

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Tod in der modernen Gesellschaft

- Cornelia Klinger** Einführung
A. Hahn / M. Hoffmann Tod und Sterben als soziales Ereignis
Hans-Ludwig Schreiber Tod und Recht
H. Helmchen / H. Lauter Leiden, Sterben und Tod aus ärztlicher Sicht
Ulrike Brunotte Kult der toten Krieger
Oliver Krüger Die Vervollkommnung des Menschen
Vera Koubova »Ich bleibe. Ihr geht.« Photographien

Philosophie und Dissidenz –

Jan Patočka zum 100. Geburtstag

Jan Patočka, Vaclav Havel, Jan Sokol, Jacques Rupnik, Nathanaël Dupré la Tour, Rudolf Stamm

Populismus

- Jacques Rupnik** Populismus in Osteuropa
Jacek Kochanowicz Rechtsruck in Polen
Ivan Krastev Die Stunde des Populismus
Jan-Werner Müller Europäische Erinnerungspolitik *Revisited*
Krzysztof Michalski Nihilismus: Ein Ort für Gott

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

Herausgeber: Krzysztof Michalski (Wien/Boston)

Redaktion: Klaus Nellen (Wien)

Redaktionsassistentz: Doris Urbanek

Redaktionskomitee: Jan Blonski (Krakau), Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Hénard (Paris), Tony Judt (New York), Cornelia Klinger (Wien), Janos Matyas Kovacs (Budapest/Wien), Claus Leggewie (Gießen), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris), Josef Wais (Wien, Photographie)

Beirat: Lord Dahrendorf (London), Bronislaw Geremek (Warschau), Elemer Hankiss (Budapest), Petr Pithart (Prag), Fritz Stern (New York)

Redaktionsanschrift: Transit, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (+431) 31358-0, Fax (+431) 31358-30
Web site: www.iwm.at

Verlagsanschrift: Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-60325 Frankfurt/Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85, E-mail: verlag@neuekritik.de

Das vorliegende Heft erscheint mit freundlicher Unterstützung durch das Bundeskanzleramt, Republik Österreich. Wir danken auch der Kunstsektion des Bundeskanzleramts, die den photographischen Beitrag in diesem Heft gefördert hat.



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

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0631-5

Transit ist Partner von *Eurozine – the netmagazine* (www.eurozine.com), einem Zusammenschluss europäischer Kulturzeitschriften im Internet, sowie von *La République des Idées* (www.repid.com). Transit is regularly listed in the *International Current Awareness Services*. Selected material is indexed in the *International Bibliography of the Social Sciences*.

Textnachweise: Die Beiträge zur *Charta 77* von Dupré la Tour, Rupnik und Sokol gehen auf das Colloquium »L'héritage de la ›Charte 77‹ et la naissance d'un espace public européen« zurück, das am 25. Januar 2007 am CERI (Centre d'Études et des Recherches Internationales), Paris, veranstaltet wurde; wir danken Jacques Rupnik für die Zusammenarbeit. Der Beitrag von Ivan Krastev erscheint bulgarisch in *Critique & Humanism*, Bd. 24, Nr. 1/2007; wir danken für die Abdruckerlaubnis.

© 2007 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen *Transit* / IWM.

Transit 33 (Sommer 2007)

Tod in der modernen Gesellschaft

Cornelia Klinger

Die Bedeutung des Todes in der heutigen Gesellschaft

Zur Einführung 3

Alois Hahn und Matthias Hoffmann

Der Tod und das Sterben als soziales Ereignis 5

Hans-Ludwig Schreiber

Tod und Recht

Hirntod und Verfügungsrecht über das Leben 25

Hanfried Helmchen und Hans Lauter

Krankheitsbedingtes Leiden, Sterben und Tod aus ärztlicher Sicht 35

Ulrike Brunotte

Martyrium, Vaterland und der Kult der toten Krieger

Männlichkeit und Soteriologie im Krieg 51

Oliver Krüger

Die Vervollkommnung des Menschen

Tod und Unsterblichkeit im Posthumanismus und Transhumanismus 67

Vera Koubova

»Ich bleibe. Ihr geht.« Photographien nach Seite 44

Philosophie und Dissidenz - Jan Patočka zum 100. Geburtstag

Jan Patočka

Was die Charta 77 ist und was sie nicht ist 82

Vaclav Havel

Was bleibt von der Charta 77? 87

Jan Sokol <i>Jan Patočka und die Charta 77</i>	91
Jacques Rupnik <i>Das Erbe der Charta 77 und die Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit</i>	97
Nathanaël Dupré la Tour <i>»Rückkehr nach Europa«</i>	111
Rudolf Stamm <i>Sanfter Widerstand in Prag Zwei Dissidenten-Porträts</i>	125
 Populismus 	
Jacques Rupnik <i>Populismus in Ostmitteleuropa</i>	136
Jacek Kochanowicz <i>Rechtsruck Politische Landschaft Polens am Anfang des 21. Jahrhunderts</i>	142
Ivan Krastev <i>Die Stunde des Populismus</i>	158
Jan Werner Müller <i>Europäische Erinnerungspolitik Revisited</i>	166
Krzysztof Michalski <i>Nihilismus: Ein Ort für Gott</i>	176
<i>Zu den Autorinnen und Autoren</i>	190

DIE BEDEUTUNG DES TODES IN DER HEUTIGEN GESELLSCHAFT Zur Einführung

Unter den Bedingungen des Planeten Erde wird zu allen Zeiten und an allen Orten gestorben. Dennoch hängt die Frage, was es heißt zu sterben, in hohem Maße davon ab, an welchem Ort und zu welcher Zeit dies geschieht. Das invariante physiologische Faktum ist offen für fast unendlich viele Varianten von Deutungen, Verhaltens- und Handlungsweisen. Die Frage nach dem Tod ist eine Grundfrage, insofern als sie zugleich die Frage nach dem Leben enthält. In den Antworten spiegelt sich jeweils ein Konzept, ein Begriff, eine Vision der *conditio humana* wider. Wir werden sehr viel über den Menschen und seine Welt erfahren, wenn wir den Menschen vom Tode her denken.

Die Frage nach dem Tod kann auf sehr verschiedene Weisen aufgefasst werden, zunächst einmal je nachdem, ob die Frage als solche grundsätzlich akzeptiert und bejaht oder geleugnet, verdrängt und verschoben wird. Darüber hinaus variieren die Bedeutungen, die dem Lebensende gegeben werden können. Der Tod kann als Befreiung oder als Strafe, als ›Sold der Sünde‹, oder als Durchgang in ein anderes Leben, in eine ganze Kette anderer Leben (Reinkarnation) oder als Eintritt in ein ›ewiges‹ Leben oder auch als Absturz in Nichts verstanden werden. Zur Frage des Todes gehört selbstverständlich auch die des Tötens, denn der Tod ist nicht nur ein über das Leben und alle Lebewesen verhängtes Schicksal, ein Phänomen, das kollektiv und individuell passiv erlitten wird, sondern die Lebewesen haben aktiven Anteil daran. Dabei öffnet sich auch hier ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Aspekte, von der Frage nach dem kollektiven Töten im Krieg bis zur Frage individueller Selbsttötung. In den Umkreis der Frage nach Leben und Tod gehören ferner die Fragen nach dem Sterben als Vorgang: Was geschieht beim Sterben? Wann beginnt das Sterben? Wie, wodurch und durch wen wird der Vorgang begleitet? Die Frage nach dem Ende des Lebens ist schließlich auch eine Frage nach der Grenze des Wissens und der Diskurse, und das heißt nach ihrer Definition, nach der Verfasstheit des Wissens in der menschlichen Gesellschaft.

Die Beiträge zum Schwerpunkt »Tod« im vorliegenden Heft sind aus einem Forschungsprojekt hervorgegangen, das auf eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema Tod im Hinblick auf die für die Gegenwart spezifischen Problemstellungen in ihrer Genese ebenso wie in ihren möglichen künftigen Entwicklungstendenzen zielte.¹ Eine erste Auswahl aus den Ergebnissen des hier skizzierten Projekts wird in diesem Heft zur Diskussion gestellt. Die Artikel erscheinen ungekürzt mit weiteren Untersuchungen in dem Band »Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft«². Sie sollen einen Beitrag zu einer Theorie des Todesverständnisses und seiner gesellschaftlichen Auswirkungen leisten und damit auch auf gesellschaftspolitischer Ebene Anregungen und Hilfestellungen zur Diskussion, zur Bewusstseins- und Willensbildung und letztlich auch zu Entscheidungsfindungen geben.

Cornelia Klinger

Anmerkungen

- 1 Das Projekt *Die Bedeutung des Todes in der Gesellschaft heute* wurde 2004 -2006 vom Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Zusammenarbeit mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Berliner Akademie der Künste durchgeführt. Unterstützt wurde das Vorhaben von der Fritz Thyssen Stiftung.
- 2 *Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft*, hg. von Cornelia Klinger. Wiener Reihe *Themen der Philosophie*, Oldenbourg Verlag, München / Wien (im Erscheinen).

Alois Hahn und Matthias Hoffmann
 DER TOD UND DAS STERBEN
 ALS SOZIALES EREIGNIS

Einleitung

Tod und Sterben als soziale Phänomene wandeln sich. Als biologische Phänomene wandeln sie sich nicht. Dass die Bestimmung dessen, *was* als das definitive Ende der physischen Existenz angesehen wird, selbst immer wieder umstritten ist und im Zuge medizinischer Neuerungen immer wieder neu bestimmt werden muss, ändert nichts daran, dass der Tod eben dadurch definiert ist, dass er die physische Existenz unwiderruflich beendet.¹

Im vorliegenden Aufsatz wird diese Frage nur ganz am Rande gestreift werden, wenn es um die Gründe dafür geht, warum unserer Gesellschaft und im besonderen auch den Mediziner*innen die Kompetenzen für den Umgang mit dem Tod und dem Sterben fehlen. Treffender müsste man eigentlich formulieren: warum der abendländischen Gesellschaft im Laufe der Zeit die Kompetenzen für den Umgang mit Tod und Sterben abhanden gekommen sind.

Der Rahmen für unser Thema ist daher auch die moderne Gegenwart als vorläufig letzte Epoche in der Entwicklung der gesellschaftlichen Einstellungen zu Tod und Sterben. Eine schon geistiges Allgemeingut gewordene These lautet in diesem Zusammenhang, dass diese Entwicklung zu einer Verdrängung des Todes geführt habe, die für die Moderne charakteristisch sei. Dieser These wird hier widersprochen werden.²

Wenn aus unserer Sicht auch nicht von einer Verdrängung des Todes gesprochen werden kann, so muss man gleichwohl feststellen, dass das Erleben des Todes Anderer und der Umgang mit Sterbenden nicht mehr zu den typischen Alltagserfahrungen der Menschen zählen.

Charakteristisch für den Tod in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart ist daher in der Tat, dass er ausgelagert ist in dafür vorgesehene Spezialinstitutionen. Etwa seit Beginn der 1980er Jahre stirbt die Mehrzahl der Menschen in Deutschland in Krankenhäusern und Alten- und

Pflegeheimen. Gepflegt und betreut werden sie dort von Fachkräften, die am Ideal der affektiv neutralen, funktional spezifischen medizinischen Versorgung orientiert sind.

War der Sterbende vordem in den Kreis seiner Familie und Angehörigen eingebunden, sind es nun prinzipiell Fremde, die ihn in der Rolle des Arztes oder der Pflegekraft betreuen. Der Sterbende wird dann zum Patienten und auf das zugehörige Rollenverhalten festgelegt. Medizinisch-technisch gut versorgt, ist der Sterbende dennoch alleingelassen mit seinen Ängsten und Sorgen auf seinem letzten Weg. Philippe Ariès' wegen seiner Drastik berühmtes Wort vom »um seinen Tod in Würde betrogenen, mit Röhren und Schläuchen gespickten Sterbenden« ist zum traurigen Emblem für den Tod in der Moderne geworden.³

Das Aufkommen der Hospizbewegung ist die gesellschaftliche Reaktion auf die Situation der Sterbenden in den Krankenhäusern und Pflegeheimen. Heute gibt es Sterbekliniken, also stationäre Hospize, und auch in die Krankenhäuser ist die Hospizbewegung mit ehrenamtlichen Mitarbeitern vorgedrungen, um die Einsamkeit der Sterbenden zu lindern und ihnen Beistand auf ihrem letzten Weg zu geben.⁴ Aber diese Bewegung ist selbst noch kein Definiens einer eigenen, neuen Epoche in der Geschichte des Todes. Sie ist eine *Gegenbewegung* zu der sich nur langsam ändernden Situation der Sterbenden in den Krankenhäusern und Pflegeheimen. Ob sie die Kraft haben wird, sich in einer Weise auszudifferenzieren, dass sie als Signum eines neuen Abschnittes gelten kann, unterliegt einstweilen der Spekulation. Die Hospizbewegung und die von ihr entwickelten Ansätze einer adäquaten Sterbebegleitung haben die Krankenhäuser und Alten- und Pflegeheime in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren stark unter Druck gesetzt.

Wenn also nach wie vor gilt, dass die meisten Menschen nicht zu Hause sterben, sondern in Krankenhäusern und Pflegeheimen, dann ist es für die Frage nach dem Umgang mit Tod und Sterben in der gegenwärtigen Gesellschaft wichtig zu wissen, ob und in welchem Maße sich die von der Hospizbewegung formulierten Ansätze und Forderungen für den Umgang mit Sterbenden auch in der Arbeit dieser Institutionen niederschlagen haben. Genau diese Frage ist von uns in einer Auftragsstudie für den Hospizverein Trier untersucht worden.⁵

Den Kern des vorliegenden Aufsatzes bilden daher die Ergebnisse der von uns durchgeführten empirischen Untersuchung über die Möglich-

keiten und Bedingungen von Sterbebegleitung und hospizlicher Arbeit in Krankenhäusern.

Die Situation der Sterbenden ist für die Gegenwart und die jüngere Vergangenheit im Zuge der sich bildenden Hospizbewegung oft beschrieben worden.⁶ Unsere Untersuchung hingegen beschreibt die Situation der Sterbenden auf indirektem Wege: Wir haben diejenigen befragt, die mit Sterbenden professionell zu tun haben, hauptsächlich Ärzte und Pflegekräfte.⁷

In der Studie haben wir versucht zu rekonstruieren, in welchem Maße die Befragten erstens über Ansätze und Inhalte zeitgemäßer Sterbebegleitung respektive Hospizarbeit informiert sind, inwieweit sich zweitens diese Ansätze unter den Bedingungen eines Krankenhausalltags überhaupt umsetzen lassen und inwieweit sie drittens in ihrer jeweiligen Ausbildung bzw. in ihrem Studium auf den Umgang mit Sterbenden vorbereitet wurden. Durch die Beschreibung dieser Rahmenbedingungen ergibt sich ein recht genaues Bild der Situation der Sterbenden, ohne einen einzigen von ihnen direkt befragt zu haben.⁸

Auf den ersten Blick wirken die Daten ernüchternd und bieten das bekannte Bild der Einsamkeit der Sterbenden. Dennoch zeigen die Daten unserer Interpretation zufolge, dass sich ein Wandel in den bisher eingefahrenen Pfaden institutionalisierten medizinischen Umgangs mit Sterbenden ergeben wird. Denn auf den zweiten Blick meinen wir bei den Befragten ein Bewusstsein für die Unzulänglichkeit der Situation herauslesen zu können. Die Ärzte und Pflegekräfte wissen, dass die Aufgabe, Patienten beim Sterben zu begleiten, sie unter den gegebenen Ausbildungs- und Arbeitsbedingungen überfordert. Die Ausbildungen in der Medizin und den Pflegeberufen passen sich zwar auf lange Sicht den Erfordernissen des Umgangs mit Tod und Sterben an, aber die strukturellen Gegebenheiten eines Krankenhauses sind nicht in vergleichbarer Weise anzupassen (Schichtdienst, also häufig wechselndes Personal etc.). Die befragten Ärzte und Pflegekräfte formulieren daher auch klare Wünsche an die Hospizbewegung, die sich notwendig aus der Struktur von Institutionen wie Krankenhäusern ergeben.

Unsere These lautet, dass die Hospizbewegung gegenwärtig mit der Situation konfrontiert ist, dass sie zum *Adressaten* von Erwartungen der klassischen medizinischen Institution Krankenhaus wird. Vor allem die Pflegekräfte, aber eben auch die Ärzte, erkennen, dass eine adäquate Ster-

bebegleitung nur in der Zusammenarbeit zwischen Medizin und Hospizbewegung funktionieren kann. Die Umsetzung des bekannten Modells der zwei Säulen, Palliativmedizin und Zuwendung, auf denen eine gute Praxis der Sterbebegleitung ruht, wird in den Antworten auf unsere Fragen von Mitarbeitern der Institution Krankenhaus eingefordert.

Verdrängung des Todes?

Ist nun die moderne Gesellschaft, die den Tod weitestgehend in Spezialinstitutionen ausgelagert hat, deswegen auch eine Gesellschaft, die den Tod verdrängt? Das angeblich verdrängte Thema Tod zeigt eine erstaunliche Präsenz im öffentlichen Diskurs. Diese Paradoxie, auf die Ariès bereits in den späten 70er Jahren hinweist, hat sich in der Zwischenzeit sicher eher verschärft. Dennoch und trotz aller vorgebrachten Gegenargumente ist die Verdrängungsthese in der soziologischen Diskussion immer wieder vertreten worden.

Das für die jüngere Vergangenheit wohl prominenteste Beispiel wurde von Armin Nassehi und Georg Weber vorgelegt. In ihrem Werk »Tod, Modernität und Gesellschaft« legen sie noch einmal eindrucksvoll einen »Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung« vor, wie es im Untertitel heißt.⁹ Wie wir noch sehen werden, ist dies allerdings zumindest für Nassehi nicht das letzte Wort in dieser Angelegenheit.

Nassehi und Weber ist dabei durchaus bewusst, dass sie mit ihrem »Entwurf« nicht eben Neuland betreten, sondern sagen, was »alltags-sprachlich bereits eine Trivialität« ist. Zumindest seit Scheler ist der Ausdruck der Todesverdrängung immer wieder benutzt worden, um die Situation des modernen Menschen angesichts des Todes zu beschreiben. Für die konservative Kulturkritik stellt die Verdrängungsthese geradezu eine Leitmelodie dar. All das macht die These freilich weder falsch, noch auch nur verdächtig, allerdings wird sie dadurch auch nicht per se richtig. Man kann sie immerhin auf ihre Haltbarkeit prüfen. Zumindest in der neueren deutschen Soziologie ist sie immer wieder abgelehnt worden.¹⁰ Der Anspruch von Nassehi und Weber ist jedenfalls, dass es sich bei ihnen keineswegs um die bloße Wiederholung der kulturkritischen These älterer Autoren (wie etwa bei Scheler) handelt, die aus der Unfähigkeit der modernen Gesellschaft, mit dem Tod adäquat umzugehen, ein Argument gegen sie abgeleitet hatten. Die Pointe der Autoren besteht

darin, dass sie die Verdrängung als strukturnotwendige Folge des Ausdifferenzierungsprozesses beschreiben und dass im Zuge dieses Prozesses das Individuum seine je eigenen existentiellen Nöte nicht mehr adäquat in gesellschaftliche Kommunikation einbringen oder aus ihr entsprechende sinnstiftende Angebote beziehen könne. Verdrängung erscheint also als sozialstrukturell bedingte Unmöglichkeit, das individuelle *Memento mori* angemessen zu kommunizieren.

Um die These von der Verdrängung diskutieren zu können, muss man wohl zunächst klären, was man annimmt oder ablehnt, wenn man sie akzeptiert oder verwirft. Einigkeit besteht darüber, dass die moderne Gesellschaft – darin anders als andere Gesellschaften – die Erfahrung des Todes einerseits hochspezialisierten Gruppen überantwortet (etwa dem Funktionsbereich der Medizin) und andererseits biographische Konfrontationen mit dem Tod naher Angehöriger seltener und typischerweise erst im späteren Lebensalter auftreten lässt. Unstrittig ist auch, dass es kaum verbindliche soziale Vorgaben für die Rolle der Trauernden und Sterbenden gibt, dass also eine Art von Privatisierung des Todes als persönlichem Schicksalsereignis stattfindet. Der technischen Kompetenz im Umgang mit Toten und Sterbenden bei Spezialisten (etwa Ärzten, Bestattern, Pfarrern) korrespondiert also der weitgehende Wirklichkeitsverlust und der Verlust der praktischen Kompetenz der Bewältigung der mit dem Tod zusammenhängenden Herausforderungen bei Laien. Wahr scheint uns auch – und auch hier sehen wir keinen Dissens – dass unsere Gesellschaft nicht über verbindliche Sinngebungen für individuelles Sterben verfügt. Der Ton liegt hier auf »verbindlich«. Sinngebungen gibt es nämlich in großer Fülle. Sie sind auch durchaus kommunikabel, und über sie wird auch gesprochen, sonst wäre der große Erfolg therapeutischer und religiöser Institutionen gar nicht erklärbar, in denen Trauernde und Geängstigte Rat und Trost suchen. Es fehlt nicht an Sinngebungen und Deutungen des Sterbens, sondern an Verbindlichkeiten. Gerade die Pluralität ist das Problem, aber auch – vielleicht – die Chance. Der Individualität des Lebens entspricht eine notwendig von verbindlichen kollektiven Vorgaben emanzipierte, jedenfalls wählbare Beziehung zum eigenen Tod und Sterben und eine auf die jeweiligen individuellen Bedürfnisse eingehende Spezialkommunikation. Es ist nicht zufällig, dass diese sich gerade nicht an die Institutionen der »öffentlichen Weltauslegung« anheftet, sondern an den therapeutischen oder privatseelsorgerischen Diskurs. Sterben bedeutet eben für viele je anderes,

wenn auch das, was man darüber sagen kann, nie einzigartig ist. Angst und Trauer fallen also bei uns nicht schlechthin ins Unsagbare.

Wenn man all diese Tatbestände und Zusammenhänge – daran kann man ja niemanden hindern – eben doch als Verdrängung bezeichnen will, dann läuft der Dissens auf lediglich unterschiedliche Begriffswahlen zurück. Aber normalerweise impliziert der Terminus doch mehr. Er besagt doch, dass man sich aus Angst einer Wirklichkeit nicht stellen will oder kann, mit der man nicht fertig wird, dass man deshalb Redetabus errichtet und jede Situation meidet, in der man an das Schreckliche erinnert wird. Wer je Dokumente über den Schrecken gelesen hat, den der Tod in vormodernen Gesellschaften auslöst, trotz, ja oft sogar wegen der dort verfügbaren verbindlichen Sinngebungen, dürfte Mühe haben, die Moderne als Steigerung solcher ungebändigter Angst zu beschreiben. Bekanntlich hat bereits Pascal alle Divertissements als feiges Ausweichen vor der Todesgewissheit gedeutet.

Interessanterweise bringt Nassehi in einer nach seinem opus magnum veröffentlichten, kleinen Arbeit ein ganz ähnlich gelagertes Argument vor. In einem Artikel über die Ergebnisse einer qualitativen Untersuchung deutschsprachiger Ratgeberliteratur zu Sterben, Tod und Trauer¹¹ schreibt er:

Die deutschsprachige Ratgeberliteratur zum Thema ist bis heute soziologisch unbeachtet geblieben. Das ist Grund genug, das Material darauf zu sichten, wie es unter Bedingungen eines offenkundigen Verlustes an rituellen Sicherheiten und Selbstverständlichkeiten möglich ist, Tod und Sterben öffentlich zu thematisieren und wie sich solche Thematisierungsformen als Beratung profilieren können. Auffallend ist in jedem Fall, dass der Erfolg jener Literaturform davon zeugt, dass von einer öffentlichen Nichtbeachtung, Kommunikationshemmung oder gar Verdrängung kaum gesprochen werden kann. Im Gegenteil ist derzeit geradezu eine Renaissance des Themas zu beobachten.¹²

Hier liegt die Betonung auf verlorengegangenen »rituellen Sicherheiten und Selbstverständlichkeiten« und gerade nicht mehr auf »Verdrängung«. Das liegt nun sehr nahe an den von uns 1991 gegen Nassehi angeführten Argumenten. Bei gleicher Ausgangslage, sieht man recht, rückt Nassehi also im späteren Artikel von der Verdrängungsthese ab.

Dezidiert verabschiedet wird die Verdrängungsthese von ihm in einer unmittelbar aktuellen Veröffentlichung:

Freilich wird das Motiv einer Verdrängung des Todes innerhalb der Soziologie kaum noch vertreten (...) – wenn auch die Idee der quasi extrasozietalen

Bearbeitung der Individualität nach wie vor eine Art nicht thematisierte *communis opinio* darstellt. Übrigens: Auch der von Armin Nassehi und Georg Weber (1989) vorgelegte Versuch einer Theorie der Todesverdrängung, der dezidiert nicht modernitäts- und kulturkritisch argumentiert und von der strukturellen, zugleich aber funktional notwendigen Verdrängung des Todes ausgeht, darin sogar eine Chance für individuelle Bewältigungsformen des Todes sieht, atmet noch den Geist jenes bürgerlichen Unbehagens an den Entzweigungen der Moderne, an dem Verlust synchroner Lebensformen und an der normativen Desintegriertheit der Moderne. Es sind deshalb einige erhebliche Korrekturen vorzunehmen, ohne freilich das Grundmotiv ganz fallen lassen zu müssen.¹³

Zur Verdrängung des Todes haben jedenfalls viele vormoderne Gesellschaften mehr Anlass gehabt als die gegenwärtige, vor allem wohl deshalb, weil das Todeserlebnis nicht strukturell abgekoppelt werden konnte vom Funktionieren der dominanten Funktionssysteme. Mit Luhmann ausgedrückt, könnte man auch sagen, die Exklusion der Individuen aus dem sozietalem Diskurs entlastet von gesellschaftlicher Verdrängung. Gerade die Inklusion von Personen in die gesamtgesellschaftliche Kommunikation, wie sie für Luhmann für vormoderne Gesellschaft charakteristisch ist,¹⁴ führt zu Verdrängungsnotwendigkeiten. Insofern könnte man die von Nassehi und Weber mobilisierte Theorie auch zur Kritik ihrer These verwenden. Die These Luhmanns besagt im Übrigen gerade, dass das moderne Individuum als solches im Kontext der ausdifferenzierten Funktionssysteme im emphatischen Sinne ein »ineffabile« wird. Tod und Sterben würden in diesem Sinne nur an der generellen »Exklusion« der individuellen Totalität aus den spezialisierten Kommunikationskontexten der Moderne teilhaben. Wichtig ist freilich, dass das, was bei Luhmann als »Exklusion« erscheint, gerade nicht mit »Verdrängung« verwechselt wird. Verdrängen kann man nur, was prinzipiell ausdrückbar wäre.

Dem Begriff der Verdrängung haftet aus unserer Sicht eine Fülle von Bedeutungen aus seinem ursprünglichen wissenschaftlichen Verwendungskontext in der Psychoanalyse an, die seine Übertragung in die Soziologie nur dann sinnvoll erscheinen lassen, wenn man auf die Differenzen ausdrücklich aufmerksam macht. Sonst stellen sich nicht nur Missverständnisse ein, sondern die Analyse wird zusätzlich durch unkontrollierte Konnotationen angereichert.

Wenn man von Verdrängung spricht, müsste man vielleicht deutlicher spezifizieren, wer verdrängt, und woraus verdrängt wird. Wenn das Thema des Todes aus der Kommunikation verdrängt worden wäre,

könnte man den Tatbestand nicht mehr mitteilen. Und wenn etwas aus dem Bewusstsein verdrängt wird, merkt man es selbst nicht. Allenfalls ein Beobachter könnte uns dergleichen enthüllen. Aber wie könnte er das, wenn er selbst es auch völlig verdrängt hätte? Die Vorstellung jedenfalls, dass die moderne Gesellschaft den Tod aus der Kommunikation verdrängen müsste, weil sie aufgrund eines Sinngebungsdefizits mehr Angst vor dem Tod als andere Gesellschaften hätte, scheint mir kurzschlüssig. Sinngebung und Angst schließen sich nicht aus. Und außerdem: Wer könnte aus dem kommunikativen Jenseits etwas berichten? Allenfalls könnte es sich zeigen, dass bestimmte Formen der Kommunikation über den Tod nicht mehr überall Anklang finden (oder – wie man akademisch vielleicht sagen müsste – nicht mehr »anschlussfähig« sind).

Vermutlich handelt es sich – wie so oft, wenn über den »Verlust« von Wichtigem geklagt wird – nicht um Verdrängung, sondern um Differenzierung: Tod ist nicht mehr wie noch vor einigen Generationen bewusstseinsaufdringliches Thema allgemeiner Kommunikation, sondern Gegenstand spezieller Subsysteme, die von ihm auf ihre je eigene Weise handeln. Sie teilen ihn sozusagen unter sich auf und erlauben es dadurch, dass das Bewusstsein ihn typischerweise nicht mehr als ganzen zu Gesicht bekommt. Für das Bewusstsein folgt daraus möglicherweise eine Ausblendung dieses Themas an den Rand der Alltagsaufmerksamkeit. Innerhalb der einzelnen Subsysteme der Kommunikation erscheint das Schreckliche insofern zwar nicht als überwunden, wohl aber als spezifiziert: es wird verwandelt. Die Bedrohung präsentiert sich nicht mehr als Gegenstand unbeschreiblicher Angst, sondern als Objekt höchst präzise benennbarer Befürchtungen. Der Tod wird nicht als solcher beseitigt, sondern in einer seiner jeweiligen Erscheinungen bekämpft (s.o.).

Damit erklärt sich vielleicht auch das oben bereits erwähnte (scheinbare?) Paradox, dass die angeblich so todvergessene moderne Gesellschaft Aids¹⁵ zum Medienthema machen kann. Wie könnte sie dies, wenn die Erinnerung an den aller »Sinngebung« spottenden Tod ihren eigenen *modus procedendi* unterbräche? Vieles jedenfalls spricht dafür, dass der reduzierte Todkontakt der meisten jüngeren Mitglieder der modernen Gesellschaft dazu führt, dass man den Tod nicht verdrängen muss, weil er sich zunächst einmal nicht wirklich aufdrängt. Insofern wäre es plausibel anzunehmen, dass es gerade vormoderne Gesellschaften waren, die einen erheblich höheren Bedarf an Verdrängung hatten.

Hospize

Die von uns durchgeführte empirische Untersuchung ist Ariès in die von ihm beschriebenen Krankenzimmer gefolgt. Auch sie hatte das Ziel, eine Phänomenologie des Sterbens der gegenwärtigen Zeit zu geben. Wir befragten Pflegekräfte und Ärzte, aber auch Seelsorger, Psychologen, Sozialarbeiter, Sozialpädagogen und Hospizhelfer danach, wie *Sterbegleitung* in der Realität ihres Arbeitsalltags aussieht und wie sie damit umgehen.

Das erschreckende Ergebnis der Untersuchung ist, dass sich im Grundsatz an der Einsamkeit der Sterbenden nichts geändert hat, sofern sie im Krankenhaus oder einer vergleichbaren Einrichtung sterben: in Alten- und Pflegeheimen etwa.

Es wird häufig die Befürchtung geäußert, dass mit der Errichtung eines stationären Hospizes nun alle sterbenden Patienten geradezu zwangsläufig dorthin verlegt würden, auch wenn es die Möglichkeit der Betreuung durch die Angehörigen gäbe. Das ist natürlich keineswegs der Fall. Das stationäre Hospiz ist gerade als Einrichtung gedacht, die denjenigen offen stehen soll, die nicht auf Angehörige zählen können. Sei es, dass es keine Angehörigen mehr gibt, sei es, dass die Angehörigen die Pflege nicht übernehmen können oder wollen.¹⁶

Gleichwohl versucht das Hospiz eine Situation zu schaffen, in der der Tod erlebt wird, als gäbe es ein Beisammen mit den Angehörigen und Liebsten. Der Tod soll nicht in der Einsamkeit über einen kommen, sondern man soll eingebettet sein in den Kreis von vertrauten Menschen. Wenn es die Familie nicht gibt, soll das Hospiz ein Äquivalent dafür bieten.

Angestrebt wird also, den Menschen aus der hochspezialisierten Welt der Krankenhäuser oder der einsamen Welt der Alten- und Pflegeheime oder des Alleinseins zu befreien und ihm mit dem stationären Hospiz einen eigenen Raum zu schaffen.

Was sonst nur für Familien und für Liebesbeziehungen gilt, streben auch die Hospize an, nämlich, dass hier die Patienten, wie in Familien die Familienangehörigen und in Liebesbeziehungen die Liebespartner, alles das kommunizieren dürfen, was ihnen relevant scheint. Für ein Hospiz sind alle kommunikativen Beteiligungen relevant, die für seine Patienten relevant sind, insofern sie ihr *Memento mori* im weitesten Sinne betreffen.

Denn das bedeutet, dass alle Aspekte des Sterbens und des Todes, die vom jeweiligen Patienten geäußert werden, im Hospiz einen gemeinsamen Adressaten finden. Physische Schmerzen sowohl als auch Seelennöte; Angst vor dem, was nach dem Tode kommt, wie auch quälende Gedanken an Fehler und Verfehlungen im vergangenen Leben. In diesem Sinne kann sich der Patient im Hospiz mit allen ihm wichtigen Aspekten seiner Person und Biographie einbringen.

*Empirische Daten*¹⁷

Es werden im Folgenden die Umfrageergebnisse vorgestellt, die sich auf die Gruppe der Pflegekräfte beziehen. Bei Bedarf werden kontrastierend die Daten aus den anderen Berufsgruppen präsentiert.

1. Umgang mit Sterbenden in der Ausbildung

Die Antworten auf die Frage, inwieweit die Pflegekräfte auf den Umgang mit Sterbenden in ihrer Ausbildung vorbereitet werden, sind trügerisch.

Im Fragebogen für den Hospizverein war die Frage schlicht: »War der Umgang mit Sterbenden ein Thema in Ihrer Ausbildung?« 80 % der befragten Pflegekräfte bejahten diese Frage. Aus der Korrelation dieser Frage mit der Dauer der Berufstätigkeit wurde erkennbar, dass sich dieses Thema in den letzten zwanzig Jahren zunehmend in den Ausbildungen durchgesetzt hat.

Bei rund 70 % der Pflegekräfte, die bereits seit 11 bis 20 Jahren ihren Beruf ausüben (N=286), war der »Umgang mit Sterbenden« ein Thema in der Ausbildung. Die Raten steigen dann kontinuierlich an, je kürzer die Berufsdauer der Befragten ist, je kürzer also ihre Ausbildung zurückliegt. Bei der Gruppe mit einer Berufsdauer zwischen 6 und 10 Jahren sind es schon rund 86 % (N=154) und bei der Gruppe mit einer Berufsdauer von 2 bis 5 Jahren rund 90 % (N=92). Bei der Gruppe der Pflegekräfte, die weniger als 2 Jahre ihren Beruf ausüben, geben bereits rund 94 % (N=31) an, dass der Umgang mit Sterbenden Teil der Ausbildung war und bei den Befragten, die zum Zeitpunkt der Umfrage noch Pflegeschüler waren, sagen dies gar 99 % (N=97). (Cramer's V.301)

Objektiv und formal wird also nun jede in Ausbildung befindliche Pflegekraft auf den Umgang mit Sterbenden in der Ausbildung vorbe-

reitet. Die Frage ist bloß, wie diese Vorbereitung inhaltlich aussieht und welche Themengebiete zu kurz kamen.

Wir gehen aus guten Gründen von einem Überhang der medizinisch-*technischen* pflegerischen Kompetenzen aus, denen nur marginal ausgebildete kommunikative Fähigkeiten gegenüberstehen.

Die Pflegekräfte (N=630) beklagen nämlich, dass sie den kommunikativen Herausforderungen nicht gewachsen sind, weil sie dafür nicht hinlänglich ausgebildet wurden: Rund 50% der Befragten nennen die »Gesprächsführung mit Angehörigen« als in der Ausbildung zu kurz gekommen, rund 47% der Befragten sagen dies vom Thema »Psychische Betreuung sterbender Patienten« und rund 45% der Befragten meinen, dass sie in Bezug auf die »Gesprächsführung mit Patienten« nur unzureichend ausgebildet wurden. Dieses Urteil entspringt wohl der Erfahrung der alltäglichen Arbeit, wo man mit den Patienten Gespräche führen muss und damit nicht zurecht kommt. Es ist wohl mit Fug und Recht anzunehmen, dass nicht gemeint ist, nackte Zahlen, Untersuchungswerte oder Entlassungstermine mitzuteilen. Die Gesprächsthemen, die Sorge machen sind vor allem eine infauste Diagnose, die Erkenntnis der Unheilbarkeit der Krankheit, Fragen nach dem Sterben, den Schmerzen und dem nahen Tod und manchmal auch nach dem Jenseitsschicksal.

An technischen Kompetenzen fehlt es offensichtlich weniger: Nur rund 38% der Befragten halten das Thema »Schmerztherapie« für in der Ausbildung zu kurz gekommen und nur rund 31% der Befragten sagen dies von der Thematik »Minimalmedizin«. Eine große und wichtige Ausnahme ist allerdings auch dort zu verzeichnen: Immerhin die Hälfte der Befragten (50,2%; N=630) findet das Thema »Palliativmedizin« in der Ausbildung unterrepräsentiert. Aber auch dies hängt davon ab, wie lange die Ausbildung zurückliegt. Heute ist Palliativmedizin in nahezu Dreiviertel aller Ausbildungen integriert.

Korreliert man auch hier wieder die Dauer der Berufstätigkeit mit der Antworten auf die Frage nach der Palliativmedizin, ergibt sich, dass in der Gruppe derjenigen mit einer Berufserfahrung zwischen 11 und 20 Jahren noch rund 64% (N=285) das Thema »Palliativmedizin« als in der Ausbildung unterrepräsentiert bezeichnen. In der Gruppe mit 6 bis 10 Jahren Berufserfahrung sagen dies nur noch 46% (N=150), in der Gruppe mit 2 bis 5 Jahren nur mehr rund 39% (N=85). Bei denjenigen, die weniger als 2 Jahre im Beruf sind, sagen dies nur noch rund 28% (N=29), ebenso wie

in der Gruppe der Pflegeschüler (N=76). Analog zu der Frage nach dem Ausbildungsinhalt »Umgang mit Sterbenden«, ist auch hier eine kontinuierliche Entwicklung der Raten zu verzeichnen. (Cramer's V.278)

Dass sie auf die technischen Aspekte ihrer Tätigkeit in der Ausbildung adäquat vorbereitet wurden, legen auch die Antworten auf die Frage nach besonders belastenden Situationen nahe. Wir hatten die Pflegekräfte gefragt: »Welche Situationen in der Sterbebegleitung sind für Sie bei Ihrer Arbeit *besonders* belastend?« 72% der Befragten (N=671) nennen hier das »Sterben von Erwachsenen jüngerer Alters«. Rund 71% der Befragten nennen »starke Schmerzen der Patienten« als besonders belastende Situation. Rund 63% der Pflegekräfte empfinden die »Verzweiflung und Todesangst von Patienten« als besonders belastend und 56% der Befragten sagen dies von der »emotionalen Verbundenheit mit Patienten«.

Das Sterben von Kindern und jungen Menschen ist heute eine immer als schlimm, wenn nicht als skandalös empfundene Situation, und dies unabhängig von kommunikativen Fähigkeiten. Der Tod des jungen Menschen ist ein Skandal, auf den sich unsere Gesellschaft nur schwer einstellen kann.

Allerdings gilt dies keineswegs historisch universal für alle Gesellschaften. Dass der verfrühte Tod für uns nur als Katastrophe gesehen werden kann, die sich jeglicher Sinngebung entzieht, hängt eng mit dem weitgehenden Verlust von Jenseitsvorstellungen zusammen. Erlösung gibt es etwa für die Menschen des Mittelalters ohnehin nur im Jenseits und ist überdies von vielem abhängig, aber eben gerade nicht vom Alter zum Zeitpunkt des Todes. Mit dem Wegfall der Jenseitsvorstellungen geht auch die Möglichkeit verloren, dass den Verstorbenen eine Funktion für die Hinterbliebenen zukommen kann. Von gestorbenen, aber getauften Kindern nahm man an, dass sie etwa die Rolle eines Fürbitters im Jenseits einnehmen könnten. Insofern war der Tod nicht schlechthin das Ende aller Hoffnungen, sondern auch etwas, an das sich Hoffnungen und Erwartungen anschließen konnten.

Für die heutige deutsche Gesellschaft¹⁸ kann wohl kaum noch von einem Glauben an »Erlösung« sondern eher vom Streben nach »Erfüllung« gesprochen werden, sieht man einmal von dem immer kleiner werdenden Anteil gläubiger Menschen ab. Die Erfüllung eines Lebens kann sich aber nur im Diesseits einstellen. Die Redewendung »jemand sei zu

früh gestorben« spielt darauf an. Damit ist gemeint, dass der Betreffende gestorben ist, *bevor* er ein erfülltes Leben hatte. Als besonders dramatisch wird dies beim Tod von Kindern und Jugendlichen empfunden, weil es dann aufgrund der kurzen Lebensspanne keine Möglichkeit der Erfüllung gab. Wenn die Verwirklichung im Diesseits erfolgen muss, ist der frühe Tod ein dramatisches Problem (vgl. oben: 72% der befragten Pflegekräfte zählen den Tod von jungen Menschen zu den besonders belastenden Situation in ihrer Arbeit). Aber auch das Sterben von Erwachsenen mittleren Alters wird noch von fast 40% der Befragten als besonders belastend empfunden. Der Tod wird dann als Scheitern gesehen, als ein plötzliches Abreißen der Möglichkeit, das ganze Potential des Lebens auszuschöpfen.

Die Vorstellung von einem »erfüllten Leben« ist in der gegenwärtigen Gesellschaft typischerweise eng verknüpft mit einer langen Dauer des Lebens. In Todesanzeigen wird dieses Attribut nur Menschen zugesprochen, die in hohem Alter verstarben: »Nach einem langen und erfüllten Leben starb unser geliebter...«

Der gute Tod ist in der Gegenwart der Tod, der ein langes Leben beendet. Und wenn der gute Tod eintritt, stellt er keine dramatische Situation dar. (Nur 7,6% der befragten Pflegekräfte zählen das Sterben eines alten Menschen zu den besonders belastenden Situationen in ihrer Arbeit der Sterbebegleitung.)

