ist dieses Ketzertum in dem Maße, wie es stets die Abweichung bezeichnet, wie es sich stets *in Abweichung, in Abstand* zu dem hält, was öffentlich und bekanntermaßen verkündet wird, nicht nur, in seiner Möglichkeit, die wesentliche Bedingung der Verantwortung; es schickt paradoxerweise die Verantwortung in den Widerstand oder in die Dissidenz eines bestimmten Geheimnisses. Es hält die Verantwortung in der Abweichung und im geheimen. Und die Verantwortung *hält an* der Abweichung und am Geheimnis *fest*.

Dissidenz, Abweichung, Ketzertum, Geheimnis – alles paradoxe Erfahrungen, in dem starken Sinne, den Kierkegaard diesem Wort gegeben hat. Es geht in der Tat darum, an das Geheimnis eine Verantwortung zu binden, die gemäß der überzeugtesten und überzeugendsten *doxa* darin besteht, *zu antworten*, sprich: dem Anderen zu antworten, vor (gegenüber) dem Anderen und vor (gegenüber) dem Gesetz und, wenn möglich, öffentlich sich selbst, die eigenen Absichten, die eigenen Ziele zu verantworten, und das mit dem Namen des für verantwortlich erachteten Handelnden. Dieser Bezug der Verantwortung auf die Antwort ist nicht in allen Sprachen verzeichnet, aber er ist es auch im Tschechischen.

Dies mag dem Geist des Patočkaschen Ketzertums zugleich getreu und selbstverständlich, ketzerisch im Hinblick auf eben dieses Ketzertum erscheinen. Dieses Paradox läßt sich tatsächlich am Leitfaden dessen interpretieren, was Patočka in bezug auf die Person und das christliche *mysterium tremendum* vertritt; doch ebenso auch gegen ihn, wenn er sich, von einer inadäquaten Thematisierung sprechend, wie es scheint, auf irgendeine Letztadäquation in einer schließlich erfüllten Thematisierung beruft. Es scheint im Gegenteil so zu sein, daß gerade das Thema der Thematisierung, das zuweilen phänomenologische Motiv des thematischen Bewußtseins wenn nicht verworfen, so doch zumindest in seiner Trefflichkeit strikt begrenzt wird durch diese andere Radikalform der Verantwortung, die mich dissymmetrisch dem Blick des Anderen aussetzt und dabei nicht

länger meinen Blick – jeweils für den, der mich anblickt – zum Maß aller Dinge macht. Der Begriff Verantwortung ist einer jener seltsamen Begriffe, die zu denken geben, ohne sich der Thematisierung hinzugeben; er setzt sich weder als ein Thema noch als eine These, er gibt, ohne sich zu sehen zu geben, ohne sich leibhaftig, in persona in einem »sich zeigen« phänomenologischer Anschauung zu vergegenwärtigen. Dieser paradoxe Begriff hat auch die Struktur eines gewissen Geheimnisses – und dessen, was man im Code bestimmter religiöser Kulturen Mysterium nennt. Die Ausübung der Verantwortung scheint keine andere Wahl zu lassen als die unbequemste, die es gibt, die des Paradoxons, des Ketzertums und des Geheimnisses. Schwerwiegender noch, sie muß stets die Gefahr der Konversion und der Apostasie in Kauf nehmen: keine Verantwortung ohne den dissidenten und erfinderischen Bruch mit der Tradition, der Autorität, der Orthodoxie, der Regel oder der Doktrin.

Dissymmetrie im Blick: diese Disproportion, die mich in dem, was mich anblickt oder angeht (*regarde*), auf einen Blick bezieht, den ich nicht sehe und der sich vor mir geheim hält, während er über mich gebietet, ist genau das furchtbare, das schreckliche *mysterium tremendum*, das sich für Patočka im christlichen Mysterium ankündigt. Ein derartiger Schrecken hätte in der Erfahrung der Transzendenz, die die platonische Verantwortung auf das *agathon* bezieht, nicht stattgefunden, keinen Ort gehabt. Und auch nicht in der darauf begründeten Politik. Und der Schrecken dieses Geheimnisses überbietet die ungestörte Beziehung eines Subjekts zu einem Objekt, geht dieser Beziehung voran und über sie hinaus.

Ist die Bezugnahme auf diese abgründige Dissymmetrie im dem Blick des Anderen Ausgesetztsein ein Motiv, das zunächst und allein dem Christentum zugehört, und wäre es auch in einer inadäquaten christlichen Thematik? Lassen wir die Frage beiseite, ob man nicht zumindest das Äquivalent dazu »vor« oder »nach« dem Evangelium, im Judentum oder im Islam, findet. Beschränkt man sich auf eine Lektüre Patočkas, so ist kein Zweifel möglich, daß in seinen Augen das Christentum – und das christliche Europa, das er niemals davon loslöst – der mächtigste Impuls für die Vertiefung dieses Abgrunds der Verantwortung ist, selbst wenn dieser Impuls, dieser Aufschwung noch durch das Gewicht eines bestimmten Ungedachten, insbesondere durch seinen unabänderlichen Platonismus begrenzt ist:

»Dieser Fundierung in der abgründigen Vertiefung der Seele wegen stellt das Christentum den bisher größten, noch niemals überschrittenen (wenngleich bis heute nicht zu Ende gedachten) Aufschwung dar, der je dem Menschen die Möglichkeit zum Kampf gegen den Verfall gab.« (S. 134)

Wenn dieser Aufschwung nicht zu Ende gedacht worden ist, so läßt das

verständlich werden, daß man in den Augen Patočkas bis zu seinem Endpunkt gehen müßte: nicht nur durch eine vertiefte Thematisierung, sondern durch eine Verwirklichung im Werk oder durch eine politisch-geschichtliche Aktion. Und dies auf den Wegen eines messianischen, aber auch und unablässig phänomenologischen Eschatologismus. Etwas ist noch nicht angekommen: im Christentum, aber auch durch das Christentum. Was nicht einmal im Christentum angekommen ist, ist das Christentum. Das Christentum ist nicht im Christentum angekommen. Was noch nicht angekommen ist, das ist die Vollendung – in der Geschichte, in der politischen Geschichte, und zuerst in der europäischen Politik – der neuen, durch das *mysterium tremendum* angekündigten Verantwortung. Eine im echten Sinne christliche Politik hat es noch nicht gegeben, und zwar aufgrund der platonischen *polis*. Die christliche Politik muß radikaler mit der griechisch-platonisch-römischen Politik brechen, um endlich das *mysterium tremendum* zu vollenden. Unter dieser Bedingung wird es eine Zukunft für Europa und eine Zukunft im allgemeinen geben, denn Patočka spricht weniger von einem vergangenen Ereignis oder einem Faktum als von einem Versprechen. Dieses Versprechen sollte bereits stattgefunden haben. Die Zeit dieses Versprechens definiert zugleich die Erfahrung des *mysterium tremendum* und jene doppelte Verdrängung, mit der es eingerichtet wird, *doppelte Verdrängung*, durch die es *sowohl* den vom Platonismus einverleibten Orgiasmus *als auch* den Platonismus selbst unterdrückt, aber so auch in sich bewahrt.

Man könnte *radikal* entfalten, was im Text Patočkas, dieses Ketzers, im Hinblick zugleich auf ein gewisses Christentum, einen gewissen Heideggerianismus, aber auch im Hinblick auf alle großen Diskurse über Europa, sowohl implizit als auch explosiv bleibt. Bis zu seiner äußersten Konsequenz getrieben, scheint der Text einerseits nahezulegen, daß Europa nur das sein wird, was es sein muß, wenn es voll und ganz christlich sein wird, in dem Moment, wo die Thematisierung des *mysterium tremendum* endlich adäquat sein wird. Doch scheint er zugleich auch nahezulegen, daß dieses zukünftige Europa nicht mehr griechisch, griechisch-platonisch und nicht einmal mehr römisch sein können wird. Die radikalste, vom *mysterium tremendum* versprochene Forderung wäre die eines Europas, das derart neu (oder derart alt) wäre, daß es sich von jenem griechischen oder römischen Gedächtnis emanzipierte – auf das man sich so allgemein beruft, um Europa zu denken – bis es schließlich mit jeder Anbindung daran bricht, bis es demgegenüber heterogen wird. Was wäre das Geheimnis eines von Athen wie von Rom gelösten Europas?

Zunächst einmal das Rätsel eines unmöglichen und unausweichlichen Übergangs: zwischen dem Platonismus und dem Christentum. Daß man

im Moment der Wendung-Verdrängung bevorzugt etwas von jener instabilen, vielfältigen, etwas geisterhaften, doch um so faszinierenderen und leidenschaftlicheren Figur, die man Neoplatonismus nennt, und insbesondere das, was diesen Neoplatonismus an die politische Macht der *Romanitas* zu binden vermocht hat, zu sehen bekommt, daran ist nichts Erstaunliches. Doch zugleich mit einer politischen Figur des Neoplatonismus benennt Patočka auf elliptische Weise etwas, das keine Sache ist, sondern zweifellos der eigentliche Ort des entscheidendsten Paradoxons, eine Gabe nämlich, die kein Geschenk/keine Gegenwart ist (*qui n'est pas un présent*), die Gabe von etwas, das unzugänglich bleibt, also nicht dargestellt, vergegenwärtigt werden kann und infolgedessen geheim bleibt. Das Ereignis dieser Gabe würde das wesenlose Wesen (*l'essence sans essence*) der Gabe mit dem Geheimnis verbinden. Denn eine Gabe, so könnte man sagen, wenn sie sich als solche in vollem Licht/am hellichten Tag zu erkennen gäbe/anerkenntn ließe, eine zur Erkenntnis/Anerkennung ausersehene Gabe würde sich sogleich annullieren. Die Gabe ist das Geheimnis selbst, sofern sich das Geheimnis *selbst* sagen läßt. Das Geheimnis ist das letzte Wort der Gabe, welche das letzte Wort des Geheimnisses ist.

Auf eine Passage, die diesen Übergang (*passage*) von Platon zum Christentum betrifft, folgt unmittelbar die Anspielung auf die »neue Lichtmythologie der Seele auf der Grundlage der Dualität des Echten, der Verantwortlichkeit und des Außerordentlichen, Orgiastischen«. »Das Orgiastische«, heißt es dann weiter bei Patočka, »ist nicht beseitigt, sondern diszipliniert und dienstbar gemacht«:

»Es ist verständlich, daß diese ganze Motivik in jenem Augenblick welthistorische Bedeutung erlangen mußte, als die Ablösung der *polis-civitas* durch das römische Prinzipat das Problem einer neuen, im Transzendenten begründeten Verantwortung auch im gesellschaftlichen Rahmen, dem Staat gegenüber, aufwarf, einem Staat, der keine Gemeinschaft von Gleichen in Freiheit mehr sein konnte. Die Freiheit des Bürgers wird nicht mehr definiert durch das Verhältnis zu seinesgleichen, sondern zum transzendenten Guten. Das bewirkt neue Fragen und ermöglicht neue Lösungen. Das soziale Problem des Römischen Imperiums wird am Ende ebenfalls auf der vom platonischen Begriff der Seele ermöglichten Basis gehandhabt.