Auch die 70% der Befragten, die starke Schmerzen der Patienten als besonders belastende Situation empfinden, sind kein Beleg für einen inhaltlichen Mangel in der Ausbildung, sondern eher ein Hinweis darauf, dass sich das Wissen um Möglichkeiten der Schmerztherapie noch nicht ausreichend durchgesetzt hat. Schmerzen müsste bei den hochpotenten Analgetika der modernen Medizin kaum noch ein Mensch haben. Dass es belastend ist, einen Menschen körperliche Qualen ausstehen zu sehen, muss nicht begründet werden.

Ebenso wie früher ergibt sich auch heute in solchen Situationen Redebedarf, aber im Gegensatz zu früheren Gesellschaften verfügen wir weder über sozial verbindliche Formen der Tröstung noch der Sinngebung.

Bei den rund 63% der Befragten, für die Verzweiflung und die Todesangst von Patienten eine belastende Situation darstellen, liegt der Fall etwas anders. Es wäre zu fragen, warum rund 37% der Befragten diese Situation *nicht* als belastend empfinden. Darauf aber geben die Daten der Umfrage keine Hinweise.

Dass Gespräche bei Verzweiflung und Todesangst eine helfende Wirkung entfalten können, wird von den befragten Pflegekräften zumindest für möglich gehalten. Es taucht hier wie ein Echo das beanstandete Defizit der Ausbildung wieder auf: Die psychische Betreuung Sterbender hätte genau dies als zentralen Inhalt. Sterben ist, jedenfalls phasenweise, immer mit Verzweiflung und Todesangst verbunden. Dies ist auch historisch immer so gewesen. Wenn auch die Angst im Mittelalter eher auf die Furcht vor der Hölle bezogen gewesen sein mag als auf das Ende des irdischen Lebens. Auf die Konfrontation mit solchen Phasen müsste eine Ausbildung vorbereiten.

2. Strukturelle Gründe für den Mangel in der Ausbildung

Die befragten Pflegekräfte konstatieren Mängel ihrer Ausbildung, wenn es um den Umgang mit Sterbenden geht. Abhilfe ist hier aber nicht ohne weiteres zu schaffen. Die Defizite sind in vieler Hinsicht nur die Kehrseite erwünschter und beabsichtigter Ausbildungsziele. Wir haben es hier also mit strukturellen Zwängen zu tun.

Auf Tod und Sterben vorbereiten heißt nämlich in der Ausbildung der Pflegekräfte wie auf allen anderen Gebieten auch: technisches Wissen vermitteln. In der Tat gibt es eine Menge Unterrichts-Stoff, der diesem Gebiet zugeordnet ist. (Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne systematische Ordnung lässt sich etwa an das Waschen der Leichen, Desinfektion, medizinisch-technische Handgriffe bei der Sterbebegleitung: Flüssigkeitssubstitution, Magensondenernährung u.ä. denken.)

Entscheidend ist, dass alles dies aber technische Fragen sind, die sich dem spezialisierten Ausschnitt der Pflegearbeit verdanken, somit nur Aspekte des Menschen betreffen, insofern er Patient ist, nicht aber das sterbende Individuum als Individuum selbst.

Die Reduzierung oder besser: die Abkoppelung der eigentlichen Arbeit, so wie sie in der Ausbildung vorgesehen ist, von der umfassenderen Realität des Arbeitsalltags stellt sich für die arbeitenden Pflegekräfte oft als undurchführbar heraus. Es ist eben nicht möglich, Patienten zu pflegen und *nur* die Pflegehandgriffe auszuführen, ohne in ein interpersonales Verhältnis zum Patienten zu treten.

Die strukturellen Gründe für das Fehlen bzw. zu-kurz-Kommen des Themas »Umgang mit Sterbenden« in dem Sinne, wie die Befragten es für ihre Arbeit bräuchten, hängen damit zusammen, dass die funktional

ausdifferenzierte Gesellschaft keinen Platz mehr für das Individuum als solches vorsieht. Das Individuum operiert in keinem Funktionssystem als Ganzes, folglich kann sich ein solcher Platz dann auch nicht in den Subsystemen finden, die die Funktionsfähigkeit dieser Systeme garantieren. Das heißt: In den Ausbildungsgängen wird natürlich auf nichts vorbereitet, was es nicht gibt. Warum soll also von Tod und Sterben jenseits von technischem Wissen¹⁹ gehandelt werden, wenn die Profession darauf gerade *nicht* ausgerichtet ist?

Schluss

Die Daten der Studie über die Hospizbewegung scheinen sehr speziell zu sein. Sie zeigen aber, wie das Bild guten Sterbens aussieht.²⁰ Gerade dass die professionell mit Sterbenden Befassten ständig unter dem Konflikt leiden, dass sie das nicht leisten können, was sie eigentlich leisten möchten, verweist auf ein grundsätzliches Problem: Die ideale Situation des Sterbens wäre, dass man nach einem erfüllten Leben ohne Schmerzen – mit sich und der Welt zufrieden – im Kreise seiner Lieben den Geist aufgibt. Die reale Situation des Sterbens gestaltet sich aber oft völlig anders. Entweder kann man nicht in der Familie sterben, weil es keine Angehörigen mehr gibt oder weil die völlig überfordert wären. Sie sind selbst häufig bereits sehr alt oder durch berufliche Pflichten zeitlich und räumlich anderweitig gebunden. In jedem Falle wären sie technisch inkompetent, mit den Aufgaben fertig zu werden, die professionelle Schulung voraussetzen. Denn es geht nicht nur um menschliche Wärme, Trost und Nähe, sondern auch um die sehr praktische Versorgung des Patienten, die vor allem immer häufiger hochspezialisierte Technik voraussetzt, wie sie eigentlich nur palliativ-medizinische Abteilungen von Krankenhäusern bieten können. Dort aber werden Patienten – auch in der Rolle als Sterbende – selbst bei weitest gehender Berücksichtigung ihrer ganz persönlichen Bedürfnisse erst einmal eben doch als Patienten behandelt. Das lässt sich auch nicht wirklich ändern. Bei allem Engagement, das hier in der Regel aufgewandt wird: Jemand der täglich drei oder mehr Sterbende betreut, im Verlauf von kurzen Zeitspannen vieler Menschen Sterben erlebt, muss sich subjektive Distanzierungsstrategien zueigen machen. Sonst wäre er seiner Aufgabe auf die Dauer nicht mehr gewachsen.²¹

In unserer Studie wird aber von den Befragten nicht diese Schwierigkeit thematisiert. Vielmehr weisen die Krankenschwestern – es handelt sich beim Pflegepersonal zur überwiegenden Mehrheit um Frauen – auf Zeitknappheit²² und Ausbildungsdefizite hin. Die sind in der Tat nur allzu realistisch gegeben. Was weniger deutlich wird, ist Folgendes: Selbst wenn mehr Zeit und Kompetenz zur Verfügung stünden, wäre der Konflikt nicht zu überwinden, der sich aus der Professionalität der Betreuung als solcher ergibt. Die Hospizbewegung versucht insofern eine Art von Quadratur des Zirkels: Höchst professionelle Formen des Umgangs mit Patienten, die aber auf die Patienten wirken, als würden sie von Familienangehörigen umgeben; zu Hause wie im Hospiz und im Hospiz wie zu Hause. Gerade in diesem Kontext ist die Suche nach Laienhelfern höchst bedeutsam: Sie könnten die Rolle von »Familienmitgliedern« übernehmen, wenn sie im Übrigen von professionellen Kräften in den Bereichen unterstützt würden, in denen nur Spezialisten arbeiten können. Das Dilemma liegt gleichwohl auf der Hand: Diejenigen, die dem Sterbenden menschlich nahestehen, sind, selbst wenn sie das Sterben begleiten könnten, technisch nicht kompetent und umgekehrt. In einer Gesellschaft, in der die Zahl der Kinderlosen und die Zahl der dementen Hochbetagten zunimmt, gibt es außerdem immer häufiger keine Familie, auf die zurückgegriffen werden könnte. Die große Aufgabe, die sich stellt, ist also, eine Art »Sterbefamilie« zu bilden, die aus Freunden und Schicksalsgenossen bestehen könnte und die von »Sterbespezialisten« in all den Fragen unterstützt wird, wo Laien mit ihrem Latein am Ende sind.

Unsere Gesellschaft hat ein strukturelles Problem mit dem Sterben, weniger mit dem des Todes. Wir haben versucht, in einer für Deutschland repräsentativen Studie²³ die Ängste herauszubekommen, welche Tod, Sterben und schwere Krankheiten auslösen. Es wird dabei sichtbar, dass nicht etwa Todesangst im Zentrum der Angst steht. Fast 30 % der Befragten fürchteten sich bei einer schweren Krankheit vor allem davor, keine Kontrolle mehr über ihre Körperfunktionen zu haben. Ungefähr der gleiche Prozentsatz (27 %) sah den geistigen Verfall als die schlimmste Bedrohung an. Die Bedrohung durch den Tod wird von nicht einmal einem Fünftel als das »Allerschlimmste an einer schweren Krankheit« angeführt. Auch die Schmerzen glauben die meisten (mit Ausnahme von 14 %) nicht fürchten zu müssen, da man offenbar darauf zählt, dass die Medizin das Problem im Griff hat. Wir haben Angst vor dem Sterben mit all seinen

unvorhersehbaren Belastungen. Deshalb wünscht sich die überwiegende Zahl der von uns Befragten einen Tod, der ihnen das Nah-Bewusstsein des Todes erspart. Auf die Frage »Wie möchten Sie am liebsten sterben?« antworten 78 % mit »Ich würde lieber plötzlich und unerwartet sterben«. Nur 22 % sagen: »Ich würde lieber auf den Tod vorbereitet und bewusst sterben«. Das sagen übrigens auch die von uns befragten Gläubigen, die sich der Kirche stark verbunden fühlen, ja sogar die katholischen Geistlichen mehrheitlich. Diese Zahlen verdeutlichen in der Tat einen dramatischen historischen Bruch. Das, was im Mittelalter und vielerorts bis in die jüngste Vergangenheit als die schlimmste Form des Todes überhaupt galt, ist zur bevorzugten Todesart avanciert. Dem Wandel der Todesfurcht korrespondiert die Transformation der Jenseitsvorstellungen. Seit dem 17. Jahrhundert kann man in Europa den »Decline of Hell«²⁴ beobachten, also die Erosion des Glaubens an die Hölle. In Predigten wird das Thema ausgespart.²⁵ Die eigenen Angehörigen und auch man selbst scheiden da als Kandidaten aus, wo man für besondere Bösewichter diese Möglichkeit vorhält. Das heißt nicht, dass Weiterlebensvorstellungen generell verschwinden. Aber sie nehmen immer stärker einen Charakter an, der von ewigen Strafen, gar Höllenfühlen und dergleichen abstrahiert. »Wir kommen alle, alle in den Himmel« hatte es schon vor Jahr und Tag in einem Karnevalsschlager geheißen. Dem entspricht weithin das, was diejenigen glauben, die sich das Weiterleben als Überleben im Jenseits vorstellen. Wobei die Hoffnung auf einer Wiedervereinigung mit den im Diesseits Geliebten sich vor allem in Todesanzeigen massiv artikuliert.²⁶ Auch da, wo sich die Weiterlebensvorstellungen aufs Diesseits beschränken, geht es um das dankbare Andenken an die lieben Toten, die man nicht vergessen wird. Verfolgt man die Todesanzeigen, so scheint dies die dominante Art der Weiterlebenshoffnung zu sein: auch nach dem Tod bei denen zu bleiben, die man geliebt hat und die einen lieben. Der Tod verliert insofern seinen Stachel, und die Hölle an Angst einflößender Macht. Was aber bleibt, ist das Sterben. Hier verdichten sich die Ängste. Hier konzentrieren sich allerdings auch die Energien, die auf Heilung drängen. Den Tod kann man nicht abschaffen. Aber man kann etwas dagegen tun, dass er sich zu früh oder unter menschenunwürdigen Umständen abspielt. Es geht also nicht mehr um die Überwindung des Todes, sondern um die des Sterbens. Die aber kann sozial nicht durch Verdrängung, sondern nur durch Bekämpfung erreicht werden.

Anmerkungen

- 1 Zu dieser Thematik siehe Werner Schneider, »So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!« *Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland*, Münster 1999; sowie ders., »Der ›gesicherte‹ Tod. Zur diskursiven Ordnung des Lebensendes in der Moderne«, in: Knoblauch, Hubert und Arnold Zingerle (Hg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin 2005, S. 55-81.
- 2 Es wird ihr hier einmal mehr widersprochen werden. Es ist dabei notwendig, manche Argumente zu wiederholen, die schon an anderer Stelle publiziert wurden um zu zeigen, dass sich die Kritiker dieser Argumente nun ihrerseits ebenjene Argumentation zu eigen machen.
- 3 Zur Geschichte des Todes in Europa von der Antike bis in die Moderne vgl. Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris 1975; ders., *L'homme devant la mort*, Paris 1977 (deutsch: *Die Geschichte des Todes*, München 2002); sowie Alois Hahn, »Tod und Sterben in soziologischer Sicht«, in: Jan Assmann und Rolf Trauzettel (Hg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg/München 2002, S. 55-89. Dort findet sich auch ein Überblick über neuere französische Arbeiten zur Thematik des Todes.
- 4 Für einen knappen und informativen Überblick über die Entstehung der Hospizbewegung und ihrer Entwicklung in Europa siehe etwa: Johann-Christoph Student e.a., *Soziale Arbeit und Palliative Care*, München 2004.
- 5 Die Ergebnisse der Umfrage sind publiziert als Alois Hahn, Rüdiger Jacob, Eva Eirmbter-Stolbrink und Matthias Hoffmann, *Sterbebegleitung in Trier. Bestandsaufnahme 2003*. Der Bericht kann über den Hospizverein Trier bezogen werden.
- 6 Als Klassiker aus soziologischer Sicht sei hier nur verwiesen auf Norbert Elias, *Die Einsamkeit der Sterbenden*, Frankfurt 1982, und auf die oben genannten Werke von Philippe Ariès. Eine neuere Arbeit hierzu ist: Ursula Streckeisen, »Das Lebensende in der Universitätsklinik«, in: Knoblauch e.a., *Thanatosoziologie*, a.a.O., S. 125-146.
- 7 Aber auch AltenpflegerInnen, Seelsorger, PsychologInnen und Hospizhelfer. Die Studie wird nachfolgend noch genauer erläutert.
- 8 Da die Untersuchung im Rahmen eines Forschungspraktikums mit einem standardisierten Fragebogen durchgeführt werden sollte, schien uns eine zusätzliche Befragung der Sterbenden oder ihrer Angehörigen forschungsethisch nicht vertretbar zu sein.
- 9 Armin Nassehi und Georg Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989.
- 10 Vgl. in diesem Zusammenhang Alois Hahn, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart 1968, und die in Bezug auf die Abweisung der Verdrängungsthese ähnlich argumentierende Arbeit von Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1969, sowie die Rezension von Hahn zu Nassehi und Weber, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 43 (1991), H. 1, S. 162-164.
- 11 Armin Nassehi e.a., »Beratung zum Tode. Eine neue *ars moriendi*?«, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 1 (2002), S. 63-87.

- 12 Ebd., S.64.
- 13 Armin Nassehi und Irmhild Saake, »Kontexturen des Todes«, in: Knoblauch e.a., *Thanatosoziologie*, a.a.O., S. 31-54, hier S. 37 Anm. 8.
- 14 Vgl. hierzu Niklas Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1989, Bd. 3, S. 149-258.
- 15 Zur speziellen Problematik von AIDS und Tod sei verwiesen auf: Alois Hahn, Willy H. Eirmbter, Rüdiger Jacob, *AIDS und die gesellschaftlichen Folgen*, Frankfurt a. M./New York 1993; dies., *Krankheitsvorstellungen in Deutschland. Das Beispiel AIDS*, Opladen 1996, und Alois Hahn, Rüdiger Jacob, Willy H. Eirmbter, Claudia Hennes, Frank Lettke, *Aids-Vorstellungen in Deutschland. Stabilität und Wandel. Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Aids-Forschung*, Berlin 1997.
- 16 Für die geäußerten Befürchtungen der Befragten in Bezug auf die Errichtung eines stationären Hospizes vgl. Alois Hahn e.a., *Sterbebegleitung in Trier*, a.a.O., S. 73f.
- 17 Die in dieser Arbeit verwendeten Daten stammen aus einer Umfrage, die im Sommer 2003 für den Hospizverein Trier durchgeführt wurde und deren Ergebnisse als »Bestandsaufnahme 2003« (s.o.) veröffentlicht wurden. Geplant war eine Vollerhebung, d.h. es sollten alle diejenigen befragt werden, die in Trier und Trier-Saargeburg beruflich mit der Begleitung von Sterbenden zu tun haben. Befragte waren alle Angehörigen der folgendermaßen zusammengefassten Berufsgruppen: Pflegekräfte im ambulanten und stationären Bereich (N=682, 68,5%); niedergelassene Ärzte und Krankenhausärzte (N=141, 14,2%); Psychologen/ Sozialarbeiter/ Sozialpädagogen (N=79, 7,9%); Seelsorger (N=55, 5,5%); ehrenamtliche Hospizhelfer (N=38, 38%). (Die Zahlen in Klammern geben die absolute und die relative Häufigkeit der Befragtengruppen am Rücklauf wider.) Insgesamt wurden 3281 Fragebögen ausgegeben, 995 sind ausgefüllt zurückgeschickt worden. Die Rücklaufquote beträgt damit 30%, das Ziel einer Vollerhebung wurde somit nicht erreicht. Die geplante Vollerhebung konnte aus Gründen mangelnder Kooperationsbereitschaft verschiedener Institutionen nicht realisiert werden. In manchen Fällen zogen Einrichtungen ihre Teilnahme an der Umfrage zurück, in anderen Fällen wurden bereits ausgefüllte Fragebögen nicht oder nur teilweise herausgegeben. Da die Erhebungsdaten daher aber auch nicht auf einer Zufallsauswahl beruhen, sind keine Generalisierungsschlüsse möglich. Aufgrund der hohen Fallzahlen scheint es uns aber gerechtfertigt, die Ergebnisse der Datenanalyse zur Kenntnis zu nehmen und ihnen einen gewissen Informationsgehalt zuzusprechen. Die Aussagen und Interpretationen gelten somit nur für die Befragten, sie lassen aber recht starke *Vermutungen* für die Grundgesamtheit zu. In diesem Sinne ist der Charakter der Studie heuristisch und explorativ.
- 18 Diese Spezifizierung ist gerade in der aktuellen Gegenwart angesichts religiös motivierter Selbstmordattentate unerlässlich. Wir beziehen uns hier also auf die westliche und speziell auf die deutsche Gesellschaft.
- 19 Vgl. hierzu Niklas Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, a.a.O.; Bohn, Cornelia und Alois Hahn, »Selbstbeschreibung und Selbstthematisierung. Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft«, in: Herbert Willems und Alois Hahn (Hg.), *Identität und Moderne*, Frankfurt a.M. 1999, S. 33-61.

- Cornelia Bohn, *Inklusion, Exklusion und die Person*, Konstanz 2006, S. 40-44 und passim.
- 20 »Schmerzfreiheit« zählen 96,5% der Pflegekräfte in unserer Hospizstudie zu einer guten Sterbebegleitung, »Eine den Bedürfnissen und Wünschen der Patienten angepasste Pflege« 90,5%, »Für ein angenehmes und würdevolles Umfeld sorgen« 88,7%, »Übernachtungsmöglichkeiten für Angehörige« 85,2%, »Für Patienten »nur da sein« 85%, »Gespräche mit Patienten« 84,8%, »Gespräche mit Angehörigen« 80,1%, »Seelsorgerische Betreuung der Patienten« 75,1%, »Patienten kleinere Wünsche erfüllen« 62,3%, »Patientenwünsche auch dann respektieren, wenn sie medizinisch nicht indiziert sind« 60,4%, »Wahrheit am Krankenbett« 46,8%, »Sedierung bei Bedarf« 44,4%, »Symptomkontrolle« 27,3%, »Formelle Angelegenheiten für Patienten erledigen« 24,8%, »Sonstiges« 9,1%.
- 21 Zu dieser Problematik und Strategien zu ihrer Vermeidung siehe Christine Pfeffer: »Ich hab' garnicht gemerkt, wie ich da reingezogen wurde«: Zur Dynamik von Individualisierung und Nähe in der Pflegearbeit stationärer Hospize«, in: Knoblauch et al., *Thanatosoziologie*, a.a.O., S. 103-125.
- 22 So z.B. hätten gerne 81,9% der Pflegekräfte mehr Zeit für »Gespräche mit Patienten«, »Seelische Unterstützung des Patienten« 72,7%, »Gespräche mit Angehörigen« 62,8%, »Pflege« 56,5%, »Gespräche mit Kollegen« 21,1%, »Gespräche mit Seelsorgern« 16%, »Gespräche mit Hospizhelfern« 14,8%, »Gespräche mit Ärzten« 14,4%, »Ernährung« 13,6%, »Dokumentation« 9,4%, »Sonstige Aufgaben« 1,8%.
- 23 Frank Lettke, Willy H. Eirmbter, Alois Hahn, Claudia Hennes, Rüdiger Jacob, *Krankheit und Gesellschaft*, Konstanz 1999.
- 24 David P. Walker, *The Decline of Hell. Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*, Chicago 1964, und Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, S. 101-156.
- 25 Michael Ebertz: »Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der »Gnadenanstalt«. Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten«, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.), *Religion und Kultur*, Sonderheft 33 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1993, S. 92-125.
- 26 Dies ergibt sich aus ersten Vorstudien, die wir für eine bundesweit repräsentative Studie zu gesellschaftlichen Einstellungen zu schwerer Krankheit und Tod durchgeführt haben.

Hans-Ludwig Schreiber

TOD UND RECHT

Hirntod und Verfügungsrecht über das Leben

I

Was kann das Recht zum Tod sagen? Was der Tod eigentlich ist, was etwa nach ihm kommt, das kann es nicht wissen. Niemand von uns Menschen ist aus der als Tod bezeichneten Zone in das Leben zurückgekehrt. Das Recht weiß vom Tod und seinem Sinn so wenig wie die Philosophie, die Strategien zu seiner Bewältigung anbietet.

Wenn man in die Geschichte blickt, so findet man die unterschiedlichsten Auffassungen vom Tod. Philippe Ariès hat in seiner Geschichte des Todes die Ansatzpunkte dafür gezeigt: Vom Ende der Existenz über einen materialistischen Begriff des Todes bis hin zu differenzierten Vorstellungen über den Tod als Übergang in eine andere Seinsweise, als Erwachen zum wahren Leben, als die Erhebung in eine höhere Potenz.

Das Recht als das vorläufig wirklich Maßgebliche – wie es Hans Ryffel gesagt hat – kann aber nicht wie die Philosophie nur über den Tod *reden*. Es muss in vielfältiger Hinsicht an den Tod anknüpfen, vor ihm schützen, ihn verbieten und ihn zulassen. Rechtsfähigkeit und Geschäftsfähigkeit enden mit dem Tod, Dienstverhältnisse und Ehen enden mit ihm.

Vor allem endet mit dem Tod der Schutz des Lebens durch das Recht. Das Recht muss die Grenzen des Lebensschutzes mit dem Tod festlegen. Es verbietet grundsätzlich die Tötung, nicht nur die vorsätzliche, auch die fahrlässige, die durch Sorgfaltsverletzung verursachte Tötung eines anderen Menschen. Die eigene Tötung ist nicht verboten, allerdings ist die Mitwirkung anderer daran, wenn sie zur Täterschaft wird, unerlaubt. Recht legitimiert die Tötung anderer Menschen, etwa in Notwehr, Recht gestattet die Tötung im Krieg, es erlaubt den finalen Rettungsschuss, ferner die Tötung durch Unterlassen weiterer medizinischer Behandlung bei Todesnähe und Aussichtslosigkeit (die bisher so genannte »passive Sterbehilfe«).

II

Wann aber ist der Mensch tot? Der Tod bezeichnet das Ende menschlichen Lebens. Was der Tod ist, muss also vom Leben her beschrieben werden. Das Recht auf Leben, das jedem nach Art. 2 II Satz 1 des Deutschen Grundgesetzes garantiert ist, meint die biologisch-physische Existenz des Menschen als Lebewesen in seiner körperlich-geistigen Einheit. Das Ende dieser Existenz als Lebewesen nennen wir Tod.

Nun wird unter Tod Verschiedenes verstanden. Für das Recht schien der Tod lange unproblematisch. So heißt es in der klassischen Definition Friedrich Carl von Savignys: »Der Tod als die Grenze der natürlichen Rechtsfähigkeit ist ein so einfaches Naturereignis, das derselbe nicht wie die Geburt eine genauere Feststellung seiner Elemente nötig macht.«

Lange ging man vom Stillstand des Kreislaufs und der Atmung aus und bezeichnete diesen Zeitpunkt als Tod. Gemeint war damit der Moment, bis zu dem menschliches Leben aufrechterhalten oder verlängert werden konnte. Dabei wusste man, dass der Tod nicht einen Moment, sondern einen Prozess darstellt, dass Zellen und Gewebe über einen Zeitraum hinweg allmählich absterben. Der Herz- und Kreislaufftod markierte den Punkt, an dem der Arzt seine Tätigkeit aufgeben musste, das Ende menschlicher Möglichkeiten zur Intervention, um das Leben zu erhalten. Denkbar wäre es, auch auf das Auftreten von Leichenstarre und Totenflecken oder das Absterben sämtlicher einzelner Organe oder Zellen abzuheben. Ebenso wäre es vorstellbar, das Ende aller oder der wesentlichen Stoffwechselprozesse oder die Totalnekrose und Autolyse der Körperzellen als Tod zu bezeichnen. Damit käme man auf Tage und Wochen nach dem Ende von Kreislauf und Atmung hinaus. Dass z.B. Fingernägel und Haare noch bis 48 Stunden nach Stillstand von Herz und Kreislauf weiter wachsen, ist bekannt. Kaum bestreitbar wird sein, dass der Tod nicht ein biologisch-objektiv vorgegebener Zeitpunkt ist, sondern eine Zäsur in einem zeitlich ausgedehnten Prozess eines gesamtkörperlichen Sterbens. Die Festlegung eines solchen Zeitpunkts verlangt Entscheidungen.

Der so genannte »klassische« Todesbegriff, der Herz- und Kreislaufftod, wurde mit der Entwicklung in der Medizin fragwürdig. Herz- und Kreislaufstillstand wurden hintergebar bzw. überwindbar. Durch Wiederbelebung konnte der Tod überwunden und der Kreislauf wieder in Gang gesetzt werden.

Als ein neues Abgrenzungskriterium schlug das Komitee der Harvard Medical School im Jahr 1968 das Hirntodkonzept vor. Hier stellte man auf die Irreversibilität des Versagens von Kreislauf und Atmung ab. Der Herzstillstand ist erst dann irreversibel, wenn das Gehirn als zentrales Steuerungsorgan des Menschen vollständig abgestorben ist. Dann ist eine Wiederbelebung nicht mehr möglich. Auch wenn unbestreitbar ist, dass der Hirntod, also der Ausfall des gesamten Gehirns als Steuerungsorgan menschlichen Lebens, nicht das Ende allen Lebens im menschlichen Körper bedeutet, so fällt mit dem Gehirn nicht nur ein spezielles Organ des Menschen aus, sondern der Organismus als Einheit und als Grundlage des Vorhandenseins eines menschlichen Individuums. Der Hirntod ist mithin weit definitiver als der Herz- und Kreislauftod. Kreislauf und Atmung können auch nach dem Hirntod weiter künstlich mit Hilfe von Geräten aufrechterhalten werden. Der Hirntod kann zeitlich vor oder nach dem Herztod liegen. Bei Atmungs- und Kreislaufstillstand stirbt das Gehirn wegen der Unterbrechung der Sauerstoffversorgung in kurzer Zeit ab, wenn nicht eine künstliche Beatmung erfolgt. Auf der anderen Seite zieht der Hirntod in kürzester Zeit den Kreislaufstillstand nach sich, falls der Kreislauf nicht künstlich durch Beatmung in Gang gehalten wird.

Nicht, als hätte das Harvard-Komitee den Hirntod zur Erleichterung der Transplantationsmedizin erfunden. Dem Komitee ging es damals in erster Linie um die Begrenzung notwendiger medizinischer Behandlung. Heute geht es auch um die Nutzung klinisch toter Patienten für Studien über Wiederbelebung, die den Lebenden helfen sollen.

III

Die Definition des Todes hängt unmittelbar davon ab, wie man sein Subjekt bestimmt. Wer oder was stirbt und wer oder was ist wann tot? Die Gegner des Hirntodes sprechen von einer cartesianischen Halbierung des Menschen, wenn man das Gesamtgehirn als zentrales Organ des Menschen ansehe und den Menschen damit auf seinen Verstand reduziere. Auf den Grad der Lebensfähigkeit komme es ebenso wenig an wie auf ein bestimmtes Potential an Kognitivität. Das Leben als körperliches Dasein sei maßgeblich, so Wolfram Höfling, einer der engagiertesten Kämpfer gegen das Hirntod-Kriterium, der jetzt auch mit seinen Mitautoren in dem von ihm herausgegebenen Kommentar zum Transplantationsgesetz

diesen Streit fortsetzt. Irrelevant sei, ob jemand noch als Person gelten könne. Person sei, so Höfling, der Mensch selbst, nicht ein bestimmter Zustand des Menschen.

Mit Recht wird die so genannte Geistigkeitstheorie abgelehnt, die die Beendigung aller geistigen Funktionen zum Kriterium macht. Andererseits wird Leben, wie es der Wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer schon 1993 formuliert hat, gedeutet als biologisch-körperliches Dasein, als Existenz eines integrationsfähigen Gesamtorganismus. Dieser Gesamtorganismus wird mit dem Ausfall des gesamten Gehirns zerstört, damit ist die Fähigkeit zur Steuerung und Integration des menschlichen Organismus verloren. Es ist nicht richtig, wenn eingewandt wird, außer dem Gehirn erbrächten alle übrigen Organsysteme eines so genannten Hirntoten weiter wichtige Integrationsleistungen für den Gesamtorganismus. Einen solchen Gesamtorganismus gibt es nach Ausfall des integrierenden Gehirns nicht mehr. In einzelnen Organen und Zellen ablaufende Prozesse, insbesondere Stoffwechselprozesse, machen nicht das Leben des Menschen aus.

Der Mensch als Organismus ist wie jedes höher entwickelte Lebewesen tot, wenn die Funktionen seiner Organe und Systeme sowie ihre Wechselwirkungen unwiderruflich nicht mehr zur übergeordneten Einheit des Lebewesens zusammengefasst und nicht von ihr gesteuert werden. Maschinell betriebenes organisches Leben, ein aus sich selbst nicht mehr zu einem systemischen Organismus integrierbarer Körper stellt kein Leben dar. Zum Menschen gehört als Merkmal auch seine Erlebensfähigkeit, eine Möglichkeit zu wenigstens minimaler Selbstwahrnehmung, zu irgendwelchen Aktivitäten geistiger und körperlicher Art. Es genügt danach nicht der Ausfall derjenigen Teile des Gehirns, in dem die Impulse der Sinnesorgane rezipiert und zu Wahrnehmungen synthetisiert werden. Ein Ausfall der so genannten zerebralen Hemisphären, der neocortikalen Zentren der Großhirnrinde, begründet noch nicht einen Hirntod. Der Cortex-Tod ist in Europa bisher nur von wenigen als Tod anerkannt worden. Der bloße Ausfall des Bewusstseins ist ebenso wenig Tod, wie der Ausfall des somatischen Elementes.

Der Hirntod knüpft an naturwissenschaftlich exakt messbare Tatsachen an, bedeutet jedoch eine qualitative Differenz, nicht nur eine quantitative. Mit dem Hirntod endet die gesteuerte Einheit des menschlichen Organismus. Dem Menschen fehlt dann die Basis für das biologische und geistige Leben. Kardinal Meißner hat geltend gemacht, die Anerkennung

des Hirntodes zerstöre das christliche Menschenbild. Es ist unerfindlich, wie man das behaupten kann. Mit der Feststellung, dass menschliches Leben mit dem Verlust der zentralen körperlichen Basis aufhört, ist nichts gegen ein christliches Menschenverständnis gesagt.

Mit dem vollständigen und endgültigen Ausfall der gesamten Hirntätigkeit ist die selbstständige, selbstbestimmte und selbsttätige Lebenseinheit und Lebensordnung des Organismus verloren und damit das Lebewesen selbst zu Ende gegangen. Anthropologisch fehlt dem Menschen, dessen Hirntätigkeit vollständig und endgültig ausgefallen ist, die notwendige und unersetzliche körperliche Grundlage für alles Geistige. Ein solcher Mensch kann nie mehr eine von außen oder aus seinem Inneren kommende Wahrnehmung oder Beobachtung machen, etwas verarbeiten und beantworten, nie mehr einen Gedanken fassen, verfolgen und äußern, nie mehr eine Überlegung anstellen und mitteilen, nie mehr eine Gemütsbewegung spüren oder eine Entscheidung treffen. So hat der Neurologe Angstwurm es zutreffend formuliert.

Die juristischen Hirntodgegner haben ihre Position vollends diskreditiert. Sie haben in Übereinstimmung mit anderen geäußert, die Ablehnung des Hirntodkriteriums stelle keineswegs einer Absage an die Transplantationsmedizin dar. Vielmehr solle die Entnahme lebenswichtiger Organe aus hirntoten Körpern auch künftig möglich sein, denn der Hirntote habe ein verfassungsmäßiges Recht, als Modus seines Sterbens seine eigene Tötung durch die Explantation seiner Organe zu wählen. Mit persönlicher Einwilligung handele es sich, wenn man den Betroffenen noch als Lebenden ansehe, um eine bloße Beendigung intensivmedizinischer Maßnahmen. Hier solle nur vor Voreiligkeit geschützt werden, und von ihrem Normzweck her sei die auf Grundlage eines persönlich zuvor erklärten Einverständnisses erfolgende Organentnahme bei einem Hirntoten nicht durch das Verbot der direkten Tötung erfasst. Nur die ersatzweise Einwilligung durch Angehörige solle nicht erlaubt werden.

Mit der Erlaubnis, vom lebenden Hirntoten Organe mit Zustimmung des Betroffenen zu entnehmen, würde das Tor für eine fremdnützige Euthanasie geöffnet, wenn wirklich noch menschliches Leben vorhanden sein sollte. Bei der indirekten Euthanasie, mit der die Organentnahme verglichen werden soll, geht es um ein Handeln im Interesse des Betroffenen, um eine im Wege der Notstandsabwägung in Kauf genommene mögliche vorzeitige Lebensbeendigung. Bei einer Organentnahme beim

noch Lebenden, durch die dann das Leben beendet werden würde, geht es aber um eine direkte, gezielte Beendigung des Lebens im Fremdinteresse des Organempfängers. Die Zulassung der Organentnahme, wie sie vom »lebenden Hirntoten« erlaubt werden sollte, hätte weit reichende Konsequenzen für den Lebensschutz im Recht. Leben Hirntote noch, so müsste man jedenfalls ihr Leben gegen fremdnützige aktive Eingriffe zur Lebensbeendigung schützen. Der schlechteste von den Hirntodgegnern vorgeschlagene und das ganze Konzept kompromittierende Kompromiss wäre, den Hirntod zwar nicht als Tod, aber doch als Entnahmekriterium anzuerkennen und dann auf eine enge Zustimmungslösung – Entnahme nur mit Einwilligung des Betroffenen selbst – abzustellen. Damit könnte die Organentnahme, wenn es sich bei Hirntoten noch um Lebende handelt, jedoch keinesfalls gerechtfertigt werden.

IV

Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat eine Verfassungsbeschwerde gegen das Hirntodkriterium zu Recht zurückgewiesen. Das Hirntodkriterium verstößt nicht gegen die Verfassung und das Grundrecht auf Leben (Art. 2 Grundgesetz).

Papst Johannes Paul II. hat am 29. August 2000 beim Transplantationskongress in Rom mit Recht den Hirntod als zulässiges Kriterium bezeichnet. Er hat ausgeführt, der Hirntod sei eine wissenschaftlich zuverlässige Methode zur Identifizierung jener biologischen Anzeichen, die den Tod der menschlichen Person eindeutig beweisen. Das heute angewandte Kriterium zur Feststellung des Todes, nämlich das völlige und endgültige Aussetzen jeder Hirntätigkeit, stehe nicht im Gegensatz zu den wesentlichen Elementen einer vernunftgemäßen Anthropologie, vorausgesetzt, es findet exakt Anwendung. Daher könne der für die Feststellung des Todes verantwortliche Arzt dieses Kriterium in jedem Einzelfall als Grundlage benutzen, um jenen Gewissheitsgrad in der ethischen Beurteilung zu erlangen, den die Morallehre als moralische Gewissheit bezeichnet. Diese moralische Gewissheit gelte als notwendige und ausreichende Grundlage für alle aus ethischer Sicht korrekten Handlungsweisen.

Die Gegner des Hirntod-Kriteriums haben zwar ein gewisses Maß an Anerkennung gefunden. Sie wiederholen aber ihre Gesichtspunkte, ohne irgendwelche neuen zu finden. So argumentieren Höfling und Rixen 2002

in Anlehnung an den Philosophen Emmanuel Levinas, der Hirntote trete mir als anderer Mensch, als Lebender, als »Antlitz« entgegen. Der andere Leib als Antlitz besitze transzendente Wahrheit. Erst das tote Antlitz werde zur Maske. Beim Hirntoten bestehe aber noch die lebenswirkliche Lebenseinheit. Erst mit dem irreversiblen Ende der Blutzirkulation breche die Interaktion zwischen Gesamtorganismus und Organen unumkehrbar auseinander.

Diese Berufung auf die Erfahrung trägt nicht. Sicher besteht heute hinsichtlich des Hirntodes eine mögliche Diskrepanz zwischen möglicher Erfahrung und der wissenschaftlich-medizinischen Erkenntnis. Die lebenswirkliche Erfahrung geht praktisch immer noch vom Herz- und Kreislaufstillstand aus. Nach dieser Erfahrung ist es schwierig, beim Hinsehen einen Hirntoten, der noch künstlich durchblutet und beatmet wird und daher lebendig aussieht, als Toten anzusehen. Der Anschein oder das subjektive Gefühl können aber nicht maßgeblich sein. Man sieht ja auch umgekehrt nicht einen bleich und regungslos liegenden, als tot erscheinenden Menschen in lebenswirklicher Perspektive sogleich als tot an. Gerade im Interesse des Lebensschutzes durch Recht muss das Problem der Todesgrenze auf der Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnis entschieden werden. Ein sich an bloß äußerlichen Erscheinungen festmachender Phänomenalismus kann nicht zur Orientierung dienen. Auch die Entscheidungen in der Lebenswelt sind auf naturwissenschaftlich-medizinische Erkenntnisse angewiesen. Das Abstellen einer Beatmungsanlage bei einem Hirntoten ist danach keine Tötung mehr, auch nicht die Entnahme des Herzens, die dann zum Stillstand des Kreislaufes führt, denn der Hirntote ist kein Lebender mehr.

V

Nach diesen Bemerkungen zum Begriff und zum Zeitpunkt des Todes noch einige Stichworte zum Verfügungsrecht über das Leben und zum Tötungsverbot durch Recht.

Grundsätzlich darf niemand über fremdes Leben verfügen. Es ist für jeden anderen prinzipiell unverfügbar. An der Spitze der Verfassung und des Rechts steht das Recht auf Leben und damit verbunden das Tötungsverbot (Art. 2 II GG). Es gibt, wie bereits erwähnt, Einschränkungen des Grundrechtes auf Leben, etwa durch Notwehr oder die erlaubte Tötung

im Krieg. Das Recht auf Leben kennt keinen Gesetzesvorbehalt. Ob die uneinschränkbare Menschenwürde die Einschränkung des Lebensrechtes verbietet, ob jeder Eingriff in das Leben eine Verletzung der Menschenwürde bedeutet, erscheint zweifelhaft.

Streitig ist, ob das Grundrecht auf Leben quasi als Kehrseite auch das Recht auf den eigenen Tod umfasst. Sachlich und historisch begriff das Recht auf Leben sich nicht auch als Recht, als Anspruch auf den Tod.

Die Tötung auf Verlangen ist strafrechtlich, wenn auch bei gemilderter Strafe, verboten. Sich selbst den Tod zu geben ist dagegen nicht verboten. Ob Erwin Ringel Recht hatte mit seiner Auffassung, Suizide seien in aller Regel unfreie Handlungen, möge dahin gestellt bleiben. Die Grenze der erlaubten Mitwirkung beim Suizid liegt dort, wo die Mitwirkung die Grenze zur Täterschaft überschreitet, etwa bei Täuschung, Zwang oder Irrtum. Das Strafrecht spricht dann von Tatherrschaft.

Sterbehilfe ist in den meisten Ländern in den Grenzen erlaubter Beschränkung der Behandlung und indirekter Sterbehilfe, der notwendigen Bekämpfung von Schmerz, Angst und Unruhe erlaubt. In Deutschland steht eine Gesetzgebung in Richtung der Erlaubnis von Patientenverfügungen zur Beendigung von Behandlungen bevor. Hier soll die Selbstbestimmung über den eigenen Tod im Rahmen einer »Nicht-mehr-Weiterbehandlung« ausdrücklich gesetzlich gestattet werden. Damit würde ein begrenztes Verfügungsrecht über den eigenen Tod eröffnet, eine Einschränkung des Verbotes der Tötung auf Verlangen auf gezieltes aktives Tun.

Angesichts der heute gegebenen medizinischen Möglichkeiten zur Lebensverlängerung ist die Pflicht zum Warten auf den »natürlichen« Tod nicht zumutbar. Es darf – das ist wohl überall zugelassen – der Tod hingenommen werden. Die »terminale Sedierung« wird heute gestattet. In diesen Grenzen wird eine Verfügung über den eigenen Tod erlaubt.

Verboten bleibt die aktive, gezielte Tötung durch fremdes Tun. Erlaubt ist freilich eine Kausalität durch Beendigung rettender Behandlung, das Abschalten des Beatmungsgerätes etwa, rechtlich als Unterlassen durch Tun qualifiziert, der Abbruch einer rettenden Kausalkette durch Tun. Allein ein Sterbenlassen durch Kausalität der Krankheit ist zulässig.

Streitig und nur in einigen Ländern wie Holland und Belgien erlaubt ist die Verfügung über fremdes Leben durch gezielte aktive ärztliche Beendigung, etwa durch Verabreichung eines Medikamentes mit dem Ziel der Tötung. Freilich ist die Differenz zwischen Handeln und Unter-

lassen gering, hauchdünn wird sie zwischen gezielter aktiver Sterbehilfe und indirekter Sterbehilfe. Sie besteht dann praktisch nur in der subjektiven Intention zwischen Absicht und indirektem Vorsatz. Die indirekte Sterbehilfe mit diesem Unterschied haben schon die Päpste Pius XII und Johannes Paul II zugelassen, um Schmerzbehandlung mit dem Risiko eines früheren Todeseintritts zu ermöglichen. Danach gibt es keine entscheidende Differenz zwischen aktiver und indirekter Sterbehilfe: Ich hoffe, dass Gott mich nicht von der Schwelle weisen würde, wenn ich in Not und unerträglichem Leiden früher zu ihm komme und ihn bitte, mich vor der Zeit gnädig aufzunehmen.

Gefährlich für das Leben und den Schutz des Lebens würde es aber, wenn man generell die aktive, gezielte Tötung auf Wunsch zuließe. Dann geriete der Schutz des Lebens alter und kranker Menschen in Gefahr, insbesondere in Anbetracht der zunehmenden Knappheit der Ressourcen in der Medizin. Wenn 70% der medizinischen Kosten in den letzten beiden Lebensjahren entstehen, dann liegt es nahe, die Kranken, die sich selbst oft eine Last sind, zu fragen, ob sie nicht eine aktive Beendigung ihres Lebens durch eine Injektion oder eine Tablette wünschen oder ob sie wirklich weiter behandelt werden wollen mit erwartbarem letalen Ausgang, nur etwas später. Hier entstünden Gefahren. Ich sehe aber keine Gefahren, wenn ein Verfügungsrecht über den eigenen Tod durch Beendigung der Behandlung, ihren Abbruch und Beschränkung auf palliative Behandlung zugelassen wird. Niemand, am wenigstens Gott verlangt von uns, alle Möglichkeiten der Medizin, auch belastende, wegen eines oft nur noch vegetativen Lebens aufrechtzuerhalten. Schon vor Eintritt des Hirntodes ist daher eine Beendigung von Behandlung zulässig. Das Tötungsverbot schränkt sich damit zugunsten einer Möglichkeit der Verfügung über das Leben, auch das fremde, durch Unterlassen von Behandlung ein.

Der Tod bleibt das dunkle Rätsel in unserem Leben. Wir sollten ihm, wenn er vor der Tür steht, nicht mit allen medizinisch möglichen Mitteln den Eintritt verwehren.

Literaturverzeichnis

Angstwurm, Heinz, »Der Hirntod«, in: Hoff / In der Schmitt (Hg.), *Wann ist der Mensch tot?*, Reinbek 1994, S. 45.

Aries, Philippe, *Geschichte des Todes*, Darmstadt 1996.

Bondolfi, Alberto / Kostka, Ulrike / Seelmann, Kurt, »Hirntod und Organspende«, in: *Ethik und Recht*, Basel 2003.

- Bundesärztekammer, »Kriterien des Hirntodes«, in: *Deutsches Ärzteblatt* 1993, S. 2177.
- Byrne, Paul A. / Coimbra, Cicero G. / Spaemann, Robert / Wilson, Mercedes Arzu, »Der Hirntod ist nicht der Tod!«, Essay von einer Tagung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, 2005, in: Schriftenreihe der Aktion Leben e.V., 1. Auflage Februar 2005, Nr. 24.
- Geilen, Gerd, »Medizinischer Fortschritt und juristischer Todesbegriff«, in: *Festschrift für Ernst Heinitz*, Berlin 1972, S. 373 ff.
- Geisler, Linus, »Der Hirntod ist eine Phase im Sterben und damit Teil des Lebens«, *Frankfurter Rundschau* vom 24.02.1995, S. 16.
- Höfling, Wolfram, *Kommentar zum Transplantationsgesetz*, Berlin 2003.
- Hoff, Johannes / In der Schmitt, Jürgen, »Wann ist der Mensch tot?«, in: *Organverpflanzung und Hirntodkriterium*, Reinbek 1994.
- Johannes Paul II, Ansprache zum Transplantationskongress in Rom 2000, *L'Osservatore Romano* vom 15.9.2000.
- Jonas, Hans, »Gehirntod und menschliche Organbank«, in: *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, S. 219 ff.
- Laureys, Steven, »Hirntod und Wachkoma«, in: *Spektrum der Wissenschaft* 2006, S. 62 ff.
- Parzeller, Marcus, »Sterben und Tod. Sind wesentliche Bereiche des Lebens nicht normiert oder undefinierbar?«, in: *Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 2000, S. 397.
- Ringel, Erwin, *Handwörterbuch der Kriminologie*, 2. Auflage, Band 3, 1975.
- Schmidt-Recla, Adrian, »Tote leben länger: Ist der Hirntod ein ausreichendes Kriterium für die Organspende?«, in: *MedR* 2004, S. 672 ff.
- Schreiber, Hans-Ludwig, »Der Hirntod als Grenze des Lebensschutzes«, in: *Festschrift für Walter Remmers*, Köln 1995, S. 593 f.
- Ders., »Kriterien des Hirntodes«, in: *Juristenzeitung* 1983, S. 593.
- Ders., »Das ungelöste Problem der Sterbehilfe«, in: *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 2006, S. 473 ff.
- Truog, Robert D., »Ist das Hirntodkriterium obsolet?« (Übersetzung), in: Firnkorn (Hg.), *Hirntod als Todeskriterium*, Stuttgart 2000, S. 83ff.
- Verrel, Torsten, »Patientenautonomie und Strafrecht bei der Sterbebegleitung«, Gutachten für den 66. Deutschen Juristentag, 2006, S. 63 ff.
- Von Savigny, Friedrich Carl, *System des heutigen Römischen Rechts II*, 1840, S. 17.
- Wolflast, Gabriele, »Grenzen der Organgewinnung, Zur Frage einer Änderung der Hirntodkriterien«, in: *MedR* 1989, S. 164 ff.

Hanfried Helmchen und Hans Lauter
 KRANKHEITSBEDINGTES LEIDEN, STERBEN
 UND TOD AUS ÄRZTLICHER SICHT

1 Zielsetzung

Dargestellt werden soll aus ärztlicher Sicht das (empirische) Sein, das (moralische) Sollen und das (individuelle) Wollen bei krankheitsbedingtem Leiden, Sterben und Tod im Kontext eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels.¹

2 Konzeptueller Kontext

Zunächst wird gefragt, ob und gegebenenfalls wie sich die Ziele ärztlichen Handelns angesichts eines Paradigmenwechsels der modernen Medizin und einer durch die Idee der Selbstbestimmung des Individuums wie auch einer durch unbegrenzte Machbarkeitsphantasien beherrschten gesellschaftlichen Umwelt verändern.

2.1 Wandel ärztlicher Aufgaben?

Aufgabe des Arztes ist seit jeher die Minderung krankheitsbedingten Leidens, seit Beginn der Entwicklung von Krankheitslehren auch die Bekämpfung von Krankheiten, mit dem Aufkommen der Aufklärung im 18. Jahrhundert zudem eine Verstärkung des alten Gedankens der (selbst verantworteten) Vorbeugung von Krankheiten (z.B. Hufeland 1797) und mit den Fortschritten der wissenschaftlichen Medizin in den letzten beiden Jahrhunderten die Erhaltung des Lebens. Diese Aufgaben des Arztes werden wohl auch in der Zukunft zu seinen Pflichten gehören. Aber mit der Lebensrettung kann der Arzt den Tod hinauschieben. Diese Möglichkeit wurde zwar wohl immer von Kranken gewünscht, aber bis ins 18. Jahrhundert kaum als eine ärztliche Pflicht angesehen, da der Tod als ein natürliches Schicksal außerhalb der menschlichen Kontrolle galt. Nun aber ist zu dieser lebensverlängernden Kontrolle des Todes in den letzten zwei Jahrzehnten mit der aktiven Euthanasie überdies eine lebensverkür-

zende Kontrolle des Todes getreten, die von den meisten Ärzten nicht als Aufgabe oder gar Pflicht angesehen, sondern ausdrücklich abgelehnt wird. Jedoch verweist ein gesellschaftlich derzeit zunehmend akzeptabel erscheinender Wunsch nach Leidensbeseitigung durch Lebensbeendigung darauf, dass sich der Kontext und damit die Bedingungen ärztlichen Handelns unter noch vor kurzem unvorstellbaren medizinisch-innovativen Entwicklungen und tiefgreifenden Einstellungsänderungen der Gesellschaft erheblich und schnell verändern, so dass die Frage auftaucht, ob dies auch Einfluss auf die Ziele ärztlichen Handelns hat – insbesondere im Hinblick auf das individuelle Wollen schwerstkranker und sterbender Menschen.

2.2 Paradigmenwechsel der Medizin

Der (technische) Fortschritt der Medizin hat dazu geführt, dass bei früher tödlichen Erkrankungen, namentlich bei solchen in der Kindheit und im frühen Erwachsenenalter, der Tod heute oft abgewehrt oder hintan gehalten werden kann. Die Folge davon ist ein erheblicher Anstieg der Lebenserwartung. Dies bedeutet, dass sich der Tod in die späten Abschnitte des menschlichen Lebenszyklus verlagert hat. Anders als in früheren Zeiten stellt er oft auch kein unerwartetes, zeitlich umschriebenes, rasches Ereignis mehr dar; er tritt vielmehr meist außerordentlich langsam, viele Jahre nach der Erstmanifestation chronisch-progredienter, schleppend verlaufender degenerativer Verschleißkrankheiten oder nach Chronifizierung bzw. defizitärem Überleben früher tödlicher akuter Erkrankungen ein. Damit findet eine Verschiebung des Schwerpunktes der Medizin von akuten Erkrankungen zu chronischen Krankheiten, ein Paradigmenwechsel von der kurativen zur rehabilitativen wie auch zur palliativen Medizin statt. Beschleunigt wird dieser Paradigmenwechsel durch die wachsenden und mit großen Erwartungen verbundenen Möglichkeiten kompensatorischer, rekonstruktiver und regenerativer Medizin.

Sie kompensiert krankheitsbedingte Einschränkungen, etwa mit Arzneimitteln gegen Diabetes oder Bluthochdruck oder mit Brille und Hörgerät gegen Abnahme der Sinnesleistungen, wird aber zunehmend auch zum »wunscherfüllenden« Ausgleich von »natürlichen« Nachteilen oder Schwächen genutzt bzw. missbraucht; sie rekonstruiert oder ersetzt degenerativ geschwächte Organe, vom neuen Hüftgelenk über die neue Herzklappe oder den Bypass bzw. Stent bis zur Tiefenstimulation etwa bei Parkinsonkranken mittels Hirn-implantierter Elektroden; und sie sucht

Organe zu regenerieren, beispielsweise ein insuffizientes altes Herz durch Stammzellinfusionen zu verjüngen.

Zudem gewinnt die präventive Medizin mit langfristiger Perspektive an Bedeutung. Denn die molekulargenetische Medizin vermag zunehmend häufiger und spezifischer individuelle Krankheitsdispositionen lange vor ihrer Realisierung als manifeste Krankheit zu erkennen. Da genetische Dispositionen aber kein blindes, sondern drohendes Schicksal sind, das nur in Wechselwirkung mit peristatischen Bedingungen mehr oder weniger beschleunigt oder verlangsamt oder auch gar nicht eintritt, wird in der Kontrolle solcher, womöglich individuell spezifizierbarer peristatischer Bedingungen ein großes präventives Potential gesehen.

Diese medizinischen Errungenschaften haben die Lebensqualität vieler, vor allem alter Menschen wesentlich verbessert. Damit werden aber auch Erwartungen geweckt, dass die Medizin à la longue alles reparieren oder zumindest kompensieren, das Sterben also immer wieder verzögern und letztlich den Tod in weite Ferne entrücken kann. Auch wenn der Tod unausweichlich sein mag, so erscheint doch jede seiner Ursachen zunehmend und immer wieder korrigierbar.

2.3 Vom Schicksal zum »Machsall« der Selbstbestimmung des eigenen Todes

Solche Erwartungen von der unbegrenzten Beherrschbarkeit der Natur, der Machbarkeit des Lebens, der »Produktion« von Gesundheit, und der Entfernung des Todes aus dem menschlichen Blickfeld stehen in Wechselwirkung mit analogen Tendenzen in der Gesellschaft. Seit Aufkommen der modernen Wissenschaft im 16. Jahrhundert und der damit verbundenen technisch-industriellen Revolution hat die Menschen das Gefühl der Machbarkeit aller toten und nun auch der lebenden Dinge einschließlich ihrer selbst ergriffen, ebenso wie sich seit der Aufklärung im 18. Jahrhundert und damit der »Befreiung des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« das Konzept von der Selbstbestimmung des individuellen Menschen ausgebreitet hat.

Dieser Leitgedanke, dem in der gegenwärtigen Rechtsordnung erhebliche Bedeutung beigemessen wird, kommt auch in dem Wunsch vieler Menschen zum Ausdruck, eine Kontrolle über die Bedingungen des eigenen Sterbens auszuüben. Ein solches Bedürfnis erwächst aus der Furcht vor den zunehmenden Möglichkeiten einer technischen Lebensverlängerung, der sich der Bürger durch eine unmittelbare Abwehr derartiger

Behandlungsmaßnahmen oder durch eine vorsorgliche Patientenverfügung für den Fall späterer Einwilligungsunfähigkeit zu entziehen sucht. Denn eine dem Tod abgetrotzte Erhaltung des Lebens ist an das Krankenhaus und oft weitgehende Abhängigkeit von lebenserhaltenden Systemen gebunden. Die Qualität solchen Lebens wird von Sterbenskranken – vor allem, wenn kompetente palliativ-medizinische Versorgung fehlt – häufig als so gering eingeschätzt, dass sie den Tod vorziehen, indem sie das Sterben geschehen lassen wollen.

Darüber hinaus wird in der Öffentlichkeit vielfach das Recht schwerkranker Patienten eingefordert, angesichts eines unerträglichen Leidenszustandes das Leben durch ärztliche Suizidbeihilfe oder Tötung auf Verlangen vorzeitig zu beenden und damit dem natürlichen Tod zuvorzukommen, zumal wenn er als die letzte noch selbst zu bestimmende Möglichkeit erscheint. Dabei allerdings erscheint es als Aporie, dass mit dem Eintritt des nach Art und Zeitpunkt selbst bestimmten Todes jegliche Möglichkeit der Selbstbestimmung endet. Diese lebensbeendenden Maßnahmen sind – gerade auch bei nicht Sterbenden – bisher nur in Holland und Belgien rechtlich zulässig. Die Freiheit der Selbstbestimmung am Lebensende erscheint aber heute nicht nur durch die paternalistisch gehandhabte Übermacht einer technisierten Medizin, sondern auch durch gesellschaftliche Kosten-Nutzen-Abwägungen bedroht, die in wirtschaftlich erschöpften Solidargemeinschaften eine sozioökonomisch begründete Lebensverkürzung zur Folge haben könnten. Somit vollzieht sich heute in den entwickelten Sozietäten der westlichen Welt das krankheitsbedingte Leiden und Sterben des Einzelnen zwischen Selbstbestimmung und Abhängigkeit von den technischen Möglichkeiten einer lebenserhaltenden Medizin, von ihrer Finanzierbarkeit und damit nicht zuletzt von der Fähigkeit und dem Willen anderer Menschen zur Fürsorge, zur Solidarität.

Das Zusammenwirken dieser Faktoren hat in den letzten Jahrzehnten ein verstärktes Interesse an dem Thema des guten und menschenwürdigen Sterbens hervorgerufen. Eine Flut von thanatologischer Literatur besinnt sich wieder auf das Endereignis unseres Lebens und beschäftigt sich mit neuen Formen der altmodischen *Ars moriendi*. Der Enttabuisierung der Sexualität zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts scheint mittlerweile eine Enttabuisierung des Sterbens gefolgt zu sein. Dabei zielen insbesondere die starken Impulse der Hospizbewegung auf eine mitmenschliche und kompetente Begleitung Sterbender ab. Der »eigene« Tod soll sich

ohne unnötige lebensverlängernde Maßnahmen in der gewohnten Umgebung oder jedenfalls im Schutz einer fürsorglichen Gemeinschaft vollziehen. Diese gesellschaftliche Entwicklung hat in Verbindung mit den Möglichkeiten der Palliativmedizin zu einer besseren Wahrnehmung und wirksameren Bekämpfung krankheitsbedingten Leidens und Sterbens geführt. Zugleich wurden dadurch Regelungen in Gang gebracht, die dem Sterbenden die Verfügungsgewalt über seinen Körper sichern und ihm die selbstbestimmte Wahl über den Umfang lebensverlängernder Behandlungsmaßnahmen überlassen sollen.

Aber wenn die Erweiterung dieser Wahlmöglichkeiten eine individuelle Gestaltung des Todes ermöglichen soll, dann ist der Einzelne auf moralische und kulturelle Vorstellungsinhalte angewiesen, die eine unerlässliche Grundlage bedeutsamer persönlicher Entscheidungen darstellen und lange Zeit hindurch ein kollektives Verständnis von Sterben und Tod gewährleisten konnten. Für eine solche Sinndeutung des eigenen Leidens und Sterbens lässt ihn aber die heutige Kultur im Stich. Die zunehmende Säkularisierung der modernen Welt führte dazu, dass die gegenwärtige Gesellschaft keine festgefügte, einheitliche Wertegemeinschaft mehr darstellt und den Einzelnen aus kulturellen Bindungen herausgelöst hat, in denen er sich Jahrhunderte lang aufgehoben fühlte. Bisher gültige Anschauungen und religiöse Gewissheiten über Ursprung und Ziel menschlicher Existenz oder Sinn des individuellen Daseins haben ihre prägende Kraft verloren. Sie erweisen sich nicht mehr als tragfähig genug, um der Mehrzahl der Menschen eine ausreichende Orientierungshilfe in Bezug auf das Ziel und den Sinn von Leben und Leiden oder das Problem menschlicher Sterblichkeit zu vermitteln. Persönliche Einstellungen in Bezug auf Leben und Tod weichen daher erheblich von einander ab. Dazu kommt, dass die großen Migrationsbewegungen unseres Jahrhunderts das Entstehen multikultureller Gesellschaften verstärken und durch das Nebeneinander verschiedener Kulturen die Verbindlichkeit der eigenen Traditionen verblassen lassen.

Vielleicht kann die menschliche Vernunft in fernerer Zukunft zu tragfähigen und verbindlichen Orientierungen führen, die die Mühsal des selbstbestimmten Machsals ähnlich erträglich machen könnten wie vergehende Bindungen, Symbole und Rituale der Religion, der Tradition, der sozialen Gruppe das Schicksal zu ertragen halfen. Derzeit allerdings ängstigt viele Menschen die Hilflosigkeit zwischen nicht mehr tragenden

Bindungen alter Prägung und noch nicht genügend konkret erfahrbaren neuen und zukünftigen Orientierungen. Zudem braucht der Mensch für die Bildung und stabilisierende Tradierung neuer Weltanschauungen generationen-übergreifende Zeit.

3 Praktischer Kontext: Leiden, Sterben und Tod in der modernen Medizin

Einen Eindruck der Wirklichkeit von Sterben und Tod in Deutschland vermitteln folgende empirischen Daten und ärztlichen Erfahrungen.

3.1 Sterben und Tod w a n n ?

Über 90% der Verstorbenen sind zum Zeitpunkt ihres Todes älter als 65 Jahre. Der Tod ist also heute in die Ferne des kalendarischen Alters gerückt. Dies hat zur Folge, dass Menschen in der Jugend und im Erwachsenenalter viel seltener als früher unmittelbar mit dem Krankheits- und Todesschicksal von Nahestehenden in Berührung kommen. Erst im Alter werden sie von der existentiellen Erfahrung des eigenen Sterbens betroffen. Sie befinden sich dann in einer Lebensperiode, in der die Stabilität des Selbst von den mehr und mehr unabweisbaren körperlichen und seelischen Altersveränderungen, von altersassoziierten Krankheiten und Behinderungen und von der Gefahr eines dementiellen Abbauprozesses bedroht ist. Das nahende Lebensende lässt sich nicht mehr völlig verdrängen. Der Gedanke an den eigenen Tod ist zu einem Vorstellungsinhalt geworden, der hierzulande nahezu ausschließlich zur Erfahrungswelt des älteren Menschen gehört.

Frauen sind bei ihrem Tode älter als Männer. Auch dies ist Folge des demographischen Wandels mit fast einer Verdoppelung der Lebenserwartung in den letzten 100 Jahren, bei den Frauen noch stärker als bei den Männern. Dementsprechend nimmt die relative Häufigkeit der Frauen mit steigendem Alter ebenso wie ihr Witwenstand stark zu, der bei den über 80-jährigen Frauen mehr als 5 mal häufiger als bei den Männern zu finden ist. Bei weiterer Zunahme von Lebensdauer und Single-Haushalten sowie weiter abnehmender Kinderzahl könnte das Sterben noch einsamer werden.

3.2 Sterben und Tod w o d u r c h ?

Im Jahre 2003 starben in Deutschland über 850 000 Menschen, davon fast die Hälfte an Herz-Kreislaufkrankungen, ein weiteres Viertel an Krebser-

krankungen, während durch Verletzungen, Vergiftungen und andere äußere Ursachen weniger als 5%, darunter 1.3% durch Suizid (davon drei Viertel Männer), zu Tode kamen. Diesen Daten liegen ärztliche Diagnosen zugrunde, die auf den Totenscheinen vermerkt sind. Sie geben meist keine genaue Auskunft über die Krankheiten, die dem Tod vorausgegangen sind oder über deren namentlich bei älteren Patienten sehr häufige Kumulation, die sogenannte Multimorbidität.

Nach Sherwin B. Nuland gehören vor allem Arteriosklerose, Bluthochdruck, Krebs, Diabetes, Übergewicht, Alzheimerkrankheit und Schwächung der Immunabwehr zu den apokalyptischen Reitern, die den meisten Menschen den Tod bringen.² Es handelt sich hierbei überwiegend um Erkrankungen, die sich über ausgedehnte Zeiträume hinziehen und eine lange Leidensphase mit sich bringen. Dagegen ist ein plötzlicher Tod durch – insbesondere herzkreislaufbedingte – Krankheiten (Herzinfarkte bei 8% aller Todesfälle) oder äußere Einwirkungen (vor allem Verkehrsunfälle) sehr viel seltener und betrifft weniger als ein Siebtel der Verstorbenen.

3.3 Sterben und Tod wo ?

Während die meisten Menschen bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Kreis ihrer nächsten Angehörigen und in ihrer häuslichen Umwelt sterben konnten, wurde der Tod in den modernen Gesellschaften an medizinische und pflegerische Institutionen delegiert und damit persönlich unvertraut und sozial weitgehend unsichtbar. Dies geht auch aus einer repräsentativen Untersuchung hervor, wonach innerhalb eines Jahres fast 50% der Menschen im Krankenhaus und weitere ca. 20% in Alten- und Pflegeheimen starben. Diesem sich hierzulande überwiegend in Institutionen ereignenden Tod steht der Wunsch des größten Teils der Bevölkerung entgegen, in der gewohnten häuslichen Umgebung zu sterben, nicht allein gelassen zu werden und nicht unter Schmerzen leiden zu müssen. Wenn dieser Wunsch in nennenswertem Umfang realisiert werden soll, so setzt dies einen erheblichen Ausbau ambulanter Pflegedienste voraus. Mit der künftigen Zunahme der Lebenserwartung wird der Bedarf an ambulanter und stationärer Pflege weiter ansteigen.

Eine von einer Universitätsklinik, einer care management Organisation, und einer Rentenversicherung gemeinsam durchgeführte Studie in den USA fand, dass die Kombination von individuellem Fall-Manage-

ment mit Palliativpflege die Pflege der überwiegend zu Hause versorgten schwerstkranken US-Bürger praktikabel und effizient verbessert.

Aber auch auf klinische Einrichtungen zur medizinischen Betreuung schwerkranker und sterbender Menschen kann nicht völlig verzichtet werden. Es wurde errechnet, dass etwa 18 % nicht heilbarer Tumorpatienten eine zumindest vorübergehende stationäre palliativ-medizinische Behandlung benötigen. Aber nur etwa 6% aller Sterbenden erhalten bisher in Deutschland palliativ-medizinische oder hospizliche Hilfe. Einem auf ca. 50 Palliativ- oder Hospizbetten (mit ärztlicher Einbindung) pro 1 Million Einwohner geschätzten Bedarf standen nämlich in Deutschland im Jahre 2000 nur 13 Betten, also ein noch ungedeckter Bedarf von ca. 75% gegenüber.

3.4 Sterben und Tod wie?

Tod erleben wir immer nur als den Tod des Anderen, während der eigene Tod unserem Erleben (oder zumindest der Mitteilung) unzugänglich bleibt – und von daher von ersterem deutlich unterschieden ist. Dies findet in der jeweils unterschiedlichen Sichtweise der durch das Sterben eines Menschen Betroffenen Ausdruck. Die Spannweite des Umganges mit dem Sterben geht von passiver Hinnahme des tödlichen Schicksals bis zum Versuch seiner selbstbestimmten Kontrolle. Auch wird der schnelle Tod anders als der langsame Tod erlebt.

3.4.1 Sterben und Tod aus der Sicht des Patienten

Während der schnelle Tod für den mittelalterlichen Menschen ein schlechter Tod war, weil er keine Zeit ließ, letzte Dinge zu richten und sich auf das Jenseits vorzubereiten sowie Abschied zu nehmen, ist er für den heutigen Menschen ein erwünschter Tod, um nicht den Qualen eines sich länger hinziehenden Sterbens ausgeliefert zu sein; dennoch wollen sich wohl auch heute Sterbende verabschieden und »mit Gott ins Reine kommen«.

Die Krankheitsverarbeitung sterbender Menschen ist von zahlreichen Einflussfaktoren abhängig. Den zentralen Faktor bilden die Schmerzintensität und der Grad der Schmerzkontrolle. Gelingendes Leben im Prozess des Sterbens ist ohne eine adäquate Schmerztherapie nicht möglich. Ein zweiter Faktor ist Art und Intensität weiterer Krankheitssymptome; hierzu gehören Atemnot, Übelkeit, Erbrechen, Schweißausbrüche, Durstgefühl, Ernährungsmängel, Verstopfungen oder psychische

Störungen wie Depressivität, Verwirrtheit und kognitive Defizite. Denn die Bewältigung schwerer Krankheitszustände wird vor allem durch den Verlust der Selbständigkeit und das Bewusstsein zunehmender Abhängigkeit erschwert. Der Todkranke ist immer weniger dazu in der Lage, die Alltagsgestaltung nach eigenen Maßstäben zu bestimmen und leidet unter den pflegerischen, emotionalen und wirtschaftlichen Belastungen, die er seinen Angehörigen oder der Allgemeinheit zumuten muss. Zu den Dimensionen der Bewältigung von Leiden und Sterben gehört auch das Ausmaß, in dem bis zuletzt eine offene und wahrhaftige Kommunikation mit Angehörigen, Freunden, Ärzten und Pflegepersonal möglich ist. Darüber hinaus kann das Erleben tödlich Erkrankter stark von der Auseinandersetzung mit existentiellen und spirituellen Fragen bestimmt sein. Es geht dabei um die Suche nach dem Sinn oder nach einer tragfähigen Interpretation dessen, was der Sterbenskranke derzeit erfährt. Gläubige Menschen finden Trost in der Hoffnung auf ein das eigene Dasein überdauerndes Weiterleben in einer jenseitigen Welt. Diejenigen, für die ein solcher Glaube nicht mehr zugänglich ist, suchen angesichts des nahenden Todes die letzten Dinge zu regeln und mit sich ins Reine zu kommen, indem sie auf das zurückblicken, was ihrem Leben Wert verlieh und was ihnen geglückt ist. Hierbei stoßen sie aber oft auch auf das versagt Gebliebene, Misslungene oder schuldhaft Versäumte und können in tiefe Verzweiflung geraten, wenn sie glauben, sich ein Scheitern ihrer Existenz eingestehen zu müssen. Manchen mag schließlich der Gedanke beruhigen, dass er durch seine Werke (Gottfried Benn sprach von »hinterlassungsfähigen Gebilden«) oder durch seine Haltung auf der letzten Wegstrecke im Gedächtnis der Hinterbliebenen – gleichsam diesseits – weiterlebt.

Alle diese Faktoren wirken sich auf die Wünsche aus, die ein kranker Mensch mit seinem Sterben verbindet. In einer Untersuchung konnte gezeigt werden, dass sterbenskranke Krebspatienten, die den Tod zu beschleunigen wünschten, im Vergleich zu denen, die dies nicht wünschten, stärker durch körperliche Symptome und seelisches Leiden okkupiert waren, sich selbst stärker als eine Last für andere wahrnahmen, einen höheren Grad an Entmutigung erlebten, der Symptomkontrolle weniger vertrauten und über einen geringeren Grad an sozialer Unterstützung, geringere Zufriedenheit mit Lebenserfahrungen und weniger religiöse Überzeugungen berichteten. Aber auch habituelle Einstellungen sind für die Vorstellungen vom eigenen Sterben maßgebend. Denn wenngleich

sich wohl jedermann einen »guten« oder »würdigen« Tod wünscht, werden damit doch sehr unterschiedliche Erwartungen assoziiert. Grundsätzlich scheint es drei sehr verschiedenartige Haltungen in Bezug auf das gute Sterben zu geben. Für viele Menschen sollte ein guter Tod leicht, schnell, unbewusst und schmerzfrei sein. Wer diese Position vertritt, geht von dem Recht auf ein sanftes Sterben aus und wird insbesondere auf eine palliativ-medizinische Sterbebegleitung drängen. Für Andere ist ein guter Tod gleichbedeutend mit einem autonomen und authentischen Sterben. Sie vertreten das Recht auf einen selbstgewählten Tod; es ist ihnen daher wichtig, Zeitpunkt und Art ihres Todes selbst bestimmen zu können. Eine dritte Position betont dagegen die Unverfügbarkeit des Todes. Sie läuft auf das Bedürfnis nach einem unverkürzten, natürlichen Sterben hinaus, das nicht durch lebensverkürzende Interventionen beeinflusst wird.

Die individuellen Bedingungen des Sterbens oder die grundsätzlichen Wünsche und Vorstellungen des Menschen über seinen eigenen Tod sind allerdings nicht die einzigen Faktoren, welche die Auseinandersetzung mit dem Sterben letztlich bestimmen. Elisabeth Kübler-Ross hat erstmals die Aufmerksamkeit auf typische Stadien des Verarbeitungsprozesses gelenkt, die bei der Bewältigung des Sterbens regelmäßig durchschritten werden.³ In dieser strikten Form ließ sich jedoch eine solche Auffassung nicht bestätigen. In einer Studie an Tumorpatienten wurde im Verlauf von mehreren Monaten bis Jahren eine große Verschiedenartigkeit in der Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit beobachtet. Dabei ließen sich fünf typische Verarbeitungsformen unterscheiden. Zu einer ersten Gruppe gehörten jene Menschen, die intensiv danach gesucht hatten, den eingetretenen Zustand zu verbessern und ihre Selbständigkeit aufrechtzuerhalten, die aber gleichzeitig in der Lage waren, ihre zum Tode führende Krankheit zu akzeptieren. Eine zweite Gruppe von Patienten litt sehr stark unter dem hohen Maß ihrer Abhängigkeit und wies die Bewältigungsform der Resignation und Niedergeschlagenheit auf. Für eine dritte Gruppe von Kranken bedeutete das Erleben der begrenzten Zeit den Anstoß zur Suche nach einem neuen Sinn. Einer vierten Gruppe gelang es, aus einer anfänglichen Depression herauszufinden und die eigene Endlichkeit anzunehmen. Die Patienten der letzten Gruppe weigerten sich bis wenige Tage vor ihrem Tod, die eigene Gefährdung wahrzunehmen und das Problem der Endlichkeit zu thematisieren.

Es zeigt sich also, dass sich Menschen, die von einer zum Tode führenden Krankheit betroffen sind, hinsichtlich der äußeren und inneren Bedingungen des Sterbens, der grundsätzlichen Haltungen gegenüber dem Tod und der Auseinandersetzung mit ihrer Endlichkeit erheblich voneinander unterscheiden.

3.4.2 Sterben und Tod aus der Sicht der Angehörigen

Wenn ein Angehöriger erfährt, dass ein ihm nahestehendes Familienmitglied von einer Krankheit betroffen ist, die sehr wahrscheinlich zum Tode führt, so löst dies Betroffenheit und Kummer aus. Er muss erst lernen, mit diesem Problem umzugehen. Ein solcher Prozess ist genauso mit Irrtümern, Fehlern, Missverständnissen und teilweise auch mit nicht aufzulösenden Widersprüchen behaftet wie die vorausgegangene Beziehung. Vom Angehörigen wird erwartet, trotz des bedrängenden Gefühls der vorwegnehmenden Trauer eine rücksichtsvolle, aber zugleich offene und wahrhaftige Kommunikationsform gegenüber dem Erkrankten zu finden. Meist bringt die tödliche Krankheit einen zunehmenden Bedarf an Hilfeleistungen mit sich. Dies kann zu einer kaum noch zu bewältigenden Belastung werden. Die Betreuung eines körperlich schwerbehinderten Menschen oder eines Demenzkranken im fortgeschrittenen Krankheitsstadium rund um die Uhr ist mit einem Verzicht auf die Verwirklichung eigener Bedürfnisse und Interessen verbunden; sie geht fast immer mit Schuldgefühlen wegen des als immer noch unzureichend erlebten Einsatzes, der Vernachlässigung anderer Familienmitglieder oder sich ungewollt einstellender aggressiver Impulse einher und führt zu physischer und psychischer Erschöpfung sowie nicht selten (bei ca. 20%) zu psychiatrischer Morbidität. Außerdem kommen auf die Familie des Erkrankten oft erhebliche finanzielle Einbußen zu, die eine Aufzehrung vorhandener Vermögenswerte nach sich ziehen. Auf längere Sicht ist es dem Angehörigen kaum möglich, die Pflege des Kranken in seiner gewohnten häuslichen Umgebung mit der Berufstätigkeit in Einklang zu bringen, sodass sich die Heimunterbringung des Schwerkranken nicht länger vermeiden lässt. Es müssten rechtliche Regelungen geschaffen werden, Berufstätigen für die Begleitung eines Familienmitglieds am Lebensende eine vorübergehende, unbezahlte berufliche Freistellung zu ermöglichen.

Außerdem darf nicht außer Acht gelassen werden, dass für die Angehörigen der Abschied von dem Erkrankten mit dessen Tod noch längst nicht

abgeschlossen ist. Das Trauern um den Verstorbenen kann sich erheblich verzögern, wenn dem Hinterbliebenen aufgrund der organisatorischen Abläufe der Krankenhausroutine das persönliche Abschiednehmen verwehrt wurde oder wenn ihm eine solche Möglichkeit aus anderen Gründen versagt blieb. Der Angehörige hat ein Recht darauf, von Anfang an in die ärztliche Behandlung und pflegerische Betreuung eines schwerkranken Patienten einbezogen und in seinem Trauern über den bevorstehenden oder bereits eingetretenen Verlust so lange begleitet zu werden, wie dies erforderlich ist.

3.4.3 Sterben und Tod aus der Sicht des Arztes und seiner Mitarbeiter

Die Aufgabe des Arztes und seiner Mitarbeiter besteht darin, sich auf das individuell unterschiedliche Leiden des Patienten und seiner Angehörigen empathisch einzustellen und aus einer objektivierend-kurativen Haltung in eine fürsorglich-begleitende Haltung überzugehen. Das Behandlungsziel besteht dann in einer palliativen Optimierung der noch verbleibenden Lebensqualität durch wirksame Symptomkontrolle. Hierbei ist die Bereitschaft aller an der Behandlung Beteiligten zur Wahrheit erforderlich, welche die Atmosphäre von Halbwahrheiten befreit, ohne jedoch die Hoffnung des Sterbenden zunichte zu machen, zumal »es noch eine andere Hoffnung (gibt), nämlich die auf ein sinnerfülltes Leben bis zuletzt«. Sterbebegleitung mit personaler Nähe und Fürsorge ist auch eine zentrale Aufgabe der Pflegekraft, speziell der Altenpflegerin, die oft den engsten, insbesondere auch körperlich-pflegerischen Kontakt mit dem Sterbenden hat, von ihm in sehr persönliche Gespräche gezogen wird, ihn tröstet und durch teilnehmende Nähe beruhigt. Klare Verantwortlichkeiten, Bereitschaft zu offenen Gesprächen und Arbeit ohne Zeitnot sollen die Pflegenden entlasten und vor der Gefahr schützen, sich gegenüber dem Leid (und emotionaler Überforderung) allein gelassen zu fühlen und schließlich in Fehlhandlungen bis hin zu »Tötungen aus Mitleid« hineinzugeraten.

Dieser Forderung steht die Tatsache gegenüber, dass die Strukturen und Handlungsabläufe der Krankenhäuser meist auf das Ziel der Lebenserhaltung und -verlängerung ausgerichtet sind und hierbei »das psychische und soziale Sterben vernachlässigt« wird. Praxisbezogene Handlungsanleitungen für eine professionelle und menschliche Sterbebegleitung fehlen häufig oder besitzen nur einen untergeordneten Stellenwert. Der Grundsatz, dass das Behandlungsziel bei schwerkranken und sterbenden Pati-

enten auf eine palliative Symptomlinderung auszurichten ist, wird zwar allgemein anerkannt, hat sich aber in der breiten Praxis noch nicht ausreichend durchgesetzt. Die ethischen Probleme, die mit therapiebegrenzenden Entscheidungen verbunden sind, werden zu wenig reflektiert und transparent gemacht. Eine individualisierende Betreuung von Patienten mit chronisch-progredienten Erkrankungen und infauster Prognose kommt zumindest in vielen Krankenhäusern unter dem Druck ökonomischer Restriktionen und dem hierdurch bedingten Personal- und Zeitmangel immer noch zu kurz. Völlig ungenügend ist auch das derzeitige Angebot an qualifizierten palliativ-medizinischen Einrichtungen. Speziell gilt dies für (terminal) Kranke mit Schluck- und Atmungsstörungen – z.B. bei neurologischen Krankheiten wie myatrophische Lateralsklerose oder multiple Sklerose – und für fortgeschrittene Krebserkrankungen mit Schmerzen, die zuweilen nur schwer beherrschbar sind.

In einem solchen Umfeld kann der Arzt vor der Frage stehen, ob er dem Sterben eines schwerkranken Patienten Raum geben soll, den Tod um einer ausreichenden Symptomkontrolle willen in Kauf nehmen oder gar herbeiführen darf, oder ob er sich darum bemühen muss, das Leben mittels medizinischer Interventionen auch um den Preis verlängerten und schwer erträglichen Leidens zu erhalten. Dies gilt besonders im Falle einer interkurrent (oder auch primär) akut auftretenden lebensbedrohlichen Erkrankung, z.B. eines Herzinfarktes, wenn er nicht ausschließen kann, dass sein Kampf gegen den Tod zu einem »artifizialen« Residualschaden auf einem mehr oder minder niedrigem Niveau von Lebensqualität oder sogar zu einer *vita minima*, z. B. einem »Wachkoma« führt; dies würde ihn später zu der schwierigen Antwort auf die Frage eines Abbruchs der lebenserhaltenden Maßnahme und damit einer passiven Herbeiführung des Todes zwingen (s.u.).

Es besteht heute ein weithin geteiltes, allerdings nicht überall in gleicher Weise in die Praxis umgesetztes Einverständnis über die Voraussetzungen, unter denen es ethisch zulässig ist, lebenserhaltende Maßnahmen nicht zu beginnen oder sie zu beenden und einen tödlich Erkrankten sterben zu lassen. Dennoch kann es für einen Arzt sehr schwierig sein, den richtigen Zeitpunkt für eine solche passive Sterbehilfe zu bestimmen. Der langsame und unberechenbare Verlauf der meisten chronischen Krankheiten lässt oft nicht eindeutig erkennen, ob der Tod bereits nahe ist und nicht doch noch für eine nennenswerte Zeit hinausgezögert werden kann. Eine sol-

che Feststellung wird durch technische Entwicklungen und neue verbesserte Behandlungsmöglichkeiten immer mehr erschwert. Der wichtigste Grund, dass Patientenverfügungen ihren Zweck verfehlen, ist nicht der fehlende Wille des Arztes, sie zu respektieren, sondern die Unsicherheit, wann genau diese Bestimmungen in Kraft gesetzt werden sollen, d.h. an welchem Punkt oder innerhalb welcher Grenzen eine lebensverlängernde Behandlung unterbleiben müsste, um ein gutes Sterben zuzulassen. Dazu kommen noch ähnliche Schwierigkeiten, wenn sich die Patientenverfügung nicht eindeutig genug auf die mittlerweile eingetretene Krankheits-situation bezieht, oder gar, wenn der Wille eines entscheidungsunfähigen Patienten, von dem keine Patientenverfügung vorliegt, für den Arzt oft nicht erkennbar ist. Außerdem kann sich der Wunsch eines sterbenden Patienten oder seines Bevollmächtigten auch auf ärztliche Maßnahmen richten, die in medizinischer Hinsicht als sinnlos zu erachten sind. Es gibt jedoch keine verlässlichen Kriterien für die Sinnlosigkeit ärztlicher Interventionen. Auch der Begriff des »Nutzens« einer Behandlung ist hierbei wenig hilfreich. Eine Reanimationsmaßnahme, die lediglich eine Überlebenszeit von wenigen Tagen erwarten lässt oder eine lebensverlängernde Intervention mit einer Erfolgsaussicht von allenfalls fünf Prozent, bringt dem Patienten zwar keinen ausreichenden medizinischen Nutzen, kann aber von diesem selbst dennoch als sinnvoll angesehen werden. In mehreren Untersuchungen wurde gezeigt, dass sich Patienten, Familienangehörige, Ärzte und Pflegekräfte hinsichtlich der Nutzeneinschätzung einer intensivmedizinischen Behandlung erheblich voneinander unterscheiden. Aus diesem Grund sind oft große Anstrengungen vonseiten des Behandlungsteams erforderlich, um die Wünsche und Interessen des Patienten in Erfahrung zu bringen und irrtümliche Erwartungen über den voraussichtlichen Krankheitsverlauf oder den Nutzen lebenserhaltender oder -verlängernder Behandlungsverfahren behutsam zu korrigieren. Dennoch lässt sich nicht vermeiden, dass Entscheidungen über eine Begrenzung medizinischer Interventionen von Werturteilen beeinflusst werden und dass die an der Behandlung Beteiligten in dem Konflikt zwischen der Selbstbestimmung des Patienten und seinem Wohl unterschiedlichen Handlungskonsequenzen den Vorzug geben.