Der neuplatonische Philosoph Julian Apostata auf dem Kaiserthron ist – Quispel sah es wohl richtig – eine wichtige Peripetie in der Beziehung zwischen Orgiasmus und Disziplin der Verantwortung. Das Christentum konnte diese platonische Lösung nicht anders überwinden als durch *eine abermalige Wendung*. Das verantwortliche Leben wird darin als eine *Gabe* von etwas begriffen, das schließlich, wenn es auch den Charakter des Guten hat, zugleich Züge eines *Unzugänglichen* und dem Menschen für immer Übergeordneten erlangt – die Züge des Mysteriums, das stets das letzte Wort hat. Das Christentum begreift das Gute doch etwas anders als Platon – als selbstvergessene Güte und *selbstverleugnende* (nichtorgiastische) Liebe.« (S. 132; Hervorhebungen von mir – J. D.)

Ich habe das Wort »Gabe« hervorgehoben. Besteht nicht zwischen dieser Verleugnung, die ein Selbstverzicht ist, eine Aufopferung der Gabe, der Güte oder der Freigebigkeit der Gabe, die sich zurückziehen, sich verbergen, auch sich opfern muß, um tatsächlich zu geben, und andererseits der Verdrängung, welche die Gabe in eine Ökonomie des Opfers verwandeln würde, eine geheime Affinität, eine unauslöschliche Gefahr der Kontamination zwischen zwei einander genauso nahen wie heterogenen Möglichkeiten? Denn was so im Zittern, als das Zittern gar des Schreckens, gegeben wird, ist nichts anderes als der Tod, ist eine neue Bedeutung des Todes, eine neue Auffassung des Todes, eine neue Weise, *sich den Tod zu geben*: der Unterschied zwischen Platonismus und Christentum wäre vor allem eine »Wendung angesichts des Todes (...) die zwischen Angst und Hoffnung schwankend im Bewußtsein der Sünde zittert und sich mit ihrem ganzen Wesen der Buße zum Opfer darbietet« (S. 134). Das wäre dann der allerdings im Modus und in den Grenzen einer Verdrängung vollführte Bruch: zwischen der Metaphysik, der Ethik und der Politik des platonischen Guten (nämlich dem »einverlebten« orgiastischen Mysterium) und dem *mysterium tremendum* der christlichen Verantwortung.

»Kein Orgasmus – dieser bleibt nicht nur untergeordnet, sondern wird fast völlig unterdrückt – aber doch ein *mysterium tremendum*. *Tremendum*, denn der Verantwortung wird ihr Ort nicht mehr in dem dem menschlichen Blick zugänglichen Wesen des Guten und des Einen zugewiesen, sondern in der Beziehung auf ein höchstes, absolutes und unzugängliches Seiendes, das uns nicht äußerlich, sondern innerlich in der Hand hat.« (S. 132)

[...] Die Krypto- oder Mysto-Genealogie der Verantwortung wird gemäß dem unauflöslich verflochtenen Doppelfaden der Gabe und des Todes – in zwei Worten: *des gegebenen Todes* – gewebt. Die Gabe, die mir durch Gott widerfährt, insofern er mich unter seinen Blick und in seine Hand nimmt, während er mir unzugänglich bleibt, die furchtbar dissymmetrische Gabe dieses *mysterium tremendum* gibt mir zu antworten, erweckt mich zu der Verantwortung, die sie mir gibt, nur, indem sie mir den Tod, das Geheimnis des Todes, eine neue Erfahrung des Todes gibt.

Ob dieser Diskurs über die Gabe und über die Gabe des Todes ein Diskurs über das Opfer und über den *Tod für den Anderen* sei oder nicht, wäre das, was wir uns nun zu fragen hätten. Um so mehr als dieses Fragen nach dem Geheimnis der Verantwortung, nach dem paradoxen Bündnis des Geheimnisses und der Verantwortung eminent geschichtlich und politisch ist. Ja, es betrifft das Wesen oder die Zukunft einer europäischen Politik.

Wie die *polis* und die ihr entsprechende griechische Politik hat der platonische Moment das dämonische Mysterium ohne weiteres einverleibt,

präsentiert er sich als Moment ohne Mysterium. Was den Moment der platonischen *polis* sowohl vom orgiastischen Mysterium, das er einverleibt, als auch vom christlichen *mysterium tremendum*, von dem er verdrängt wird, unterscheidet, ist dies, daß man sich darin offen dazu bekennt, kein Geheimnis zuzulassen. Es gibt einen Platz für das Geheimnis, für das *mysterium* oder für das Mystische in dem, was dem Platonismus *vorangeht* oder ihm *folgt* (das dämonisch-orgiastische Mysterium oder das *mysterium tremendum*). Doch in der Philosophie und in der Politik platonischer Tradition gibt es dergleichen, gemäß Patočka, nicht. Die Politik schließt hier das Mystische aus. Seitdem ignoriert, unterdrückt und exkludiert alles, was in Europa, und sogar noch im modernen Europa, Erbe dieser Politik griechisch-platonischer Herkunft ist, in seinem Raum jede grundsätzliche Möglichkeit von Geheimnis und jede Bindung der Verantwortung an das bewahrte Geheimnis, all das, wodurch eine Verantwortung am Geheimnis festhalten kann. Daß man darin dann den unvermeidlichen Übergang vom *Demokratischen* (im griechischen Sinne) zum *Totalitären* sieht, ist eben nur ein Schritt, das einfache Weitergehen, sobald ein Übergang sich eröffnet. Die Folgen wären ziemlich gravierend. Sie verdienen es, daß man zweimal hinschaut.

Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek

#### Anmerkungen

Dem Text liegt die sechste *Patočka Memorial Lecture* zugrunde, die Derrida auf Einladung des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen 1992 in Wien gehalten hat. Der Vortrag ist hier leicht gekürzt; er ist zudem Teil eines längeren Textes, der, ebenfalls übersetzt von H.D. Gondek, unter dem Titel »Donner la mort« in dem von Anselm Haverkamp herausgegebenen Band »Gewalt und Gerechtigkeit« im Suhrkamp Verlag erscheinen wird. Für den Vorabdruck wurde auf die meisten von Derridas zahlreichen Zitierungen griechischer und tschechischer Originaltermini verzichtet sowie auf eine Reihe von Zitierungen des französischen Originals, die der Übersetzer zur Erläuterung eingefügt hat. (Anm. der Redaktion)

- 1 *Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?*, übersetzt aus dem Tschechischen von Peter Sacher, in: Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hg. von Klaus Nellen und Jirí Nemeč, Stuttgart 1988, S. 121-145. Die Zitatnachweise beziehen sich auf diese Ausgabe. (Beim Zitieren dieses Textes sind mit Ausnahme der aus dem Griechischen bzw. Lateinischen stammenden Bezeichnungen Hervorhebungen aus dem Original nicht übernommen worden; die griechischen Termini werden in lateinischer Transkription wiedergegeben. Aus Kontextgründen mußte die deutsche Übersetzung nach Maßgabe der von Derrida zitierten französischen Übersetzung immer wieder leicht, an wenigen Stellen erheblich verändert werden. – Anm. des Übersetzers)
- 2 »la fin«, auch »das Ziel«, »der Zweck« (A.d.Ü.).
- 3 Mit dem nachgestellten Sternchen werden Worte und Passagen angezeigt, die bereits im Original auf deutsch stehen. (A.d.Ü.)
- 4 Zu beachten ist, daß »*dénégation*« auch als Übersetzung für den psychoanalytischen Terminus »Verneinung« dient. (A.d.Ü.)

- 5 Dieser Satz fehlt in der deutschen Übersetzung Patočkas und ist nach der französischen, von Derrida zitierten Version übersetzt. (A.d.Ü.)
- 6 Aus Kontextgründen wird hier und im folgenden Zitat, soweit es die »Einübung in den Tod« betrifft, abweichend von den deutschen Platon-Übersetzungen (Schleiermacher, Apelt) nach der von Derrida zitierten französischen Version übersetzt. (A.d.Ü.)
- 7 Patočka bezieht sich hier und durchgängig auf dessen Buch *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951.
- 8 Vgl. dazu Jacques Derrida, *Survivre*, in: ders., *Parages*, Paris 1986, S. 123ff. (A.d.Ü.)
- 9 Ich gehe dem in einem demnächst erscheinenden Essay über *Loreille de Heidegger* nach, in: *Reading Heidegger, Commemoration*, Bloomington and Indianapolis 1992.
- 10 »conscience«, was auch »Gewissen« heißen kann. (A.d.Ü.)

István Bibó  
ZUR JUDEFRAGE  
Am Beispiel Ungarns nach 1944

*Aus dem Ungarischen  
von Béla Rásky  
ISBN 3-8015-0230-0 (Printausgabe)*

Bibós Essay von 1948 steht unter dem Eindruck der Judenvernichtung im Zweiten Weltkrieg, der allein in Ungarn über eine halbe Million Menschen zum Opfer fielen. Er fragt nach den Gründen des moralischen Versagens der ungarischen Gesellschaft, die zum Großteil die Deportationen stillschweigend akzeptierte, während eine Minderheit sie sogar aktiv unterstützte.

Bibó verbindet seine Untersuchung mit einer allgemeineren gesellschaftlichen und historischen Theorie des mitteleuropäischen Raumes und sieht in den gescheiterten Revolutionen, gewaltsam abgebrochenen liberalen Bestrebungen und Reformen den Ursprung jener Deformationen, die diesen Raum so anfällig für Faschismus und Antisemitismus machen. Zur Korrektur dieser Fehlentwicklung beizutragen, ist sein erklärtes Anliegen.

Im letzten Abschnitt seines Essays behandelt Bibó die Judenfrage nach 1945 und widerspricht der Auffassung, die Aufhebung des Klassenwiderspruchs werde automatisch das Ende des modernen Antisemitismus bedeuten.







## WASSER WEISS VERFÄRBT

Sumpfpflanzen im Kaolingeschwemm  
zärtlich in Schlangenschweigen, es herrscht das neblige  
Dunkel.

Was wiegt sich in mir ein? Ich kann da nicht sagen:  
Gedärm – es geht um die Seele.  
Wohltätig die Abwesenheit des Ufers,  
auch wenn ich weiß, daß Abwesendes existiert:  
Gleich hinterm Nebel blökt die freche Sirene der Züge.

Bleiben, bleiben, nicht mehr zurückkehren.  
Selbst die marmornen Götter sind hier auf Erden  
längst dem Femegerichte verfallen.  
Der weiße Büffel stampft durch die Landschaft des Sees,  
lautlos.

## REISEN

Großmutter's Laken, die gestreiften, die nicht.  
Wind geht, wir fahren wieder ab,  
und kommen wir an, geht's auf die nächste Reise,  
und so immer im Kreise herum.  
Bisher sagten wir nicht, daß wir bleiben,  
wir müssen den Ausbruch des Kraters nicht fürchten,  
das listige Schweigen, absinkend  
im Donner, in sprudelnde Lava, Wolken aus Rauch,  
im Fall, freudlos, der Steine, der Asche  
in die Ruinen,  
da rettet sich auch die hungrige Ziege nicht, die mit  
den Augen, den grünen.  
Es retten sich aber Hirte und Hirtin, sie flüchteten  
durch die geborstene  
pastorale Freske – dem Hang, dem Meere zu  
entschreiten sie, singend und nackt.

## ANKUNFT

Ich stieg herab von den Bergen  
zur alten Schäferei, ohne Herde.  
Gegen mich erhoben sich  
die Bäume, riesig und voll vom Laub ihrer Hände.  
In der Schäferei fand ich,  
halb lesbar, Nachricht, in die Rinde der Birke geritzt.  
Die Sintflut spülte sie her. Ich begriff ...  
was eigentlich? Nichts stand darin von der Arche und Noah.  
Und hier gründet ich meine Heimstatt.

## TAGE UND NÄCHTE

Nacht, alles Gerüste der Welt, Felsen,  
Schlacke der Sterne, Planeten, Galaxien,  
über die Bretter der Erdenrinde, Getrappel,  
Hin- und Hergehen, Süchte, Sehnsucht,  
Tag für Tag, und so von Tag zu Tag  
und nicht nur für einen, für viele, und mehr noch als viele –  
schon ist es eine Ewigkeit

Tag, alles Gewässer der Meere und Flüsse, Wolken,  
vollkommene Beeren, Äpfel, der Garten, der ganze,  
über den Rasen, den blaugefärbten, ein Tanz,  
gezielter Weg, Strebungen, Richtung, die Spur,  
Tag für Tag und so viel erfüllte Tage  
und nicht nur Tage, Nächte auch, Traumseen –  
und grade ist es Gegenwart.

## HERBST

Und sieh, das rosenbelebte Antlitz der Aphrodite von Tarsus  
ihr Kleid, das rotorangene, gleitet herab . . . Die Jugend  
verliert mit der Zeit das Muster  
der Schmetterlingsflügel, ihr geht das niemals verloren, nicht  
in magischer Schwingung, nicht auf den öden Wegen,  
öd wie eine Greisenhand; nur wenige Herzen  
noch immer im Aufbruch, über dem Abgrund, sie hören nicht  
den warnenden Gesang der Krähen, blicken nicht in ihre Augen.  
Trauer weilt bei herbstlichen Fontänen,  
Wind baut Wolkenmaschinen, erstaunlicher denn je.  
Vögel sind manchmal traurig, aber sie wissen nichts davon.

## UTE

Sie preßte ihren Mantel enger ans Gesicht.  
Woher ihre ruhige, fröstelnde Wärme,  
und wo hat sie der Künstler her?  
Vielleicht war ihm die Tiefe, in ihr, klar: ganz wie sie ist,  
an sich.  
Saß sie nur da und hörte Lieder ohne Worte?  
Liebte sie Ekkehard, den Grobian und seine Saufgelage?  
Wenn diese Frau, die schöne, undurchdringliche, nicht wäre,  
wäre das Unmenschliche, alles, ohne Anspruch,  
über die Kaps, die Leuchttürme, ergössen sich die Meere –  
Alles steht zögernd und fest, überm Acker ein Bussard  
stößt auf sein Opfer nieder  
ein Selbstmordmeteor  
staunend, ein Engel

*Aus dem Tschechischen übertragen von Peter Demetz*

Viktor Santschuk

## Die Katalaunischen Felder

Er hätte nie sagen können, warum er die Römer nicht mochte. Er verabscheute sie nicht deswegen, weil sie eitel und hochmütig waren, nicht, weil sie viel wußten, noch mehr nicht wußten und glaubten und behaupteten, alles zu wissen. Er verabscheute sie nicht deswegen, weil sie lange ihre puppenähnlichen Götter angebetet hatten und dann, des Puppenspiels überdrüssig, wegwarfen, sie einfach in ihr Mittelmäßiges Meer kippten. Verabscheute sie nicht deswegen, weil sie jetzt den anderen anbeteten. Nein. (Obwohl dies alles schon genügt hätte.) Er verabscheute sie nicht deswegen. Und überhaupt nicht wegen etwas. Er mochte sie einfach nicht, alle diese Griechen, Goten, Alanen, Vandalen – da sie letzten Endes auch Römer waren. Oder eines Tages zu Römern würden. Er wußte das.

Er verabscheute sie stark, seit langem. Nur manchmal schlug seine Abneigung in Haß um; dann konnte er wie wahnsinnig über einen zu ihm gebrachten Gefangenen herfallen, dem nächststehenden Krieger den Dolch entreißen, um dem Gefangenen ein Auge herauszustechen oder ihm mit der Streitaxt den Kiefer zu zerschmettern. Aber solche Ausbrüche versuchte er zu vermeiden. Er mochte die Römer wirklich nicht, und einer, der jemanden wirklich nicht mag, darf sich keinen Haß erlauben. Das ist wie beim Trinken des Somas: Man muß in kleinen langsamen Schlucken trinken, dabei die Augen verdrehen, ohne die Hand mit der Schale zu weit vom Mund zu entfernen, aber man darf nicht pausenlos schlecken oder saufen wie Hunde oder Stuten das Wasser an einem heißen Tag. Das ist so, wie wenn man wirklich Schmerz zufügen will: Man darf nicht mit einem einzigen Lanzen- oder Dolchstich töten, nicht nur, weil der Feind damit der wahren Strafe entkäme, sondern weil jeder Tötende etwas verliert, wenn mehrere, zu viele mit Geschrei und Gekreische über einen einzelnen Verhaßten herfallen ... etwas verliert man mit dem Schrei, mit dem Ausholen, mit dem jähen Haß! Das ist es – mit dem Haß, der später gegen einen selbst zurückschlagen kann, und keiner weiß, auf welche Weise. Es war lächerlich, aber alle dachten, er verabscheue jene, die von römischen Eltern abstammten und Latein – ihre Gaunersprache

– sprachen. Solche gab es in der Tat unter seinen Leuten, haufenweise. Und sie waren um kein Haar klüger oder dümmer als andere, nicht besser und nicht schlechter. Nein. Er verabscheute die RÖMER.

Ein lautes Schlagen von Pferdehufen löste sich vom fernen monotonen Tosen der Schlacht, es wuchs und wuchs wie eine Woge und erstarb plötzlich links neben ihm. Er drehte nicht einmal den Kopf. Er hörte nur das laute Schnauben des Pferdes und rümpfte die Nase, als er die scharfe Mischung von menschlichem und tierischem Schweiß roch, als wäre die Schallwoge jetzt zu einem Geruchstrom geworden. Gleich wird er auch die Stimmen hören . . .

Ein Mann stieg behende vom Rappen, der leicht nach hinten schwankte und gleich darauf wieder nach vorn – die Vorderbeine zitterten stark –, der Hengst atmete schwer, warf den Kopf hoch, fletschte seine großen weißen Zähne: von seinem glänzenden Hals triefte langsam der Schaum. Er war schön, dieser Rappe, obwohl er auch einen ordentlichen Gestank um sich verbreitete.

Der Mann trat vor ihn, warf sich auf den grauen Boden, dessen spärliches Gras stark ausgetreten war, und sprang sofort wieder auf. Der Krieger war groß und schlank, wie es sich bei seinen Kriegern gehörte; die Brust, den Bauch und die linke Schulter bedeckte das braune borstige Fell eines Wildschweines. Die schwarze Mähne auf dem Kopf war verklebt, unter der Haut seiner nackten, schmutzigen, mit spärlichen gekräuselten schwarzen Härchen bedeckten Beine spielten die Muskeln, sie wölbten sich von den Oberschenkeln über die Knie zu den langen Unterschenkeln.

»Sie marschieren los«, sprach leise und deutlich dieser Mann, der jetzt zwei Schritte vor ihm stand. Auf der rechten nackten Schulter blutete eine eben geschlagene kleine Wunde, wie eine Hautabschürfung durch einen abgeglittenen Schwerthieb.

»Geh«, sagte er nach einem Schweigen, das notwendig war, diesen Kratzer zu bemerken und zu mustern. Er starrte den Krieger an, doch dieser hielt seinem Blick stand.

»Sie marschieren los«, wiederholte der Krieger mit derselben ruhigen kehligen Stimme, die vielleicht etwas zu leise und verlangsamt klang. Doch diesen kleinen Unterschied vermochte – dessen war er sich sicher – niemand außer ihm, vielleicht nicht einmal der Sprechende selbst, herauszuhören.

Er antwortete nicht.

Der Krieger schwang sich ebenso behende und schnell wieder auf sein bereits wieder zu Atem gekommenes Pferd, das mit einem Wiehern stieg;

dann aber zog die dunkle Hand des Reiters die Zügel an, und zwei kräftige Schenkeldrucke zwangen es zu einer Hinterhandwendung.

»Ihre Goten marschieren linker Hand von uns los«, hörte er eine leise, einschmeichelnde, wie gedehnte Stimme an seinem linken Ohr.

Wieder antwortete er nicht.

Er blickte nach rechts auf die verschlungenen Wurzeln einer jungen, im Wind schwankenden Eiche, die in den lockeren Erdboden hineingewachsen waren: Einen halben Schritt dahinter stand ein Männlein mit einem vertrockneten gelben Gesicht unbestimmbaren Alters. Es senkte leicht sein Kinn und den herabhängenden, spärlichen, gewellten Bart und schaute zu Boden. Dann zog es schnell hinter dem Rücken einen kleinen Bogen hervor und spannte im selben Zug mit seiner Rechten, in der bereits ein Pfeil lag, die Sehne. Und gleich ließ es sie los. Der Krieger, der schon ein paar Dutzend Schritte weit geritten war, schwankte auf dem Rücken des Rappen. Der Hengst stieg wieder und wieherte. Langsam, vielleicht langsamer als der Krieger selbst hinunterfiel, fuhr seine rechte Hand mit verkrümmten Fingern nach hinten, zu jener Stelle empor, wo jetzt im Schädel der gefiederte Schaft steckte.

Die Stimme an seinem linken Ohr schwieg. Es war nur ein etwas rauhes, gleichmäßiges Atmen zu vernehmen. Er drehte sich um und blickte lange still auf den schweigenden gebückten Latiner.

Der schaute ruhig und starr auf den Krieger, der sich noch eine Zeitlang im Staub wand. Einige Male bäumte er sich mit entstelltem, schweißüberströmtem Gesicht nach oben – dabei hätte das Pfeilgefieder fast seine Schulterblätter berührt –, dann versuchte er sich auf Hände und Füße aufzurichten, erstarrte für einen Augenblick, zuckte, streckte sich, brach zusammen und war endlich still. Der Rappe stand ruhig, mit gesenktem Kopf daneben. Und der Latiner schwieg.