Grundlegende Probleme der angesprochenen Entscheidung fokussieren sich im vorausverfügten Behandlungsverzicht für den Fall eines irreversiblen Verlustes des Wachbewusstseins infolge einer dauerhaften

oder voranschreitenden Hirnkrankheit, wie eines sog. »Wachkomas« oder einer Demenz. Dabei ist deutlich zu unterscheiden zwischen der Vorausverfügung eines gesunden und/oder eher jüngeren Menschen und einer solchen eines bereits Erkrankten und/ oder eher alten Menschen. Im Kontext eines durch Vorstellungen von menschlicher Würde, individueller Selbstbestimmung und dynamischer Leistungsfähigkeit vermittelten Zeitgeistes mag einem gesunden jungen Menschen die Aussicht auf eine weitgehende Abhängigkeit von seiner Umgebung schwerer erträglich erscheinen als einem älteren Menschen mit einer beginnenden krankheitsbedingten Funktions-einschränkung, beispielsweise einer Demenz, deren wahrscheinlich ungünstigen weiteren Verlauf er von seinem Arzt rücksichtsvoll erklärt bekommt. Jüngere Menschen haben auch noch mehr Lebenszeit voller Hoffnung und Sinn konstituierenden Aufgaben vor sich, während ältere oder gar hochbetagte Menschen einen guten Teil ihres wie auch immer gelebten Lebens hinter sich haben und eher bilanzierend auf ihre Lebensgestalt zurückblicken, entweder mehr mit Freude über ein geglücktes Leben oder eher mit Trauer über versäumte Gelegenheiten. Dies gewinnt Gewicht, wenn alte Menschen krank werden und dem Tode langsam entgegengehen.

4 Epilog

Vor diesem Hintergrund erscheint es als eine der großen gesellschaftlichen Aufgaben der nächsten Zukunft, die kommenden gravierenden Folgen des demographischen Wandels in ein erträgliches Verhältnis zu unseren derzeitigen anthropologischen Vorstellungen von einem humanen Menschenbild zu bringen. Dabei dürfte auch das Verhältnis des Individuums zur Sozietät, zur Gesellschaft, in der es lebt, zu überdenken sein.

Ein Ausgangspunkt muss die nüchterne Berücksichtigung der prognostischen Projektionen von Lebenserwartung, Morbidität und deren Kosten sein. Ein anderer muss die ethisch kontroverse Diskussion über die Kontrolle des Lebensendes (intendierte Verlängerung ebenso wie Verkürzung) sein. Um dem dabei sich schnell einstellenden Gefühl einer Aporie nicht anheim zu fallen, wären praktische Konsequenzen zu möglichen Interventionen aufzuzeigen, die auf die Voraussetzungen der derzeitigen Prognosen zielen. Sie betreffen keineswegs nur Finanzierung und Forschung, sondern mindestens ebenso unseren Lebensstil, ja unsere

ganze Kultur. Von besonderer Bedeutung für jeden einzelnen todkranken oder sterbenden Menschen dürfte dabei die Orientierung an Werten sein. »Allerdings geht es dabei nicht (wie es Václav Havel einmal formuliert hat) um Hoffnung als jene billige Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern um Hoffnung als die Gewissheit, dass etwas Sinn hat, egal wie es ausgeht.«⁴

Anmerkungen

- 1 Eine ungekürzte Fassung dieses Beitrags wird samt Literaturliste erscheinen in: Cornelia Klinger (Hg.), *Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft* (s. die Einleitung der Herausgeberin).
- 2 Sherwin B. Nuland, *Wie wir sterben*, München 1994.
- 3 Elisabeth Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart 1969.
- 4 Johann-Christoph Student, »Was nützen vorsorgliche Verfügungen für das Lebensende?«, in: *Betreuungsmanagement* 2 (2006) 2, S. 71.





ich bleibe . ihr geht

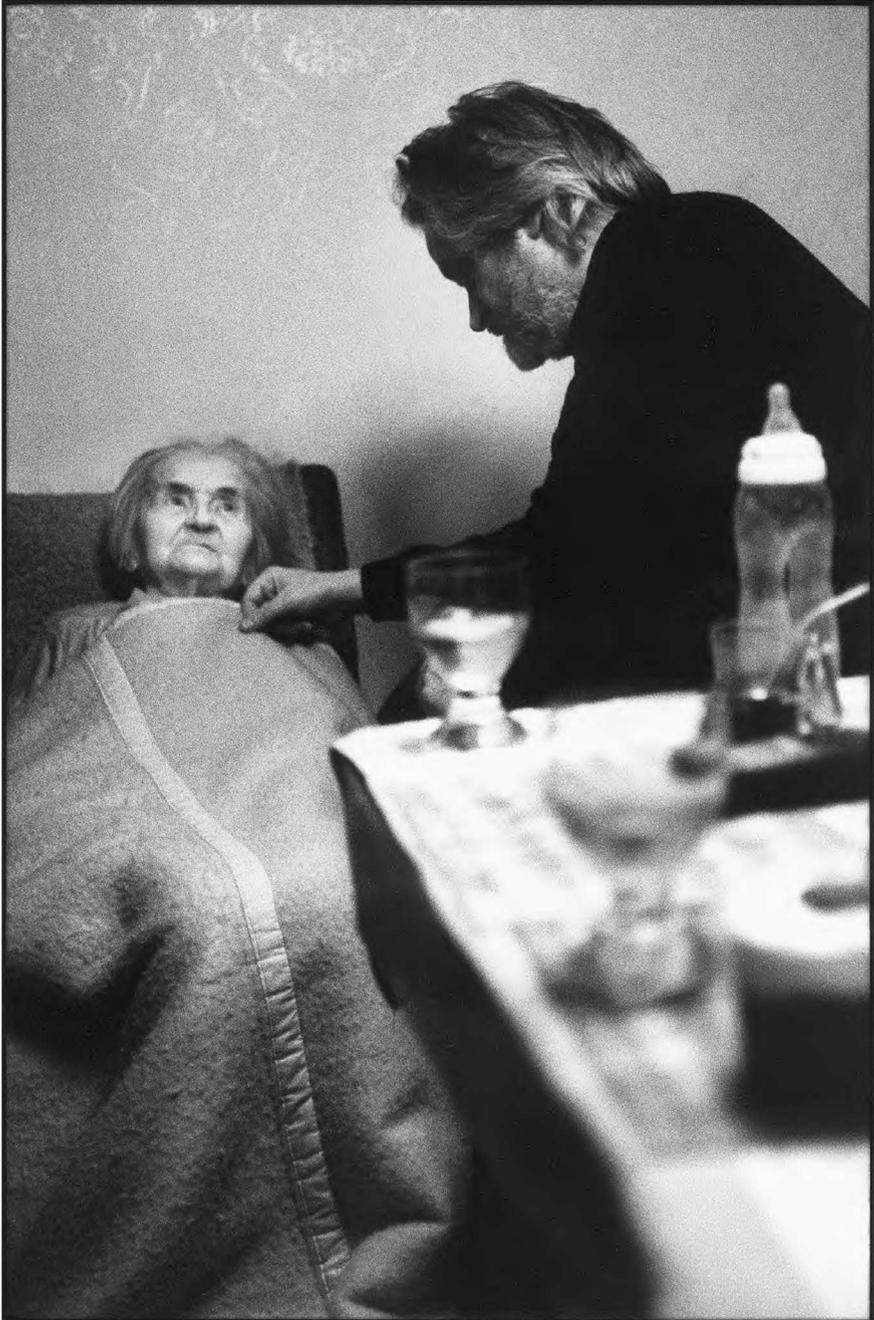
VERA KOUBOVA

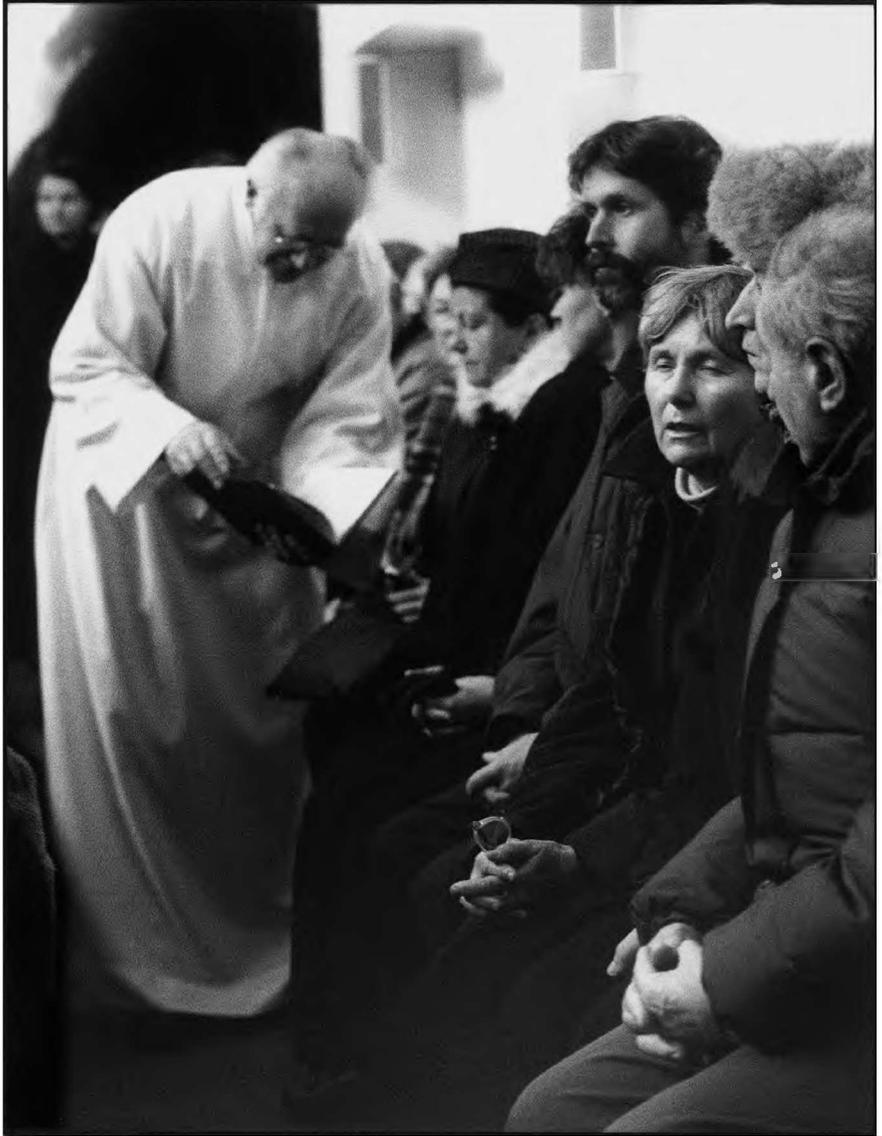
2005

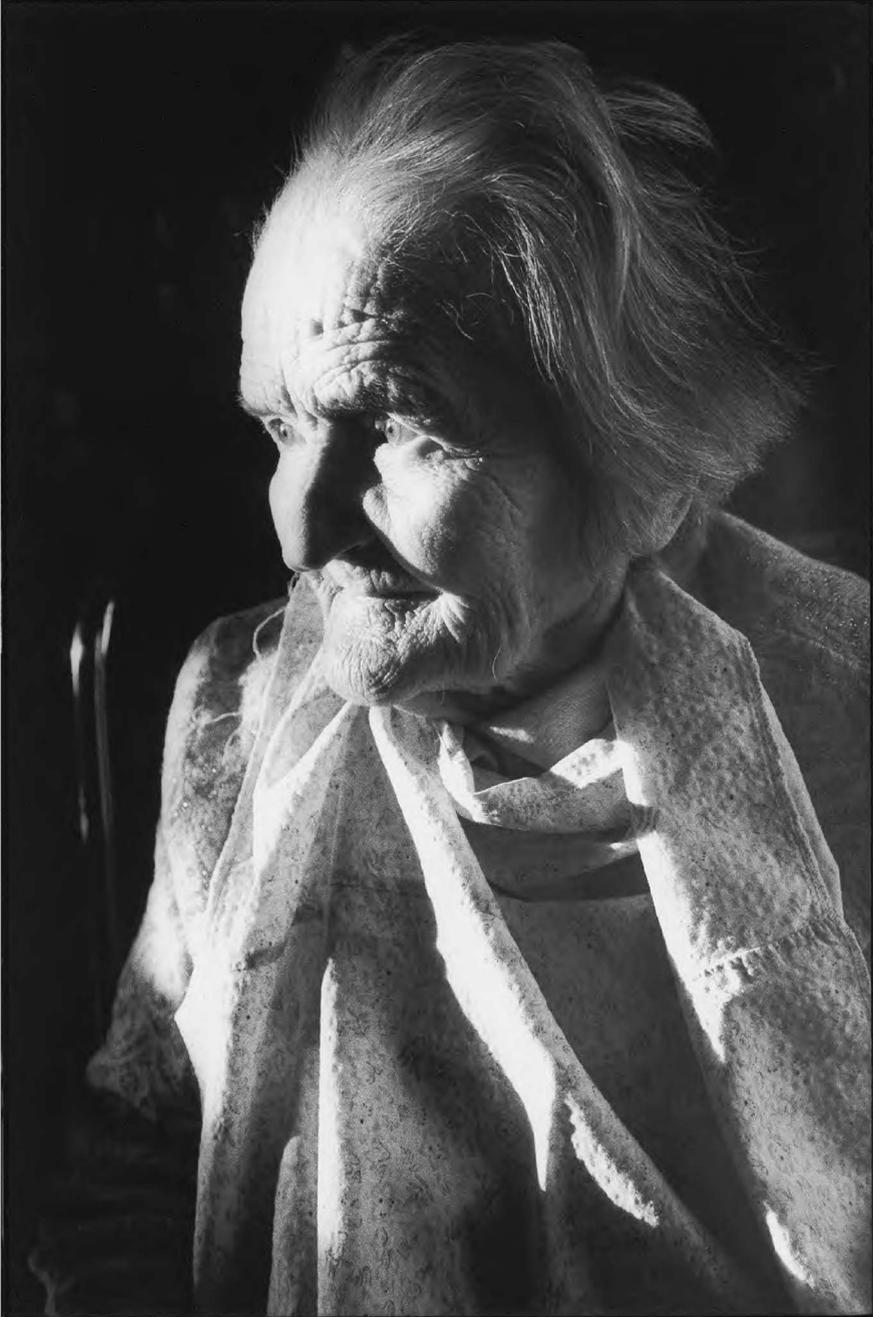












Ulrike Brunotte
 MARTYRIUM, VATERLAND
 UND DER KULT DER TOTEN KRIEGER
 Männlichkeit und Soteriologie im Krieg

Märtyrer – Zeuge – Heros

Spätestens mit dem 11. September ist der freiwillige und auch für andere tödliche Selbstmord des *Kamikaze* im Kontext eines postimperialen Konflikts und durch ein wachsendes martyrologisches Bewusstsein in der arabischen Welt zu einem zentralen Symbol zunehmender Heroisierung der ›neuen Kriege‹ geworden. Die Verknüpfung des nationalistischen Figurenmodells der japanischen Selbstmordpiloten¹ aus dem Zweiten Weltkrieg mit den monotheistischen Märtyrertraditionen ist dabei nicht zuletzt »das Resultat einer globalen kulturellen Wandlung, die sich aus der Vermischung unterschiedlicher historischer und kultureller Erfahrungen und aus der Dekontextualisierung von jahrhundertealten Praktiken, (...) Gewohnheiten“² und Mythen ergibt.

Religionshistorisch gesehen scheinen sich die drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – nun gerade in ihrer je unterschiedlichen Entwicklung der »Märtyrerfigur« besonders zu ähneln. Gleichwohl war es das Christentum, das den Begriff *martyrs* (griech. Zeuge) von dem juridischen Begriff des Zeugen (der Anklage), dem noch die königskritischen Propheten des Alten Testaments nahe kommen,³ etwa ab dem dritten Jahrhundert n. Chr. in den des »Blutzeugen der Göttlichkeit Christi und seiner Religion«⁴ umwandelte. Diese christliche Konstruktion des Martyriums mit ihrer starken Verankerung in der *imitatio Christi* war damit anfänglich ein Phänomen aus der Zeit der Christenverfolgungen.⁵ Der Märtyrer bzw. die Märtyrerin, die das Martyrium als Hinnahme der Bestrafung für das Bekenntnis des christlichen Glaubens durchlitten, werden als vollendete Nachahmer Christi gezeichnet, denen ein direkter Zugang zum Paradies sicher ist. Als ohnmächtig Mächtiger, der Todesangst und Tyrannenmacht überwindet und durch sein Blut von allen Sünden befreit ist, stellen die Märtyrer eine soteriologische Figur *par excellence* dar.

Pro Patria Mori

Nach Ernst Kantorowicz verdichtet sich das »stellvertretende Sterben«⁶, welches seinen Ausgang von der antiken Heroenverehrung und dem Kult der im Krieg für die Polis oder *res publica* gefallenen Kämpfer nahm, und spätestens im Rahmen der Kreuzzüge auf die Soldaten Christi übertragen wurde, mit der Wendung *pro patria mori*. In der Antike, so Kantorowicz, »*Patria*, most certainly, did not mean the same thing at all times, but usually meant the city. (In christianity, U.B.) the ties fettering man to his *patria* on earth, (...) had lost their value. (...) it should be far easier for Christians (...) to give their lives for the love for the *patria aeterna*.«⁷ Obwohl es das Konzept eines heroischen Selbstopfers des Ritters im Mittelalter durchaus gab, führt der Autor weiter aus, war dieses nicht so sehr *pro patria*, sondern eher als ein persönliches *pro domo* konzipiert und drückte die Treue zum Lehnsherrn aus. Die entscheidende Wende einer Sakralisierung des realen »Vaterlandes« lokalisiert Kantorowicz ins dreizehnte Jahrhundert, als die mit der »himmlischen patria« verbundenen Werte und Sehnsüchte wieder auf die Erde hinabsanken und sich nun mit einem die Grenzen der Stadt sprengenden weltlichen »heiligen« Vaterland verbanden. Insbesondere in der Zeit der Kreuzzüge wurde eine Rhetorik erfunden, in der der Kampf um das *Heilige Land* für Kirche, Glauben und »Nationalmonarchien« (Kantorowicz) gleichermaßen als ein heiliger Krieg für das *corpus mysticum* und die *terra sancta* in Übersee und zu Hause ausgefochten wurde. Der Kämpfer der *patria sancta* konnte so der Märtyrerkrone und des direkten Eintritts ins Paradies sicher sein, hatte doch Papst Urban der Zweite eine *remissio omnium peccatorum* für alle Kreuzritter angekündigt. Wenn also aus den bereits vorher *milites Christi* genannten Mönchen »wiederum Kreuzritter geworden sind, trifft auch sie die Pflicht, auf dem Posten auszuhalten. Noch die Frontkämpfer des Ersten Weltkriegs (...) scheinen sich in dieser Weise verpflichtet zu fühlen. (...) Man sieht anhand dieser Reihung, wie der Appell an den »Krieger auf verlorenem Posten« nur eine weitere Variation des von den Kreuzzügen tradierten Motivs des »Sterben für...« ist.«⁸ Den komplexen Prozess der sakralisierenden Umdeutungen des idealen Gemeinschaftskörpers und der *pro-patria-mori*-Tradition zwischen Kirche und Staat/Königtum hat Ernst Kantorowicz bekanntlich entlang des Begriffsmodells *corpus mysticum* und der Lehre von den »zwei Körpern des Königs« versucht.

Dort resümiert er die Verschiebungen der *pro-patria-mori*-Vorstellung vom mystisch-theologischen in den politisch-militärischen Bereich in kritischen Worten: »(...) die quasi-religiösen Aspekte des Todes für das Vaterland entstammen dem christlichen Glauben, den Kräften, die jetzt im Dienst des säkularisierten *corpus mysticum* aktiviert werden.«⁹ Dabei speist sich nach Pierre Legendre die »phantasmatische Struktur der Patria (...), also die Fiktion einer *mère-patrie*¹⁰ auch aus den messianischen Vaterlandsentwürfen der jüdischen Diaspora«, die dann »in einem Prozess der Politisierung durch die christliche Scholastik (...) auf die Erde«¹¹ geholt und »entzaubert« wurden. Hat die Übertragung vom *corpus mysticum* der Kirche auf das *corpus morale et politicum* des Staates erst einmal stattgefunden, dann erfährt der Tod fürs Vaterland eine religiöse Überformung und wird zum »Opfer« (*sacrificium*) für das Vaterland.

Allerdings enthält der Totenkult der Moderne, wenn wir Reinhart Koselleck folgen, noch viele Dimensionen des älteren republikanischen *pro patria mori*. Die entscheidende Wende verortet er zweifach: gegenüber dem dynastischen Kult einerseits und im Gefüge der Repräsentation andererseits:

Der dynastische Totenkult bedurfte keines gewaltsamen Todes, um die Dauer des Fürstenstaates zu legitimieren (...) Nicht mehr der Tod (der Herrscher, U.B.) schlechthin verweist auf das neue Leben, wie in der Erbfolge, es ist der gewaltsame Tod, der jetzt als Unterpfand dient, um die politische Handlungseinheit – sei es die Republik, die Nation, die Heimat oder das Volk – zu rechtfertigen. Seit den Freiwilligenverbänden und der allgemeinen Wehrpflicht, beginnend mit der *levée en masse*, wird der Name eines jeden Gefallenen erinnerungswürdig (...) Alle haben mit ihrem Leben für die Nation oder das Volk einzustehen.¹²

Oder, wie Foucault es formuliert: Die Bio-Macht des neuen Gesellschaftskörpers wird Kriege nicht mehr im Namen eines einzelnen Souveräns führen, sondern »im Namen der Existenz aller«¹³. Der moderne bürgerlich-patriotische Totenkult war an die Nation gebunden. Diese wiederum an ein Repräsentationsmodell, in dessen Zentrum nicht mehr das dynastische Herrscherpaar und das heilige Blut des Königs¹⁴ als Garant der Gemeinschaft standen, sondern der antikisierend veredelte Held und sein patriotisch vergossenes Blut im Krieg. George Mosse hat als einer der ersten Historiker auf den komplexen Zusammenhang hingewiesen, in dem die Entwicklungsphase des bürgerlichen Männlichkeitsstereotyps in der Zeit der Aufklärung und der bürgerlichen Nationen- und Staatenbildung

mit einer explizit politischen Ästhetik stand. Die moderne »Ästhetik der Maskulinität«, in der das männliche Körperideal zugleich das politische Ideal der Nation repräsentierte, verdanke sich, so Mosse, in seiner wirksamsten Gestaltung dem Schönheitsdiskurs des Klassizismus. Europaweit sollte der edle und seine Triebe in der Gewalt haltende Held die bürgerlichen Tugenden und die Gesundheit des Staates gleichsam auf seiner Haut spiegeln. Der reine weiße Männerkörper trägt sie in seinen edlen Proportionen zur Schau: Disziplin, Selbstbeherrschung, Loyalität, Mut, Gehorsam und nicht zuletzt *Todesbereitschaft*. Gerade in den Befreiungskriegen in Deutschland spielte das »Ideal der Männlichkeit als Symbol einer individuellen und nationalen Erneuerung«¹⁵ eine entscheidende Rolle.

Der folgenreiche Unterschied der deutschen Vaterlandsliebe zur französischen oder englischen lag nun vor allem in der Tatsache, dass hier der »Nationalismus ein Ersatz für die nicht gehabte Nation«¹⁶ war. Nicht zuletzt aufgrund ihrer kompensatorischen Funktion erfuhren sowohl die imaginierte Nation im Sinne Andersons¹⁷ und die visionäre Nation wie das für sie einstehende symbolische Männlichkeitsstereotyp (Mosse) eine phantasmatische Überhöhung. Sie äußerte sich bereits um 1808 in Fichtes *Reden an die deutsche Nation*¹⁸ durch die mythische Gleichsetzung von himmlischer und irdischer deutscher Nation als gleich ewig und ursprünglich und durch Heinrich von Kleist in seinem *Katechismus der Deutschen* mit der tautologischen Antwort der Jugend: »Ich liebe mein Vaterland, weil ich mein Vaterland liebe«¹⁹. Die romantischen Sänger der sogenannten Befreiungskriege von 1813 werden das imaginäre Vaterland dann mit überschießender Blutrauschmetaphorik lyrisch beschwören.²⁰ Die *pro patria mori*-Tradition und der Helden- und Märtyrertod in der Nachfolge Christi werden hier zugleich als Liebes- und Blutopfertod auf dem Schlachtfeld für ein »himmlisches Vaterland« als »inneres Vaterland« stilisiert. Seine äußere Realisierung kann vor allem, so singen die Lyriker der Erhebung gegen Napoleon, durch freudig vergossenes, »rotes Blut, warmes Blut, schönes Opferblut«²¹ gelingen. Das imaginäre Vaterland erfährt eine Sakralisierung, die Helden werden zu »Märtyrern der heiligen deutschen Sache«²². Christliche und völkische Motive fließen spätestens dann zusammen, wenn es bei Körner heißt, dass die Deutschen »mit unverfälschtem Blut«²³ zusammenstehen und »den Bund mit dem Blute besiegeln«²⁴ wollen. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entfernt sich die Thematik des *Blutes* mehr und mehr von der Christolo-

gie und steigert sich über eine Naturalisierung der Moral bis zur »Sorge um die Reinheit des Blutes«²⁵. Die politisch-soteriologische Überfrachtung des weißen Männlichkeitsstereotyps führt zum vermehrten Ausstoß von Antitypen (Mosse), die als paranoide Spaltprodukte des Kranken, Hässlichen, Unreinen und Amoralischen fungieren. In der Biopolitik des rassistischen Gemeinschaftsmodell, wie sie Foucault rekonstruiert hat, ist dann das totale Selbstopfer im Krieg Teil des vitalen Kreislaufs²⁶ des Volkes, die Auslöschung des ›Unreinen‹ Teil seiner vermeintlichen Selbstheilung. Das völkische Kriegskonzept des Staatsrassismus im zwanzigsten Jahrhundert basiert folglich nicht mehr auf dem Sterben *für etwas* – man stirbt »nicht für die Rasse, sondern *als* Rasse.«²⁷

*Infantizid als Initiation: Die Jugend von Langemarck*²⁸

Bevor sich freilich diese vital-letale Biopolitik des Rassekrieges in Deutschland zu universalisieren vermochte, feierte nach dem Ersten Weltkrieg das Modell des enthusiastischen Selbstopfers im Krieg nochmals einen folgenreichen Triumph. In der Rezeption der Geschehnisse von ›Langemarck‹ konzentriert sich nach 1918 ein mythisches Gegenargument konservativ-nationalistischer Kreise zu realistischer Kritik am Massensterben des Krieges und insbesondere der Flandern-Offensiven des ersten Kriegsjahres. Dabei findet eine Sinngebung statt, die sich von der Logik des Kriegsoferkults des 19. Jahrhunderts, in dessen Kontinuität der »Mythos von Langemarck« anfangs steht, unterscheidet. War noch in den Befreiungskriegen ein politisches Ziel sinngebend für den Tod des Soldaten, gibt nun, nach 1918, der Tod selbst dem (verlorenen) Krieg einen Sinn in Form des ›inneren Sieges‹. Nun tritt neben die idealistische Gestalt des juvenilen Freiwilligen, der sich mit Begeisterung in den Kampf stürzt, um den Opfertod zu sterben, ein jugendlicher Männerbund: die *Jugend von Langemarck*. Der Mythos und der ihn tragende und einübende Kult, der um diese ›Jugend‹ von 1914 bis 1945 kreiste, wirft ein Licht auf die Mentalitätsgeschichte weiter Teile der deutschen Gesellschaft. Für Bernd Hüppauf »finden sich auf den verschlungenen Pfaden des Diskurses ›Langemarck‹ sogar einige Antworten auf die immer noch beunruhigende Frage, wie es der (...) Ideologie des Nationalsozialismus gelingen konnte, die politische Unterstützung und eine zeitlang gar die Herzen großer Teile der gebildeten Bevölkerung und der Jugendbewe-

gung zu gewinnen.«²⁹ Langemarck, das war von Anfang an nicht der kleine Ort in Belgien neben Ypern, wo im Winter 1914 bei einem schlecht geplanten Angriff auch einige Reserveregimenter fielen, sondern das war ein zentraler Ort in der kollektiven Phantasie vieler Deutscher. Dass durch die Einfügung eines »c« vor dem »k« verdeutschte Langemarck war gleichsam das Symbol für einen Bedeutungsüberschuss, der sich spontan in verschiedenen bürgerlichen Milieus bildete. In dieser kollektiven Phantasiebildung, die das Geschehen um Langemarck immer mehr ausmalte, wurden die Ereignisse in mythische Gesichte verwandelt. Alles begann mit der ebenso knappen wie vielzitierten Meldung der Obersten Heeresleitung vom 11. November 1914: »Westlich von Langemarck brachen junge Regimenter unter dem Gesange ›Deutschland, Deutschland über alles‹ gegen die erste Linie der feindlichen Stellungen vor und nahmen sie.«³⁰ Wo im deutschen Heeresbericht ausschließlich von begeistertem Sturm und Sieg gehandelt wird, erzählen die englischen und belgischen Heeresberichte auch von dem Entsetzlichen dieser Schlacht und von den hilflosen jungen Freiwilligen.

Die sukzessive Konstruktion des ›Mythos von Langemarck‹ und die Entfaltung seiner performativen Dynamik in Ritualen, Gesängen, Reden, Gedenkfeiern und Aufmärschen beginnt schon mit der medialen Verbreitung der obigen Heeresmeldung: Sie füllte sofort, das heißt am 11. oder doch spätestens am 12. November, die Titelblätter der meisten deutschen Tageszeitungen.³¹ Freilich enthielt bereits die Heeresmeldung selbst fast alle Versatzstücke, die den späteren Mythos auszeichneten: die Jugend und damit Unschuld der deutschen Angreifer, ihr Enthusiasmus während des ›Sturms‹ und nicht zuletzt das Deutschlandlied, das sie dabei sangen. Ebenso wichtig für die Entstehung des Mythos war freilich auch das, was die Heeresmeldung nicht enthielt, was man aber gleichwohl wusste: das militärische Fiasko der gesamten Offensive. Rund zwanzigtausend Soldaten ließen im Schlamm der gefluteten flandrischen Ebene ihr Leben. Das elende Massensterben im Maschinengewehrfeuer wurde ebenso wenig erwähnt wie die schlechte Ausbildung der Reserveregimenter und ihre unzureichende Bewaffnung. Gerade diese Verleugnungen aber schienen den Raum bereitzustellen, in dem die Verwandlung eines im Grunde »unbedeutenden militärischen Ereignisses in einen nationalen Mythos mit der Macht, Massen zu mobilisieren, ungehindert ablaufen konnte.«³² Die Leerstelle im Heeresbericht, den die Generäle durch die Suggestion

eines Sieges auszufüllen versuchten, schloss sich spätestens zum ersten Jahrestag der Schlacht.³³ Unisono wurde nun in der Presse vom Tod der jungen Regimenter gesprochen. Dieser verwandelte sich in den Medien allerdings in einen Triumph: »Der Tag von Langemarck wird in allen Zeiten ein Ehrentag der deutschen Jugend bleiben«, prophezeit die *Deutsche Tageszeitung*, und fährt pathetisch fort: »Wohl fielen an ihm ganze Garben von der Blüte unserer Jugend, aber den Schmerz um die tapferen Toten überstrahlt doch der Stolz darauf, wie sie zu kämpfen und zu sterben verstanden.«³⁴ Hier werden Figuren des *Primitiaalopfers* – also das Opfer der Ersten und Besten – mit solchen des Christusopfers – also das Opfer des Unschuldigen – verknüpft. In dem Moment, in dem die Tatsache ihres massenweisen Sterbens ins Bewusstsein zu rücken möglich wurde – besonders nach der Niederlage von 1918 – begann sich der Tod der Jugend von Langemarck in einen ›inneren‹ Sieg zu verwandeln. Deutschland hatte äußerlich den Krieg verloren. In dem – ich zitiere aus Zeitschriften und Pamphleten – »beispiellosen Opfergang«³⁵ der »deutschen akademischen Jugend«³⁶, die ihr »blühendes Leben«³⁷ im »begeisterten Stürmen«³⁸ hingab, hatte jedoch ein neues, kommendes Deutschland gesiegt. Aber noch mehr: Der Bund der *Jugend von Langemarck* hatte sich nicht allein für dieses kommende Deutschland, dessen Vision sie durch das Lied im Herzen trugen, geopfert, sondern sie war es, sie *bezeugte* seine Existenz bereits. Im *Mythos von Langemarck* verschränkten sich Figuren des Erlösungsopfers mit solchen der Initiation, und die »Eigentlichkeit« der ehemaligen Wandervögel wurde zur Bereitschaft umgedeutet, den Heldentod – (...) zu sterben.«³⁹ Denn, so ein oft wiederkehrendes Narrativ: »Langemarck war unserer ganzen Zeit als Feuerprobe gegeben, um uns alle zu Männern reifen zu lassen«⁴⁰.

Opferordnung

Dabei trafen sich viele unterschiedliche modernekritische Diskurse der wilhelminischen Gesellschaft und später der antirepublikanischen Opposition im Begriffsbild des Opfers. Sabine Behrenbeck spricht gar von einer Versteifung auf eine zirkelschlussartige Opferkausalität ohne ein *für* und ohne Ziel.⁴¹ Die Opferordnung freilich, die man auf diese Weise wach zuhalten bestrebt war, sollte in der völkischen Vorstellung auf das zivile Leben übergreifen. So konnte Baldur von Schirach 1938 problemlos diese

Deutungstradition aufgreifen und sie zum Anspruch für die neue ›Jugend‹ umwenden:

Ein ewiger Bestandteil des Geschwätzes der Besserwisser ist die Legende von der Sinnlosigkeit des Opfers von Langemarck. Der Sinn jener sakralen Handlung, die das Sterben der Blüte der Jugend im Sturm auf die Langemarckhöhen bedeutet, ist nicht dem fassbar, der mit dem Rechenstift den Wert einer militärischen Operation nach Erfolg und Einsatz verbucht und darauf dem Feldherrn, nach Art des Schulmeisters, Zensuren ausstellt. Schaut auf die Millionen der Jugend: Dies ist die Sinnggebung von Langemarck! Dass wir uns selbst vergessen, dass wir uns opfern, dass wir treu sind, das ist die Botschaft der Gefallenen an die Lebenden, das ist der Ruf des Jenseits an die Zeit.⁴²

Als Erbe von Langemarck wollte man keine einsamen, traurigen Gedanken, sondern ein frohes kollektives *Erlebnis* – das »Erlebnis der großen deutschen Kameradschaft«⁴³. Diese schnell als »Männerbund«⁴⁴ ideologisierte Kameradschaft, wie sie an der Front eingeübt werde, sei, so führt der nationalsozialistische ›Germanist‹ Gunther Lutz 1936 aus, nichts anderes als die »Sinnerfüllung der Opfergemeinschaft«⁴⁵. Selbst dort, wo man eine Spur von der Sinnlosigkeit dieses Sterbens zuließ, wurde das Scheitern für den neuen Führer-Kult funktionalisiert: Denn »da war ein einziger verzweifelter Schrei«, so Wilhelm Matthießen 1934, »der durch die Front von Langemarck ging: Volk, wo ist Dein Führer?«⁴⁶

Moderner Totenkult

Bereits in den frühen Langemarck-Feiern, die sich in den zwanziger Jahren in Kreisen der Jugendbewegung und der Studentenschaft bildeten, ging es weniger um Klage und Trauer um die sinnlos Gestorbenen, sondern um Freude, Stolz und Nachfolge. Von Anfang an erinnerte man sich an das Ereignis von Langemarck nicht wie an etwas Vergangenes, vielmehr wurde die ›heroische Tat der Jugend‹ in einer Flut von Gedichten, Sprechchören, Gesängen und Rezitationen immer wieder von Neuem beschworen.⁴⁷ Dabei kam der performativen – also direkt im Sprechakt und Ritual bedeutungsschaffenden und –verwandelnden – Dimension des Geschehens eine besondere Rolle zu. Die Toten sollten nicht als Schatten oder Erinnerungszeichen, sondern als auferstandene Kämpfer präsent sein. Das vollzog sich freilich auf unterschiedliche Weise. Für die bündische Jugend entwickelte sich »Langemarck«, so die Formulierung von Rudolf G. Bin-

ding, schnell zum »Sinn- und Urbild jugendlicher Erhebung«⁴⁸. In diesem Sinne hielt der konservativ-bündische Autor 1924 bei der Enthüllung des Ehrendenkmals für die Gefallenen von Langemarck auf dem Heidelberg in der Rhön eine ungewöhnliche Rede. Nach einigen einleitenden Worten ruft Binding zuerst die Ereignisse von Langemarck wieder in Erinnerung, um das historisch Gewesene danach auch theoretisch in eine ›ideale‹ Sphäre und in den Rang eines Mythos zu heben. Viele in diesem Krieg seien gefallen, an die man sich erinnern werde. »Jenes Geschehen aber«, so Binding, »gehört schon nicht mehr der Geschichte an, wo es einst dennoch erstarren und begraben sein würde, sondern der unaufhörlich zeugenden, unaufhörlich verjüngenden, unaufhörlich lebendigen Gewalt des Mythos.«⁴⁹ Wie um ein Beispiel von dieser mythischen Präsenz zu geben, inszeniert er im darauffolgenden Teil seiner Rede poetisch das, was während des Festaktes geschieht. Der Kern der Dramatisierung liegt darin, dass die Feier der lebenden bündischen Jugend zu Ehren der toten (bündischen) Jugend im Grunde wie eine große gemeinsame Fahrt, wie ein gemeinsames Singen beim nächtlichen Lagerfeuer und schließlich – nach der eigentlichen Enthüllung des Ehrenmahls – wie ein gemeinsames Kampfspiel geschildert wird. Obwohl Binding die Rede von der veritablen ›Auferstehung der Toten‹ von sich weisen würde, suggeriert er nicht allein die Präsenz des Geistes der toten Jugend und das Ergriffensein der lebendigen, sondern die Möglichkeit ihrer körperlichen Realpräsenz, wenn er formuliert: »Dies aber würden die Toten, auferstanden aus ihren Gräbern und sich mischend dem jungen Leben, das sich hier enthüllte, gesehen haben.«⁵⁰ Mündet Bindings Beschwörung von Gemeinschaft im Vitalismus, so steigert der nationalistisch gesonnene Hans Schwarz diese bündisch-konservativen Vorgaben offen politisch. In einer Langemarck-Rede mit dem programmatischen Titel »Die Wiedergeburt des heroischen Menschen«⁵¹, die er am 11. November 1928 an der Universität Greifswald⁵² hielt, nimmt er die Konstruktion von Langemarck als eines geschichtsentrückten, mythischen Geschehens auf, wendet sie jedoch ins Politische und Kultische. Gegen die Weimarer Feier der Republik am 9. November und die Feier des Waffenstillstands der westlichen Demokratien am 11. November setzt Schwarz den »Totenkult«⁵³ der Jugend von Langemarck, der ebenfalls am 9. November, dem Langemarck-Tag stattfand: »Denn«, so seine Beschwörungsformel, »die Toten sind wirklicher als die Lebenden«. Im Gegensatz zu der Feier des Gründungstages der Republik, und der Feier des Waffenstillstands, bei der »die Toten draußen im Vorhof

stehen«, feiern »wir«, so die Anrede an die in großer Zahl der NSDAP nahestehende Studentenschaft, »einen anderen Tag, an dem wir noch mit unseren Toten versammelt sind«. Das Hauptproblem der Weimarer Republik und der westlichen Zivilisation überhaupt sei die Unfähigkeit, den Toten im Kult einen Platz in der Gesellschaft zu geben. Aber »wo die Toten kein Recht mehr haben, verlieren es auch die Lebenden, und ihre beste Gegenwart sinkt zuletzt zu den Fischen hinab. Wo aber die Toten mitten unter uns vom Leben umfungen werden, da beginnt jene Glut zu glühen, die Mythen schafft!« Da die »verjüngende Kraft des Mythos«, der die »Katastrophen der Geschichte« vergessen mache, aus dem begeisterten Selbstopfer der Jugend von Langemarck entstanden sei, so müsse die Gesellschaft nun diesen heroischen Toten einen politischen Kult schaffen, denn »die Zeit ist heroisch geworden.« In ständiger Gegenüberstellung zum alliierten Gedenken in Form der Ehrenmäler des »Unbekannten Soldaten« zeichnet Schwarz Grundzüge eines vor griechisch-antiken und christlichen Hintergründen neu zu entwickelnden Toten- und Heroenkultes. Wo Schwarz im genuin demokratischen und internationalen Gedenken an alle Gefallenen des Krieges nur »die magische Kälte einer Begrifflichkeit« und den leeren, gleichmacherischen »namenlosen Menschen« erkennen kann, da sucht er im Kult von Langemarck die sinnliche Verkörperung eines elitären Männerbundes. Dieser rückt dann freilich die Jugend von Langemarck in eine steinerne Unsterblichkeit: »Der Unbekannte Soldat gleicht homerischen Schatten, die Blut aus dem Opfer der Toten trinken (...). »Die Toten von Langemarck aber sind wie ein neuer Adel, der uns wieder verheißt ist! Ihre Züge lassen sich meißeln.« Das eigentliche Ziel dieses Gedenkens ist jedoch die Wiedergeburt und die Anregung zur Nachfolge, denn: »Auch Jugend hat ihre Reife, und wenn sie vor ihrer Erfüllung sterben muss, so bleibt ihr nur die Wiedergeburt im Geiste der Kommenden!« In dem Moment, so beschwört Schwarz, wo die Ideen von 1789 verblasen, beginnt Deutschland von Langemarck aus wieder »mythisch«, ja »apokalyptisch« zu werden. Vor dem geschichtsmächtigen Volks-Kult, der von 1914 ausgehe, versinken freilich auch die revolutionären Massenerhebungen von 1919: »und es herrschte mehr Revolution in dieser Besessenheit als der härteste 9. November es jemals vermöchte: denn ein erregtes Volk verändert das Leben tiefer als eine gärende Masse sich wünschen kann.« Am Ende verkehrt sich der vom Autor beschworene Totenkult, der als sinnlich erlebbares »Zeichen

von Langemarck« begann, in eine aggressive, dynamische Macht. Diese gleichsam eschatologische Revanchemacht, die sich von der Verehrung der Toten nährt, werde, so Schwarz, nun mit offen feindlichem Blick auf die Weimarer Republik »unser Leben in einer Wandlung zum Angriff, zu einer Bedrohung!« machen.