Er verabscheute also die Römer ... Und was war mit diesem, dessen tief-liegende Augen wie aus Felshöhlen schauten? Zu ihm, mit seiner gebogenen spitzen Nase und dem deutlichen Mal des grausamen Brandeisens auf der Stirn, spürte er trotz der augenblicklichen Gereiztheit eine gewisse Zuneigung. Vielleicht als zu dem einzigen von allen ... Etwas trieb sie hartnäckig zueinander. Wie von je her. Brudermord? (Deswegen war ja der Latiner mit diesem Ekel und Neugierde erweckenden Zeichen gebrandmarkt und zum Sklaven gemacht worden.) Nein. Was ist schon Brudermord? Morden ist leicht. Alle morden. Sind denn unsere leiblichen Brüder die wirklichen Brüder? Und wenn alle Brüder sind, was dann? Oder hat es es auch nur einmal bereut, Bledas Leben ein Ende gemacht zu haben? Unsinn. Hier gibt es keine Schuldigen und Gerechten. Folglich kann es



auch keinerlei innere Verwandtschaft geben. Wie es auch keinen Haß geben darf, nicht einmal diese trockene Rachsucht des Latiners. Es darf nur einen steten leidenschaftlichen Glauben geben. Ein Verlangen. Eine Berufung zum Sieg. Und hier würde der gebrandmarkte Latiner ihn schon nicht mehr verstehen. Er hat ihn ja auch vorher nicht verstanden. Niemand wird ihn jemals ganz verstehen. Weder die sich wie Kreisel drehenden Schamanen im flackernden Schein der Lagerfeuer, dort bei den kegelförmigen Nomadenzelten, wo es nach Pferde-, Ziegen- und Menschenmist riecht, noch die Weisen des fernen unbekanntes Reiches der Mitte, noch die hellenischen Schwätzer – wie sollten sie auch! Nicht einmal dieser da ... Niemand wird jemals verstehen, warum und wie er jetzt hier, neben dem spärlich behaarten Chinesen und der schwächtigen Eiche am Saum dieser grünlichen Felder stehen muß, wissen und zusehen muß, wie »ihre Goten losmarschieren«. Wie man sich gerade hier und jetzt keinen Haß erlauben darf. Nicht mit einer Handbewegung die wilden, kreischenden Reiter losschicken darf, die den ganzen sichtbaren Raum füllen und alles auf ihrem Wege umstürzen würden. Wie er die eigenen nach Blut lechzenden Goten zurückhalten muß. Und dies – ohne Haß.

Der links stehende Latiner gab nach wie vor keinen Ton von sich und bewegte sich nicht. Das ferne Getöse schien abzunehmen. Es war nicht mehr das verzweifelte, hysterische, zuweilen freudige Brüllen, wie am Anfang. Nicht so monoton und hart, wie vor kurzem noch. Jetzt erreichten ihn nur einige vereinzelt Schreie von Überraschten, die sich mit bereits schlaffen und trägen Schlägen und müdem Hufestampfen vermischten.

Er erhob die Hand, streifte mit geöffneten Fingern sein Ohr und gab das Zeichen. Jetzt müßte aus der Reihe dort hinten einer kommen ... (das Getrappel der Hufe bestätigte, jetzt schon fast überflüssig, seine ohnehin vollkommene Gewißheit), einer, der haargenau demjenigen glich, der vorne unter dem Maul des zur Ruhe gekommenen Rappen lag. Und der gebrandmarkte Latiner wird vielleicht mit den Achseln zucken (auch das verzeiht er ihm) und einen Berittenen vorausschicken. Und – das ist alles.

Sie werden jetzt zurückkehren. Nicht alle, sondern diejenigen, die Glück hatten (oder kein Glück), werden zurückkehren, bedeckt mit Blut und Schmutz, müde, stöhnend, brüllend und verkrüppelt. Manche werden ihn erstaunt anblicken. Und dann, um ihrem Erstaunen einen Grund zu geben, wird er befehlen, jeden Zehnten umzubringen. Und ihre noch nicht ausgeruhten Kampfgenossen werden gleich damit anfangen. Und morgen wird es den Befehl geben, von hier abzurücken. Sie werden sich derjenigen, die nicht gehen können, entledigen und in Richtung Osten

und Süden ziehen, und sie werden ihre Fuhrwerke selber schleppen und die ausgespannten Pferde vorantreiben. Sie werden gehen. Sie werden zurückkehren in den Osten und in den Süden, sich mit den ihm seinerzeit Entkommenen vermischen, die seine Nachsicht dort weiter hausen ließ. Und diese werden sich in jenen auflösen. Und verschwinden. In verworrenem Geschwätz nur werden sie weiterleben, und man wird nie wirklich wissen, ob es sie überhaupt je gegeben hat. Und viel später, erstarrt in denen im Süden, Osten und Norden, werden auch sie zu Römern. Von ihm wird man erzählen. Mit Erstaunen, Haß und Entsetzen. Es werden Jahre, Jahrzehnte und Jahrhunderte vergehen. Sie werden manchmal in verschlafenen, verweichlichten Römern wiedererwachen und seiner gedenken, sich wundern und rufen. Ohne sich dessen bewußt zu werden: sich erinnern, erschrecken und rufen. Jeder in sich gekehrt und alle zusammen, in altem und neuem Geschwätz. Und es wird eine Öde, Einsamkeit und Leere in ihnen sein. Und diese Öde wird wachsen, sie selbst aber werden sich vermehren, verflachen und verblöden. Es vergehen vielleicht tausend Jahre, oder eineinhalbtausend oder noch mehr. Und sie werden ihr Erstaunen, die Öde und das Entsetzen nicht mehr aushalten können. Und dann wird ihnen alles gleich sein, ganz gleich . . . und dann werden sie zu echten Römern und müde, und sie werden ihn rufen.

Dann kommt er, Attila. Er kommt, um die Römer zu besiegen. Ein für allemal.

*Aus dem Russischen von Natalie Sacharewitsch*

# Viktor Pelewin

## Der Schrapp

### 1

»Schwätz' nicht so klug daher«, sagte Wassilij Maralow, der pensionierte Mitarbeiter für ideologische Fragen. »Ich bin doch nicht auf den Kopf gefallen. Immerhin habe ich drei Bücher geschrieben. Man kann's auch einfacher sagen. Was trägst du da am Arm? Eine Uhr, nicht wahr?«

Sein Gesprächspartner, ein Freund und in gewisser Weise auch sein Schüler, schluckte zustimmend.

»Also, nun streng mal dein Hirn an. Hier geht's um eine ganz eigene Dialektik. Du trägst sie und trägst sie, und sie tickt und tickt ... «

»Ja, und was hat das denn mit wissenschaftlichem Atheismus zu tun, Wassja? Wir hatten doch gerade angefangen über den wissenschaftlichen Athe ... «

»Jetzt laß mich mal ausreden. Sie tickt und tickt, und plötzlich – peng! – ist sie gegen den Spülstein geknallt.«

»Wieso gegen den Spülstein?«

»Das ist mir mal passiert. Noch vor meiner Pensionierung, in Sestro-rezk. Ich habe da ... «

»Ist doch egal ... Also, sie ist drangeknallt. Und was weiter?«

»Ja, dann hat sich an einem kleinen Rädchen eine Schraube gelockert, und dann drehten sich auch die anderen nicht mehr. Und die Uhr zeigte dann statt Freitag einfach Dienstag an. Dasselbe gilt auch für die Menschen ... He, Pet!«

Sein Gesprächspartner war schon eingeschlafen, das Ohr fest auf die beigefarbene Wachtuchdecke gedrückt.

»Pet«, sagte Maralow und rüttelte an seiner Schulter. »Hör mal, Pet ... Komm, leg' dich aufs Sofa.«

### 2

Maralow wurde wach und versuchte, ein Bein auszustrecken, das sich irgendwie in dem verknüllten Bettbezug und der halb ausgezogenen Hose

verheddert hatte. Wie so oft schaute er mit düsterem Blick aus der schwindenden nächtlichen Welt in das in graues Licht getauchte Zimmer. Durch sein allmählich wach werdendes Gehirn krochen die ersten morgendlichen Gedanken wie Regenwürmer. Sie betrafen die Unordnung um ihn herum. Er war wirklich schlimm: Im Zimmer herrschte ein derartiges Chaos, daß sich darin sogar eine gewisse eigene Harmonie erahnen ließ – eine längliche Wasserlache auf dem Boden schien in einem Zigarettenstummel, der in einem Wurstzipfel ausgedrückt worden war, ihr Pendant zu finden, und der umgestoßene Stuhl verlieh der ganzen Komposition etwas leicht Kriegerisches.

Maralow strampelte ein paar Mal ins Leere und entledigte sich vollends seiner Hosen (der Gürtel hatte sich wie eine Schlange um sein Bein gerिंगelt). Dann machte er sich wie gewöhnlich daran, die Ordnung in seinem Inneren wiederherzustellen. Etwas, was sonst als Nachgeschmack im Mund zu spüren ist, hatte sich merklich auf seine Seele gelegt, etwas, das mit der gestrigen Unterhaltung zusammenhing, auch wenn sich die Erinnerung an den Inhalt, das Thema und den ungefähren Gesprächsverlauf nicht einstellen wollte. Als hätte sich irgendetwas im Gehirn festgesetzt, das sich von allem übrigen absonderte und sich jetzt mitten unter den bekannten Gedanken wie eine dichte, kalte, amorphe und bedrohliche Masse anfühlte.

»Es muß mir doch wieder einfallen«, dachte Maralow, »worüber haben wir bloß ... über die Uhr, oder wie? Ja doch, über die Uhr – jetzt fällt's mir ein. Vom Atheismus kamen wir auf die Uhr. Und was war danach, nachdem er sich auf den Diwan gelegt hatte? Eine Stunde hat er wohl 'rumgefaselt ... Und dann habe ich irgendetwas ... Nein, ich komm nicht darauf.«

Wenn Maralow die Augen öffnete, sah er um sich das verdreckte Zimmer. Wenn er sie wieder schloß, spürte er in seinem Innern eine tiefe Grube, in der sich unverkennbar etwas Gefährliches verbarg. So ging es eine ganze Weile. Nicht daß Maralow sich nicht erinnern konnte, worum es gegangen war. Es war eher so, daß er sich nicht dazu zwingen konnte, wie er sich auch nie zwingen konnte, sofort ins kalte Wasser zu springen. Alles geschah automatisch – in der Wohnung über ihm schleifte etwas über den Fußboden, Maralow gab sich in diesem Augenblick den Befehl, sich an alles zu erinnern – und es fiel ihm wieder ein.

»Schrapp«, sagte er laut.

Gestern waren sie noch dazu gekommen, über Gott zu sprechen. Wie sich herausstellte, glaubten beide an ihn, doch jeder auf seine Weise. Petja hatte gestanden, daß er auf jede Parteiversammlung ein getrocknetes Wolfs-ohr mitnimmt, und bei besonders wichtigen Angelegenheiten dreimal um

das Beet im Hof geht, was ihm eine ungeheure Portion Lebensmut und Courage einflößt.