Der Erinnerungskult um Langemarck wurde endgültig politisiert, als man kurz vor dem Ende der Weimarer Republik den Soldatenfriedhof in Flandern auf Anregung der deutschen Studentenschaft in eine veritable Totenburg umgestaltete. Eine Totengedenkstätte, »deren trutziger und düsterer Charakter den Schein einer ›noch stehenden Front‹ erwecken sollte.«⁵⁴ In ihrer Mimesis ans Statuarische, ans Tote, verdichtet sich zugleich die Gestalt dieser Langemarck-Denkmalen. Ab 1933 versuchte man mit großer erzieherischer Anstrengung und aufwendig gestalteten Langemarck-Feiern, in der flandrischen Gedenkstätte ebenso wie in Berlin, aber auch in Schulen, Universitäten, bei der Hitlerjugend und im Jungvolk, den Opfergeist für die neue Jugend zu verewigen. »Der nationale Opferkult wird im NS gesteigert, verinnerlicht und totalisiert«⁵⁵. Hierin liegt zugleich die entscheidende Differenz zum patriotischen Opfer für das imaginäre Vaterland der Befreiungskriege.

Nach 1933 galt es, den neuentdeckten Täter-Geist von Langemarck nationalsozialistisch zu fokussieren. Nicht allein im berühmten »Host-Wessel-Lied« marschieren bekanntlich die toten Kameraden mit. Überall wollte und – gleichsam das Trauma des verlorenen Krieges fixierend⁵⁶ – *musste* man in Kult, Monument und Rede den ›Geist der Front‹ und die ›Totenheere‹ lebendig erhalten.⁵⁷ Auf diese Weise wurde versucht, in unaufhörlichem und alle Bereiche der Gesellschaft durchdringendem Kultgeschehen den Gegensatz von Leben und Tod überhaupt performativ-rituell aufzulösen. Die von Autoren wie Ernst Jünger als Sondersphäre eines liminalen Bereichs zwischen Leben und Tod sakralisierte »Todeszone«⁵⁸ zwischen den Fronten/Gräben, sollte als Macht im zivilen Leben festgehalten werden.⁵⁹ Der Totenkult dient hier einer totalen Mobilmachung, »der sich selbst die Kriegstoten auf Ewig verschreiben müssen«⁶⁰. In diesem Sinne konnte Baldur von Schirach verkünden: »Die deutschen Toten sind auferstanden. Mit ihnen gemeinsam marschieren wir unter flatternden Fahnen in die Ewigkeit.«⁶¹ ›Auferstehung‹ und ›Unsterblichkeit‹, nicht Leiden und Wiedergeburt waren die Stichworte: »Es lebe der Tod« lautet die faschistische Parole. Wie Mark Neocleous schreibt: »...

there is much more at stake when fascism talks about the dead. In this sense, the idea of resurrection is a far more telling category than rebirth. For Resurrection, as Mussolini comments, *has to begin with the dead.*«⁶²

Im religiösen Opferkult gab es immer die Differenz zwischen Opfer und Opferer. Ein Teil stirbt, damit die Mehrheit lebe. Nun verkehrt sich in den modernen Totengedenkkulten des Nationalsozialismus diese Struktur, und »das Leben wird als Ganzes unter die Herrschaft des Todes gestellt. Eine wahrhafte Existenz führe allein, wer jederzeit bereit ist, das Leben zu opfern um des Todes willen; denn allein der gewaltsame kriegerische Tod schafft den Übergang zum mythischen Kollektiv der ewigen Kämpfer.«⁶³ An die Stelle des *pars pro toto*, also des Stellvertreterprinzips des Opfers, das noch im *pro patria mori* steckt, treten nun die lebenden Krieger und die nach dem Muster der »Front-Opfergemeinschaft« geformte Lager-Gesellschaft insgesamt in die »heilige« Sphäre des Todes ein. Dort haben sie allerdings keine Ruhe, sondern sind Teil der totalen Mobilmachung für den nächsten Krieg.

Wie am Beispiel des »Langemarck-Kultes, der schnell mit dem »Märtyrerkult der Feldherrenhalle« verschmilzt, zu zeigen war, sind es nicht Tod und Zerstörung an sich, die faszinieren, sondern es sind immer erneut und ubiquitär die wiederkehrenden Toten des Krieges und der »NS-Bewegung.«⁶⁴ Spätestens an diesem Punkt treten neben die Narration des soteriologischen Opfertodes mit großer Macht die Figuren der Unsterblichkeit und die der Auferstehung der Toten.

Es sei daran erinnert: Vorstellungen von Unsterblichkeit und vom Weiterleben nach dem Tod – sei es als Seele, sei es im Elysium oder im Paradies – gehörten von Anfang an zu den unterschiedlichen religiösen und philosophischen Martyriumsszenarien. Darüber hinaus bedient sich auch der Nationalsozialismus, wie jeder moderne Toten- und Märtyrerkult, aus dem Reservoir dieser kulturgeschichtlichen Traditionen. Die jüdisch-christliche Figur der Auferstehung wird allerdings zu Gunsten eines veritablen, nun germanisch untermauerten, Wiedergängerkultes mit dem dazugehörigen Zwang zur Unterwerfung schnell verlassen. Spätestens an dieser Stelle treten zudem, zugespitzt freilich in der Beschwörung der steinernen untoten Krieger und der stählernen Kämpfer des Verdunkriegers, Ahnen- und Männlichkeitskult zusammen. Ihr *tertium comparationis* liegt im paradoxen Bild einer mobil gemachten Totenstarre. Als statuarisches Bollwerk

steht der Männerbund der toten Krieger gleichermaßen gegen die Formlosigkeit des massenhaften Sterbens und Verwesens auf dem Schlachtfeld und gegen die ebenfalls feminin codierte Formlosigkeit der ›gemischten Gesellschaft‹ der Republik. Es sind diese in Stein gemeißelten *Untoten*, die als alt-neuermanische ›Geisterheere des Todes‹ oder ›wütende Heere‹⁶⁵ der Rache mythisch und kultisch beschworen werden. Die Toten des Krieges sind nicht tot, das soll sicher sein. »So stand 1932 über den Namen der toten Heroen in dem ›Märtyrerheiligtum‹ genannten Schrein bei einer Ausstellung zur *Faschistischen Revolution* in Italien, das Wort: HIER! wie es dem Invokationsritual der Kampfverbände entsprach, und ein metallenes Kreuz enthielt die doppeldeutige Inschrift: »*per la patria immortale!*«⁶⁶

Im Territorium der rassistischen Volksgemeinschaft hat sich die Biomacht gänzlich zur Todesmacht gewandelt – ebenso »umfassend und grenzenlos wie diese, verlangt sie alles hinzugeben für den neuen Gemeinschafts-Körper«. ⁶⁷ Im posttraumatischem Totenkult des Nationalsozialismus gibt es kein *pro patria mori* mehr, sondern nur ein ewiges Kontinuum zwischen Leben und Tod. Dieses steht allerdings unter der Herrschaft der ›Todeszone«, die nie verlassen werden darf.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die ausführlichste historische Rekonstruktion der Kamikazetradition und ihrer Adaptionen im arabischen Raum: Joseph Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentates*, München/Wien 2003.
- 2 Fouad Allam, *Der Islam in einer globalen Welt*, Berlin 2004, S. 142.
- 3 Eva Maria Schwenker rekonstruiert anhand von Quellenmaterial aus dem Alten und Neuen Testament die Entstehung des frühchristlichen Märtyrerkonzeptes und legt besonderen Wert auf die Rolle des Propheten als »Zeugen Gottes« aber auch königskritischem »Zeugen der Anklage«. Vgl. Eva Maria Schwenker, »Prophet, Zeuge und Märtyrer«. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühen Christentum«, in: *Zs. F. Theologie und Kirche* 96 (1999), S. 320-350.
- 4 *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7. Bd., Freiburg 1962, S. 129. Vgl. auch: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXII, Berlin/New York, Artikel »Martyrium« von Eduard Christen, S. 197-220.
- 5 Vgl. die besonders detailgenauen Einzelstudien in: Walter Ameling (Hg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002.
- 6 Cornelia Vismann, »Formeln des Rechts – Befehle des Krieges. Notiz zu Kantorowicz' Aufsatz 'Pro Patria Mori«, in: Dies. / Wolfgang Ernst, *Geschichtskörper*, München 1998, S. 130.
- 7 Ernst H. Kantorowicz, »Pro patria mori in medieval political thought«, in: *American Historical Review* 56 (1951), S. 472-492, S. 474 und 475.
- 8 Cornelia Vismann, a.a.O., S. 137.

- 9 Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990; S. 487f.
- 10 Pierre Legendre, *L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris 1985, S. 65.
- 11 Cornelia Vismann, a.a.O., S. 132.
- 12 Reinhart Kosellek (Hg.), *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994, Einleitung, S. 11 und 12.
- 13 Michel Foucault, »Leben machen und sterben lassen: Die Geburt des Rassismus«, in: *diskurs. Frankfurter Studentenmagazin*, Heft 1 (Feb. 1992), S. 51-58, S. 51. Vgl. Cornelia Vismann, a.a.O., S. 140ff.
- 14 Vgl. Christina von Braun, *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*, Zürich / München 2004, S. 296.
- 15 George L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993, S. 30.
- 16 Klaus Heinrich, »Wir und der Tod. Ursprungskult oder Bündnisdanken – über die Mitbestimmung der Toten«, in: *Lettre internationale* 2, 2006, S. 100-103, S. 100.
- 17 Benedict Andersons Begriff der »imagined communities« bezieht sich darauf, dass moderne Nationen und der Nationalismus allgemein als »gefühlte« und medial »hergestellte« Gemeinschaften zu verstehen sind. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Berlin 1998.
- 18 Fichte schreibt in der *Achten Rede an die deutsche Nation* (1807/08), »Im Volke, (in der Nation (...)) ist Göttliches erschienen und das Ursprüngliche hat dasselbe gewürdigt (...) Volk und Vaterland sind Träger und Unterpfund der irdischen Ewigkeit. ... und wessen Gemüthe Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares sich durchdringen, und so erst einen wahren und gediegenen Himmel erschaffen, der kämpft bis auf den letzten Blutstropfen, um den Theuren Besitz ungeschmälert wiederum zu überliefern an die Folgezeit.« Zitiert aus: www.Projekt-Gutenberg.de
- 19 Heinrich von Kleist, »Aus dem ›Katechismus der Deutschen‹, abgefasst nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte«, in: Adam von Trott (Hg.), *Heinrich von Kleist: Politische und journalistische Schriften*, Berlin 1995, S. 30-37, S. 31f.
- 20 Albert Portmann-Tinguely, *Romantik und Krieg. Eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und ›Freiheitssängern‹: Adam Müller, Joseph Görres, Friedrich Schlegel, Achim von Arnim, Max von Schenkendorf und Theodor Körner*, Freiburg/ Schweiz 1989.
- 21 Ebd., Max von Schenkendorf, S. 282.
- 22 Theodor Körner, Aufruf, Gedicht, 1813, in: Albert Portmann-Tinguely, a.a.O., S. 313.
- 23 Theodor Körner, Trost 1813, in: Albert Portmann-Tinguely, a.a. O., S. 312.
- 24 Ebd.
- 25 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1977, S. 178.
- 26 Tod ist Leben. Bereits Theodor Körner, der in seinem Gedicht *Schwertlied* von 1813, das in den Sammlungen den Echtheitszusatz trägt »wenige Stunden vor dem Tode des Verfassers gedichtet«, sein Schwert zur »Braut« und die Schlacht gar zur blutigen Hochzeit erotisiert, wo aus dem Tod neues Leben ersteht, spricht von einem durch das patriotische Opfer »aufgeblühten Tod«, in: A. Portmann-Tinguely, a.a.O., S. 341.

- 27 Caroline Vismann, a.a.O., S. 141.
- 28 Das folgende Kapitel führt Forschungsarbeiten von U. Brunotte weiter, die in dem Buch *Zwischen Eros und Krieg. Männerbund und Ritual in der Moderne* 2004 bei Wagenbach, Berlin, erschienen sind.
- 29 Bernd Hüppauf, »Schlachtenmythen und die Konstruktion des ›Neuen Menschen‹«, in: Gerhard Hirschfeld und Gerd Krumeich in Verbindung mit Irina Renz (Hg.), *Keiner fühlt sich hier mehr als Mensch... Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkriegs*, Essen 1993, S. 43-84, hier: S. 44.
- 30 Reinhard Dithmar (Hg.), *Der Langemarck-Mythos in Dichtung und Unterricht*, Berlin 1992. Vgl. auch Karl Unruh, *Langemarck. Legende und Wirklichkeit*, Koblenz 1986.
- 31 Ebd., S. 71.
- 32 Bernd Hüppauf, »Schlachtenmythen«, a.a.O., S. 48.
- 33 Ebd.
- 34 *Deutsche Tageszeitung* vom 11. November 1915. Zitiert nach Bernd Hüppauf, »Schlachtenmythen«, a.a.O., S. 46.
- 35 Der Begriff des ›Opfers‹ wird im Gang der Stilisierung von Langemarck – von 1918 bis 1945 – immer zentraler. Die Rede vom ›Opfergang‹ findet sich allerdings vornehmlich in völkischen Schriften und Kultfeiern. Diese Tendenz kulminiert in dem 1938 gemeinsam von der Armee, der Hitlerjugend und der Kriegsgräberfürsorge herausgegebenen Buch, aus dem auch das Zitat stammt, in: Günther Kaufmann (Hg.), *Langemarck. Das Opfer der Jugend an allen Fronten*, Stuttgart 1938, Gedicht vom »Reichskriegsopferführer Oberlindober«, S. 3.
- 36 Oswald Bumke, *Langemarck. Drei Ansprachen (Universitätsreden)*, München 1929, S. 3. Die Reden von Bumke repräsentieren die Rezeption des ›Langemarck-Mythos‹ beim national gesonnenen Bildungsbürgertum, zu dem auch weite Kreise der Jugendbewegung zählten. Darin werden die ›jungen Regimenter‹ als elitärer Männerbund vorwiegend studentischer oder akademischer Jugend dargestellt.
- 37 Ebd.
- 38 Ebd., S. 4.
- 39 Thomas Macho, »Jugend und Gewalt. Zur Entzauberung einer modernen Wahrnehmung«, in: M. Wimmer, C. Wulf und B. Dieckmann (Hg.), *Das zivilisierte Tier. Zur Historischen Anthropologie der Gewalt*, Frankfurt a.M. 1996, S. 221-244, S. 233.
- 40 Tagebuchaufzeichnung eines Kriegsfreiwilligen von 1914, zitiert aus: G.L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland*, a.a.O., S. 82.
- 41 Sabine Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Vierow bei Greifswald 1996, Anm. 1.
- 42 Baldur von Schirach, »Hitlerjugend – Träger des Erbes von Langemarck«, in: Günther Kaufmann (Hg.), *Langemarck*, a.a.O., S. 21-24, hier: S. 23.
- 43 Ebd., S. 24.
- 44 Vgl. Ulrike Brunotte, *Zwischen Eros und Krieg*, a.a.O.
- 45 Gunther Lutz, *Die Frontgemeinschaft. Das Gemeinschaftserlebnis in der Kriegsliteratur*, Greifswald 1936, S. 52.
- 46 Wilhelm Matthießen, in: Wilhelm Dreyse, *Langemarck 1914. Der Heldische Opfergang der Deutschen Jugend*, Minden / Berlin / Leipzig 1934, S. 10.

- 47 Die Literatur zu Langemarck ist zusammengestellt worden von Reinhard Dithmar (Hg.), *Der Langemarck-Mythos in Dichtung und Unterricht*, a.a.O.
- 48 Rudolf G. Binding, »Deutsche Jugend vor den Toten des Krieges. Rede gehalten bei der Enthüllung des Ehrenkmals für die Gefallenen von Langemarck auf dem Heidelberg in der Rhön« (1924), in: Adam Weyer (Hg.), *Reden an die deutsche Jugend im zwanzigsten Jahrhundert*, Wuppertal / Bremen 1966, S. 59-65, hier: S. 60.
- 49 Ebd., S. 60.
- 50 Ebd., S. 64.
- 51 Hans Schwarz, *Die Wiedergeburt des heroischen Menschen*, Rede am 11. November 1928, Berlin 1930.
- 52 Bernd Hüppauf, dessen Essay ich den Hinweis auf die Rede von Hans Schwarz verdanke, hat darauf hingewiesen, dass Greifswald »damals die Universität mit der stärksten Vertretung der ›NS-Studentenschaft‹ war.« (Bernd Hüppauf, »Schlachtenmythen«, a.a.O., S. 49)
- 53 Alle Zitate in diesem Absatz aus: Hans Schwarz, *Die Wiedergeburt des heroischen Menschen*, a.a.O.
- 54 Christoph Pallaske und Detlef Völlmecke, »Deutschland muß leben, und wenn wir sterben müssen!« Gedenken und Totenkult nach dem Ersten Weltkrieg: Der Mythos von Langemarck«, in: *Geschichte lernen. Geschichtsunterricht heute*, Nr. 49, Januar 1996, S. 20-25, hier: S. 22.
- 55 Klaus Heinrich, a.a.O., S. 100.
- 56 Vgl. Albrecht Koschorke, »Der Traumatiker als Faschist. Ernst Jüngers Essay ›Über den Schmerz‹, in: Inka Mülder-Bach (Hg.), *Modernität und Trauma. Beiträge zum Zeitenbruch des Ersten Weltkrieges*, Wien 2000, S. 211-227.
- 57 Vgl. zum Totenkult des Nationalsozialismus: Sabine Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden*, a.a.O.
- 58 »Todeszone« nannte nicht allein Ernst Jünger das Niemandsland zwischen den feindlichen Gräben.
- 59 Vgl. Saul Friedländer zur Grundtendenz der NS-Gesellschaft. »Ein Hang zum Tod an sich tritt hervor, zum Tod als einer elementaren, dunklen Kraft, die sich der Analyse entzieht: zum Tod als Offenbarung und Kommunion.« Saul Friedländer, *Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus*, München/Wien 1984, S. 37
- 60 Daniel Bürkner, »Der Totenkult und der ›Mythos von Langemarck‹ als posttraumatische Reaktion«, unveröffentlichter Text, Berlin 2006, S. 2.
- 61 Baldur von Schirach, a.a.O., S. 24.
- 62 Mark Neocleous, »Long live death! Fascism, resurrection, immortality«, in: *Journal of Political Ideologies* (February 2005), 10 (1), S. 31-49, S. 32.
- 63 Bernd Hüppauf, »Der Tod ist verschlungen in den Siegen«, a.a.O., S. 89.
- 64 Darin folge ich Mark Neocleous.
- 65 So besonders von Otto Höflers Konstruktionen einer germanischen Toten- und Tötungsgemeinschaft in den kriegerischen Ahnen, siehe die ausführliche Analyse in: Ulrike Brunotte, *Zwischen Eros und Krieg. Männerbund und Ritual in der Moderne*, Berlin 2004, besonders 130-136.
- 66 In Übersetzung, Mark Neocleous, a.a.O., S. 45.
- 67 Cornelia Visman, a.a.O., S. 141.

Oliver Krüger

DIE VERVOLLKOMMUNG DES MENSCHEN
Tod und Unsterblichkeit im Posthumanismus
und Transhumanismus

Der Mensch ist unvollkommen. Neben den vielen kleinen körperlichen und geistigen Grenzen und den krankheitsbedingten Leiden haftet ihm vor allem ein Makel an: der Mensch ist sterblich. Seine Tage sind gezählt – herausragenden Exemplaren der Gattung Mensch gelingt es heutzutage immerhin, bis zu 38.000 mal das Werden und Vergehen eines Tages zu erleben, aber dann ist Schluss. Das wusste schon der mythische König Gilgamesh, der sich auf die Suche nach einem zauberhaften Unsterblichkeitskraut machte, und auch aus der Sicht des Soziologen Max Weber offenbarte sich im Faktum des Todes »die Sinnlosigkeit der rein innerweltlichen Selbstvervollkommnung zum Kulturmenschen«, die prägend sein sollte für eine sich säkular verstehende Moderne – denn trotz aller Sublimierungsversuche blieb der Tod.¹

Einen gänzlich neuen Versuch, dieses Problem des Todes zu lösen, hat in jüngster Zeit der so genannte Posthumanismus entworfen: nicht der Tod an sich, sondern der an seinen sterblichen Körper gebundene Mensch selbst sei das Problem, das es zu lösen gelte. Werde der Mensch durch eine vollkommeneren, posthumane Lebensform ersetzt, und würde er selbst in eine computertechnisch ermöglichte, virtuelle Daseinsform überführt werden, so könne nicht nur die Unsterblichkeit erreicht werden, sondern auch die Vervollkommnung aller menschlichen Anlagen und Neigungen. Nachfolgend sollen daher einige Ideen des Posthumanismus und des mit ihm verwandten Transhumanismus vorgestellt werden, wobei abschließend mit Verweis auf den Philosophen Günther Anders den grundlegenden Voraussetzungen des Posthumanismus nachgegangen wird.

Posthumanismus

Die Anfänge der posthumanistischen Utopie können auf die ausgehenden 1980er Jahre datiert werden, als der Robotikforscher Hans Moravec (*1948) und der Physiker Frank Tipler (*1947) ihre ersten visionären Schriften veröffentlichten. Kurz nachdem Moravec 1985 zum Direktor des renommierten *Mobile Robot Laboratory* an der Carnegie-Mellon University in Pittsburgh ernannt wurde, publizierte er sein aufsehenerregendes und zuvor schon in Manuskripten verteiltes Werk *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*,² das ihn für viele heutige Anhänger zum eigentlichen Begründer einer posthumanistischen Philosophie machte. Schon das Vorwort wirkt wie eine Präambel des Posthumanismus:

Engaged for billions of years in a relentless, spiraling arms race with one another, our genes have finally outsmarted themselves (...) What awaits us is not oblivion but rather a future which, from our present vantage point, is best described by the words »postbiological« or even »supernatural«. It is a world in which the human race has been swept away by the tide of cultural change, usurped by its own artificial progeny (...) within the next century they [the machines: d. Verf.] will mature into entities as complex as ourselves, and eventually into something transcending everything we know – in whom we can take pride when they refer to themselves as our descendants.³

Moravec ist der Ansicht, dass diese posthumanen, künstlichen Intelligenzen zum Menschen in einem ähnlichen Verhältnis wie Kinder zu ihren Eltern stehen und bald die Menschheit als Spitze der evolutiven Entwicklung des Lebens ablösen werden.⁴ In wenigen Jahrzehnten werden Roboter und künstliche Intelligenzen nach Ansicht Moravecs in allen Lebens- und Arbeitsbereichen leistungsfähiger sein als Menschen und sie daher ersetzen.⁵ Auch seine zweite Monographie *Robot. Mere Machines to Transcendent Mind* (1999) stieß während der technikeuphorischen Stimmung der Jahrtausendwende auf großes Interesse.⁶

Wenn aber künstliche Lebensformen die Geschicke der Welt in ihre Hände genommen haben, was geschieht dann mit den Menschen? Kennzeichnend für die posthumanistische Philosophie ist hier die Verbindung zwischen der Vision einer posthumanen Zukunft mit der Aussicht auf eine unsterbliche Existenz des Menschen als virtuelle Simulation des Lebens. Moravecs herausragende Bedeutung rührt in diesem Zusammenhang vor allem daher, dass er 1988 als erster Wissenschaftler die technischen Mög-

lichkeiten einer Unsterblichkeit in der Virtualität formuliert hat. Nicht als Science-fiction Autor,⁷ sondern als wissenschaftlicher Visionär stellt Moravec die normativen Leitgedanken der zukünftigen Entwicklung der Menschheit dar. Präzise schildert er den technischen Vorgang dieser *transmigration* (Seelenwanderung), die seiner Schätzung nach schon im Jahre 2018 verfügbar sein wird:⁸

You've just been wheeled into the operating room. A robot brain surgeon is in attendance. By your side is a computer waiting to become a human equivalent, lacking only a program to run (...) The robot surgeon opens your brain case and places a hand on the brain's surface (...) Instruments in the hand scan the first few millimeters of brain surface (...) These measurements, added to a comprehensive understanding of human neural architecture, allow the surgeon to write a program that models the behavior of the uppermost layer of scanned brain tissue. This program is installed in a small portion of the waiting computer and activated (...) The process is repeated for the next layer (...) In a final disorientating step the surgeon lifts out his hand. Your suddenly abandoned body goes into spasms and dies. For a moment you experience only quite and dark. Then, once again, you can open your eyes (...) Your metamorphosis is complete.⁹

Auf diese Weise wird der Mensch in der Vision Moravecs als virtuelle Simulation im Speicher eines Computers seine unendliche Fortexistenz sichern, während die biologische Menschheit langsam ausstirbt – nach eigenem Bekunden hatte Moravec diese Idee des *uploading* schon während seiner Highschool-Zeit entwickelt.¹⁰ Aber noch während Moravecs Kindertagen sollte bereits Ernst Bloch diese klinische Inszenierung der *Uploading*-Prozedur, die ja von Roboterchirurgen durchgeführt wird, als *die* große medizinische Utopie schlechthin entlarven:

Der Satz darf letzthin gewagt werden: gerade weil der Arzt, auch am einzelnen Krankenbett, einen fast *wahnwitzigen* utopischen Plan vor sich latent hat, weicht er ihm scheinbar aus. Dieser endgültige Plan, der letzte medizinische Wunschtraum, ist nichts Geringeres als *Abschaffung des Todes*.¹¹

Die zitierte Stelle aus Moravecs *Mind Children* zeichnet für alle späteren posthumanistischen Autoren den konkreten technischen Vorgang einer Immortalisierung vor: der materielle Körper dient in einem Scan-Prozess als Vorlage für die weitere, unbegrenzte Existenz in der Virtualität. Für die Anhängerschaft der posthumanistischen Visionen, die Transhumanisten, hat daher Moravecs technische Deskription dieses sogenannten *uploading* eine ähnlich hohe Bedeutung, wie sie die Erzählung von der Auferstehung Jesu im Evangelium für den Christen innehat.

Während Hans Moravec vor allem technische Aspekte der weiteren Entwicklung von künstlicher Intelligenz und der damit vermeintlich einhergehenden Möglichkeit einer Immortalisierung des menschlichen Lebens diskutiert, fokussiert der Physiker Frank Tipler eher eine kosmologische Perspektive. Schon seine frühen und zahlreichen Publikationen, die die Nichtexistenz von außerirdischer Intelligenz im Universum beweisen sollen, stehen in Zusammenhang mit seinem Interesse für die Genese und die zukünftige Entwicklung des Kosmos. Während sein wissenschaftliches Hauptwerk *The Anthropic Cosmological Principle*¹² (1986), das er gemeinsam mit dem englischen Kosmophysiker John D. Barrow verfasst hat, in der fachfremden Öffentlichkeit weitgehend unbeachtet geblieben war, erlangte Frank Tipler gewissermaßen über Nacht Berühmtheit mit seinem 1994 erschienenen Buch *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*.¹³ Obwohl Tipler hier lediglich seine Omegapunkt-Theorie, die er bereits 1988 auf einem theologischen Kongress vorgestellt und als Aufsatz publiziert hatte,¹⁴ weiter ausführte und in radikalen Formulierungen zuspitzte, erreichte das Werk großes Aufsehen und wurde noch im selben Jahr ins Deutsche übersetzt.

In seiner kosmologisch fundierten Perspektive geht Tipler davon aus, dass das Universum geschlossen ist und in ferner Zukunft im Punkt Omega enden wird.¹⁵ Bis dahin müsse intelligentes Leben – das ist die Menschheit mit ihren maschinellen Nachfahren – die völlige Kontrolle über das Universum erlangt haben, während parallel die Menge an Information, die das Leben verarbeitet, mit Annäherung an den Punkt Omega gegen unendlich divergieren wird. Wenn die Sonne in vielen Milliarden Jahren ihre Brennstoffe verbraucht haben wird, besteht Tipler zufolge die einzige Überlebenschance der Menschen in einer virtuellen Existenz in gigantischen Computern. Den Zielpunkt kosmologischer Entwicklungen, den Punkt Omega, identifiziert Tipler mit Gott.¹⁶

Neben Hans Moravec und Frank Tipler sind an dieser Stelle noch zwei weitere posthumanistische Denker zu nennen, die prägend für den entsprechenden Diskurs wurden: Marvin Minsky (*1927) und Raymond Kurzweil (*1948). Als Mitbegründer des *Media Lab* am *Massachusetts Institute of Technology* war Minsky der Mentor einer ganzen Reihe von heutigen Vertretern des Posthumanismus und Transhumanismus. Fokussiert seine Forschungsarbeit die Entwicklung von künstlicher Intelligenz,

so liegt Minskys Bedeutung für den Posthumanismus vor allen Dingen in der Formulierung der informationstechnischen Grundlagen eines posthumanistischen Menschenbildes, das die Idee einer »Kopie des Menschen« im Computer aus kybernetischer Sicht erst legitim erschienen ließ.¹⁷

Der erfolgreiche IT-Unternehmer Raymond Kurzweil ist inzwischen wohl zum bekanntesten Posthumanisten in der Öffentlichkeit avanciert, obwohl er inhaltlich Moravec, Tipler und Minsky keine innovativen Ideen mehr hinzuzufügen hatte. Die starke Rezeption seiner Werke ist sicherlich auch seiner Begabung zuzuschreiben, dass er die Ideen des Posthumanismus äußerst pointiert darstellen kann. In seinem Buch *The Age of Spiritual Machines. When Computers exceed Human Intelligence* (1999)¹⁸ verkündet Kurzweil den Anfang vom Ende der Menschheit – bis zum Jahr 2099 würden fast alle Menschen nur noch als unsterbliche, virtuelle Simulationen existieren und ihre biologische Bedingtheit überwunden haben.¹⁹

Actually there won't be mortality by the end of the twenty-first century (...) Up until now, our mortality was tied to the longevity of our *hardware*. When the hardware crashed, that was it (...) As we cross the divide to instantiate ourselves into our computational technology, our identity will be based on our evolving mind file. *We will be software, not hardware.*²⁰

Demonstrierte er bereits in *The Age of Spiritual Machines*, dass seine musizierenden, malenden und dichtenden Computer und Roboter dem Menschen überlegen seien,²¹ so prophezeit er in seinem neusten, 600 Seiten umfassenden Werk *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology* (2005)²² den baldigen und unumkehrbaren Wendepunkt in der Evolutionsgeschichte: die Singularität bezeichnet den Zeitpunkt, ab dem künstliche Intelligenzen selber in der Lage sein werden, ihre Weiterentwicklung und -verbreitung zu steuern. Gemäß Kurzweils Prognose würden kurz nachdem um 2020 Computer die menschliche Denkkapazität erreicht haben werden, die ersten technischen Simulationen menschlicher Gehirne die Möglichkeit einer virtuellen Unsterblichkeit eröffnen.²³

Was die Ideen von Moravec, Tipler, Minsky und Kurzweil trotz aller Unterschiede vereinigt, ist die Vorstellung, dass die Menschheit nun durch ihre selbst geschaffenen, künstlichen Nachkommen ersetzt werden soll und ihr quasi als verdienter Ausgleich eine unsterbliche Existenz im virtuellen Raum von Computern beschert wird.

Transhumanismus

Neben dem Posthumanismus befasst sich auch der so genannte Transhumanismus mit den Fragen der Grenzen des menschlichen Lebens. Pragmatischer als im Posthumanismus wird hier über konkrete technische Maßnahmen aus der Nanotechnik, den Neurowissenschaften, der Pharmazie und der Kybernetik zur Erweiterung (*enhancement*) aller mentalen und physischen Fähigkeiten des Menschen diskutiert. Der Transhumanismus bleibt letztlich anthropozentrisch, da nicht ein Ablösung des Menschen durch künstliche Lebensformen angestrebt wird, sondern eine Verschmelzung mit der Technik – man könnte hier von der Cyborgisierung des Menschen reden.

Bereits in den 1970er Jahren hatten die zwei amerikanischen Autoren Robert C. W. Ettinger (*1918) und der kalifornische Futurist Fereidoun M. Esfandiary (1930-2000) die Grundzüge des späteren Transhumanismus skizziert. Esfandiary, der sich ab 1989 als Ausdruck seiner futuristischen Gesinnung nur noch FM-2030 nannte, entwarf in seinen nachfolgenden Monographien *Optimism One. The Emerging Radicalism* (1970) und *Up-Wingers* (1973) eine politisch-technizistische Utopie, die die Grabenkämpfe zwischen dem linken und rechten politischen Spektrum beenden wollte zugunsten einer technischen Weiterentwicklung der menschlichen Spezies: »Even more profound evolutionary changes are now evident. We are striving to deanimalize our species – debiologize intelligence – deplanetize.«²⁴ In seinem späteren Essay *Are you a transhuman?* stellt Esfandiary den Kerngedanken seiner radikalen Fortschrittsutopie noch einmal deutlich heraus:

The most urgent problem facing us is not social – economic – political. The most pressing problem facing us *all* everywhere is death. All other human constraints are derivative. So long as there is death no one is free. So long as there is death we cannot upgrade the basic quality of life. The elimination of death has never been on anyone's agenda because throughout the ages we were never able to do anything about it (...) Immortality is now a question of when – not if. The elimination of death will not do away with problems. It will take away the tragedy in human life. Once we attain immortality everything will be possible.²⁵

Solange er noch sterben müsse, habe der Mensch nach Ansicht Esfandiarys keine Freiheit, so dass sich alle politischen und sozialen Anstrengungen zunächst und vor allem anderem diesem Problem widmen müssten. So müsse nun der Körper des Menschen vollkommen neu erschaffen wer-

den (*redesign*), indem die zufälligen Werke der natürlichen Evolution durch die von Vernunft geleitete Schöpfung des Menschen ersetzt werden – denn bisher seien wir nur prehuman, aber das transhumane Zeitalter werde dem Wassermann-Zeitalter folgen.²⁶

Auch Esfandiarys Zeitgenosse, Robert Ettinger, forderte und prophezeite in seinem Buch *Man into Superman* (1972) den Anbruch eines transhumanen Zeitalters.²⁷ Schon seit dem ersten Erscheinen von Kultur sieht Ettinger den Menschen auf dem Weg der Befreiung aus der unintelligenten, natürlichen Evolution und auf dem Weg zum *superhuman*:

On the level of repair work and prostheses there has indeed been notable success, mostly in recent times. With our eyeglasses, gold inlays and birth control pills we are substantially superhuman; we have transcended the apparent limitations of our design, without even taking into account our vehicles and other machinery. But the basic design has not been noticeably improved.²⁸

Ettinger betrachtet es als wissenschaftliches Gebot, die Fehlerhaftigkeit des Menschen zu überwinden und den Menschen damit neu zu erschaffen:

Thus humanity itself is a disease, of which we must now proceed to cure ourselves (...) To be born human is an affliction (...) To do this, it must first be shown that homo sapiens is only a botched beginning; when he clearly sees himself as an error, he may not only be motivated to sculpt himself, but to make at least a few swift and confident strokes.²⁹

Denn die Evolution habe den Menschen und all ihre biologischen Schöpfungen mit vielerlei Fehlern ausgestattet – nicht aus Bosheit oder Unvermögen, sondern weil das Entwicklungsprinzip der Evolution einfach nicht an der Hervorbringung der optimalen Lebensformen interessiert sei. Vielmehr steuerten Zufälle und weitreichende Kompromisse mit den jeweiligen Umweltbedingungen das Überleben und Aussterben der Arten – das Leben entstammt in den Worten Ettingers daher einer »Mülltonne«.³⁰

The purely physical shortcomings of the human animal are legion, and we need only tick off a few, most of them well known. The worst weakness of all, of course, we share with every other large animal: the susceptibility to degenerative disease, senile debility, and death from old age.³¹

Den Ausweg aus dieser Katastrophe der natürlichen Evolution, deren unrühmliches Ergebnis der Mensch sei, erblickt Ettinger zunächst in der Formulierung einer neuen Philosophie, die den Weg zur Verwirklichung eines unsterblichen Übermenschen ebnet.

It should be amply clear by now that the immortal superman represents not just a goal, but a way of life, a world-view only partly compatible with today's dominant ideologies. We might call this fresh outlook the new meliorism, of which the cryonics or people-freezing program is an important current element.³²

Die hauptsächlich von Robert Ettinger in den 1960er Jahren initiierte Kryonik, die die Leichen von kürzlich Verstorbenen in der Hoffnung auf eine spätere Wiederbelebung in flüssigem Stickstoff tiefgekühlt konserviert, hat für heutige Transhumanisten eine besondere Bedeutung. Denn aus ihrer Sicht bildet die Kryonik eine Art »Lebensversicherung« – falls die erhofften Immortalisierungstechniken zu Lebzeiten vielleicht doch noch nicht verfügbar sein werden.³³

Fereidoun Esfandiary und Robert Ettinger formulierten somit bereits in den 1970er Jahren Ziele und Wege des heutigen Transhumanismus. So unterschiedlich ihre Ansätze im Detail auch sind, so fokussieren sie doch beide quasi als Brennpunkt und Motivation ihres Fortschrittsgedankens die menschliche Sterblichkeit. Beide Denker haben mit ihren Büchern und Aufsätzen sicherlich großen Anteil an der Verbreitung transhumanistischer Ideen gehabt, jedoch war Esfandiary darüber hinaus maßgeblich an der Institutionalisierung der transhumanistischen Bewegung in den Vereinigten Staaten beteiligt, wo er bis heute als *der* große Vordenker des Transhumanismus verehrt wird.

So wurde 1991 unter Mitwirkung von Esfandiary und dem »High-priest der Psychedelic Movement«, Timothy Leary (1920-1996), in Kalifornien das *Extropy Institute* gegründet, das in jährlichen Konferenzen einige Hundert der engagiertesten Transhumanisten zusammenführt und über die neuesten Technologien und Pharmazeutika zur Erweiterung menschlicher Fähigkeiten informiert.³⁴ Etwas später formierte sich unter der Federführung einiger europäischer Transhumanisten 1998 die *World Transhumanist Association*, die nach eigenen Angaben über mehr als 3000 Mitglieder in über hundert Ländern verfügt.³⁵ Darüberhinaus umfasst das Umfeld des Transhumanismus noch weitere Aktivisten, Autoren und Organisationen, die von der *Space Age Lobby* – die sich für einen »welt-raumfähigen« Menschen einsetzt, über Künstler wie Stelarc, der in seinen Performances Mensch-Maschine-Schnittstellen präsentiert, bis hin zum so genannten Cyberfeminismus reicht, der die Überwindung der biologisch bedingten Geschlechter durch Virtualitätstechniken propagiert.³⁶

Das neue Paradies

Das künftige Leben als Unsterblicher im Zeichen der Virtualität soll sich nach Meinung der Posthumanisten und Transhumanisten jedoch nicht nur durch seine Dauerhaftigkeit auszeichnen, sondern alle Qualitäten aufweisen, die dem biologisch bedingten Menschen bisher verwehrt geblieben sind.

Weil in der Virtualität alle möglichen Wirklichkeiten verfügbar seien, könne sich Frank Tipler zufolge jeder Mensch seine angenehmste Welt aussuchen. Menschen könnten die Gestalt ihres virtuellen Körpers nach ihren Wünschen verändern, ohne weitere Hilfsmittel durch das emulierte Universum reisen und trotzdem wie als biologischer Mensch kulinarische Erlesenheiten genießen und andere Menschen berühren und spüren.³⁷ Ferner könnten Menschen mit all ihren virtuell wiedererweckten Vor- und Nachfahren in der simulierten Welt zusammentreffen und jeder Mensch werde in seiner virtuellen Existenz nahezu unendlichen Reichtum besitzen.³⁸ Tipler und auch Marvin Minsky sprechen auch der Möglichkeit, dass sich die verschiedenen Identitäten im Computerspeicher austauschen könnten und zu einem kollektiven Bewusstsein verschmelzen werden, eine hohe Wahrscheinlichkeit zu: »Some future options have never been seen: Imagine a scheme that could review both your and my mentalities, and then compile a new, merged mind based upon that shared experience.«³⁹

Hans Moravec betont, dass die Erlangung der Immortalität als Möglichkeit zu einer unendlich steigerbaren Selbstverwirklichung verstanden werden müsse. Alle persönlichen Fähigkeiten ließen sich dann beliebig und unermesslich verbessern – man werde sogar besser singen können als jeder heutige Opernstar und in seiner virtuellen Existenz bedeutsame berufliche Erfolge vorzuweisen haben:⁴⁰ »And, of course, you are better at your job than even your best ever was – better than any flesh-and-blood person ever could be.«⁴¹ Überdies wird man auch dem Sexualleben neue Freuden abgewinnen können: » (...) not just sex. Not even just very good sex. *Incredible sex*, without such penalties as AIDS or unwanted pregnancy or even the wrath of a jealous lover, since all of it takes place in your mind.«⁴²

Durch den Vorgang des *Uploading* werde der Mensch nicht nur die Möglichkeit haben, vor seinem physischen Lebensende dem Tod in der virtuellen Unsterblichkeit zu entgehen, sondern er könne auch schon zu Lebzeiten eine unsterbliche Notfallkopie anfertigen lassen, die nach einem unerwarteten Unglücksfall aktiviert wird.⁴³ Hoffnungen auf ein unsterb-

liches Leben dürfen sich laut Tipler und Moravec alle Menschen machen, die je gelebt haben. Moravec stimmt hier mit Tipler insofern überein, als dass er die Auferstehung der Toten für nichts weiter als ein mathematisches Problem hält. Denn die simple Berechnung und Simulation aller Vergangenheiten, die zu unserer Gegenwart geführt haben, würden es Roboterärzten ermöglichen, auf diese Weise mit Hilfe von archäologischen Erkenntnissen und biographischen Datenfragmenten alle Toten aufzuwecken und ihnen ein neues, unsterbliches Leben in der simulierten Welt eines Computers zu schenken, die für sie absolut real wäre.⁴⁴

It might be fun to resurrect all the past inhabitants of the earth this way and to give them an opportunity to share with us in the (ephemeral) immortality of transplanted minds. Resurrecting one small planet should be child's play long before our civilization has colonized even the first galaxy.⁴⁵

Wenn auch die von den Posthumanisten in Aussicht gestellte, virtuelle Unsterblichkeit bisweilen als neue Gnosis, als Cybergnosis, interpretiert wurde, so zeigt sich bei genauerer Betrachtung der gänzlich utilitaristische Charakter der posthumanistischen Utopie. Nicht die metaphysisch begründete Überwindung der Körperlichkeit steht für die Posthumanisten im Vordergrund, sondern die unendliche Leistungssteigerung mit Hilfe eines neuen, virtuellen Körpers, der wandelbar und letztlich auch omnipotent und allwissend ist. Denn nachdem der Mensch und ganz allgemein auch das Leben als nichts mehr als eine Art Informationsverarbeitung definiert wurde, ist vom Standpunkt des Posthumanismus der Bezugspunkt für die Vervollkommnung des Menschen stets die informationsverarbeitende Maschine, der Computer.⁴⁶

Die prometheische Scham

Wie kann nun die Entstehung der Unsterblichkeitsutopien des Posthumanismus und des Transhumanismus erklärt werden? Lange bevor sich die posthumanische Utopie formierte, entdeckte der Philosoph und Publizist Günther Anders (1902-1992) bei dem Besuch einer Technikausstellung ein neues Scham-Motiv, das es in der Vergangenheit noch nicht gegeben hatte. In seinem philosophischen Hauptwerk *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956) führt Anders diesen Gedanken der *prometheischen Scham* aus und schildert zunächst, wie der homo faber im Prozess zunehmender Industrialisierung und Entfremdung von den Produkten der Arbeit seinen Stolz

auf die von ihm nicht mehr persönlich produzierten Geräte verliert, was er am Beispiel der komplexesten Maschine seiner Zeit, der kybernetischen *computing machine*, illustriert. Günther Anders entfaltet den Gedanken, dass sich der Mensch gegenüber den Geräten, die ihre Qualität als Geschaffenes eingebüßt haben – also einfach »da« sind – aufgrund seiner eigenen »Fehlkonstruktion« unterlegen fühlen wird und Scham über die eigene Minderwertigkeit empfindet: »Dass, was Kraft, Tempo, Präzision betrifft, der Mensch seinen Apparaten unterlegen ist; dass auch seine Denkleistungen, verglichen mit denen seiner ›computing machines‹, schlecht abschneiden, ist ja unbestreitbar.«⁴⁷ Während der Mensch sich aus der Perspektive dieser Maschinen folglich als schlecht konstruiertes Gerät neben anderen, in vielerlei Hinsicht überlegenen Geräten wahrnehmen muss und sich in einem fehlerhaften Körper seiner Unvollkommenheit ausgesetzt sieht, werden Maschinen im täglichen Wechsel immer weiter vervollkommen:

Und wir? Und unser Leib? Nichts von täglichem Wechsel (...) Er ist morphologisch konstant; moralisch gesprochen: unfrei, widerspenstig und stur; aus der Perspektive der Geräte gesehen: konservativ, unprogressiv, antiquiert, unrevidierbar, ein Totgewicht im Aufstieg der Geräte. Kurz: die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.⁴⁸

In der Präsenz eines sich beschleunigenden technischen Fortschrittes ist der den physischen Beschränkungen seines Körpers ausgelieferte Mensch unter dem Paradigma der Maschine antiquiert, obsolet – er ist der Saboteur seiner eigenen Leistungen. Um sich nicht mit all seiner Inferiorität und Zurückgebliebenheit abfinden und die »Sturheit des Leibes« akzeptieren zu müssen, begibt sich der Mensch auf den vielversprechenden Weg des *Human Engineering* und wechselt damit in das Reich des Hybriden und Artifizialen hinüber: »Absicht der Experimente ist es, die Physis, die (außer für Magie und Medizin) stets als ›fatum‹ gegolten hatte, einer Metamorphose zu unterwerfen; sie ihrer Fatalität zu ›entkleiden‹ – und das bedeutet zugleich (...), ihr alles Fatale, alles Beschämende zu nehmen.«⁴⁹

Im Anschluss an Günther Anders und Hannah Arendt fügt der Philosoph Johannes Rohbeck neuerdings den drei Kränkungen des Menschen durch die Wissenschaft, die seinerzeit Sigmund Freud beschrieben hatte, eine vierte hinzu. Freud sprach von der kosmologischen Kränkung (Kopernikus), der biologischen Kränkung (Darwin) und von der psychologischen Kränkung (Psychoanalyse), die jeweils das menschliche Selbstbewusstsein erschüttern sollten:

Ich meine, man könnte diesen Kränkungen noch eine vierte hinzufügen: die technologische Kränkung der Menschheit. In ihr erfahren die Menschen, dass sie nicht mehr Herr ihrer eigenen Schöpfungen sind, sondern von den selbst geschaffenen Machwerken beherrscht werden. Wie der Zaubrerlehrling haben sie etwas hergestellt, das nun eine eigene Dynamik entwickelt.⁵⁰

Der Mensch ist den Maschinen jedoch nicht nur aufgrund seiner »morphologischen Präformiertheit« unterlegen, denn »obwohl sturer als seine Produkte, ist der Mensch nämlich auch kurzlebiger, sterblicher als diese.«⁵¹ Der einzelne Mensch sieht sich mit der quasi unsterblichen Serienexistenz der industriell gefertigten Produkte und ihren Modellen konfrontiert: Ist das einzelne Stück »nicht ›ewig‹ geworden durch seine Ersetzbarkeit, also durch die Reproduktionstechnik? Tod, wo ist dein Stachel?«⁵² Dieser zweiten Inferiorität versucht der Mensch nun durch die von Anders bezeichnete Ikonomanie zu entgehen, indem er sich in Fotos, Filmen, Fernsehphantomen und Plakaten vervielfacht:

Unter den Gründen, die für diese zutreffend beschriebene hypertrophische Bildproduktion verantwortlich zu machen sind, ist eine der wichtigsten, dass sich der Mensch durch Bilder die Chance erobern konnte, »spare-pieces« von sich selbst zu schaffen; also seine unerträgliche Einmaligkeit Lügen zu strafen (...) Nicht nur gleichverbreitet sind sie [Filmstars und Serienprodukte: d. Verf.], sie haben auch auf gleiche Weise ihre Sterblichkeit überwunden: Beide können sich ja nach ihrem Tode in ihren Reproduktionen weiterbewahren.⁵³

Die *prometheische Scham* bestimmt Günther Anders als die Einsicht in die Desorientiertheit und Verzweiflung der sich als begrenzt erkennenden Freiheit und Individuation des Menschen, der sich nun seiner Hilflosigkeit und seines Versagens bewusst wird: »Sich schämen« bedeutet also: *nichts dagegen tun können, dass man nichts dafür kann.*«⁵⁴ Damit begrift er die prometheische Scham nicht als Metapher, sondern als tatsächliches Schamerlebnis in unserer Welt der Maschinen:

Wem es niemals zugestoßen ist, dass er den fälligen Griff an der Maschine verfehlte und dem wortlos weiterwandernden Fließbande ungläubig nachblickte (...) wessen Blick niemals befremdet auf seine Hände fiel, auf diese tölpelhaften, deren Obsoletheit und unverbesserliche Inkompetenz seinen Fall verschuldet hatte – der weiß nicht, welche Scham die Scham von heute ist, welche Scham heute täglich tausende Male ausbricht.⁵⁵

In der Vergangenheit gab es einige kulturtheoretische Versuche, die zunehmende rationale Disziplinierung und Verhaltenssteuerung des Menschen im Zivilisationsprozess in Verbindung zu setzen mit der Idee

der Maschine. Im Anschluss an Norbert Elias sehen Peter Gendolla und Wolfgang Schivelbusch zur Zeit der Aufklärung hierin ein Ideal der Rationalisierung gesellschaftlichen Verhaltens, die Elias so eindrücklich beschrieben hatte. In einer sich immer weiter ausdifferenzierenden Gesellschaft verkörpert die Maschine das Ideal eines mit steigender Komplexität notwendig immer exakter werdenden Ineinandergreifens aller Einzelteile und veranschaulicht damit die Notwendigkeit der Rationalität von individuellen und kollektiven Verhaltensregeln im gesellschaftlichen Leben.⁵⁶

Der Vergleich des Menschen mit den informationsverarbeitenden Maschinen, den der Posthumanismus vornimmt, geht heute jedoch weit über die Orientierung an der Regelhaftigkeit der Maschine hinaus, denn der Computer wird zur Projektionsfläche aller Ideale des kontingenten menschlichen Lebens, vor allem der Aufhebung seiner Sterblichkeit. Schenkt man den Visionen Tiplers und Moravec's Glauben so wird der Mensch nun bald als ein unvergängliches Programm Teil einer informations-verarbeitenden Maschine sein – unsterblich und posthuman. Diesen fortschreitenden Prozess der Gleichschaltung des Menschen mit den Anforderungen der Geräte interpretierte bereits Günther Anders als die »Initiationsriten des Roboterzeitalters«, die die Menschheit über das Stadium ihrer im Angesicht der erwachsenen Geräte als Kindheit empfundenen Phase hinausbringen sollen: »Aber wenn als ›erwachsen‹ die Geräte gelten, dann bedeutet ›die Kindheit hinter sich bringen‹ und ›Erziehung des Menschengeschlechts‹ soviel wie: ›das Mensch-Sein hinter sich bringen‹.«⁵⁷

Literatur

- Anders, Günther (⁶1983), *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele des Menschen im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München.
- Barrow, John D. und Frank Tipler (1986), *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford / New York.
- Bloch, Ernst (1985), *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 33-42, Frankfurt a. M.
- Elias, Norbert (1997), *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Zweiter Band, *Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt a. M.
- Esfandiary, Fereidoun M. (1970), *Optimism One. The Emerging Radicalism*, New York.
- Ders. (1973), *Up-Wingers*, New York.
- Ders. (1989), »Are you a Transhuman?«, Essay in Auszügen publiziert unter: www.aleph.se/Trans/Intro/transhuman.txt (10.07.2006)
- Ettinger, Robert C. (1989), *Man into Superman*, New York.
- Gendolla, Peter (1992), *Anatomien der Puppe. Zur Geschichte des MaschinenMenschen bei Jean Paul, E. T. A. Hoffmann, Villiers de l'Isle-Adam und Hans Bellmer*, Heidelberg.
- Hayles, N. Katherine (1999), *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Lite-*

- rature and Informatics, Chicago.
- Krüger, Oliver (2004a), *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg.
- Ders. (2004b), »Gnosis im Cyberspace? Die Körperutopien des Posthumanismus«, in: *Utopische Körper. Visionen künftiger Körper in Geschichte, Kunst und Gesellschaft*, hg. von Kristiane Hasselmann, Sandra Schmidt und Cornelia Zumbusch, Paderborn, S. 131-146.
- Ders. (2007), »Die Aufhebung des Todes. Die Utopie der Kryonik im Kontext der amerikanischen Bestattungskultur«, in: *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, hg. von Thomas Macho und Kristin Marek, Paderborn.
- Kurzweil, Raymond (1999), *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York.
- Ders. (2005), *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, New York.
- Lavery, David (1992), *Late for the Sky: The Mentality of the Space Age*, Carbondale (Illinois).
- Minsky, Marvin L. (1994), »Will Robots Inherit the Earth?«, in: *Scientific American* 271 (10/1994), S. 108-113.
- Moravec, Hans (1988), *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard UP.
- Ders. (1999), *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, New York
- Moravec, Hans & Frederik Pohl (1993), »Souls in Silicon«, in: *Omni* 16 (11/1993), S. 66-76.
- Regis, Ed (1990), *Great Mambo Chickens and the Transhuman Condition: Science Slightly over the Edge*, Reading (Massachusetts).
- Rohbeck, Johannes (1993), *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt a. M.
- Schivelbusch, Wolfgang (1977), *Geschichte der Eisenbahnreise*, München.
- Tipler, Frank (1989), »The Omega Point as Eschaton. Answers to Pannenberg's Questions for Scientists«, in: *Zygon* 24, S. 217-253.
- Tipler, Frank (1995), *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*, New York.
- Weber, Max (⁹1988), »Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1., Tübingen, S. 536-573.

Anmerkungen

- 1 Weber 1988, S. 569.
- 2 Vgl. Moravec 1988. Deutscher Titel: *Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*, Hamburg 1990.
- 3 Moravec 1988, S. 1.
- 4 Vgl. Moravec 1999, S. 13.
- 5 Vgl. Moravec 1999, S. 72ff.
- 6 Vgl. Moravec 1999.
- 7 In der Science-fiction Literatur und im Film entwickelten sich diese Ideen bereits seit den 1950er Jahren. Vgl. Krüger 2004a, S. 216 – 238.
- 8 Vgl. Moravec 1988, S. 108.
- 9 A.a.O., 109f. (Kursiv im Original).
- 10 Vgl. Regis 1990, S. 156.
- 11 Bloch 1985, S. 539.
- 12 Vgl. Barrow & Tipler 1986.
- 13 Vgl. Tipler 1995. Der Titel der deutschen Ausgabe lautet: *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*, München 1995.
- 14 Tipler nahm im November 1988 am 2. Pannenberg Symposium am *Chicago Center for Religion and Science (Lutheran School of Theology)* teil. Vgl. Tipler 1989.

- 15 Während sich ein offenes Universum beginnend mit dem Urknall immer weiter ausdehnen würde, bremsen im Konzept des geschlossenen Universums die Gravitationskräfte der Materie die Ausdehnung so weit, dass sich der Kosmos schließlich wieder zusammenzieht.
- 16 Vgl. Tipler 1995, S. 55-65.
- 17 Vgl. z.B. Minsky 1994. Zum kybernetischen Menschenbild vgl. Krüger 2004a, S. 168-215.
- 18 Vgl. Kurzweil 1999. Deutscher Titel: *Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen?* Köln 1999.
- 19 Vgl. Kurzweil 1999, S. 277-280.
- 20 A.a.O., S. 128f.
- 21 Vgl. Kurzweil 1999, S. 158-168.
- 22 Vgl. Kurzweil 2005, S. 21-33.
- 23 Vgl. Kurzweil 1999, S. 2ff.
- 24 Esfandiary 1989.
- 25 Ebd.
- 26 Vgl. Esfandiary 1973; Lavery 1992, S. 76ff.
- 27 Vgl. Ettinger 1989.
- 28 A.a.O., S. 3.
- 29 A.a.O., S. 4, S. 8f.
- 30 Vgl. a.a.O., S. 13ff.
- 31 A.a.O., S. 14.
- 32 A.a.O., S. 243.
- 33 Zur Kryonik vgl. Krüger 2007.
- 34 Die Homepage des *Extropy Institute* findet sich unter www.extropy.org (10.07.2006).
- 35 Die Homepage der *WTA* findet sich unter www.transhumanism.org (10.07.2006).
- 36 Zum Transhumanismus vgl. Krüger 2004a, S. 125-147.
- 37 Vgl. Tipler 1994, S. 244.
- 38 Vgl. a.a.O., S. 241f., S. 267f.; Tipler 1989, S. 244.
- 39 Marvin Minsky: »Why Computer Science is the Most Important Thing that has Happened to the Humanities in 5,000 Years«, Öffentliche Vorlesung, Nara (Japan), 15.05.1996. Zitiert nach Hayles 1999, S. 244f.
- 40 Vgl. Moravec & Pohl 1993, S. 72ff.
- 41 Moravec & Pohl 1993, S. 76.
- 42 Moravec & Pohl 1993, S. 74; Vgl. auch Tipler 1995, S. 256f.; Kurzweil 1999, S. 146-149.
- 43 Vgl. Moravec 1988, 108-111.
- 44 Vgl. a.a.O., 124; Moravec 1999, S. 142, S. 172f.
- 45 Moravec 1988, S. 124.
- 46 Vgl. Krüger 2004b.
- 47 Anders 1983, S. 32.
- 48 A.a.O., S. 33.
- 49 A.a.O., S. 38.
- 50 Rohbeck 1993, S. 10.
- 51 Anders 1983, S. 50.
- 52 A.a.O., 51.
- 53 A.a.O., 57. Vgl. hierzu a.a.O., S. 50-64.
- 54 A.a.O., 70. Vgl. hierzu a.a.O., S. 64-95.
- 55 A.a.O., S. 95.
- 56 Vgl. Elias 1997, S. 323-465; Gendolla 1992, S. 16-29, S. 52-59; Schivelbusch 1977, S. 149-173.
- 57 Anders 1983, S. 41.

PHILOSOPHIE UND DISSIDENZ

Jan Patočka zum 100. Geburtstag

Jan Patočka gilt heute als einer der interessantesten Vertreter der zweiten Generation von Phänomenologen nach Husserl und Heidegger, bei denen er in den 30er Jahren in Freiburg studierte. Er verband sein phänomenologisches Denken in innovativer Weise mit Fragen von Politik und Geschichte, Kunst und Literatur. Mit kurzen Unterbrechungen bestand für Patočka in der kommunistischen Tschechoslowakei Lehr- und Publikationsverbot. Dennoch wurde er zu einer intellektuellen und moralischen Autorität, vor allem durch seine legendären Prager Untergrundseminare. Patočka war Mitbegründer und erster Sprecher der Bürgerrechtsbewegung *Charta 77*. Am 13. März 1977 starb er nach einer Reihe von Polizeiverhören. Die Bedeutung seines Werks für das politisch-historische Selbstverständnis Europas wird erst heute sichtbar.

1984 begann das Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien sein Projekt zur Erforschung und Publikation des philosophischen Werks von Jan Patočka. Das hierzu gegründete Archiv kooperierte von Anbeginn eng mit dem Prager Patočka-Archiv, das bis 1989 im Untergrund arbeitete und seit 2000 dem Zentrum für phänomenologische Forschung (CFB) angegliedert ist. Auf der Basis des IWM-Patočka-Archivs wurde die fünfbändige Ausgabe der *Ausgewählten Schriften* herausgegeben, die 1992 abgeschlossen wurde. 1997 wurde die von Mitarbeitern beider Archive gemeinsam herausgegebene Patočka-Bibliographie publiziert. 1987 rief das IWM die Jan-Patočka-Gedächtnisvorlesungen ins Leben. 2003 wurde das langfristige Forschungsprojekt *Der andere Weg in die Moderne. Jan Patočkas Beitrag zur Genealogie der Neuzeit* abgeschlossen, dessen Ergebnisse inzwischen erschienen sind. Die gegenwärtige Patočka-Forschung am IWM beschäftigt sich mit seiner politischen Philosophie (mehr Information unter www.iwm.at/patocka.htm).

Im Jahre 2007 feiern wir nicht nur Patočkas hundertsten Geburtstag, auch sein Todestag und die Veröffentlichung der *Charta 77* jähren sich zum dreißigsten Mal. Die folgenden Beiträge sind eine Hommage an den tschechischen Denker und Bürgerrechtler.

Die Redaktion

Jan Patočka

WAS DIE CHARTA 77 IST UND WAS SIE NICHT IST¹

Die heutige Menschheit, von gegensätzlichen Ideologien zerrissen, unzufrieden inmitten des Wohlstandes, erwartet sehnsüchtig und fieberhaft von immer neuen technischen Rezepten eine Lösung ihrer Probleme. Hierher gehört auch das blinde Vertrauen in die politische Macht und den Staat; erscheint doch der Staat immer deutlicher als die große Produktionsstätte und das Reservoir jener Kraft, die über alle übrigen Kräfte, über die physischen wie die geistigen, disponiert.

Die Denker jedoch blicken um sich und stellen fest, dass der Versuch, eine Moral, eine wirklich gültige Prinzipienlehre, eine feste Überzeugung mit technischen Mitteln zu schaffen, gescheitert ist, da es sich um ein seinem Wesen nach undurchführbares Unternehmen handelt. Man kann nicht länger einfach auf die Gewohnheit setzen und glauben machen wollen, dass eine faktische Ordnung zur zweiten Natur wird, noch auf die Wirksamkeit von Zwängen ohne die innere Überzeugung der Menschen.

Damit sich die Menschheit im Einklang mit den Möglichkeiten der technisch-instrumentalen Vernunft entwickeln kann, damit ein Fortschritt von Wissen und Fertigkeit möglich wird, muss sie von der Bedingungslosigkeit bestimmter Grundsätze überzeugt sein, die in dem Sinne »heilig« sind, dass sie für alle zu jeder Zeit verbindlich und zielbestimmend sind. Anders gesagt: Wir brauchen etwas grundsätzlich Nicht-Technisches, Nicht-Instrumentelles, eine nicht berechnende und sich der Situation nicht anpassende, sondern eine – absolute Moral. Das bedeutet: in diesen Angelegenheiten kann man die Rettung nicht vom Staat, von der Produktionsweise, von den Mächten und Kräften erwarten.

Wie gerne würden alle Verfechter der Alleinherrschaft von Fakten als Mittel für beliebige Zwecke einen Teil ihrer allzu evidenten »Wahrheiten« für eine einzige, innerlich bindende praktische Wahrheit der Moral hergeben! Aber das ist nicht möglich. In unserem Jahrhundert war es allen Machtakkumulationen gegönnt, dass sie sich wie noch nie zuvor behaupten konnten. Was jedoch die Überzeugung der Menschen anbelangt, so ist das Resultat umgekehrt; das sollte heute klar sein.

Keine technisch noch so gut ausgestattete Gesellschaft kann ohne eine moralische Grundlage, ohne eine Überzeugung, die nicht nur Sache der Opportunität, der Umstände und erwarteter Vorteile ist, funktionieren. Die Moral dient hier jedoch nicht nur dazu, dass die Gesellschaft funktioniert, sondern einfach dazu, dass der Mensch Mensch ist. Es ist nicht der Mensch, der die Moral nach der Willkür seiner Bedürfnisse, Wünsche, Neigungen und Sehnsüchte definiert, sondern es ist die Moral, die den Menschen bestimmt.

Deshalb sind wir der Meinung, dass es an der Zeit ist, dass diese einfachen, jedoch durch schmerzliche, jahrzehntelange Erfahrungen bestätigten Thesen, deren Wahrheit jeder auf irgendeine Art spürt, geklärt in das Bewusstsein aller dringen sollten. Wir halten den Augenblick für günstig. Weshalb?

Im Gedanken der Menschenrechte bildet sich nichts anderes als die Überzeugung heraus, dass sich auch Staaten und die jeweiligen Gesellschaften der Souveränität des moralischen Empfindens unterordnen, dass sie etwas Unbedingtes über sich anerkennen, was auch für sie verbindlich, heilig, unantastbar ist, und dass sie bereit sind, mit ihren Rechtsnormen zur Erlangung dieses Zieles beizutragen.

Dieselbe Überzeugung teilen auch Individuen, und sie ist die Grundlage für die Erfüllung ihrer Pflichten im privaten, öffentlichen und beruflichen Leben. Nur im Einklang mit dieser Überzeugung existiert eine wirkliche Garantie dafür, dass die Menschen nicht nur auf Vorteile bedacht sind oder aus Angst handeln, sondern frei, spontan und verantwortlich.

Die *Charta 77* verleiht dieser Überzeugung Ausdruck, denn sie dokumentiert die Freude der Bürger darüber, dass ihr Staat ein Abkommen unterschrieben hat, das die Menschenrechte bekräftigt und das durch die geleistete Unterschrift zum tschechoslowakischen Gesetz wurde. Die *Charta 77* verkörpert auch den Willen dieser Bürger, an einer durch die Öffentlichkeit kontrollierten Verwirklichung der in diesem Abkommen proklamierten Grundsätze beizutragen.

Die Unterzeichner der *Charta 77* sind deshalb der Meinung, dass die Bedeutung dieses Abkommens bei weitem die der gängigen internationalen Abkommen übertrifft. Diese sind eine Angelegenheit machtpolitischer Opportunität. Die Ratifizierung des internationalen Menschenrechts-Abkommens dringt jedoch in die Sphäre des Moralischen und Geistigen vor. Damit sind für die Unterzeichner die günstigste Zeit, der Grund und

die nicht zu verpassende Gelegenheit gekommen zu bekunden, dass es um etwas Neues geht, und deshalb treten sie mit ihrer Initiative öffentlich auf.

Die angeführte Beziehung zwischen dem moralischen Bereich und dem gesellschaftspolitischen Bereich der Staatsmacht zeigt, dass es der *Charta 77* um keinen im engeren Sinn politischen Akt geht, um keine Konkurrenz und kein Eingreifen in die Sphäre der politischen Macht. Die *Charta* ist weder ein Verein noch eine Organisation, ihre Basis ist rein moralisch und personal, und die aus ihr resultierenden Verpflichtungen haben denselben Charakter.

Sie erinnert jedoch ausdrücklich daran, dass bereits vor 180 Jahren in einer genauen Begriffsanalyse betont wurde, dass jede moralische Pflicht auf etwas beruht, das man als die Pflicht des Menschen sich selbst gegenüber bezeichnen kann, die unter anderem die Pflicht einschließt, sich gegen jegliches Unrecht zur Wehr zu setzen.

All das bedeutet, dass die Beteiligten der *Charta* nicht aus irgendeinem Interesse handeln, sondern aus reiner Pflicht, im Sinne einer Ordnung, die über den politischen Verpflichtungen und Rechten steht, und die deren einzige wirkliche Grundlage darstellt.

Die an der *Charta* Beteiligten maßen sich weder politische Rechte oder Funktionen an, noch wollen sie eine moralische Autorität oder das »Gewissen« der Gesellschaft sein, sie dünken sich niemandem überlegen und wollen niemanden verurteilen; ihr Bestreben besteht einzig darin, das Bewusstsein zu bilden und zu stärken, dass es eine höhere Autorität gibt, der die Einzelnen in ihrem Gewissen und die Staaten durch ihre Unterschrift der oben genannten internationalen Abkommen verpflichtet sind. Sie betonen weiters, dass diese Verpflichtung nicht von Zweckmäßigkeiten gemäß den Regeln politischer Konvenienz oder Inkonvenienz abhängt, sondern dass ihre Unterschrift Zeichen ihrer Verpflichtung ist, die Politik dem Recht unterzuordnen und keinesfalls das Recht der Politik.

Dass die Pflicht, sich gegen jedes begangene Unrecht zu verteidigen, die Möglichkeit der freien Information über Rechtsverletzungen beinhaltet, dass diese Möglichkeit keineswegs den Rahmen der Pflichten des Einzelnen gegenüber sich selbst überschreitet; dass sie keine Verleumdung eines Individuum oder der Gesellschaft bedeutet – all dies erscheint uns eine logische Konsequenz aus den oben angeführten Grundsätzen.

Weiters ist wichtig, dass sich jeder darüber klar sein sollte, dass zur Verteidigung der eigenen moralischen Rechte, d. h. der Pflichten sich selbst

und den anderen gegenüber, nicht die Bildung einer Vereinigung notwendig ist, denn es spricht hier nichts anderes als die in jedem Individuum präsenste Achtung vor dem Menschen als solchem, und in diesem Sinne Achtung vor dem Sinn für das Gute, der aus dem Menschen erst einen Menschen macht.

Deshalb braucht sich zu Recht kein Individuum, das wirklich unterdrückt wird, isoliert und der Übermacht der Umstände auf Gedeih und Verderb ausgeliefert fühlen, sofern es selbst entschlossen ist, nicht auf die Pflicht zu verzichten, für sich selbst einzutreten, die auch eine Pflicht der Gesellschaft gegenüber darstellt, deren Mitglied es de facto ist.

Das Ziel der *Charta 77* ist deshalb eine spontane, von jeglicher äußerlichen Verbindlichkeit freie Solidarität all jener, die die Bedeutung der moralischen Denkweise für die konkrete Gesellschaft und ihr normales Funktionieren begriffen haben.

Aus all diesen Gründen betrachten wir die Zeit, in der die Unterzeichnung der Deklaration der Menschenrechte möglich wurde, als eine neue Etappe im historischen Geschehen, deren Tragweite enorm ist, da sie eine Wende im Bewusstsein der Menschen, in ihren Beziehungen zueinander sowie zur Gesellschaft bedeutet; heute geht es darum, dass die Beweggründe des Handelns nicht weiterhin einzig oder vorwiegend in der Sphäre der Angst oder möglicher Vorteile liegen, sondern in der Achtung vor dem, was im Menschen an Höherem ist, im Verständnis für die Pflichten, für das Gemeinwohl und für die Notwendigkeit, dafür auch Unbequemes, Unverständnis und bestimmte Risiken auf sich zu nehmen.

Prag, den 7. Januar 1977

Prof. Dr. Jan Patočka

Anmerkung

- 1 Der Text zirkulierte im Januar 1977 als Typoskript in Prag und fand zugleich weite Verbreitung in den westlichen Medien. Nachdruck aus: Jan Patočka, *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, hg. von Klaus Nellen, Petr Pithart und Milos Pojar, Stuttgart 1992, S. 315 - 318. Aus dem Tschechischen von Jana Starek.

Vaclav Havel
 WAS BLEIBT VON DER CHARTA 77?¹

Gegen die *Charta 77* wurden und werden bis heute zwei wichtige Einwände vorgebracht. Der erste Einwand ist, dass wir uns auf die Verfassung berufen haben, auf das Gesetz und internationale Abkommen, obwohl wir wussten, dass dieses Regime verbrecherisch ist, auf Gewalt gründet, dass es tausend wunderbare Vereinbarungen unterschreibt, aber nicht ernst nimmt. Und jetzt auf einmal unterhalten wir uns mit seinen Vertretern und wollen einen ernst gemeinten Dialog führen. Dieser Einwand ist bis heute immer wieder formuliert worden. Ich würde gern eines hervorheben: Das Prinzip, »sie beim Wort zu nehmen«, war keineswegs nur eine Taktik, die im gegebenen Moment leichter war als bewaffneter Widerstand. Dieses Prinzip zielte auf etwas Tieferes, es war eine Rehabilitation des Wortes, eine Rehabilitation des Geistes, und das gerade sind die Dinge, über die Patocka viel geschrieben hat. »Sie beim Wort zu nehmen« bedeutet nämlich, wider alle Instrumente der Macht mit etwas zu operieren, was für diese Instrumente schwer zu greifen und zu zerstören ist, es bedeutet, in die menschliche Seele selbst einzudringen. Ich glaube, dass dieses Prinzip, »sie beim Wort zu nehmen«, noch immer lebendig ist.

Der zweite Einwand war, wir würden uns als Gewissen der Nation und der Gesellschaft gerieren. Das haben wir nie getan. Wir haben nie jemandem vorgeworfen, dass er die Charta nicht unterschrieben hat, im Gegenteil, wir haben den einen oder anderen dazu überredet, es nicht zu tun. Wir haben uns nicht als etwas Besseres ausgegeben, wir hatten großes Verständnis für das Verhalten der Mehrheit und wussten um die gesellschaftliche Manipulation. Genau das war ja Gegenstand der *Charta*. Doch je mehr wir dies betonten – und das war für mich eine interessante Erfahrung –, umso heftiger wurde uns vorgeworfen, dass wir uns als Gewissen der Nation aufspielen und dabei vorgeben, tolerant zu sein, indem wir betonen, dass wir nicht das Gewissen der Nation seien. Das ist ein interessantes Phänomen, das einer genaueren Untersuchung wert wäre.

Was war charakteristisch für die *Charta*? Offenheit und Ideologielosigkeit. Sie versammelte rechte und linke Politiker, junge, politisch nicht gebunden Leute, die in Freiheit leben wollten. Und darauf kam es an, das brachte damals die Wende: Zum Beispiel das Treffen zwischen Reformkommunisten und Nichtkommunisten, das im Rahmen der *Charta* nach dem Prinzip der Gleichheit stattfand. Dass jemand ein höherer Sekretär war, spielte dabei keine Rolle. Ein Musiker von den *Plastic People* und Zdenek Mlynar² begegneten sich auf gleicher Ebene. Das war das Charakteristische der *Charta*.

Eine weitere Bemerkung zum demokratischen Westen: Wie hat er auf uns reagiert bzw. nicht reagiert, wie hat er uns unterstützt bzw. nicht unterstützt? In diesem Zusammenhang war Ihr Treffen, Herr Minister (Max van der Stoep³, d. Red.), mit Jan Patočka von besonderer Bedeutung. Sie waren der erste Politiker, der sich offen und ohne Bedenken mit einem Vertreter der Dissidenten, der Opposition traf. Das war keineswegs selbstverständlich, weil viele westliche Politiker unter dem Eindruck standen, dass wir das friedliche Zusammenleben der beiden Blöcke im Grunde stören, und dass allzu viele Kontakte mit der Opposition die friedlichen Beziehungen zwischen den beiden Sphären bedrohen könnten. Unterstützung war also überhaupt nicht selbstverständlich. Das änderte sich aber allmählich, und daran ließ sich erkennen, dass etwas in Bewegung geraten war, etwas von geschichtlicher Bedeutung.

Der sowjetische Block war in der Lage, die Opposition in einem einzelnen Land im Griff zu behalten; was er fürchtete, war die Verflechtung von Bewegungen über die Grenzen der einzelnen Länder hinweg. Deshalb wurden unsere Kontakte dermaßen scharf überwacht und galten als Gefahr für das weitere Schicksal des Systems. Das Regime dachte: Teile die Opposition und herrsche; sobald sich die Dissidenten untereinander verbinden, ist das Unglück da. Bemerkenswert ist, dass es in einem Land zu Lockerungsprozessen, zur Revolte kam, während zugleich in einem anderen die politischen Zügel gestrafft wurden.

Die Erfahrungen, die wir gemacht haben, verpflichten uns zu einer größeren Sensibilität für all diejenigen, die unter einem autoritären oder totalitären Regime leben, und davon gibt es auf der Erde genug. Mir scheint, wir verfügen über eine Vielfalt von neuen Möglichkeiten, denjenigen Hilfe und Unterstützung zu erweisen, die sich heute in einer ähnlichen Situation befinden wie wir vor dreißig Jahren. Heute ist dies nicht mehr

nur ein Anliegen der Bürgergesellschaft, verschiedener nichtstaatlicher Organisationen und Vereinigungen, heute kann das auch ein Anliegen des Staates sein. Ich meine, die Tschechische Republik gibt mit ihrer Außenpolitik zu verstehen, dass sie von ihrem besonderen Auftrag weiß, dass sie weiß, wo wir von dieser unserer Erfahrung Gebrauch zu machen und sie in unserem eigenen Tun zu verwirklichen haben. Es ist die Erfahrung der »Solidarität der Erschütterten«.

Lassen Sie mich noch einmal auf die Nichtselbstverständlichkeit der Kontakte zu sprechen kommen, mit denen wir seitens der demokratischen Welt zu tun hatten. Nichtselbstverständlich waren diese Kontakte, weil die Dissidenten niemand gewählt hatte: Woher sollte man wissen, wem es wirklich um die Sache ging und wer nur gern zu Cocktailempfängen geht, gern in den Botschaften herumscharwenzelt, vielleicht auch ein Agent der »Polizei« ist? Wie sollte man das unterscheiden? Das machte diese Kontakte so nichtselbstverständlich. Daraus sollten wir lernen und uns nicht reserviert zeigen gegenüber Leuten, die niemand gewählt hat, wo sie doch als Vertreter der Opposition unter ihren Bedingungen gar nicht gewählt werden können. Das ist eine, wie mir scheint, aktuelle Herausforderung, die aus unserer Erfahrung folgt.

Mit Blick auf uns, mit Blick auf den ehemaligen sowjetischen Block würde ich sagen, dass dieses Erbe sich nun in einen Widerstand gegen den Nationalismus verwandeln muss, in eine Kritik des Nationalismus, dessen Töne in Mittel- und Osteuropa immer lauter werden. Diese Entwicklung kann sich zu einem wirklich gefährlichen Phänomen auswachsen. Wer anders sollte dem einen Spiegel vorhalten, darüber nachdenken und davor warnen, als die Erben des vorangegangenen Widerstands - in Allianz mit der Menschenrechtsidee. Denn wieder geht es um die Menschenrechte.

So weit meine fragmentarischen Randbemerkungen zu unserem Thema.

Aus dem Tschechischen von Kristina Kallert

Anmerkungen

- 1 Beitrag zu einer Podiumsdiskussion im Rahmen der Eröffnung der Konferenz »Charta 77« am 21.3. 2007 im Nationalmuseum Prag.
- 2 Zdenek Mlynar (* 22. Juni 1930 in Vysoké Myto, † 15. April 1997 in Wien) war ein tschechischer Politiker und Politologe. Er war einer der Hauptakteure des Prager Frühlings und Autor des politischen Teils des Aktionsprogramms der KSC vom 5. April 1968. Mlynar war bis November 1968 Sekretär des ZK der KSC und Mit-

glied des Parteivorstandes. Im Jahr 1970 wurde er aus der KSC ausgeschlossen. Im Jahr 1977 wurde er als einer der Initiatoren der *Charta 77* zur Emigration gezwungen. (Anm. d. Red.; nach Wikipedia, <http://de.wikipedia.org>)

- 3 Max van der Stoel (* 3. August 1924 in Voorschoten) ist ein niederländischer Politiker der Partij van de Arbeid (PvdA) und international angesehener Diplomat. Vom 11. Mai 1973 bis zum 19. Dezember 1977 war er im Kabinett von Joop den Uyl Außenminister. In dieser Funktion war er auch im zweiten Halbjahr 1976 Präsident des Rats der Europäischen Union. Während eines Besuchs in der Tschechoslowakei im Februar 1977 traf van der Stoel auch den Sprecher der *Charta 77*, Jan Patocka, was zu erheblichen Protesten auf der tschechoslowakischen Regierungsseite führte. (Anm. d. Red.; nach Wikipedia, <http://de.wikipedia.org>)

Jan Sokol
 JAN PATOCKA UND DIE CHARTA 77

Das zivile Engagement von Jan Patocka in der *Charta 77* hat sein Leben sicherlich verkürzt, und gleichzeitig errang es eine gewisse Berühmtheit, besonders im Ausland. Diejenigen, die ihn kannten – seine Freunde wie auch die Geheimpolizei – musste sein entschiedenes Auftreten und energisches Handeln überraschen. Wie hing diese öffentliche Tätigkeit mit seinem Leben zusammen? Gab es einen Zusammenhang mit seinem Denken und seinem Werk?

Patocka war ein Mensch von vielerlei Begabungen und ungewöhnlichen Fähigkeiten, die er nur in sehr eingeschränktem Maß entfalten konnte. Er durfte nur dreimal kurz an der Universität wirken, insgesamt acht Jahre. Die meiste Zeit seines Lebens konnte er nicht publizieren, oder nur in einem bestimmten Teilbereich. Er durfte nicht reisen, sich nicht mit Kollegen im Ausland treffen, und an Fachliteratur kam er nur über große Hindernisse heran. Trotzdem hat sich Patocka schon jung – spätestens Ende der zwanziger Jahre – fest für die Philosophie entschieden und hat diese Entscheidung nie geändert. Man sagt gewöhnlich, dass sich jemand einer Sache »widmet« und meint damit nichts anderes, als dass er diese Sache tut; bei Patocka gilt jedoch im starken Sinne des Wortes, dass er sich tatsächlich sein ganzes Leben der Philosophie und nichts anderem gewidmet hat.

Er war darin so konsequent, dass er alles mied, was ihn von dieser Liebe und Ordensregel seines Lebens hätte abbringen können. Seine Hingabe an die Philosophie ging so weit, dass er sich, als die Nazis die tschechischen Hochschulen schlossen, bemühte, das Interesse an der Philosophie wenigstens bei Gymnasiasten zu wecken, die dann vielleicht einmal Studenten der Philosophie werden könnten. In den Nachkriegsvorlesungen legte er besonderen Wert auf die Lehre philosophischer Grundlagen-Lektüre und Interpretation der Vorsokratiker, von Sokrates, Platon, Aristoteles. Sein eigenes Denken ordnete er dem völlig unter, es blieb größtenteils nur bei Handschriften.

Es ist wohl dem Ethos der Vorkriegsintelligenz zuzuschreiben, dass Patocka die Politik nie lockte. Er war zwar immer ein aufmerksamer und

kritischer Beobachter des öffentlichen Lebens und der Politik, ist ihr aber persönlich immer in großem Bogen ausgewichen. Nicht, dass er die Politik für etwas Schmutziges hielt oder ihr misstraute – er blieb das ganze Leben Masaryk treu, den er ungemein schätzte –, sie hat ihn selbst aber nicht im Geringsten angezogen. So, wie er den ersten tschechoslowakischen Präsidenten aufrichtig verehrte und immer zu zeigen versuchte, dass hier »ein Philosoph einen Staat gegründet hat«, so hatte er von dessen Nachfolger keine hohe Meinung. Offensichtlich hatte er bereits an der Universität keine guten Erfahrungen mit ihm gemacht, und im Zusammenhang mit dem Münchner Abkommen war er ihm gegenüber vielleicht sogar zu streng. Seine kritische Meinung über Eduard Benes bewahrte er sich sein Leben lang.

Gänzlich ablehnend war seine Haltung gegenüber politischen Parteien. Zwar war unter seinen Freunden beispielsweise der Volkssozialist František Kovarna, und einer seiner Schüler, die ihm am nächsten standen, Jaroslav Kohout, war aktiver Sozialdemokrat, aber dies war eindeutig nicht Patockas Weg. Als 1968 der »Prager Frühling« begann, hatte Patocka in der gebildeten Öffentlichkeit bereits eine große informelle Autorität, und viele hätten ihn gerne unter den stimmungswaltigen Protagonisten des »Erweckungsprozesses«, wie damals vorsichtig gesagt wurde, gesehen. Nichtsdestoweniger widerstand Patocka, und öffentlich war er nur bereit, sich für eine Reform der Akademie der Wissenschaften und des tschechischen wissenschaftlichen Lebens einzusetzen.