Maralow hätte noch gern davon erzählt, was er in Sestrorezk gesehen hatte; aber zu seinem eigenen Erstaunen machte er ganz allgemeine Äußerungen: Es gebe keinen einigen und einzigen Gott, in jedem Land sei den Menschen irgend so ein wichtiges Gefühl dem Leben gegenüber eigen, oder so, und wenn sich dieses Gefühl in Form eines Märchens oder einer Geschichte äußert, dann komme dabei eine heilige Schrift heraus und ein einzelner, individuell für sich genommener Gott.

»Gott«, sagte Maralow mit süßlicher Stimme, »ist so etwas wie die personifizierte Verallgemeinerung alles Unverständlichen.«

»Na ja«, sagte Petja, der eine Weile geschwiegen hatte, von seinem Diwan aus, »bei uns ist innerhalb von siebzig Jahren so viel Unverständliches zusammengekommen, das auch allgemeingültig werden könnte. Und Gott müßte dann einer sein, der diesem entspricht?«

»Natürlich«, sagte Maralow, »objektiv gesehen, ja.«

»Und die entsprechende religiöse Mystik auch?«

»Warum denn nicht. Aber klar doch.«

Darüber verstummte das Gespräch. Maralow wälzte sich lange hin und her, seufzte mehrmals und dachte immer noch an das interessante Gesprächsthema, wobei er sich den entsprechenden Gott vorzustellen versuchte. Man mußte sich das nur ausmalen: riesige Porträts über den Häusern der Städte und Blautannen, feierliche Sitzungen und die Gräber an der Kremlmauer, Bronzebüsten und Salutschüsse – das war doch auch nicht so ohne. Diesem sozusagen Materiellen – überlegte Maralow – muß unweigerlich etwas geistig Bedeutendes entsprechen ... Das wäre dann der deutlich wahrnehmbare Gott – ein Etwas, das alles übrige unausgesprochen in sich enthalten würde ... Maralow war unmerklich eingeschlafen. Bald wurde Petja wach, der schon ganz zappelig war, weil er für die Parteiversammlung am anderen Ende der Stadt zu spät dran war. Maralow brachte ihn zur Tür, ging zurück, und in diesem Augenblick, in dem trüben morgendlichen Halbschlaf, als er, auf dem Bett sitzend die Hosen auszog, überkam ihn plötzlich eine klare Eingebung, derartig stark, daß er, gefangen in dieser Empfindung, sich nicht weiter auszog, sich wie betäubt auf die Laken warf und im Nu eingeschlafen war, so schnell, wie es nur Betrunkene können. Während des stundenlangen schweren Schlafs ließ ihn diese Eingebung nicht los, im Gegenteil, sie wuchs wie ein Schneeball, der den Abhang hinunterrollt, zu einem porösen Kokon des Schreckens und der Hoffnungslosigkeit.

»Schrapp!« sagte Maralow plötzlich. »Nun, ja, es hängt alles an diesem Wort.« Ausgerechnet dieses Wort war aus der morgendlichen blitzartigen

Eingebung geboren worden, und gerade dieses Wort stand im Mittelpunkt der dunklen inneren Vorgänge.

»Und was soll ›Schrapp‹ bedeuten?« fragte sich Maralow und drehte sich mit schmerzverzerrtem Gesicht zur Wand. »Schrapp. Bedeutet nichts.«

3

Es kehrte wieder Ordnung ein, und der Kater verging. Maralow betrachtete sich im Spiegel und kämmte sich eine lange scheckige Strähne quer über den Kopf. Dabei überlegte er, daß es wirklich außerordentlich ungeschickt sei, sich so zu kämmen. Nicht nur, daß alle Welt seine beginnende Glatze sehen würde, allen würde auch noch auffallen, auf welcher armselige Art er versuchte, sie zu vertuschen. Die Unruhe im Herzen hatte sich gelegt. Nur manchmal wurde er durch dieses unsinnige Wort, das unvermittelt hochkam, daran erinnert. Nachdem er seine Krawatte zurechtgerückt hatte (Jackett und Krawatte hatte er angezogen, um sich vor dieser inneren Falle zu schützen), ging er in die Küche.

Als er den Korridor entlangging, griff er sich plötzlich an die Brust und lehnte sich an die Tür des Wandschranks – die Wohnung schwankte heftig, eine Zeitlang blieb sie in der Schräge und kehrte langsam in die Normallage zurück. Maralow wußte genau, daß dieser Vorgang irgendwie mit dem Schrapp in Zusammenhang stand.

»Was ist das denn bloß?« fragte er laut.

»Schrapp-Tick ... Schrapp-Tack«, tönte es von der Wand.

Nachdem er sich davon überzeugt hatte, daß der Boden nicht mehr schwankte, entschloß sich Maralow, mit dem Mittagessen noch ein wenig zu warten und ein oder zwei Stündchen irgendein Kunstbuch oder einen Abenteuerroman zu lesen. Er ging ins Zimmer, nahm aufs Geratewohl aus dem Schrank ein graues Buch mit einem Kreis auf dem Buchrücken und schlug es nach alter Gewohnheit auf der Seite auf, die seinem Alter entsprach, auf Seite 68. (Zuvor hatte Maralow nachgeschaut, wieviel ihm zu leben noch blieb. Die letzte Seite zeigte zweihundertachtundzwanzig. Das beruhigte ihn.)

»... sich in die flimmernden Sphären schraubend. Poseidons plätscherndes Naß ...«

Maralow stutzte. Wie war das – »schraubend, Poseidon, plätschernd«?

Noch einmal überflog er die Stelle und stieß plötzlich mit seinem ganzen Wesen, das sich zu entspannen versucht hatte, auf den Schrapp; er saß in dieser Zeile. »Teufel nochmal«, dachte Maralow. »Ich hol' mir lieber einen Klassiker.« Er stand vom Diwan auf, ging zum Schrank und nahm ein anderes Buch, mit goldenen Streifen auf dem Buchrücken, heraus.

»... also schön, er aß mit Riesenappetit zwei Haselhühner, dazu noch ...«

Maralow lachte theatralisch auf und holte mit der Hand zu einer Geste fröhlichen Unverständnisses aus, die auch sehr theatralisch wirkte.

»Hier bahnt sich irgendein Blödsinn an«, sagte er laut zum Bücher-schrank, »das ist ja zum Verrücktwerden. Aber nur, wenn man nicht genug Grips hat.«

4

Noch mehrmals an diesem Tage bekam Maralow das feindliche Schicksal vehement zu spüren.

Ein Vorfall von besonderer Scheußlichkeit ereignete sich im Kino, wo mit dem plötzlichen Auftauchen des Schrapps eigentlich nicht zu rechnen war – weit gefehlt. An der Wand hing ein Bild. Auf dem Bild war eine Eberesche zu sehen und links und rechts auf beiden Seiten rosa Anemonen und purpurrote Petunien. Schon wieder lag der Schrapp entweder von rechts nach links oder von links nach rechts auf der Lauer und sah Maralow mit bösen Augen an. Und wie gut er sich getarnt hatte! Wenn Maralow nicht auf der Hut gewesen wäre ...

Maralow verließ das Kino, lief knapp hundert Schritte die Straße entlang und fand sich vor einem Laden wieder. »Ich muß noch Fleisch besorgen«, dachte er, »ich mach' mir eine Bulette zum Feiertag«. Als er in die Fleischabteilung ging, sah er einen Mann mit weißer Kochmütze, der, nachdem er ihm kurz in die Augen geschaut hatte, eine große Axt mit geschwungenem Griff hochnahm.

»Sch-sch-sch!« zischte er.

»... rapp!« bohrte sich die Axt in das Brett. Und das nackte, tote Bein eines Ochsen – oder was auch immer – wurde in zwei Teile geteilt. Maralow preßte die Lippen zusammen, rannte auf die Straße und ging schnell zur Haltestelle. Unterwegs bemerkte er, daß auf der anderen Straßenseite einige Soldaten vom Baubataillon mit grauen Helmen ein riesenhaft großes Plakat an einer Hauswand anbrachten. Auf dem Plakat war ein Mädchen mit einem Trachtenhäubchen, großen Kinderaugen und einem entwickelten Busen abgebildet; auf ihrem vorgestreckten rechten Schenkel stand: »Wir wünschen den Teilnehmern der IX. Internationalen Konferenz für Abrüstung und atomare Sicherheit Erfolg! Schafft Rekorde allenthalben in proletarischem Pioniergeist!«

Auch wenn Maralow in all diesen Dingen keinerlei Anhaltspunkte für den Schrapp finden konnte, so hatte er doch das deutliche Gefühl, daß er im Plakat steckte und in diesen Soldaten, ja sogar im Oktoberhimmel über ihm.

Nachdem er sich den Hut tiefer ins Gesicht gezogen und vor dem Wind weggedreht hatte, stapfte er nach Hause.

5

In den letzten zwei Tagen hatte sich der Schrapp aus einem kleinen Spalt im Innern in einen tiefen, bodenlosen und grenzenlosen Abgrund verwandelt, über dem Maralow hing. Dabei klammerte er sich nicht an den Rest von gesundem Menschenverstand oder von Vernunft, sondern einfach an eine gewisse übriggebliebene Unschrappiertheit. Die Tatsache, daß der Schrapp von überall herübersah, wunderte ihn schon nicht mehr – es war eher erstaunlich, daß im Innern noch etwas anderes übriggeblieben war. Maralow versuchte zu ergründen, warum er den Schrapp früher nicht bemerkt hatte – und kam schnell auf die Lösung. Gleich ob vor zwei Tagen oder vor fünf Jahren, alles um ihn herum war zweifellos immer schon genauso vom Schrapp durchdrungen und erfüllt gewesen, lange noch bevor er zu dieser Erkenntnis gekommen war. Doch damals konnte der Schrapp keinen Zugang zu seiner Seele finden. Und da er sich im Innern nicht breit gemacht hatte, wurde die Anwesenheit des Schrapps im Äußern, so maßlos und grandios er auch sein mochte, nicht registriert.

»Denn die Wahrnehmung der real existierenden Welt um uns herum und das Verständnis für sie oder einen real existierenden Menschen«, dachte Maralow, »ist nur auf eine einzige Art und Weise möglich – wenn man darin etwas erkennt, das in einem selbst steckt ...«

Bis zu seinem Traum, bis zu dem Zeitpunkt, wo dieses etwas, das anfangs als undeutlicher Punkt irgendwo an der Peripherie seiner Seele aufgetaucht und plötzlich mit erschreckender Geschwindigkeit direkt ins Zentrum seiner Persönlichkeit vorgedrungen war und dort platzte, sich in den Schrapp verwandelte und die innere Welt Maralows mit trübem rotem Flimmern erleuchtete, bis zu diesem Traum sah Maralow die Luft als Luft, den Asphalt als Asphalt undsoweiter. Jetzt kam es ihm so vor, als sei alles um ihn herum einfach nur eine äußere Form, in die der Schrapp vorübergehend Eingang gefunden hatte. So wie eine Bronze als Bronze bestehen bleibt, wenn sie in die Gußform eines Soldaten, eines Kreuzes oder in die Gußform für das Kirow-Denkmal gegossen wird. Der unermeßlich große Schrapp steckt überall, und in der Mitte all dessen steht der vom Schrapp durchdrungene Maralow, der erkennt, daß das Wichtigste für ihn ist, nicht einzugestehen, daß auch er in Wirklichkeit schon ein Schrapp ist.

Wie lange kann ich das wohl durchhalten? – dachte Maralow voller



Schwermut und konnte sich selbst keine Antwort auf diese Frage geben. Ich brauche Ablenkung – am besten durch Arbeit. Arbeit gab es, Gott-seidank. Es gab Briefe von Werktätigen zu beantworten, die an die Zeitschrift »Fragen der Methodologie« gerichtet waren. Dort arbeitete Maralow nach Vereinbarung, um sich nicht ganz und gar aufs Altenteil versetzt zu fühlen. Gerade jetzt lag ein Stoß ungeöffneter Briefe für ihn auf dem Tisch. Maralow griff aufs Geratewohl einen Umschlag heraus, der mit ungelinker Handschrift beschriftet war, öffnete ihn und las:

»Liebe Redaktion!« las er. »Ich mag Ihre Zeitschrift sehr und lese sie die ganze Zeit. Mir hat besonders der Artikel von M. Stolpowskij über die toten Kosmonauten gefallen. Ich bin jetzt mit der zehnten Klasse fertig und denke immerzu, warum ich auf dieser Welt bin? Ich kann es nicht verstehen. Bitte antworten Sie mir auf diese Frage.« Kolja M. aus Sestrorezk.

»Das ist im Rahmen des Üblichen«, dachte Maralow, »und immer richtig. Geleitworte passen in jede Nummer. Das gibt, sagen wir mal, eine Spalte, das macht anderthalb Manuskriptseiten. Hauptsache, daß es nicht so geschwollen klingt – es muß eine persönliche Note haben.«

Maralow setzte sich an die Schreibmaschine und spannte ein sauberes Blatt ein.

»Ehrlich gesagt, Nikolaj, Dein Brief hat mir lange zu denken gegeben. Nach Deinen Zeilen zu urteilen, bist Du noch sehr jung. Du spürst aber schon, wie man heraushört, eine gewisse Müdigkeit und Niedergedrückt-heit – und das macht Angst. Vielleicht kommt es nur mir so vor – dann entschuldige. Jetzt zum Inhalt Deines Briefes. Ganz offensichtlich denkst Du ernsthaft über das Leben nach. Du stellst Dir eine Frage, mit deren Beantwortung sich schon die klügsten Köpfe der Menschheit abgemüht haben. Leider gibt es hier keine einfache und eindeutige Antwort (auch wenn seinerzeit viele religiöse und philosophische Lehren eine Antwort zu geben versuchten). Vielleicht beantwortet der Mensch diese Frage mit seinem eigenen Leben und beginnt erst am Ende seines Lebens zu verstehen, warum er gelebt hat und welchen Sinn sein Leben gehabt hat ... Wofür leben wir dann also? Dafür, daß wir uns jeden Morgen an dem frischen Hauch des Morgens erfreuen ...«

»Nein, so geht das nicht«, dachte Maralow, »was soll das: »jeden Morgen sich am Hauch des Morgens freuen ...« Das klingt nicht schön.«

»... an dem frischen Windhauch, an der Sonne, an den wunderschönen menschlichen Gesichtern; an der eigenen Arbeit, die unbedingt Freude machen sollte. Wir leben, um abends die Sterne am dunklen Firmament zu schauen und an die Unermeßlichkeit zu denken, deren winzige Teilchen wir sind; wir leben, um zu lieben und geliebt zu werden.

Wir leben, um glücklich zu sein und anderen Glück zu schenken. Wir leben, um die Geheimnisse des Universums zu ergründen und unser Wissen unseren Kindern weiterzugeben. Wir leben, um ... «

»Nach den Fernsehnachrichten mach' ich weiter«, beschloß Maralow.

6

»... geachtet des Schneeregens strömen alle ins Stadtzentrum. Heute sind die Menschen munter und gutgelaunt. Einen schönen Tag!« wünschte das Radio in der Küche an diesem trüben Novemberabend.

»Was wollen die denn alle vom Schrapp?« dachte Maralow voller Schwermut.

Die endgültige Beurteilung seiner Lage sah folgendermaßen aus: Er steht auf dem Niveau des unteren Schrapp, und von oben wird auf einer Druckplatte ein anderer Schrapp herabgelassen; Maralow ist nur deshalb noch am Leben, weil er nicht einwilligt, sich als Schrapp zu erkennen zu geben, auch wenn er weiß, daß das unredlich ist.

»In solchen Situationen darf man keine Angst haben, der Wahrheit ins Auge zu sehen. Und natürlich soll man sich an all das Gute, das war, erinnern. Davon handelt das Lied der Gruppe Duran Duran«, waren die abschließenden Worte aus dem Radio.

»Schrapp, Schrapp!« rief Maralow, sprang vom Hocker auf und stürzte sich auf den Lautsprecher. »Schrapp! Schrapp!«

Nachdem der Lautsprecher endlich zum Schweigen gebracht worden war, hing er gerade noch an einem Nagel. Maralow holte tief Luft. Um seine Existenz fortzusetzen, war das Wichtigste, die Balance zwischen dem oberen und dem unteren Schrapp zu halten, oder vielleicht zwischen dem äußeren und dem inneren. Es hätte nicht viel gefehlt und der Schrapp, der in die Worte aus dem Radio eingeschlossen war, hätte dieses Gleichgewicht gestört – aber vor Angst hatte das Bewußtsein Maralows im Augenblick des Balancierens am Rande des Zusammenbruchs blitzschnell einen einfachen und klaren Plan ausgearbeitet.

Es ging darum, daß der Schrapp, auch wenn er die ganze sichtbare Welt verschlungen hatte, sein wahres Wesen noch nicht offenbart hatte. Auf Grund verschiedener kleinerer Beobachtungen hatte Maralow aber schon lange den Verdacht, daß es den Schrapp nie und nimmer gegeben hatte – in Wirklichkeit war da etwas anderes, und in dem Augenblick, als es sich in seiner Seele eingenistet hatte, hatte es darin ein Loch verursacht, aus dem der ganze Maralow wie Milch aus einer defekten Tüte auslaufen würde, wenn man diese Stelle nicht stopfen würde. Der Schrapp war eine Kombination aus erstens etwas Akustischem, aus zweitens etwas Buch-

stabenartigem und aus drittens etwas Gedanklichem, welche drei das Loch verschließen sollten (wie die Bordwand der »Titanic«, die von einem Eisberg aufgeschlitzt worden war; jeglicher Dreck stopfte das Leck; im Maschinenraum war der Schrapp ein ölverschmierter Lumpen, auf dem Passagierdeck Bettzeug, Smokings und Kleider etc.). Der Schrapp ist nichts anderes als ein Symbol, als ein konkretes, für sich genommenes Symbol, dachte Maralow, zog seinen Mantel an und wickelte sich einen Schal um den Hals, der die schmutzigbraune Farbe von Haushaltsseife hatte. Und aufdecken sollte man das mit Hilfe gerade dieses Symbols, d.h. des Schrapps. Ja, und die historische Erfahrung zeigt, daß ein Schrapp durch einen anderen Schrapp vernichtet wird, der an dessen Stelle tritt.

»Gleich werden wir's wissen«, flüsterte Maralow, als er die Wohnungstür abschloß und zum Lift hinunterging, »gleich werden wir wissen, was sich dahinter verbirgt ...«

Maralow wußte, daß sich dort etwas Unausstehliches versteckte, etwas, dessen Anwesenheit er nicht einmal eine Sekunde ertragen konnte. Und jetzt war er drauf und dran, auf diese Unerträglichkeit zuzugehen, sozusagen hinterrücks, um nur aus den Augenwinkeln darauf zu schauen.

## 7

Ein Taxi hielt kurz darauf an. Maralow setzte sich auf den Vordersitz, erblickte den Fahrer und zuckte vor Ekel zusammen: Zwischen den Schnurrbarthaaren des Fahrers bewegte sich ein zweigeteilter zartrosa Schrapp. Er begann sich zu wölben und verzog sich sofort in alle Richtungen, hinter ihm schimmerte etwas Feuchtes, und Maralow hörte:

»Wohin bitte?«

»Schrapp«, antwortete Maralow leise, wie es in seinem Plan vorgesehen war.

»Rechts ab«, sagte der Fahrer, »das sagt mir nichts. Wie meinen Sie das?«

»Schrapp«, sagte Maralow mit einer geringfügig anderen Intonation.

»Gradaus und ab ...« dachte sich der Chauffeur, »bis ganz ans Ende?«

»Schrapp!« platzte Maralow erschreckt heraus. Die Worte des Taxifahrers verwirrten ihn.

»Wie sie wollen«, brummte der Fahrer. »Nur keine Aufregung.« Er war offensichtlich beleidigt.

Die Straße kam auf sie zu – jedenfalls war es für den Fahrer die Straße, was es für Maralow war, ist klar: An den Seiten verliefen einzelne vertikale Schrappe von grauer Farbe, auf denen andere, gelbe und quadratische, leuchteten.

»Ist es hier?« fragte der Fahrer unfreundlich.

Maralow blickte nach vorn. Vor ihnen lag, wie es schien, das Ende der Stadt, – die asphaltierte Straße stieg an und endete in einem Schneehaufen, hinter dem es, nach allem zu urteilen, schon nicht mehr weiterging. Zur anderen Seite ging es wieder hinunter. Nur ein paar karge Baumwipfel ragten hinter der Schneekuppe hervor.

Maralow hielt dem Fahrer schweigend einen Fünfrubelschein hin. Ohne das Licht einzuschalten, raschelte dieser monoton mit dem Papier. Dabei wurden die Konturen seines Kopfes eins mit dem Kopfpolster des Sitzes. Aus dem Radio ertönte ein furchterregendes Heulen. Maralow erschrak – wenn der Taxifahrer ihn nun plötzlich beraubte? Gleichzeitig spürte er, daß er gar keine richtige oder große Angst hatte – im Vergleich zu dem Schrecken, den er jetzt dem Taxifahrer einjagen könnte.

»Hör auf mit der Sucherei, mein Lieber, in Gottes Namen«, sagte er mit einschmeichelnder Stimme. »Hör mir lieber mal zu, was ich dir zu erzählen habe ...«

Als der Schrei des Taxifahrers irgendwo hinter den Häusern verklungen war, kletterte Maralow aus dem Wagen und ging voran, direkt an den Schneeverwehungen entlang. Die Bäume, deren Zweige ihm ins Gesicht schlugen, machten ihm Platz – Maralow bückte sich nicht einmal mehr nach seiner Mütze, die ihm vom Kopf gerutscht war. Vor ihm lag ein Feld, das mit verschneiten Erhebungen und Gruben überzogen war. Von der Anhöhe, die ihm am nächsten war, blickte ihn der Schrapp in der Gestalt eines kleinen Hundes an.