Gleichzeitig war Patocka jedoch ein aufmerksamer und empfindlicher Beobachter dessen, was mit der tschechischen Gesellschaft geschah. Mit Ausnahme der fünfziger Jahre, als ihn materielle Sorgen um seine Familie bedrängten und er sich tatsächlich aus Selbstschutz in die Privatheit zurückziehen musste, bemühte sich Patocka, in seiner Zeit und Gesellschaft zu leben und sein Handeln immer danach auszurichten, einerseits den Kontakt mit dem europäischen Denken aufrecht zu erhalten und integer zu bleiben, und andererseits nicht den Kontakt mit der heimischen, tschechoslowakischen Philosophie – so wie sie gerade war – zu verlieren. Einige seiner Texte aus den siebziger Jahren zeugen davon, wie er versuchte, seiner sich marxistisch ausrichtenden Umwelt entgegenzukommen, ohne jedoch aus den Augen zu verlieren, dass es sich um Philosophie und nicht um Politik handelte.

Die Geheimpolizei wurde Anfang der sechziger Jahre auf Patocka auf-

merksam und bemühte sich zunächst, ihn zur Mitarbeit zu gewinnen. Die Staatssicherheit (StB) bewertete seine distanzierte Haltung zwar als gewöhnliche Vorsicht und bezeichnete ihn angeblich in einem Bericht als »unschädlichen Idealisten«, trotzdem beobachtete sie seine wachsende Autorität unter gebildeten Leuten. Eine solche Person wäre ihr sehr gelegen gekommen. Der Vorfall mit seinem Sohn, den ein Agent erwischte, als er »I like Ike« auf eine Mauer schrieb – es waren gerade amerikanische Wahlen (1960) – muss dem heutigen Leser kleinlich, geradezu kindisch vorkommen. Man kann sich schwer vorstellen, welche ernsten Folgen er hatte. Die StB ging gegen Patockas Familie mit psychischem Druck und Erpressung vor. Am schlimmsten war dies für Patockas Frau und den Sohn Jan, der von der Schule verwiesen wurde. Patocka ließ sich dennoch nicht für eine Zusammenarbeit gewinnen.

Der erste direkte Zusammenstoß mit der kommunistischen Macht war gleichfalls ziemlich harmlos. Freunde aus der Internationalen Philosophischen Gesellschaft luden Patocka zum Weltkongress im bulgarischen Varna 1973 ein, weil sie dachten, dass er keine Probleme haben würde, dorthin zu kommen. Patocka, der kurz vorher zwangspensioniert worden war, brauchte tatsächlich keinerlei Genehmigung noch Visum, traf schnell seine Entscheidung und flog hin. Die Polizei kam zu spät, um ihm den Pass abzunehmen. In Varna war Patocka auf eigene Faust, als Privatperson, was im rigide organisierten Wissenschaftsbetrieb des Staatssozialismus nicht vorgesehen war. Die offizielle tschechoslowakische Delegation und die Veranstalter vor Ort wussten nicht, was sie mit ihm machen sollten, im Hinblick auf die ausländischen Teilnehmer wagten sie aber nicht, ihn einfach auszuschließen. Während der Sitzung wurde ihm zwar das Wort erteilt, er wurde aber bald unterbrochen, und sein Vortrag erschien weder in den Akten, noch in der Kongresspublikation. Immerhin konnte Patocka die Gelegenheit nutzen und seinen Kollegen die Situation in der Tschechoslowakei erläutern.

Charakteristisch ist aber auch, dass sein Beitrag keinesfalls der Aufschrei eines unterdrückten Intellektuellen war, sondern eine grundsätzliche Botschaft über die Gefahr des technisierten Lebens, inspiriert besonders von Heidegger.¹ Auch hier hat sich Patocka also seine konsequente philosophische Distanz zur aktuellen Politik bewahrt, die sicherlich nicht nur Ausdruck gewöhnlicher Vorsicht war. Er gab klar zu verstehen, dass die wirklich wichtigen Fragen für den Menschen und die Welt nicht im

politischen Streit, in Verhandlungen zwischen den Großmächten oder in der beginnenden D tente gestellt werden, sondern gerade und besonders von der philosophischen Kritik an den Grundfesten der modernen Welt – zum Beispiel in Form von Heideggers »Gestell«.

Der nächste Zusammenstoß kam drei Jahre später und endete mit einem unerwarteten Erfolg. Der Psychologe Jiri Nemec machte Patocka mit dem skandalösen Fall einer Gruppe junger Rockmusiker bekannt, die die Polizei willkürlich verhaftet hatte und verurteilen ließ. Für Patocka, einen großen Verehrer von Kammermusik, war jene Musik völlig fremd und offensichtlich auch abschreckend, trotzdem entschloss er sich im Geiste Voltaires zu handeln. Er suchte eine Reihe von angesehenen Persönlichkeiten auf, und nach großen Anstrengungen hatte er 30 Unterschriften unter einer Petition für die Freilassung gesammelt. Und es geschah, was niemand erwarten hatte: die jungen Musiker wurden freigelassen.

Diese kleine Episode hatte für die Vorbereitung der *Charta 77* eine große, wenn nicht sogar entscheidende Bedeutung. Viele werteten sie als Signal, dass man noch mehr erreichen kann, und begannen, eine breiter angelegte Aktion vorzubereiten. Dies ging zwar nicht ohne die lästige Beobachtung durch die StB vonstatten, trotzdem verhielten sich die Akteure keinesfalls konspirativ, so dass die Polizei von allem wusste. Dass sie nicht früher eingriff, war höchstwahrscheinlich im Interesse des konservativen Flügels in der Führung der KSC (Kommunistische Partei der Tschechoslowakei), der sich von dem Konflikt die Festigung seiner eigenen Position versprach und vor allem jegliches Ansinnen in Richtung von Dialog und Lockerung strikt zurückwies.

Die eigentliche Vorbereitung der *Charta 77* hat Vaclav Havel ausführlich beschrieben, und weil ich an ihr nicht beteiligt war, kann ich selbst nichts hinzufügen. Es wurde bald deutlich, dass die Last des Unternehmens eine kleine Gruppe entschlossener Menschen tragen musste, und Patocka hatte für diese Funktion außergewöhnlich gute Voraussetzungen. Das spürte er selbst, und auch wenn ihm die Entscheidung nicht ganz leicht fiel, lehnte er schließlich nicht ab. Er tat jedoch alles dafür, seiner Lebens berzeugung treu zu bleiben und schwächte daher so weit es ging die technisch-politische Seite der *Charta* ab. Die *Charta* sollte nach Patockas Verständnis keine »Fraktion« sein, keine Partei, sondern eine Initiative im Interesse aller Bürger. Auch wenn dafür bestimmte Menschen kämpfen müssen, tun sie das aus Solidarität mit den anderen;

es geht ihnen um das Allgemeinwohl, um den universalen Wert der Menschenrechte.

Auch wenn in dieser Hinsicht zwischen den Sprechern der *Charta* offensichtlich Einigkeit herrschte, hatten doch Jiri Hajek² und in gewisser Weise vielleicht auch Vaclav Havel zur Politik als Entscheidungsprozess über öffentliche Anliegen keine ganz so ablehnende Position. Als Patocka dann aber Anfang 1977 als einziger Sprecher noch in Freiheit war, trat er mit seinen letzten Texten vehement für die Ziele der *Charta* ein und gab ihr so ihre bürgergesellschaftliche, solidarische Prägung, die niemanden ausschließt – was ihr später von vielen vorgeworfen wurde und wird. Trotzdem hat gerade dieser Charakter nicht nur den tschechoslowakischen Dissens, sondern auch die anderen oppositionellen Bewegungen Osteuropas nachhaltig beeinflusst. Noch im November 1989 war klar, dass an erster Stelle die Wiederherstellung der bürgerlichen Freiheit für alle steht und erst danach über die Verteilung von Machtpositionen verhandelt werden kann.

Das ist der eigentliche Sinn des Wendemottos »Wir sind nicht wie sie« und der »unpolitischen Politiker«. Vaclav Havel hat sich dann bemüht, den Beitrag und das Vermächtnis Jan Patockas in praktische Politik umzusetzen. Wie schwer das ist, zeigte schon die großzügige Amnestie von Januar 1990 und die erschrockene Reaktion der Öffentlichkeit: diese Freiheit soll auch für Verbrecher gelten?

Vielleicht hat dieser kleine Rückblick geholfen zu zeigen, wie Patockas bürgerrechtliches Engagement an sein Denken anknüpft, wie beides zusammenhängt. Ausgangspunkt und Grundlage von Patockas Denken war in der Tiefe immer Platon. Er verband ihn mit Masaryk, Husserl und Radl³ – und trennte ihn bei aller Bewunderung scharf von Heidegger. Mit Platon teilte Patocka die grundlegende Überzeugung, dass der Mensch in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft leben muss, dass die Ordnung des Gemeinwesens von enormer Wichtigkeit ist und dass diese Ordnung gewisse Grundsätze verlangt.

Platons Idee der »Seelenpflege« hatte sich auch Patocka fest verschrieben. Der moderne Mensch kann sie kaum anders als individualistisch verstehen: wenn er überhaupt den Begriff »Seele« akzeptiert, muss er darunter seine eigene Seele verstehen, sein Bewusstsein, sein Inneres. So aber ist es bei Platon und auch bei Patocka gerade nicht gemeint. »Seelenpflege« ist nicht Hegels »schöne Seele«, sie ist die Sorge darum, dass sich die Seele

nicht von ihren Neigungen leiten lässt, sondern sich dem wahren Erkennen, also dem Guten, unterordnet. Die Platonische Seelenpflege führt den Menschen also aus seinem natürlichen Egoismus heraus, hin zu dem, was allen Menschen gemein ist. Sie ist – wie Patočka schrieb – »Erziehung zur Freiheit«.

Darum geschieht die Seelenpflege vor allem in der Gemeinschaft, in der Pflege des Gemeinwesens, die aber nicht zuvorderst von Regierungen und Politikern, sondern von Philosophen betrieben wird. Diese sollen Erstere kritisch begleiten, korrigieren und mit Gedanken versorgen und wohl nur im äußersten Notfall, wenn wirklich niemand sonst übrig bleibt, sollen sie einschreiten. Ihre eigentliche Aufgabe bleibt die Pflege einer solidarischen Seele – der Seele der Gemeinschaft. Mit dieser Vorstellung lebte Patočka und mit ihr starb er auch.

Aus dem Tschechischen von Oliver Engelhardt

Anmerkungen

- 1 Der Vortrag findet sich unter dem Titel »Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei E. Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei M. Heidegger« in: Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Ausgewählte Schriften, Bd. IV, hg. von Klaus Nellen, Jiri Nemeč und Ilja Srubar, Stuttgart 1991, S.330-359.
- 2 1913-93, Diplomat und im Jahre 1968 Außenminister der CSSR. Er protestierte im August 1968 bei den Vereinten Nationen gegen die sowjetische Intervention.
- 3 Emanuel Radl (1873-1942), Biologe und origineller Denker, kritischer Schüler Masaryks.

Jacques Rupnik

DAS ERBE DER *CHARTA 77* UND DIE ENTSTEHUNG EINER EUROPÄISCHEN ÖFFENTLICHKEIT

1956 veröffentlichte Leszek Kolakowski einen berühmten Aufsatz mit dem Titel »Was ist an der sozialistischen Idee lebendig, was tot?« Heute, 30 Jahre nach dem Tod Jan Patočkas, des ersten Sprechers der *Charta 77*, könnte man fragen: Was vom Vermächtnis der *Charta 77* (und vielleicht allgemeiner vom Dissidententum im östlichen Mitteleuropa) ist lebendig, was tot?

Die Frage nach dem Erbe der *Charta* wird keineswegs nur in Tschechien und der Slowakei gestellt, sondern ist für viele Menschen in Europa und darüber hinaus von Bedeutung, die den Wunsch haben, die Voraussetzungen und Hintergründe für die Umwälzungen des Jahres 1989 – und ganz allgemein für die Wiedergeburt der Demokratie nach dem Niedergang des Kommunismus – zu verstehen. Dabei decken sich die Wahrnehmungen in Prag nicht immer mit denen anderswo.

Die Charta 77 und die Samtene Revolution von 1989

In Prag haben wir, was die Verarbeitung der Erfahrung *Charta 77* betrifft, drei Phasen durchlaufen. Zuerst wurden, unter dem unmittelbaren Eindruck der »Samtenen Revolution«, die ehemaligen Dissidenten als Helden gefeiert, dann sahen sich dieselben Ex-Dissidenten sehr schnell an den Rand gedrängt, als sie aus dem politischen Spiel ausschieden und alle Welt plötzlich die Irrelevanz ihrer Ideen für die neue Übergangs-Agenda der 1990er Jahre entdeckte, einer Agenda, in deren Mittelpunkt die Zerschlagung des tschechoslowakischen Staates, die Rückkehr der Parteipolitik und die Privatisierung der Wirtschaft einschließlich der Konzerne standen. Ideen wie »Bürgergesellschaft« und »Menschenrechte«, oder in den Worten von Vaclav Klaus, »NGOism« und »Humanrightism«, sind seither aus dem politischen Diskurs verschwunden.

Wir befinden uns heute am Beginn einer dritten Phase, in der die *Charta 77* anlässlich des 30. Jahrestages ihrer Gründung ins Bewusstsein

der Öffentlichkeit zurückgekehrt ist und eine nüchternere Bewertung ihres historischen Beitrags möglich erscheint.

Im Ausland waren Beobachter der tschechischen Politik oft erstaunt über das Desinteresse, wenn nicht gar die Geringschätzung für die *Charta 77*. Sie stellten fest, dass die politische Elite Tschechiens, seine Medien und vielleicht auch seine Öffentlichkeit sich mit den beiden wichtigsten – und natürlich höchst verschiedenen – »demokratischen Momenten« der tschechischen Nachkriegsgeschichte gleichermaßen schwer taten: mit dem »Prager Frühling« von 1968 und der Menschenrechtsbewegung *Charta 77*.

In der Wahrnehmung des Westens finden wir freilich oft das Gegenteil, nämlich ein wirkmächtiges, wenn auch etwas simples Narrativ der *Charta 77*, in dem die Gründung der Bewegung als Vorspiel zur demokratischen Revolution vom November 1989 figuriert. Der Aufstieg Vaclav Havels vom Dissidenten zum Präsidenten soll demnach die Geschichte einer Widerstandsbewegung mit demokratischem Happy End verkörpern. Diese Version der *Charta*-Geschichte und namentlich deren Identifizierung mit der Person Havels sind Faktoren, die die breite internationale Resonanz erklären helfen, die die Bewegung fand. Doch ist diese Version offenkundig zu schön, um wahr zu sein.

Nach 30 Jahren ist es an der Zeit, die Geschichte noch einmal zu lesen und in der Rückschau zu versuchen, das Dilemma zwischen Mythenbildung und Herabsetzung zu überwinden, das den beiden Hauptthesen zur *Charta 77* innewohnt. Deren erste sah in der *Charta 77* eine tugendhafte Enklave voller wackerer Intellektueller, die in einer zwischen Angst vor Verfolgung und den Verlockungen einer (allenfalls mittelmäßigen) Konsumgesellschaft weitgehend isoliert blieben. Die andere These sieht in der *Charta 77* die Spitze eines Eisbergs, die Artikulierung der Wunschvorstellungen der schweigenden Mehrheit durch eine oppositionelle Minderheit.

Die zweite Interpretation setzte sich unter dem unmittelbaren Eindruck von 1989 durch. Mit Gründung des Bürgerforums standen Havel und seine *Charta*-Freunde plötzlich mitten auf der politischen Bühne und versuchten, die Demokratie neu zu erfinden. Doch bald schon mussten sie anderen Kräften Platz machen. Die rasche Marginalisierung der Ex-Dissidenten nach 1992 erschien nun als logische Fortsetzung ihrer Außenseiterrolle unter dem Husak-Regime. Dem entspricht die neue Deutung der Ereignisse vom November 1989: Es seien nicht die Dissidenten gewesen, die maßgeblich den Zusammenbruch des alten Regimes befördert hätten, sagte Präsi-

dent Vaclav Klaus am 15. Jahrestag des Novembers 1989, sondern all jene legendären Gemüsehändler, weltberühmt geworden durch Havels »Offenen Brief an Gustav Husak« – die gewöhnlichen Tschechen mit kurzem Arbeitstag und großem Durst, die schweigende Mehrheit, die durch eine Mischung aus Gleichgültigkeit und Schlamperei das alte System zu einer leeren Hülle gemacht und damit seinen Untergang herbeigeführt hätten.

Dieses anti-heroische Narrativ von der Wende 1989 mochte im Inland auf Resonanz stoßen – im Ausland wurde es ignoriert. Mit ein Grund dafür war die 13 Jahre währende Präsidentschaft Vaclav Havels, die den politischen Niedergang der früheren Dissidenten überstrahlte. Eine Rolle spielt auch die Art und Weise, wie die Bedeutung der *Charta 77* und der mitteleuropäischen Opposition im allgemeinen seit den 1970er Jahren eingeschätzt worden ist.

Der Helsinki-Prozess

Die internationale Dimension der *Charta 77* war ihr von Anfang an einbeschrieben. Man kann die *Charta*-Bewegung ebenso als eine neue Antwort auf die repressive Politik nach der Niederschlagung des Prager Frühlings deuten wie auch als Frucht des Helsinki-Abkommens von 1975, das die Beziehungen zwischen Osteuropa und dem Westen auf eine neue Grundlage gestellt hatte. Zu den Grundsätzen, zu denen sich die Regierungen der Unterzeichnerstaaten formal bekannten, gehörte »die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten – einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit«.¹ Damit waren die Menschenrechte zum integralen Bestandteil der Ost-West-Beziehungen geworden – das bedeutete einen erheblichen Fortschritt gegenüber dem Entspannungsbegriff von Breschnew und Kissinger, auf den sich das Helsinki-Abkommen von 1975 berief. Dieses auch unter der Bezeichnung (nach Kissingers Berater) Sonnenfeld-Doktrin bekannte Konzept, das Kritiker auf der Stelle in »Breschfeld-Doktrin« umbenannten, postulierte, dass die Stabilität der Ost-West-Beziehungen von der Stabilität innerhalb jedes der beiden Blöcke abhängt. Sowjetische wie US-amerikanische Archive bestätigen in der Tat, dass dies das auf beiden Seite zu Grunde liegende Axiom war; daraus lässt sich die Vermutung ableiten, dass eine praktische Umsetzung der verkündeten Menschenrechts-Erklärung nicht wirklich beabsichtigt war.

Helsinki eröffnete allerdings auch, fast ungewollt, die Möglichkeit, auf regelmäßig stattfindenden Konferenzen die Einhaltung der Menschenrechtsgarantien zu überprüfen; dies legitimierte die Bemühungen von Bürgerinitiativen (wie etwa der *Charta 77*), ihre Regierungen beim Wort zu nehmen und Menschenrechtsverletzungen anzuprangern. Zugleich bot sich dadurch die Chance zu diplomatischer Intervention in die »inneren Angelegenheiten« der Unterzeichnerstaaten. Die *Charta 77* und andere Initiativen mit ähnlichen Zielsetzungen, die diese Chance nutzten, haben damit dazu beigetragen, die eingespielten diplomatischen Beziehungen zwischen Ost und West langsam aus dem Takt zu bringen. Die Kritik an Menschenrechtsverletzungen wurde zum Bestandteil eines zunehmend wirksameren Wechselspiels in den diplomatischen Beziehungen unter Beteiligung nicht nur der Regierungen, sondern auch der öffentlichen Meinung – ein Prozess, der langsam, aber sicher den Status quo aushöhlte, den er eigentlich stabilisieren sollte, und so half, den Boden für die Umwälzungen von 1989 vorzubereiten. In diesem Sinn wird die Einklagung der Menschenrechte im Rahmen des Helsinki-Prozesses ein klassisches Fallbeispiel für unbeabsichtigte Folgen bleiben.

Man kann wohl sagen, dass von allen Menschenrechtsgruppen, die sich von den späten 70er Jahren an im sowjetischen Block bildeten (vom KOR in Polen 1976 bis zum Helsinki-Komitee in der Sowjetunion), die *Charta 77* den wirksamsten Gebrauch vom »Helsinki-Effekt« gemacht hat. Die *Charta* nahm explizit auf das Bekenntnis zu den Menschenrechten Bezug, unter das die Regierung der Tschechoslowakei ihre Unterschrift gesetzt hatte, und kontrastierte dies mit der realen Unterdrückung grundlegender Freiheitsrechte im Land. Dabei nutzte die *Charta 77* ihre internationalen Beziehungen, um ihren sehr begrenzten lokalen Einfluss zu verstärken. Diese Fähigkeit, die relative Schwäche im eigenen Land durch Appelle an die internationale Öffentlichkeit auszugleichen, verdankte sich einem institutionellen Rahmen, dem die *Charta 77* und ihre Unterstützer neue Substanz verliehen und dessen Entstehung zum Zeitpunkt der Unterzeichnung des Helsinki-Abkommens 1975 niemand voraussehen konnte. Da war zunächst einmal der sogenannte »dritte Korb« mit seinen Menschenrechts-Bestimmungen und dem Bekenntnis zur »freien Zirkulation von Menschen und Ideen«. Die Überprüfungskonferenzen in Belgrad (1977), Madrid (1980) und schließlich in Wien (1986/89) öffneten den Ostblock-Delegierten die Augen für die unerwartet große Bedeutung des

Kleingedruckten im Helsinki-Abkommen. Sie machten den Regierungen auch die zunehmend wichtigere Rolle der öffentlichen Meinung und der nichtstaatlichen Akteure im diplomatischen Geschehen Europas deutlich.

Die Herausforderung des Status quo im geteilten Europa durch die Einklagung der Menschenrechte wurde möglich durch mehrere konvergierende Faktoren:

- Die Dissidenten veränderten die zwischenstaatliche Entspannungspolitik, indem sie sie von einer Entspannung zwischen Staat und Gesellschaft abhängig machten.
- Die westeuropäische Diplomatie entdeckte nach und nach die Nützlichkeit des »dritten Korbes« und der Helsinki-Nachfolgekonzferenzen. Die westeuropäischen Regierungen begannen, einander systematisch hinsichtlich des bestmöglichen Standpunkts zur Menschenrechtslage im Ostblock zu konsultieren; im Rückblick lassen sich diese Konsultationen als Vorläufer dessen deuten, was heute als »gemeinsame europäische Außenpolitik« diskutiert wird.
- Unter Präsident Carter löste sich die US-amerikanische Diplomatie von der seiner republikanischen Vorgänger und stellte die Menschenrechte in den Mittelpunkt eines neuen außenpolitischen Programms. Jimmy Carters Rede an der Notre Dame University 1978 (»Wir müssen uns von unserer übertriebenen Angst vor dem Kommunismus frei machen«) war die vielleicht klarste Formulierung der neuen Doktrin, die besagte, die Menschenrechte dürften nicht nur eine taktische Waffe im Kalten Krieg sein, sondern sollten auch von den Verbündeten der USA ernst genommen werden. Die plumpe Umsetzung dieser Politik im Iran und anderswo brachte der US-Regierung harsche Kritik im eigenen Land ein, doch im europäischen Kontext stärkte sie sicherlich die Forderungen des Dritten Korbs des Helsinki-Abkommens.
- Die *Charta 77* entwickelte auch Beziehungen zu anderen ostmitteleuropäischen Dissidentengruppen, von denen KOR, das polnische Komitee zur Verteidigung der Arbeiter, die bedeutendste war. Berühmt geworden ist das Treffen von Vaclav Havel, Adam Michnik und Jacek Kuron in der Nähe der tschechisch-polnischen Grenze im August 1978, dem in den 1980er Jahren weitere folgen sollten. Die hier geschaffenen persönlichen und politischen Bande

bereiteten den Boden für die Kooperation der Visegrad-Gruppe in den 1990er Jahren.

Die in der Dissidentenszene geborene Idee einer »Entspannung von unten« beflügelte die Phantasie etlicher Menschenrechtsorganisationen und Bürgerinitiativen, von denen die Helsinki Citizens Assembly in den 1980er Jahren den vielleicht größten Bekanntheitsgrad erreichte. Internationale Organisationen wie Amnesty International oder Human Rights Watch gewährten Unterstützung, indem sie die Repressionsmaßnahmen der osteuropäischen Regime öffentlich machten. In Paris wurde ein internationales Komitee zur Unterstützung der *Charta 77* gegründet, das unter dem Vorsitz des Dichters Pierre Emmanuel Persönlichkeiten wie Yves Montand, Simone Signoret, Arthur Miller, Tom Stoppard und Stephen Spender versammelte. Pavel Tigrid, ein Freund Emmanuels, war höchst aktiv hinter den Kulissen, ein Hinweis auf die wichtige, aber oft übersehene Rolle der Exilanten im sogenannten Helsinki-Prozess. Neben Tigrid war auch Jiri Pelikan, Herausgeber von *Listy* und Mitglied des Europäischen Parlaments für die italienischen Sozialisten, ein wirksames Sprachrohr und fand vor allem bei der linken öffentlichen Meinung Gehör, die traditionell für Entspannung und für die Wahrung der Menschenrechte eintrat (freilich oft auf einem Auge blind, was deren Einhaltung im Realen Sozialismus betraf). Die Exilanten waren die Mittelsleute, die wesentlich für die Verbreitung von Informationen aus ihren Herkunftsländern sorgten und mithalfen, die im Westen mobilisierte Unterstützung den Dissidenten im östlichen Mitteleuropa zukommen zu lassen. Die drei wichtigsten Exilzeitschriften erschienen in Paris (*Svedectvi* in tschechischer, *Kultura* in polnischer und *Magyar Füzetek* in ungarischer Sprache) und fanden ihren Weg in die Samisdat-Vertriebskanäle in den betreffenden Ländern. Ein weiteres wichtiges Medium für die Verbreitung von Informationen über die Menschenrechtslage im Osten und die westeuropäischen Reaktionen darauf waren nicht zuletzt westliche Hörfunksender wie die *Stimme Amerikas*, *Radio Freies Europa* oder die *BBC* mit ihren Länderprogrammen für Osteuropa.

Allmählich entstand ein loses transnationales Sympathisantenetz. Es reflektierte in gewisser Weise die Vielschichtigkeit der *Charta* selbst und schloss Leute mit unterschiedlichen politischen Überzeugungen ein, von Linken und Pazifisten bis zu konservativen Kalten Kriegern. Sie alle ver-

schrieben sich, aus jeweils eigener Warte, der Unterstützung der Dissidenten mittels Medien und Öffentlichkeit der westlichen Länder.

Sie übten Druck auf ihre Regierungen aus, die mit diplomatischen Mitteln versuchten, den Menschenrechts-Aktivisten im östlichen Mitteleuropa einen gewissen Schutz angedeihen zu lassen, was ihnen allerdings nur unvollkommen gelang. Was mit den Repressionen gegen die *Charta 77* begann, kulminierte nach 1981 im Durchgreifen der polnischen Staatsmacht gegen die *Solidarnosc*-Bewegung. Damit verspielte die kommunistische Propaganda allerdings ihren letzten Rest Glaubwürdigkeit, und plötzlich war es schick für junge Leute in Paris, London oder Rom, sich ein *Solidarnosc*-Abzeichen anzuheften.

Die Geburt einer europäischen Öffentlichkeit

Meine Behauptung wäre nun, dass dieser Prozess die Geburt einer europäischen Öffentlichkeit markiert. Gewiss, es hatte solche Momente schon früher gegeben. Der bedeutsamste seit Ende des Zweiten Weltkriegs war 1968 – ebenfalls ein Jahr mit großen Hoffnungen, die sich dann als ebenso große Missverständnisse entpuppten. Da war die Gleichzeitigkeit der Studentenaufstände in Paris, Berlin, Warschau und Prag (nicht zu reden von Berkeley oder Mexico City), deren gemeinsamer Nenner offenbar eine Kampfansage an die politische Ordnung im eigenen Lande war. 1968 erschütterte die Grundfesten des erstarrten Europa. Doch unter der Oberfläche des eine ganze Generation einenden utopiegeladenen Aufbegehrens gedieh auch ein Missverständnis: Die 68er im Westen verachteten die »bürgerlichen Freiheitsrechte« und Rechtsnormen, wie sie ihre Pendants im Osten einforderten. Die westlichen Radikalen wandten den Blick der »Dritten Welt« und der Gefahr des US-Imperialismus zu, während ihre Nachbarn im Osten ihr Europäertum herauskehrten, das sie durch den sowjetischen Imperialismus bedroht sahen.

Zehn Jahre später hatte sich die politische und geistige Landschaft in Europa verändert. Die radikalen 68er im Westen legten ihre marxistischen und sozialistischen Utopien beiseite und verwandelten sich in antitotalitäre Liberale, deren Anliegen mit denen vieler Dissidenten konvergierten. In dieser Atmosphäre gedieh ein neuer nichtstaatlicher Dialog zwischen Ostmitteleuropa und Westeuropa, ein Dialog, in dem die *Charta 77* und die tschechische Opposition eine bedeutsame Rolle spielten.

Möglich war das einerseits dank der besonderen Charakteristika der *Charta 77*, andererseits dank der Fähigkeit führender tschechischer Dissidenten, die Krise des Kommunismus in ihrem Land in breiteren, universellen Kategorien zu beschreiben, so dass sich auch Menschen außerhalb des kommunistischen Blocks mit ihrem Anliegen identifizieren konnten – über das menschliche Mitgefühl für die zu Unrecht Verfolgten hinaus.

Die *Charta 77* definierte sich selbst als »eine freie informelle und offene Gemeinschaft von Menschen verschiedener Überzeugung, verschiedener Religion und verschiedener Berufe, vereint durch den Willen, sich einzeln und gemeinsam für die Respektierung der Bürger- und Menschenrechte in unserem Land und in der Welt einzusetzen«. Dieses Bekenntnis zu einer Kultur des Pluralismus, der Vielfalt und der Toleranz war ein wesentlicher Faktor für den Anklang, den die *Charta 77* im Ausland fand, zumal sich darin die Vielfalt und der Pluralismus spiegelten, die im Kreis ihrer internationalen Unterstützer herrschten. Die *Charta* verkörperte das Bemühen, unter den Bedingungen der Diktatur eine unabhängige öffentliche Meinung – wie beschränkt auch immer – wiederherzustellen. Insofern die Bewegung dabei auf das Zusammenwirken in- und ausländischer Akteure angewiesen war, wurde sie zur Keimzelle einer europäischen öffentlichen Meinung, die die Zukunft der demokratischen Politik und die Überwindung der Teilung Europas zu ihrem Gegenstand machte.

Die Philosophie der Charta 77

Über die beschriebene Interaktion mit dem Helsinki-Prozess hinaus gibt es freilich einen weiteren Grund für die starke Wirkung der tschechischen Dissidenten im Westen, und der hat mit ihrer politischen Philosophie zu tun. Sie kreist um drei Ideen:

1. Die *Ethik der Verantwortung und die Krise der modernen Zivilisation*. Der Vorrang der Ethik vor der Politik bedeutet, dass der Zweck unter keinen Umständen je die Mittel heiligt. Die Schriften Jan Patockas fanden eine breitere Leserschaft im Ausland, nachdem er zum Sprecher der *Charta*-Bewegung geworden war und sich, wie einst Sokrates, darauf vorbereitete, sein Leben für die Wahrheit zu opfern. Seine Botschaft lautete: »Die Sorge um die Seele sollte sich nicht auf die eigene Seele beschränken, sondern

auch die Seele des Gemeinwesens umfassen.« Der darin zum Ausdruck kommende Verantwortungsbegriff verleiht den Menschenrechten – und daher dem Eintreten für Menschenrechte, das auch Pflichten beinhaltet – ihre eigentliche Bedeutung. Mitverantwortung für das Schicksal der Menschenrechte und für das Schicksal der Welt, in der wir leben.

Um zu verstehen, warum Jan Patocka und Vaclav Havel als die Gründerväter der *Charta 77* eine so tiefgreifende und anhaltende Wirkung auf die intellektuellen Milieus im Westen hatten und haben, muss man ihre Ideen ernst nehmen. Den Jahrestag von Jan Patockas Tod zu begehen, sollte uns nicht der Pflicht entheben, seine Schriften zu lesen. Denn was wir darin finden, ist nicht bloß eine Abrechnung mit dem Kommunismus, sondern sind auch tiefe Einsichten in dessen Verflochtenheit mit der Krise der modernen westlichen Zivilisation oder »Überzivilisation«, wie Patocka sie nannte.

Diese Idee stand auch im Zentrum der Schriften Vaclav Havels. In »Politik und Gewissen« (geschrieben 1984) argumentiert Havel, dass das kommunistische System nichts anderes als eine Extremform der westlichen bzw. globalen Zivilisation sei. Er mahnt, dass die totalitären Systeme ein Warnzeichen seien, vor dem der westliche Rationalismus die Augen verschließe. Sie halten ihm, so Havel, seine eigene Logik vor Augen, grotesk vergrößert wie in einem Hohlspiegel; sie seien der Auswuchs seiner eigenen Entwicklung, eine futurologische Studie der westlichen Welt. Die totalitären Systeme seien nicht nur gefährliche Nachbarn, sondern »die Vorhut der globalen Krise dieser (ursprünglich europäischen, dann euroamerikanischen und schließlich planetarischen) Zivilisation.«²

Wenn westliche Intellektuelle oder Studenten in Paris, Amsterdam oder Cambridge mit großem Engagement über »Die Macht der Machtlosen« und andere Essays von Vaclav Havel diskutierten (und es bis heute tun), dann nicht weil sie Genaueres über die sattsam bekannten Schandtaten der Husakschen Geheimpolizei wissen wollen, sondern weil sie dabei etwas über sich selbst erfahren, über ihre eigene Gesellschaft und über die Welt, in der wir leben.

2. Das zweite, vielleicht wirkmächtigste Element des politischen Erbes der Dissidenten ist die *Sprache der Rechte und der Bürgergesellschaft* als Schlüsselement einer demokratischen Politik. Mitteleuropäische Dissidenten halfen mit, das postsozialistische liberale Ethos der 1980er

Jahre von den ideologischen Utopien der späten 60er Jahre abzunabeln. Die Rechtsliberalen neigten dazu, dem Rechtsstaat Priorität zu geben, die Linksliberalen der Bürgergesellschaft. Zweifellos leisteten die Dissidenten einen Beitrag zur Wiederentdeckung des politischen Liberalismus in Westeuropa (nicht zu verwechseln mit dem Wirtschaftsliberalismus, mit dem er im Prag der 1990er Jahre oft fälschlicher Weise identifiziert wurde).

3. Die Diskussion über die *Überwindung der Teilung Europas*, die in den 1980er Jahren geführt wurde, hat mehrere Aspekte, die hier nur skizziert werden können. Die tschechischen, aber auch die polnischen und ungarischen Dissidenten versuchten seit den späten 1970er Jahren, die Eigenständigkeit jener Region zu beschwören, die sie Mitteleuropa nannten. Europa ist nicht bloß ein »gemeinsamer Markt«; es beruht auf kulturellen und ethischen Werten, denen sich die Menschen in Mitteleuropa umso mehr verbunden fühlen, als sie sich einer Bedrohung ausgesetzt fühlen. Milan Kunderas Aperçu von Mitteleuropa als dem »entführten Westen«, die Vorstellung, dass kulturelle und zivilisatorische Grenzen nicht von Panzern gezogen werden können, und Havels Parole von der »Macht der Machtlosen« sind zu unverzichtbaren Elementen der Debatte über Europa geworden. Die Wiederentdeckung Mitteleuropas als ein vom sowjetischen Osten zu unterscheidender Raum mit eigener Kultur hat die Delegitimierung der Teilung Europas beschleunigt.

Die Philosophie der Dissidenten bildete auch den geistigen Hintergrund des intensiven politischen Dialogs zwischen *Charta 77*-Dissidenten und westlichen Friedensbewegungen in der Zeit der Proteste gegen die Stationierung amerikanischer Atomraketen in Europa zu Beginn der 1980er Jahre. Lebhaftige Debatten fanden damals statt, man denke nur an die zwischen »Vaclav Racek« (Miroslav Bednar) und dem britischen Historiker E.P. Thompson oder an Vaclav Havels in ganz Europa verbreitete Botschaft an die westlichen Friedensbewegten, »Anatomie einer Zurückhaltung« (1985).

Die meisten Diskussionsteilnehmer auf beiden Seiten der Debatte waren sich in der Prämisse einig, dass die zwischenstaatliche Ordnung in enger Wechselwirkung mit der inneren Ordnung der jeweiligen Staaten steht und dass der Friede zwischen Staat und Gesellschaft die beste

Garantie für den internationalen Frieden ist; dass General Jaruzelski, als er im Dezember 1981 den Kriegszustand ausrief, damit die Gefahr einer äußeren Konfrontation heraufbeschwor. Es gab jedoch eine Asymmetrie zwischen den politischen Systemen in Ost und West, die eine Asymmetrie zwischen Dissidenten im Osten und Friedensaktivisten im Westen mit sich brachte. Letztere erfreuten sich einer relativ großen Meinungsfreiheit und hatten Mittel und Wege, Einfluss auf die Außen- und Verteidigungspolitik ihrer Regierungen auszuüben, während diese Freiheit im Osten schlicht nicht existierte. Wie François Mitterrand es damals ausdrückte: »Die Raketen sind im Osten, die Pazifisten im Westen.«

Das wichtigste Manifest aus den Kreisen der *Charta 77* zur europäischen Pattsituation war der »Prager Appell« von 1985, der eine gleichzeitige Auflösung von NATO und Warschauer Pakt vorschlug. Die Dissidenten brachen damit ein Tabu, das damals niemand in Westeuropa anzutasten wagte: Sie sahen nichts, was gegen eine Wiedervereinigung Deutschlands als notwendige Vorbedingung für die friedliche und demokratische Wiedervereinigung Europas gesprochen hätte.

Fassen wir zusammen: Es waren die ethischen und philosophischen Grundlagen der Opposition, die Wiederentdeckung liberaler Werte und die Überwindung der Teilung Europas, welche die Substanz eines bemerkenswerten europäischen Dialogs bildeten, der von Mitte der 1970er Jahre an über den Eisernen Vorhang hinweg geführt wurde. Das erklärt, weshalb die Dissidentenbewegung eine so große, in keinem Verhältnis zu ihrer zahlenmäßigen Stärke stehende Resonanz im Westen fand und weshalb die »Samtene Revolution« von 1989 die westliche Phantasie in ihren Bann zog.

Was bleibt?

Was ist heute aus diesem gesamteuropäischen Dialog geworden? Es scheint, er hat sich mehr oder weniger verflüchtigt. In den 1980er Jahren war der direkte Kontakt schwierig, ja oft unmöglich, doch die Schriften und Stellungnahmen von Havel, Michnik oder Konrad wurden im Westen veröffentlicht und diskutiert. Heute können wir problemlos Kontakt aufnehmen und zahllose Konferenzen abhalten, aber von einer transeuropäischen Debatte kann kaum die Rede sein.

Wie erklärt sich dieses Paradoxon?

Die erste Erklärung besagt, das Verblassen der Dissidenten und ihrer Botschaft nach 1989 sei dem Umstand geschuldet, dass ihre Botschaft unter den veränderten Bedingungen *irrelevant* geworden sei: Ebenso wie die Konzepte der »Antipolitik« oder der »parallelen Polis« mit der Wiederkehr des Pluralismus konkurrierender Parteien obsolet geworden waren, so schienen die transeuropäischen Netzwerke der Menschenrechtsaktivisten nach dem Ende des Kalten Krieges überflüssig. Als hätten wir uns nach dem Verschwinden eines gemeinsamen Problems (der Teilung des Kontinents) und eines gemeinsamen Feindes (der kommunistischen Diktatur) nicht mehr viel zu sagen.

Die zweite Erklärung hebt weniger darauf ab, dass das Erbe der Dissidenten irrelevant geworden sei; vielmehr sei es *verstoßen* worden. Die Philosophen Jürgen Habermas und Jacques Derrida vertraten in einem gemeinsam veröffentlichten Artikel die These, die Demonstrationen gegen den US-Einmarsch im Irak im Februar 2003 in fast allen europäischen Hauptstädten hätten die Geburtsstunde einer europäischen öffentlichen Meinung markiert.³ Ihre Argumentation (die zurecht umstritten ist, muss man sich doch fragen, ob es plausibel ist, geschweige denn erstrebenswert, die europäische öffentliche Meinung auf die Opposition gegen die gegenwärtige amerikanische Regierung zu gründen) hatte einen Haken: Die meisten früheren Dissidenten Ostmitteleuropas waren entweder für den Krieg oder schwiegen sich aus. Sie widersetzten sich der Idee, eine europäische Identität in Abgrenzung gegen die USA zu ausbilden. Antiamerikanismus war in ihren Augen ein Relikt der offiziellen Ideologie des alten Regimes und von daher keine Option für das postkommunistische Europa. Noch wichtiger war die Überzeugung, dass das Vermächtnis der Dissidentenbewegung, wenn man es denn für die Gegenwart ernst nimmt, den Sturz eines Diktators allemal rechtfertigt. So scharten sich die Ex-Dissidenten hinter der Fahne des »Krieges gegen den Terror«, des Kampfes »Gut gegen Böse« und einer »Politik der Werte«, der sie womöglich Vorrang vor völkerrechtlichen Normen (und manchmal auch vor dem Eintreten für bürgerliche Freiheitsrechte) einräumten. In dieser Deutung der Tradition ihres antitotalitären Kampfes gefangen, fanden viele Ex-Dissidenten sich unversehens in Frontstellung zu praktisch der gesamten internationalen Menschenrechtsbewegung wieder, deren Unterstützung sie in früheren Zeiten genossen hatten.

In der Tat, wenn die oberste Maxime der Dissidenten einst lautete: »In

der Wahrheit leben«, so geht es eigentlich nicht an, dass man einen Krieg befürwortet, der mit Lügen gerechtfertigt wurde. Und gründete das Ethos der Dissidenten nicht auf dem Kantischen Imperativ, dass der Zweck niemals die Mittel heiligt? Und auf der Absage an eine revolutionäre Kultur, die glaubte, eine bessere Gesellschaft lasse sich mit Gewalt herbeiführen? Wie lässt sich dann das ohrenbetäubende Schweigen mancher Ex-Dissidenten zu Abu Ghraib rechtfertigen?

Es scheint, die nachlassende europäische Diskussion kam deshalb zu einem endgültigen Stillstand, weil die meisten ihrer westeuropäischen Protagonisten den Irak-Krieg mit seinen flagranten Menschenrechtsverletzungen (von Abu Ghraib bis Guantanamo, nicht zu reden von der Einschränkung bürgerlicher Freiheitsrechte in den USA selbst) verurteilten, während viele Ex-Dissidenten aus den Ländern Ostmitteleuropas sich von den Neokonservativen auf der anderen Seite des Atlantiks hatten vereinnahmen lassen.