»Ich komme.« Maralow winkte ihm zu. »Gleich ...«

Er fühlte, daß er dem Geheimnis immer näher kam, das sich hinter dem seltsamen Wort verbarg. Er ging voran, wobei er immer wieder in den Schnee fiel. Die Gewißheit wuchs. Der Hund lief hinter ihm her, angezogen durch seinen festen Schritt. Das in der vergangenen durchzechten Nacht Gesehene und Erkannte begann in der Seele zu kochen wie Wasser im Kessel, und der Begriff »Schrapp« war wie der Deckel – würde man ihn lüften, dann würde alles sofort zu erkennen sein, falls man, natürlich, keine Angst vor möglichen Verbrennungen hatte. Maralow ging mit ausholenden Schritten die Furchen entlang und achtete überhaupt nicht mehr auf den Schnee in den Stiefeln. Er begann dabei über den möglichen Wortsinn nachzudenken. Von diesem Standpunkt aus hatte er das Problem noch niemals betrachtet, und sowohl die Neuartigkeit selbst als auch die Leichtigkeit, mit der er über den Schrapp nachdenken konnte, war ein Beweis dafür, daß er des Rätsels Lösung nahe war. »Schrapp« hat was zu

tun mit ›Schlucht‹ und ›Apparat‹«, meinte Maralow, »Das wird es sicherlich sein. Oder ...«

Das »oder« erübrigte sich bereits. Maralow erblickte den Schrapp selbst. Es versteht sich, daß auch das Übrige, der Himmel, der Schnee und die Bäume alle Schrappe waren, aber irgendwie verdeckt, in einer anderen Form. Hier handelte es sich um den Urschrapp, der sich in seiner Anfangsgestalt befand – eine längliche verschneite Grube mit zwei ziemlich hohen vereisten Rändern, die halb so groß wie Maralow waren.

Im Bewußtsein dessen, was zu tun war, lief Maralow voran, knöpfte im Laufen den Mantel auf und streifte seine Stiefel ab, wobei er mit anhaltend lautem Gelächter auf das verrückte Bellen des Hundes, der zwischen seinen Beinen wuselte, reagierte. Die Entfernung war nicht groß – und dieser Lauf hatte etwas von den letzten Schritten des olympischen Fackelträgers an sich, bevor er die Schale mit dem olympischen Feuer erreicht. Je näher sie kommt, desto feierlicher und langsamer wird der Schritt, desto unausweichlicher wird das Wichtige. Maralow erschien wie im Traum all die endlosen Straßenbahnen, Autobusse und S-Bahnen, Flugzeuge und Ausflugsboote, die ihn hierher gebracht hatten, alles Schuhwerk, das auf dem Weg zu diesem Ort abgetragen worden war, alle irgendwann einmal entstandenen Gedanken darüber, wieviel bequemer und komfortabler man diesen vorübergehenden und räumlichen Punkt hätte erreichen können, alle die vernünftigen und ernsthaften Erklärungen des Geschehenen, die ein normaler erwachsener Mensch für eine Wende in seinem Leben findet. Mit einem Wort, er dachte an sehr vieles.

»Schrrrrrapp!« schrie Maralow, den Blick zum Himmel gerichtet.

Dann warf er sich entschlossen mit voller Wucht in die Grube. Und wie die Hülle von einem Denkmal gestreift wird, so warf er das unnütze große Wort von sich, um sich darauf vorzubereiten, das zu sehen, was dahinter war.

Nach zwei Tagen fanden ihn Skiläufer. Einer seiner roten Socken hatte aus dem Schnee herausgeragt.

*Aus dem Russischen von Tina Delavre*

Alexander Kabakow

## Die Russen kommen nicht

Als das Europäische Parlament beschloß, die Ostgrenzen völlig zu schließen, wurde die Katastrophe unabwendbar. Unruhen und dann Epidemien, die in den Grenzlagern der Sowjet-Emigranten ausbrachen, signalisierten den Anfang vom Ende ...

Die Katastrophe in Rußland und der Untergang Europas, Historische Untersuchungen, Tokio 2091

Bis zum Morgen war das Zelt immer so ausgekühlt, daß man es im Schlafsack nicht mehr aushielt. Der Mann kroch heraus – das Schlimmste dabei war immer die eisige Luft, die ins Kreuz biß –, zog sich langsam und bedächtig an, richtete das Hemd in der Hose, schnürte die Schuhe, schloß alle Reißverschlüsse und Knöpfe. Dann ging er hinaus und ließ den Vorhang offen, damit das Zelt tagsüber lüftete und die Tageswärme annahm.

Er kletterte aus dem kleinen Tal den Hang hinauf. Der Wald war kahl und völlig durchsichtig. Unter den Bäumen glockten Müllhaufen, angebrannte Zeitungsfetzen flatterten langsam im Wind von einem zum anderen. Einmal hatte der Mann aus dem halbverbrannten Abfall einen vollkommen unversehrten roten Paß geholt und ihn behalten. Damals verwandelte er sich in einen Kiseljow Igor, geboren vor 39 Jahren in Moskau, der im dortigen Visaamt diesen Paß erhalten hatte und damit ausreisen durfte.

Jetzt stand er am Rande einer großen Waldwiese. Vor ihm erstreckte sich das Lager. Später als sonst begann hier ein träges halbverschlafenes Leben. Der Lagerälteste brachte an einer kahlen, abgebrochenen Esche die üblichen Bekanntmachungen an; dabei brachen ihm immer wieder die Reißnägel ab:

»Am 7. November 1992 findet die allgemeine Lagerkundgebung zum Andenken an die (den) Große (Verfluchten) Sozialistische (Antichristlichen) Oktober (November) Revolution (Putsch) statt. Kommunisten – 10.00 bis 10.30, Monarchisten – 10.30 bis 11.00, Konstitutionelle Demokraten – 11.00 bis 12.00, Sozialdemokraten und Anarchisten – 12.00 bis ...«

Offensichtlich sympathisierten der Lagerälteste und sein Assistent mit den Konstitutionellen Demokraten, was auch ohne diese Bekanntmachung erkennbar war. An der wattierten Jacke des Assistenten steckte eine Rosette in den russischen Farben mit einem kaum erkennbaren Bild von Miljukow<sup>1</sup> in der Mitte.

»Alle, die kein tschechoslowakisches, ungarisches oder sonstiges Transitvisum haben, zahlen 1.500 neue Rubel pro Person für den Ankauf von Formularen.« Vor einer Woche noch zahlte man nur 500 Rubel pro Person.

»Die Sitzung der Ausreisekommission findet am Mittwoch um 17.00 im Zelt des Lagerrates statt. Tagesordnung:

1. Bewilligung der Wartelisten für Frankreich (11 Visa) und Skandinavien (Schweden – 3, Dänemark – 3, Norwegen – 7);
2. Verhandlung der Causa Schustermann M.S. wegen Fälschung eines israelischen Visums in ein deutsches;
3. Generalplan für die Ermittlung von Personen jüdischer Nationalität unter den Volksdeutschen (mit Unterstützung Israels).«

Dem Assistenten sprang ein Reißnagel aus der Hand, und voller Wut verfiel er in stümperhaftes Fluchen.

Im Lager gingen die Frauen mit zerzaustem Haar herum. Sie trugen Mäntel über den Schlafröcken: Trotz eines strikten Verbots des Lagerrates wurden die Zelte mit Campingkochern beheizt und in der Nacht die Kleider abgelegt. Im Oktober war zweimal Feuer ausgebrochen, ein Kind dabei verbrannt.

Um den Speditionswagen »International Food Actions« ringelte sich eine Menschenschlange. Da es Samstag war, bestand sie fast ausnahmslos aus Männern. Das war Sitte seit einem Septembersamstag, als jeder eine Dose Bier bekommen hatte. Etwas abseits stand der glotzügige Tintenfisch von einem UNO-Hubschrauber, daneben lungerte die Patrouille: drei Belgier mit grobschlächtigen Gesichtern. Die blauen Barette steckten unter den Schulterklappen, die Feldjacken waren nicht zugeknöpft – trotzdem war es ihnen heiß. Höchstwahrscheinlich gossen sie vor dem Frühstück noch ordentlich einen hinter die Binde. Träge und gleichgültig schauten die Belgier zu, wie sich an der anderen Wagenseite eine zweite, kürzere Warteschlange bildete: der ganze Lagerrat (außer dem Lagerältesten, ihm wurde alles ins Zelt gebracht), einige als geschäftstüchtig bekannte Typen, dann drei Leute aus der Selbstverteidigungsgruppe, die gescheckte Feldanzüge aus den demolierten Armeedepots und Armbinden mit der Trikolore trugen. Der Kraftfahrer, ein riesiger Franzose im Unterhemd, das schinkenähnliche Muskeln bloßlegte, verteilte bereits große Kartons und klopfte der Lagerobrigkeit auf die Schultern.

In der großen Schlange stand man stumm. Es fing an zu nieseln, die Gesichter wurden naß, das Wasser tropfte von den Wangen, doch sahen die Menschen nicht wie Weinende aus; sie starrten mit einer finsternen Ruhe vor sich hin, als trennte sie vom Leben eine Glaswand, durch die sie diesen Morgen sahen, den Regen, die Warteschlange, als ob sie diesen Alptraum beobachteten und nicht teilten.

Der Mann suchte ein kleines Zelt am anderen Wiesenrand auf, schob den Vorhang weg und blickte hinein. Im feuchten muffigen Inneren kam alles hastig in Bewegung, ein großköpfiges Männlein stieg hervor, breitschultrig, mit langen Armen und winzigen Füßen. Es stand vor dem Zelt, trat von einem Fuß auf den anderen. Die teuren Sportschuhe, fast in Kindergröße, schienen ihr eigenes Leben zu führen. Das Männlein war sichtbar nervös, versuchte seine ohnehin glatten, am Kopf klebenden Haare zu ordnen oder bohrte mit dem kleinen Finger im Ohr. Die Nervosität ließ nicht seine Kraft, den Brustkorb, die Gorillaarme, sondern die Häßlichkeit, die Unproportionalität des Zwerges auffallen.

»Na was, gehen wir heute, gehen wir?« Der Großköpfige wiederholte jedes Wort – diese Art paßte irgendwie zu seinem überdimensionalen Fingerring und den vielen Goldzähnen. »Gehen wir endlich oder nicht? Sie haben doch von mir zweihundert bekommen, haben doch bekommen? Auf was warten wir dann, auf was? Ich will doch nicht der Letzte sein, ganz Borislav ist schon drüben, nur ich sitze noch hier, was soll denn das ... «

\*

Ich habe genug, dachte der Mann. Ich habe genug von diesen armen Provinzjuden, von hochmütigen und versoffenen Petersburger Intelligenzlern und unkomplizierten Moskauer Dämchen, die unter jeden Busch gehen, um ihren Mann und ihre Kinder zu retten. Ich habe genug von tollen Burschen aus Kemerowo oder Tscheljabinsk, die es nicht erwarten können, endlich zu Blue Jeans und Tape decks zu kommen, ich habe von allen genug ...

»Halb eins am Bach«, sagte er kaum hörbar, doch der Großköpfige war schon verstummt, hörte mit offenem Mund zu und ließ sich kein Wort entgehen – es war keine Wiederholung notwendig. »Dort, wo der verbrannte Shiguli steht. Von dort brechen wir auf. Alles klar? Die restlichen zweihundert geben Sie mir dort. Keiner darf etwas davon wissen, außer denen, die mitgehen, ich hoffe, das ist ihnen klar.«

Ohne die Antwort abzuwarten, drehte er sich um und ging in den Wald. Er war sicher, daß der Großköpfige selbst kommen, die Angehörigen bringen und niemand davon erzählen würde – das hatte er noch nie getan.

\*

Das Maschinengewehr ratterte, abscheulich und widerschallend, es klang nicht maschinell und fremd, sondern entsprang wie natürlich dem Inneren des kahlen Novemberwaldes, den schwarzen Ästen mit dem schwarzen Himmel im Hintergrund: als wären die Äste aus Eisen und schlügen



aufeinander im Wind. Als es endlich still wurde und das Ohrensausen aufhörte, kroch der Mann aus einem teilweise zugeschütteten Graben (er hatte ihn bereits im Juli ausgehoben); er ging los; starr geradeaus schauend, registrierte er die bis auf das weiße Fleisch des Holzes zerschossenen Bäume. Das Wichtigste war, nicht auf den Boden zu blicken, das konnte er nicht ertragen. Jedesmal wurde ihm schlecht dabei, wie damals, als er beim Anblick des Mädchens beinahe umgefallen wäre. Doch dann erblickte er den Großköpfigen, der sich an eine mittelstarke Eiche lehnte: Die Füße in den Sportschuhen waren etwas auseinandergerutscht und stützten sich auf kleine Wälle aus Erde und morschem Laub. Der Tote stand.

Der Mann zog schweigend den vorbereiteten Hunderter aus der Tasche und reichte ihn dem ältesten von den Burschen. Dieser steckte das Geld, ohne es nachzuzählen, in die Ärmeltasche seiner Militärjacke und grinste geringschätzig: »Ein Scheißschlepper bist du, klar? Hast die Leute um fast fünf Meter zu weit nach links gebracht, und wir müssen hier ackern, für einen Hunderter. Paß auf, wenn wir daneben schießen, bist du arm. Kannst dann mit deinen Judenbrüdern ins Gras beißen. Kurz und gut, diesmal kriegen wir noch einen Fünfinger, kapiert? Als Strafe.«

Der Bursche grinste. Der Mann dachte plötzlich, daß diese Rotznasen ihn nächstes Mal vielleicht wirklich niederschießen würden, wenn er ihnen jetzt nicht eine ordentliche Lektion erteilte. Diese Bastarde sind fähig, für lumpige zweihundert Eier das ganze Geschäft aufs Spiel zu setzen.

Der Sprechende grinste immer noch. Die Pubertätspickel waren schon von seinem Gesicht verschwunden, hatten aber Narben und einen ungesunden blaugrauen Teint hinterlassen. Der Aufnäher mit den vier Lettern »RWPS« – Freiwillige Russische Grenzwa­che – über der Brusttasche war schief und schlampig befestigt. Einer von den beiden, die links und rechts von ihrem Anführer standen, hielt eine große amerikanische Polizeilampe; die Maschinenpistolen hatten sie wieder über die Schulter gehängt ...

Da blitzte die Lampe auf und flog auf die Seite, ein greller Lichtkegel fiel auf das Gras. Der Lauf der Maschinenpistole schlug nach oben, eine Salve feuerte in den Himmel, aber der Bursche ließ die Waffe schon los und brach zusammen, die Hände an den Unterleib pressend. Das Licht der Polizeilampe blendete die vor Entsetzen erstarrten Jungen, der Mann rief: »Hände hoch, schnell!« und feuerte eine längere Salve ab, bevor die Hände die Kopfhöhe erreichten. Der Anführer zuckte noch im Lampenlicht, das dunkle Blut schoß in immer neuen Stößen über die Jacke. Der Mann schaltete die Lampe aus, um nichts mehr zu sehen und feuerte aus der plötzlich schwer gewordenen Waffe noch ein paar Schüsse ab.

\*

Der finstere Tag zog sich hin, der feine Regen rauschte ununterbrochen, neben dem Zelt lag der verirrte Fetzen einer alten Zeitung mit den Schlagzeilen »Nächtliche Schüsse im Grenzlager«. Die Planierraupen folgten dem Panzer am Anfang der Kolonne, die von einem Schützenpanzer abgeschlossen wurde. Der Panzer fuhr in das kleine Tal hinunter und blieb stehen. In der Luke zeigte sich ein Kerl in einem unglaublich schmutzigen Overall und mit einem tiefsitzenden Helm. »He!« brüllte er, »Raus aus dem Zelt da!« Aus dem Schützenpanzer kam sofort der Kopf des Offiziers hervor, die Feldmütze saß schief, mit dem Schirm auf dem Ohr. »Chalilow«, rief der Offizier, »was schreist du da? Du siehst doch, es ist niemand dort ... Fang an! Es wird schon finster, Scheiße verflucht, so werden wir mit dem Lager nie fertig ...«

Die Luke klappte zu, die Motoren brüllten auf, dem Panzer, der über das einsame stumme Zelt fuhr, folgten die beiden Planierraupen. Im Lager war Panik ausgebrochen. Die Menschen flüchteten in den Wald, jemand versuchte noch sein Zelt abzubauen, ein anderer sein sonstiges Hab und Gut zu retten. Als erste waren eine Frau und ein Mann im Wald verschwunden, im Lager kannte man sie kaum: Sie waren erst kurz da gewesen und unauffällig geblieben, sie hatten sich nicht am Lagerleben beteiligt und gingen jetzt als erste fort. Als der Panzer auf die Wiese rollte, waren sie schon weit weg. Sie gingen genau in Richtung Westen, der Mann half der Frau, über die gestürzten Bäume zu steigen. Sie übernachteten in einer leerstehenden Scheune. Der Steinboden war sauber gefegt. In der Ferne sah man die dunklen Umrisse Europas: einstöckige Häuser, die Nadel des Rathausturms, daneben eine längere – den Dom. In der Nacht weinte die Frau, ohne aufzuwachen. Der Mann spürte ihre Tränen auf seinem Gesicht und brach in Schluchzen aus, zitterte, zähneknirschend, und preßte die Hand gegen den Mund, um nicht haltlos zu heulen.

*Aus dem Russischen von Natalie Sacharewitsch*

Anmerkung

1 Pawel Nikolajewitsch Miljukow (1859-1943), russischer Historiker und Politiker, nach der Februarrevolution 1917 Außenminister der Provisorischen Regierung; emigrierte 1920.

## Zu den Autoren

*Bruce Ackerman*, geb. 1943. Sterling Professor für Recht und Politikwissenschaft an der Yale University. 1991 erschien »We the People«, Band 1: »Foundations« (Harvard University Press); der zweite Band »Transformations« erscheint 1992.

*Ernst-Wolfgang Böckenförde*, geb. 1930. Lehrt Staats- und Verfassungsrecht an der Universität Freiburg/Breisgau. Richter des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe. Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen. Zuletzt erschien »Recht, Staat, Freiheit« und »Staat, Verfassung, Demokratie«, (Suhrkamp) 1991.

*Jacques Derrida*, geb. 1930. Lehrt Philosophie an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris. 1991 erschien »Préjugés« (Passagen Verlag), 1992 »Das andere Kap / Die aufgeschobene Demokratie« (Suhrkamp).

*Václav Havel*, geb. 1936. Mitbegründer und erster Sprecher der *Charta 77*. Mehrere Gefängnisaufenthalte. 1982 Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Seit 1989 Präsident der CSFR. 1991 erschien »Angst vor der Freiheit« (Rowohlt).

*Tony Judt*, geb. 1948. Professor für Europäische Studien an der New York University; derzeit Visiting Fellow am IWM in Wien. In diesem Jahr erscheint »Past Imperfect: French Intellectuals 1944-1956« (englisch: Routledge und University of California Press; französisch: Fayard).

*Emil Juliš*, geb. 1920 in Prag. Begann in den sechziger Jahren zu publizieren und war nach 1970 gezwungen, seine Gedichte im Samisdat zu vervielfältigen. Nach der »Samtenen Revolution« mit dem Jaroslav Seifert-Literaturpreis der *Charta 77* ausgezeichnet. Lebt heute in Louny, Böhmen. Gedichtsammlungen: »Blízíme se ohni« (Wir nähern uns dem Feuer),

1988; »Gordická hlava« (Das gordische Haupt), 1989; »Hra o smyslu« (Spiel um Bedeutung), 1990.

*Alexander Kabakow*, geb. 1943. Zunächst als Ingenieur in der Raketenproduktion tätig, danach Journalist, u.a. bei den *Moskowskije Nowosti* und der *Literaturnaja Gaseta*. Schreibt seit den achtziger Jahren literarische Texte. Auf deutsch sind erschienen: »Kein Zurück«, (Fischer) 1990; »Schlag auf Schlag«, (Ullstein) 1991; Auszüge aus seinem Roman »Sotschinitel« (Der Geschichtenerzähler) erscheinen im Sommer 1992 in »Der Putsch in Moskau«, (Text Verlag Moskau und Insel Verlag Frankfurt).

*János Kis*, geb. 1943. Mitbegründer der Oppositionszeitschrift *Beszélő*. Rief 1988 mit anderen das »Netzwerk der freien Initiativen« ins Leben, aus dem die »Allianz der Freien Demokraten« (*SzDSz*) hervorgegangen ist, deren Vorsitzender Kis bis November 1991 war. 1989 erschien »Politics in Hungary« (Columbia UP); sein Buch »Az Abortuszról. Érvek és ellenérvek« (Über die Abtreibung. Argumente und Gegenargumente) ist soeben in Budapest erschienen.

*Adam Michnik*, geb. 1946. Einer der Führer der *Solidarnosc*; mehrere Gefängnisaufenthalte. 1989 Teilnehmer bei den Verhandlungen am »Runden Tisch«, dann Wahl in den *Sejm*, das polnische Parlament. Chefredakteur der größten polnischen Tageszeitung *Gazeta Wyborcza*. Zuletzt erschien »Der lange Abschied vom Kommunismus«, (Rowohlt) 1992.

*Viktor Pelewin*, geb. 1962. Stellt sich gerne vor als »Taucher und Computer-Spezialist«. Ausgebildeter Elektroingenieur mit anschließendem Studium am Gorkij-Literaturinstitut. Lebt in Moskau. 1991 erschien der Erzählband »Die blaue Laterne«, Moskau (Text Verlag).

*Viktor Santschuk*, geb. 1959 in Moskau, wo er heute als Schriftsteller, Übersetzer und Journalist lebt. Seit 1988 Korrespondent und Autor für oppositionelle bzw. unabhängige russische Zeitschriften und Zeitungen. 1991 erschien in Moskau sein Lyrikband »Heimweg«.

*George Schöpflin*, geb. 1939 in Budapest, lehrt Osteuropäische Politik an der London School of Economics sowie an der School of Slavonic and East European Studies der Londoner Universität. Co-Autor von »Communist and Postcommunist Political Systems«, (St. Martin's Press) 1990.