Ein weiterer Faktor mag darin liegen, dass wir in beiden Hälften des ehemals geteilten Kontinents einen Bedeutungsverlust der Intellektuellen erleben, komplementär zu einer Fixierung auf den Aufbau von Institutionen, auf Wirtschaft und Markt sowie auf die Erfüllung der Voraussetzungen für einen EU-Beitritt. Dazu kommt der Einfluss der Globalisierung. Die Leitideen, die noch die internationalen intellektuellen und politischen Debatten der 1990er Jahre strukturiert hatten, wie »das Ende der Geschichte«, »der Kampf der Kulturen«, »die Amerikaner sind vom Mars, die Europäer von der Venus«, wurden von »großer Vereinfachern« aus Übersee geliefert. Die Europäer haben kaum mehr als Variationen zu diesen Themen beigetragen. Gerade als sie dabei waren, ihr Ziel zu erreichen, nämlich die Wiedervereinigung des Kontinents durch die Erweiterung der EU, verloren die Intellektuellen in Europa anscheinend das Interesse aneinander – und vielleicht an Europa überhaupt.

Das Vermächtnis der Dissidenten um die *Charta 77* weist jedoch auch Aspekte auf, aus denen heraus sich eine Wiederbelebung des unterbrochenen Dialogs ergeben könnte. Da ist zunächst die *Unteilbarkeit der Menschenrechte*, von Belarus bis Birma; sie erfordert, dass man sich nicht nur von diplomatischen Rücksichtnahmen verabschiedet, sondern auch vom Anlegen verschiedener Maßstäbe. Zum zweiten stehen die Demokratien in Ostmitteleuropa heute vor neuen Herausforderungen, etwa in Gestalt des illiberalen Nationalismus und Populismus. Wie damals die

Zusammenarbeit der Dissidenten den Boden für die Visegrad-Gruppe vorbereitete, so ist es heute nur eine Frage der Zeit, bis die *Menschenrechte im neuen Ostmitteleuropa* wieder auf der Tagesordnung stehen (Stichworte: nationale Minderheiten, Todesstrafe, Schwulenrechte, Abtreibung u.a.). Und nicht zuletzt ist eines der wichtigsten Vermächtnisse der Dissidenten nach wie vor aktuell: das Bemühen, *Europa* nicht nur als gemeinsamen Markt zu denken, sondern *als Kultur, als Zivilisations- und Wertegemeinschaft*. Ohne diese Dimension laufen die gemeinsamen europäischen Institutionen Gefahr, zu leeren Hülsen zu werden. Nimmt man diese drei Aspekte ernst, so lohnt es sich, zu fragen, was vom Vermächtnis des Dissidententums in Ostmitteleuropa lebendig geblieben ist und sich neu mit ihm auseinanderzusetzen, wenn wir uns wieder der unerledigten Aufgabe zuwenden, eine europäische Öffentlichkeit zu schaffen.

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkungen

- 1 *Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa*. Schlussakte, Helsinki 1975, www.osce.org/documents/mcs/1975/08/4044_de.pdf.
- 2 Vaclav Havel, »Politik und Gewissen«, in: *Tschechische Philosophen*, hg. von Ludger Hagedorn, Stuttgart / München 2002, S. 331.
- 3 »Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas«, in: *FAZ* vom 31.05.2003.

Nathanaël Dupré la Tour
 »RÜCKKEHR NACH EUROPA«

Welche Bedeutung hatte die Idee einer »Rückkehr nach Europa« für die Unterzeichner der *Charta 77*? Eine scheinbar paradoxe Frage, denn während der Prager Frühling 1968 als eine Bewegung der »Rückkehr nach Europa« charakterisiert wurde¹ und die Samtene Revolution von 1989 die Gelegenheit bot, diese Formel in einen Slogan zu verwandeln², findet die »Rückkehr nach Europa« in den Texten, die unmittelbar mit der Veröffentlichung der *Charta 77* verbunden waren, keine Erwähnung. Gleichwohl ist der Europa-Gedanke, gemeinsam mit den Menschenrechten, ein Grundelement des »Minimalprogramms«, auf das sich die Unterzeichner der *Charta* geeinigt hatten – eine heterogene Gruppe, deren Mitglieder sich aus dem Reformflügel der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakei, aus der katholischen und der evangelischen Kirche, aus der Sozialdemokratie oder gar aus jener damals noch kaum definierten Geistesströmung rekrutierten, die später zum tschechischen Liberalkonservatismus werden sollte. Wie ist dieser Europa-Gedanke zu verstehen, der in der Idee einer »Rückkehr nach Europa« seinen prägnantesten Ausdruck fand? Drei Sprecher der *Charta 77* werden uns helfen, die Bedeutung dieser Formel auszuloten: Jan Patočka, Jiri Dienstbier und Vaclav Havel. Wir werden uns dabei auf Schriften unterschiedlichen Charakters stützen, von denen einige im Abstand von mehr als zwanzig Jahren verfasst wurden, die aber alle davon ausgehen, dass die Idee Europas von der Idee der Rückkehr nicht zu trennen ist.

Vom Traum von Europa zum Wunsch nach Rückkehr

Vom Prager Frühling bis zur Samtenen Revolution gehörte die von den tschechoslowakischen Dissidenten gepflegte Idee von Europa in den Bereich des »Traums«, eines nostalgisch gefärbten Traums, von dem die Europa-Vorstellungen der ehemaligen Dissidenten auch noch nach dem Sturz des Kommunismus geprägt waren. »Ohne das Träumen von einem besseren Europa werden wir ein besseres Europa nicht schaffen«, erklärte

Vaclav Havel 1990 vor dem Europarat. »Die zwölf Sterne [der Europafahne] lege ich aus als Erinnerung daran, dass es auf der Erde etwas besser sein könnte, wenn wir so mutig sind, hin und wieder zu den Sternen aufzuschauen.«³ Diese Gewissheit, dass die Schaffung der Europäischen Union das Träumen nicht ausschließt, gründet sich vermutlich auf die Erinnerung an Gespräche, die Anfang der 1980er Jahre ein Theaterautor, Vaclav Havel, mit einem Heizer, Jiri Dienstbier, führte, als sie beide im Gefängnis von Hermanice saßen und dort ihre Träume von einem neuen, vereinten Europa »ohne Stacheldraht«⁴ teilten. Einige Jahre später wird der eine, nunmehr Präsident der Tschechoslowakischen Republik, den anderen zum Außenminister machen. In der Zwischenzeit hatte dieser ein Werk mit dem Titel *Träumen von Europa* verfasst, das 1985 auf Tschechisch, aber erst 1991 auf Deutsch erschien, der einzigen Übersetzung.⁵ Dienstbier schrieb das Buch in einer Zeit, da Europa niemanden zu interessieren schien außer Gorbatschow. Heute ist es in aller Munde, und daher an der Zeit, Dienstbier wieder zu lesen, einen Autor, der Protagonist des Prager Frühlings war (in dessen Folge er entlassen und aus der Kommunistischen Partei ausgeschlossen wurde) und 1985 Sprecher der *Charta 77*.

Zunächst wollen wir aber eine mögliche Verwechslung ausschließen: Falls es eine Verbindung zwischen dem Träumen der Dissidenten von Europa und Europa als Projekt gibt, so ist das »Objekt« der Rückkehr nach Europa gleichwohl nicht die Europäische Union per se. In seinen Untergrundseminaren der 1970er Jahre hatte Patočka das Europa, in das seine Mitbürger zurückkehren sollten, explizit von der politischen Konstruktion unterschieden, die sich im Westen des Kontinents herausbildete: »Man spricht von Europa unaufhörlich im politischen Sinne«, erklärte der Philosoph 1973, »aber man vernachlässigt die Frage, was es wirklich ist und woraus es hervorgegangen ist. Wir hören, wie man von der Integration Europas spricht. Aber ist Europa denn etwas, das integriert werden könnte? Handelt es sich um einen geographischen oder rein politischen Begriff? Nein, und wenn wir uns der Frage unserer gegenwärtigen Situation stellen wollen, müssen wir zunächst verstehen, dass Europa ein Begriff ist, der auf *geistigen* Fundamenten ruht.«⁶ Dienstbier greift in *Träumen von Europa* dieselbe Unterscheidung auf, wenn er schreibt: »Europäische Staatsmänner sprechen kaum über ein geeintes Europa, und wenn sie es tun, dann haben sie anderes als Europa im Sinn.«⁷ Die Perspektive einer Schaffung von »Vereinigten Staaten von Europa«, einer europäischen Föderation

oder Konföderation, mag zwar eine interessante Etappe innerhalb des von Dienstbier beschriebenen Prozesses sein (insbesondere im Hinblick auf die Möglichkeit einer Alternative zum System der Blöcke), doch ist sie nicht das Ziel. Wesentlich seien nicht die »konkreten Formen«, sondern sei die Geisteshaltung, die es gestattet, jene inneren Grenzen zu durchbrechen, die nicht einfach mit den Zolltarifen verschwinden⁸ – ein umfassendes Programm, das eine Wiederaneignung des europäischen Erbes durch die Europäer voraussetzt – eben eine Rückkehr nach Europa.

Es hat seine Bewandnis, dass dieses als Werk eines Utopisten präsentierte Buch mit einer Reflexion über »das europäische Vermächtnis« beginnt. Ein utopisches Europa zu denken, »Europa zu träumen«, bedeutet zunächst einmal, sich auf seine Geschichte zu besinnen, sich die Erinnerung an Europa, das Gedächtnis Europas aktiv anzueignen. »Es ist nicht nötig, irgendeine neue und besondere ‚idée d’Europe‘ zu suchen«, bemerkt Dienstbier explizit. »Wir haben sie von der eigenen Geschichte ererbt in dem Streben nach einer Symbiose persönlicher Freiheit mit der Verantwortung der Gesellschaft. Wir müssen nur erneut versuchen, wie sie unter veränderten Verhältnissen zu realisieren ist.«⁹ Europa zu träumen oder nach Europa zurückzukehren ist also ein und dasselbe, eben jene Wiederentdeckung der europäischen Vergangenheit, die allein es gestattet, die Zukunft Europas in den Blick zu nehmen, sie zu träumen. Unter den Bürgern der Tschechoslowakei wurde dieses mehr oder weniger diffuse zivilisatorische Erbe auf gleichsam natürliche Weise wiedergeboren, und zwar trotz seiner Negierung durch das sozialistische Regime: »Obwohl Schule und Bücher so manche Abschnitte der politischen und kulturellen Geschichte ignorieren, andere deformieren, überschlagen oder entsetzlich langweilig auslegen, werden jeder Generation aufs neue die legitimen Prinzipien der europäischen Zivilisation eingepflanzt, zu denen auch die Macht sich bekennen muss.«¹⁰

Die Idee Europas reicht weit zurück, und Dienstbier fordert seine Zeitgenossen auf, sie wiederzuentdecken. In dem der europäischen Einheit gewidmeten Kapitel seines Buches erinnert er an die Pläne zur Vereinigung der Christenheit im Mittelalter und in der Renaissance, von der Betonung der »gemeinsamen geistigen Wurzeln« durch Katharina von Siena bis hin zu den föderativen Projekten eines Jiri z Podiebrad oder Erasmus von Rotterdam. Vor allem stützt er sich auf den Internationalismus der Schriftsteller des 19. Jahrhunderts – von Goethe über Hugo,

Puschkin oder Byron bis hin zu Marx –, in dem sich jene Autorität der Intellektuellen zeigte, »die so typisch für Europa ist«. Selbst unter denen, die energisch zum Erwachen des Nationalgefühls beitrugen, wie etwa Giuseppe Mazzini oder Frantisek Palacky, überwiegt das Gefühl der Notwendigkeit, über den Nationalismus hinauszugehen. In dieser Hinsicht bilden die Intellektuellen eine Avantgarde für die Schaffung einer übernationalen politischen Gemeinschaft.

Worin besteht nun aber jenseits dieser Konstruktionen das moralische und politische Erbe, durch das sich die europäische Zivilisation Dienstbier zufolge auszeichnet? Wie sieht sein Inhalt aus, was ist Ziel beziehungsweise Gegenstand dieser »Rückkehr nach Europa«? »Das Pflücken der Frucht vom Baum der Erkenntnis, die griechische Polis, das Kreuz, die Erklärung der Menschenrechte und alle modernen politischen und sozialen Lehren, [die] den freien Willen des Menschen voraus[setzen], das Recht, die Pflicht und die Verantwortung jedes einzelnen vor der Welt und der Gemeinschaft, zu der er gehört«, sowie die Betonung der persönlichen Freiheit und Verantwortung.¹¹ Das distinktive Merkmal Europas ist, mit einem Wort ausgedrückt, der Humanismus: die Tatsache, dass der Mensch nicht auf seine Zugehörigkeit zu einer Gruppe – sei es eine Kirche, eine Rasse, eine Nation oder eine Klasse – reduziert werden kann. Die totalitären Doktrinen, die wie der Nationalsozialismus explizit auf der Negierung dieser »humanistischen und humanisierenden« Tradition aufbauten, seien nur Ausnahmen, gewissermaßen widersinnige Erscheinungen. Im übrigen, so konstatiert Dienstbier zur Zeit der Abfassung seines Buches, würden selbst die totalitären Regime diese humanistische Tradition nicht mehr negieren, sondern im Gegenteil – freilich erfolglos – zu beweisen versuchen, dass individuelle Freiheit und Demokratie in ihrem Regime »auf höherem Niveau« verwirklicht seien.¹²

Angesichts eines *homo sovieticus*, der »des kollektiven Gedächtnisses und historischer Richtpunkte beraubt ist«,¹³ wird es keinen Frieden in Europa geben ohne die Wiedergeburt eines »europäische Menschen«, der sich auf das europäische Erbe stützt. Dieser Gedanke, der auf Patocka zurückgeht – und weiter zurück auf Husserls und Masaryks Europareflexionen –, ist auf mehr oder weniger diffuse Weise in zahlreichen Texten des tschechoslowakischen Dissenses gegenwärtig, namentlich im »Prager Aufruf«, einem von Vaclav Havel und Jiri Dienstbier verfassten Dokument, das von 45 Bürgern unterzeichnet und am 11. März 1985 veröf-

fentlicht wurde. Dieses Dokument, der tschechoslowakische Beitrag zum Friedenskongress von Amsterdam, schlug vor, die Teilung des europäischen Kontinents (beschrieben als Hauptursache dafür, dass Europa kein »Kontinent des Friedens« ist) zu überwinden, um zu »einer Verbindung freier und unabhängiger Nationen in einem gesamteuropäischen Verbund, in einer demokratischen und selbstverwalteten Gemeinschaft« zu gelangen, die »mit allen Nationen der Welt in Freundschaft lebt«. ¹⁴ Dazu sei es notwendig, das kulturelle Erbe Europas in seiner Fülle zu ermes- sen, einen Schatz, der der gesamten Menschheit gehöre: »Das alte Europa ist nicht nur die Wiege der westlichen, sondern auch der modernen Kultur und Zivilisation. Nicht nur im Hinblick auf seine Geschichte und seine Kunstschatze, sondern auch im Hinblick auf die weiten Traditionen der Kultur und der Bildung ist dieser alte Kontinent nicht nur ein großer kultureller Besitz der Völker, sondern verkörpert auch einen bestimmten kulturellen Anspruch. Wir sollten die kulturellen Beziehungen zwischen unseren Ländern stärken, die schöpferischen Kräfte Europas stärken und ihnen die Möglichkeit geben, unmittelbar zur kulturellen Identität dieses Kontinents beizutragen.« ¹⁵ Europa zu schaffen, heißt also, es zugleich weiterzuentwickeln und zu bewahren. Oder in den Worten von Timothy Garton Ash: »Die Ideen, deren Zeit gekommen ist, sind alte, vertraute und wohlherprobte. (Es sind die neuen Ideen, deren Zeit vorbei ist).« ¹⁶

Ist diese Europa-Idee also konservativ? Zweifellos. Zunächst einmal schon deshalb, weil seit dem Prager Frühling die Rückkehr zu bewährten Werten im Widerstand gegen das Regime ein immer wiederkehrendes Thema war. Zum zweiten und vor allem aber schien der Europa-Diskurs der Chartisten von einer Verlustangst geprägt zu sein: In ihrem »Heimweh nach Europa« (wie Kundera sagen würde ¹⁷), hatten die Charta-Sprecher Dienstbier, Havel oder Patočka – zu Recht oder zu Unrecht – das eindringliche Gefühl, dass eben das, was den Wert und die Besonderheit des europäischen kulturellen Erbes ausmacht, im Begriff war, verlorenzugehen oder vielleicht sogar schon verloren war. Für Patočka ist das Grundprinzip der europäischen Zivilisation die »Sorge um die Seele«, und das Vergessen dieses Erbes führt dazu, dass Europa zunächst sich selbst und dann auch andere dem Primat der Technik und einer leerlaufenden Wissenschaft unterwirft. Es entsteht eine planetarische Zivilisation, die beinahe vollständig vergessen hat, worauf sie gründet – beinahe, denn es gibt noch einige Zeugen (Husserl, Patočka selbst), die den wirklichen

Sinn Europas als zivilisatorisches Projekt, als Projekt des europäischen Geistes erneut zur Sprache bringen. Dasselbe Gefühl inspiriert auch Dienstbiers Träume von Europa. Um in rechter Weise von Europa zu träumen, so könnte man, Chesterton parodierend, sagen, muss man sich dessen bewusst sein, dass man es verlieren kann: »Die europäische Kultur und Zivilisation«, so Dienstbier, »ist entstanden aus den Entscheidungen von Dutzenden von vorangehenden Generationen, sie ist keineswegs ein notwendiges Schicksal. Sie kann untergehen wie viele vergangene Zivilisationen, zusammen mit anderen in einer Atomkatastrophe oder dadurch, dass ihre Vielfalt von den vereinfachenden Lebenskonzepten Amerikas oder Russlands verdrängt wird, oder im Zusammenstoß mit den Entwicklungsländern, wenn wir sie ignorieren und ihre Entwicklung über ein kritisches Maß hinaus behindern.«¹⁸

Die von den Chartisten beschriebene Bedrohung der europäischen Kultur geht keineswegs vom kommunistischen Totalitarismus als solchem aus, sondern von einem fortschreitenden Nihilismus im Herzen der Moderne: Von Patocka bis Havel vermag der Blick auf die andere Seite des Eisernen Vorhangs das Gefühl des Verlusts nicht zu beschwichtigen. In geistiger Hinsicht bietet der Westen keine Zuflucht für den europäischen Geist. Für Havel verbirgt sich »hinter der äußerlichen Buntheit des einen Systems und der abstoßenden Grauheit des anderen dieselbe tiefinnerliche Leere des Lebens (...), das seinen Sinn verloren hat«¹⁹. Patocka ist mindestens ebenso radikal: »Wir sind Opfer zweier antithetischer Propheten, von denen uns die einen das Ausleben der Wünsche, die anderen Disziplin und absolute Unterwerfung predigen; und beide sind, wie es scheint, zwei Aspekte ein und derselben Sache.«²⁰ Die vernunftlose technische »Über-Zivilisation« und das Vergessen der Sorge um die Seele sind ein und dasselbe. Obgleich ihre Auswirkungen in nichts mit denen der Hybris der Diktaturen vergleichbar sind, sind die Charakteristika des liberalen Staates (»gekennzeichnet durch gesellschaftlichen Atomismus und den Egoismus des Einzelnen, der Rechte und Pflichten gegeneinander aufrechnet«²¹) genauso Früchte der Sinnkrise wie die Vermassung und die Massaker der totalitären Regime. Darüber hinaus ist die »konstitutive Schwäche«²² der Demokratien der Zwischenkriegszeit ein Zeichen für die Notwendigkeit, die politische Krise innerhalb der liberalen Demokratie selbst zu denken. Mit Masaryk stellt Patocka die Frage nach einer »Staatenseele«²³, nach der Richtung der den Staaten eigenen Bewegung, nach

ihrer Finalität. Die nihilistische Krise kann nicht einfach durch soziale Reformen gelöst werden; auch hier ist die Frage, die sich stellt, die einer »inneren Erneuerung«²⁴. Ohne diese gäbe es nichts, was der nihilistischen Tendenz der Moderne wirklich Paroli bieten könnte, die zur barbarischen Gewalt des »zwanzigsten Jahrhunderts als Krieg«²⁵, zur geistigen Entwurzelung und zur Langeweile, dem *ennui*, führt.

Europa als Wiedergeburt

Ein beunruhigtes, zweifellos auch konservatives Denken also, das sich gleichwohl nicht darin gefällt, dem verlorenen Paradies nachzutruern. Vielmehr handelt es sich um eine aktive Sehnsucht: Bei Patockas, Dienstbiers oder Havels Europa-Reflexionen geht es um eine Wiedergeburt der Idee von Europa, um eine Erneuerung dieses Erbes. Ihre Vorstellung von Europa gründet weniger auf einer linearen als auf einer zyklischen Wahrnehmung der Zeit der Geschichte. Dass ihr Pessimismus kein Fatalismus ist, bildet die Voraussetzung dafür, dass es sich lohnt, den Kampf zu führen. Die Schriften der Chartisten sind nicht dem Genre des Elegischen, sondern des Politischen verpflichtet.

Das Denken der europäischen Renaissance ist bei Patocka allgegenwärtig.²⁶ Das Modell des Renaissancemenschen ist Nikolaus von Kues, der zwar im theologischen Denken verankert, aber insofern ein Moderner par excellence ist, »ein größerer Moderner als all die Humanisten, die ihm vorangingen und auf ihn folgten«, als er von neuem die Frage nach dem Menschen um ihrer selbst willen stellt. Renaissancemensch ist derjenige, der die Tradition nicht dogmatisch betrachtet – sei es, um sie fortzuführen oder sie zurückzuweisen –, sondern bestrebt ist, die Gegensätze zu versöhnen, »die Spannung auszuhalten«²⁷.

Versuchen wir nun, die Zeitwahrnehmung genauer zu untersuchen, die eine solche moralische und politische Vorstellung impliziert. Im Gegensatz zur strukturellen Anthropologie eines Spengler, der im Untergang des Abendlandes ein irreversibles Phänomen sah, strukturiert sich für Patocka die geschichtliche Zeit im Rhythmus von Aufschwung und Verfall, wobei das Phänomen der Erneuerung eine zentrale Rolle spielt. Jede Philosophie der Geschichte muss sich also mit der Thematik der Wiedergeburt oder Renaissance auseinandersetzen und kann sich daher nicht auf eine lineare Sichtweise beschränken: »Ein einziges universelles Gesetz der

Entwicklung und des Verfalls von Kulturen ist die Sackgasse der Interpretation, eine Notlösung, zu der man Zuflucht nimmt, wenn jeder Schlüssel zum Phänomen von Aufschwung und Verfall in der Geschichte fehlt. Dieses Phänomen, eines der wichtigsten der Geschichte, muss man aus der Tiefe des menschlichen Wesens begreifen, als bedingt durch den Aufschwung und Verfall in der Sphäre des menschlichen Geistes«. ²⁸ In seinen Vorträgen über Platon und Europa beschreibt Patocka zum einen die Erfahrung des Verfalls als wesentlich für die menschliche Existenz (wir sind dazu verurteilt, zu sterben, das Sein selbst ist im Schwund begriffen), und zum anderen den Aufstieg der griechischen Philosophie – am Ursprung Europas – als Reaktion auf diese Verfallserfahrung: Die Idee der Unsterblichkeit der Seele und die Idee der Ewigkeit zeugen von diesem Kampf gegen den natürlichen Lauf des Seins, der Existenz – sowie darüber hinaus für »die Freiheit des Menschen, vielleicht geht es sogar nur darum« ²⁹. Die Wiedergeburt oder Renaissance gestattet uns also, gegen den natürlichen Verfall des Seins anzukämpfen; in ihrer Beziehung zur Vergangenheit wird sie auch als Erneuerung des Alten gedacht. Die Herausforderung für uns heutige Philosophen besteht in einer Wiederaufnahme der sokratischen Haltung: »Die Philosophie ist eine Idee, die als solche von der Fähigkeit der Individuen und Epochen abhängt, zu verstehen, worum es in der Philosophie seit ihren Anfängen geht, nämlich darum, an eine bestimmte Tradition anzuknüpfen und sie gegebenenfalls fortzuführen, zu wiederholen. Auf dieser Möglichkeit, die auf dem Boden Europas entstanden ist, beruht nicht nur die Eigenart und die Autonomie, sondern auch die Kontinuität des europäischen Lebens.« ³⁰

Ohne sich dieses ursprünglichen Elans und der Notwendigkeit, zu ihm zurückzukehren, bewusst zu sein, kann die europäische Zivilisation nicht existieren. Die Anknüpfung an diese Tradition – und mag sie zunächst darin bestehen, die Tradition in Frage zu stellen – gestattet uns, eine Kontinuität Europas zu denken. Diesen Begriff der Erneuerung, diese Verbindung von Gegenwart und Vergangenheit stellt Patocka bereits bei Sokrates selbst fest, im Moment der Geburt der Philosophie, der in einen spezifischen Kontext eingebettet ist: Weit davon entfernt, mit den überlieferten Meinungen *tabula rasa* zu machen, »verteidigt Sokrates das Alte *mit den Mitteln des Neuen*, er verteidigt die Ansicht, dass es wichtig sei, den anderen nicht Unrecht zu tun, jenes Prinzip, wonach es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. (...) Dieses Prinzip stützt Sokrates nicht nur auf

die Tradition, sondern auch auf etwas anderes, er vertritt es dadurch, dass er sich mit seinen Mitbürgern unterhält und sie als das enthüllt, was sie sind, als *irrende* Menschen, die vom Weg abgekommen sind.«³¹

Von Anfang an wird also die Philosophie, die an der Wiege Europas steht, nicht als ein radikaler Bruch mit dem Gegebenen gedacht, sondern als Erneuerung. In diesem Sinne ist Sokrates »der Mann des Alten und des Neuen zugleich«, »er vereint beides«³². Das Neue, das er einführt, ist die Suche nach dem, was dauert, was ewig ist. Es ist also an uns, diesen Gestus zu wiederholen, ebenfalls Menschen des Alten und des Neuen zu sein, was im gegenwärtigen Kontext der Krise der europäischen Menschheit in besonderer Weise geboten ist: »Wie kann man in der flüchtigen Welt, zu deren Wesen der zeitliche Verfall gehört, Ewigkeit finden? (...) Wiederholen bedeutet nicht, einfach das wiederherzustellen, was bereits einmal da war. Wiederholen bedeutet, das Gleiche in neuer Gestalt in Anspruch zu nehmen, das Gleiche mit neuen Worten, neuen Mitteln zu sagen. Wir müssen das sagen, was immer neu und immer anders ist, aber was wir sagen, muss immer dasselbe sein.«³³ In diesem Begriff der Wiederholung sieht Patocka »die Bedingung, sagen wir nicht des Optimismus, sondern schlicht eines neuerlichen Aufschwungs«³⁴, der es ihm gestattet, die Zukunft Europas ins Auge zu fassen, ohne im Defätismus zu versinken. Nach Europa zurückzukehren heißt also, eine Art Konversion zu vollziehen, die uns den wirklichen Sinn, die ursprüngliche Berufung der sokratischen Philosophie wiederfinden lässt, jene erste Verkörperung der »Sorge um die Seele«, mit der die europäischen Zivilisation anhub.

Europa als Rückkehr

Auf diese Weise betrachtet wird klar, dass die »Rückkehr nach Europa« mit dem Fall des Kommunismus oder der politischen Wiedervereinigung des Kontinents nicht vollzogen ist, sondern sich als unendliche Aufgabe erweist, die noch zur Gänze vor uns liegt. In einer Rede, die Vaclav Havel 1996 vor dem Karlsplenum in Aachen hielt, versucht er, Wege zu einer europäischen Union aufzeigen in einem Moment, der in zweifacher Hinsicht einen historischen Wendepunkt markiert: Zum einen ist er durch das Verblassen der europäischen Zivilisation und ihrer Weltbeherrschung gekennzeichnet, zum andern aber auch durch die sich für die Europäische Union bietende Möglichkeit, sich auf jene Hälfte des Kontinents

auszudehnen, die durch den Kalten Krieg so lange von diesem politischen Projekt abgeschnitten war.

Europa, so erklärt Havel, ist sowohl eine geographische Größe als auch eine regionale politische Gemeinschaft. Der Ruf nach einer »Rückkehr nach Europa« tauchte in den ehemaligen Volksdemokratien auf, in denen er zu einem Slogan wurde, der seither bis zum Überdruß erschallt. Hinter ihm verberge sich vor allem der Wunsch jener Länder, die den real existierenden Sozialismus kennengelernt hatten, wieder zum »europäischen Klub« zu gehören, um endlich die Annehmlichkeiten des ökonomischen Wohlstands kennenzulernen, um den Preis, sich an dieser »relativ egozentrischen« politischen Gemeinschaft zu beteiligen, der »das Hemd unmittelbarer ökonomischer Interessen näher ist als der Rock einer umfassenden philosophischen Reflexion.«³⁵ Europa existiert aber auch und vor allem in einem dritten Sinne, so Havel, mit dem man sich beschäftigen sollte, bevor man die Zukunft der Europäischen Union in den Blick nimmt. Dieser dritte Sinn Europas ist der einer kulturellen Gemeinschaft, einer besonderen Einstellung der Welt gegenüber. Die Grenzen dieses Europas sind weniger klar als die Europas in einem administrativen, politischen oder juristischen Sinn; sie scheinen im Gegenteil so unbestimmt wie beweglich zu sein. Die politische Gemeinschaft und die kulturelle sind nicht deckungsgleich; sie können einander jedoch auch nicht ignorieren. Es gilt vor allem, nach dieser »Welt der Werte«, dieser »Seele Europas« zu fragen, bestehend aus den europäischen Glaubensüberzeugungen, Idealen und Werten, seien es die der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft.

In einer schönen Meditation beschäftigt sich Havel mit der Etymologie des Wortes »Europa«, das vom akkadischen »ereb« hergeleitet wird, was »(Abend-)Dämmerung« oder »untergehende Sonne« bedeutet.³⁶ In dieser Etymologie darf man laut Havel jedoch kein Anzeichen für einen definitiven Endpunkt oder einen Tod sehen; im Gegenteil: »Es handelt sich schlicht und einfach um ein Zeichen, das im ewigen Kreislauf der Natur und des Lebens einen Punkt setzt und markiert, dass eine Sache endet, damit eine andere beginnen kann.«³⁷ Europa mit dem Ende des Tages in Verbindung zu bringen, heißt also stets, es im Rahmen einer zyklischen Zeitauffassung zu denken, als einen Endpunkt innerhalb einer ewigen Wiederkehr und nicht als Endpunkt einer linearen Zeit, als Tod – die Zeit der Revolutionen, die jeweils *tabula rasa* machen. Rückkehr, Erneuerung

des Gleichen also; aber auch »Einkehr« beim »inneren Menschen«, nach der berühmten Formel des Augustinus³⁸ – der Abend als bevorzugter Moment der Gewissensprüfung, jener Moment, da der Mensch sich um seine Seele kümmert: »Seit unvordenklichen Zeiten ist der Abend jener Moment, da der Mensch über das, was er den Tag über getan hat, über den positiven oder negativen Sinn seiner Handlungen nachdenkt, er macht eine Pause, um (...) seine Kräfte wiederherzustellen und seine Entschlüsse für den kommenden Tag zu fassen.«³⁹ Die Moderne ziehe jedoch die Morgenröte der Abenddämmerung vor; letztere sei ein Opfer des »typisch modernen Kultes der glanzvollen Aufbrüche, der Anfänge, Fortschritte, Entdeckungen, des Wachstums, der Aufschwünge und Höhepunkte (...), der nicht zuletzt mit einem blinden Vertrauen des modernen Menschen gegenüber quantitativen Indikatoren verbunden ist.«⁴⁰

Selten ist der Einfluss Patoockas auf Havel deutlicher zutage getreten als in der Darlegung dieses Kontrasts zwischen dem Sinn der europäischen Zivilisation und der Wirklichkeit ihrer Entwicklung. »Die äußerst erfolgreiche Vermählung des Geistes der Antike, der jüdischen Religiosität und des Christentums mit der noch ganz frischen Energie der vormals als barbarisch geltenden Stämme führte schließlich zu jenem historisch beispiellosen Aufschwung Europas, der der Menschheit nach und nach unzählige Werte brachte und dazu beitrug, der gesamten Zivilisation unseres Planeten ihre Form zu geben.«⁴¹

Die Geschichte des Abenteuers des modernen Europa hat also ihre Größe; sie hat aber auch ihre Schattenseiten: die Unterdrückung fremder Kulturen, die von den Eroberern hinterlassenen Spuren der Verwüstung, der »Export überaus zweifelhafter Produkte, von denen ich auf die Schnelle nur jenes äußerst gefährliche zitieren werde, dessen Auswirkungen ich am eigenen Leib erfahren musste: die kommunistische Ideologie.«⁴² Diese Epoche ist, so scheint es, überwunden; und für Europa ist es zweifellos an der Zeit, sich wieder auf seine ursprüngliche Berufung als »Abenddämmerung« zu besinnen. Das impliziert einen veränderten Blick auf die historischen Phasen. Will man das Ende der Epoche der europäischen Weltbeherrschung recht verstehen, so heißt dies, »damit aufzuhören, den aktuellen Zustand Europas als ein Dahindämmern und -schwinden seiner Energie zu interpretieren, sondern im Gegenteil als einen Zustand der Selbstbesinnung, also einer ‚Rückkehr zu sich selbst‘, und der Selbstreflexion, als einen Zustand, in dem die physische Unruhe

zum Stillstand kommt und mit der untergehenden Sonne die Herrschaft des Geistes anbricht.«⁴³

Schluss

Dämmerung und Wiedergeburt, Bewahrung und Erneuerung des geistigen Erbes Europas: Ein Verständnis all der verschiedenen Bedeutungen, die das Motiv der »Rückkehr nach Europa« umspannt, hilft uns auch zu verstehen, wie die Chartisten, oder zumindest einige der berühmtesten unter ihnen, ihre eigene Rolle dachten. Sie hatten bekanntlich Vorbehalte, sich auf den Status des »Dissidenten« festnageln zu lassen; Jan Patočka etwa zog es vor, gestützt auf die Texte Platons die Rolle des »Hüters«, des engagierten Gelehrten bei der Verteidigung des Gemeinwesens und seiner Werte herauszustellen.⁴⁴ Jiri Dienstbier wiederum widerspricht seinem Vorgänger keineswegs, wenn er die Chartisten als »die führenden Kämpfer für die Erhaltung und Erneuerung der europäischen Einheit, gemeinsame kulturelle und zivilisatorische Traditionen« beschreibt.⁴⁵ Als Bewahrer und Erneuerer definierten sich zweifellos viele der Intellektuellen, die die Charta unterzeichneten, welcher politischen Richtung sie auch angehören mochten. So kann Vaclav Havel behaupten, dass »was dran (ist), wenn die offizielle Propaganda (...) die Intentionen des Lebens ›Konterrevolution‹ nennt«⁴⁶. Auf diese Weise erklären sich vielleicht auch einige Verständnisprobleme zwischen den tschechoslowakischen und den französischen Intellektuellen in den 1970er und 1980er Jahren, als das Nachdenken über die Werte Europas und die Notwendigkeit ihrer Bewahrung in Paris auf noch weniger Echo stieß als in Prag.

Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek

Anmerkungen

- 1 »Prags Rückkehr nach Europa«: so beschrieb die *Die Zeit* im März 1968 den tschechoslowakischen Frühling.
- 2 »Während in Mitteleuropa das *ancien régime* in Agonie lag, kannte die Bevölkerung der tschechischen Städte nur ein einziges Bestreben: die ›Rückkehr nach Europa‹. Dieser, aus Millionen von Kehlen hundertfach wiederholte Slogan brachte zum Ausdruck, was ihnen nach einem halben Jahrhundert Kommunismus am meisten fehlte.« (Petr Janyska, *L'Europe retrouvée. Prague-Paris-Bruxelles*, La Tour d'Aigues 2004, S. 16).
- 3 Vaclav Havel, Rede in der Parlamentarischen Versammlung des Europarats, Straß-

- burg, 10. Mai 1990, übersetzt von Joachim Bruss, in: ders., *Angst vor der Freiheit. Reden des Staatspräsidenten*, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 77.
- 4 Ebd., S. 59.
- 5 Jiri Dienstbier, *Träumen von Europa*, übersetzt von Joachim Bruss, Berlin 1991.
- 6 Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, ins Französische übersetzt von Erika Abrams, Paris 1983, S. 191.
- 7 Dienstbier, a.a.O., S. 142.
- 8 Ebd., S. 30.
- 9 Ebd., S. 23.
- 10 Ebd., S. 101.
- 11 Ebd., S. 16.
- 12 Ebd., S. 17.
- 13 Petr Janyska, *L'Europe retrouvée*, a.a.O., S. 25.
- 14 »Prager Aufruf«, zitiert in: Jiri Dienstbier, *Träumen von Europa*, a.a.O., S. 121.
- 15 Ebd., S. 146.
- 16 Timothy Garton Ash, »Das Jahr der Wahrheit. Bürgerfrühling (1990)«, in: ders., *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990*, übers. von Yvonne Badal, München 1990, S. 473.
- 17 Milan Kundera, *Die Kunst des Romans*, übers. von Brigitte Weidmann, Frankfurt am Main 1989, S. 135.
- 18 Dienstbier, a.a.O., S. 169.
- 19 Vaclav Havel, *Fernverhör. Ein Gespräch mit Karel Hvizdala*, übers. von Joachim Bruss, Reinbek 1990, S. 24 (Übers. modifiziert).
- 20 Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, übers. von Erika Abrams, Paris 1999, S. 174.
- 21 Jan Patočka, »Masaryk und unsere heutigen Fragen«, in: ders., *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, hg. von Klaus Nellen, Petr Pithart und Milos Pojar, Stuttgart 1991, S. 239-244, hier S. 242.
- 22 Jan Patočka, »Masaryk gestern und heute«, in: ders., *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, a.a.O., S. 245-257, hier S. 247.
- 23 Jan Patočka, »Masaryk und unsere heutigen Fragen, a.a.O., S. 244.
- 24 Jan Patočka, »Masaryk gestern und heute«, a.a.O., S. 255.
- 25 Vgl. Jan Patočka, »Die Kriege des Zwanzigsten Jahrhunderts und das Zwanzigste Jahrhundert als Krieg«, in: ders., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, hg. von Klaus Nellen und Jiri Nemeč, Stuttgart 1988, S. 146-164.
- 26 Vgl. Jan Patočka, *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, hg. von Ludger Hagedorn, Würzburg 2006; darin: L. Hagedorn, »Andere Wege in die Moderne – Jan Patočkas Studien zur europäischen Ideengeschichte«, S. 9-30.
- 27 Ebd., S. 27.
- 28 Jan Patočka, »Einleitung [Geschichte als geistige Lebensform]«, übersetzt von Ludger Hagedorn, in: Jan Patočka, *Andere Wege in die Moderne*, a.a.O., S. 77.
- 29 Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, a.a.O., S. 20.
- 30 Ebd., S. 79.
- 31 Ebd., S. 94.
- 32 Ebd., S. 95.

- 33 Ebd., S. 100.
- 34 Ebd., S. 163.
- 35 Vaclav Havel, »Le défi historique de l'Europe« [Die historische Herausforderung Europas], ins Franz. übersetzt von Milena Braud, in: *Transeuropéennes*, Nr. 8, 1996, S. 17.
- 36 Dazu sei noch angemerkt, dass es sich hierbei um ein Synonym für »Untergang« bzw. »Okzident« handelt, in Opposition zu »Aufgang« bzw. »Orient«, den das Akkadische mit dem Wort »asu« übersetzt – das wiederum mit »Asien« korrespondiert.
- 37 Vaclav Havel, »Le défi historique de l'Europe«, a.a.O., S. 15.
- 38 Augustinus, *De vera religione / Über die wahre Religion*, XXXIX, 72, lat.-dt., übersetzt von Wilhelm Thimme, Stuttgart 1983, S. 123. (Im französischen Original heißt die Formel »retour à l'homme intérieur«, beruht also ebenfalls auf dem Begriff »retour«, »Rückkehr«. A.d.Ü.).
- 39 Vaclav Havel, »Le défi historique de l'Europe«, a.a.O., S. 15.
- 40 Ebd., S. 16.
- 41 Ebd.
- 42 Ebd.
- 43 Ebd., S. 17.
- 44 Vgl. zum Beispiel Jan Patočka, »Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme« (1969), in: ders. *Ketzerische Essays*, a.a.O., S. 207-287.
- 45 Jiri Dienstbier, *Träumen von Europa*, a.a.O., S. 92.
- 46 Vaclav Havel, *Versuch in der Wahrheit zu leben* (1978), übersetzt von Gabriel Laub, Reinbek bei Hamburg, 1989, S. 79.

Rudolf Stamm
 SANFTER WIDERSTAND IN PRAG
 Zwei Dissidentenporträts

Die »Untergrund-Fakultät« von Ladislav Hejdanek

Pisek ist eine größere Kleinstadt in Südböhmen und liegt, wie die meisten Orte der Gegend, in einem Netz von Alleen aus alten und uralten Kirschbäumen. Weder vor noch nach der »Samtenen Revolution« scheint sich eine Gärtnershand an diesen vergriffen zu haben. Deshalb blühen sie um so schöner; Ende April breitet sich eine lockere, weiße Blütenfülle über das ganze zartgrüne Land aus, das nicht viel anders ausgesehen haben mag, als Bedrich Smetana seinen sinfonischen Zyklus *Ma Vlast* schrieb. Wahrzeichen von Pisek sind das Rathaus und eine alte Brücke. Sie führt über die Wottava, die 15 Kilometer weiter nördlich in einer großen Schlaufe die Ruine Klingenberg umschlingt und sich mit der Moldau vereinigt. Zumindest von Klingenberg wollen wir den tschechischen Namen hervorheben: Die frühmittelalterliche Festung heißt Zvikov und war ein Lieblingsaufenthalt von König Wenzel (tschechisch Vaclav II.). Die beiden engen, zwischen waldige Hügel eingeschnittenen Täler wirken verträumt wie eh und je, und dass hier zwecks Stromerzeugung eine Staustufe eingerichtet wurde, wird dem unbefangenen Besucher erst ein Stück weiter nördlich bewusst. Angesichts der Verschandelungen, die im Westen aus den gleichen, nämlich wirtschaftlichen Abwägungen an der Landschaft vorgenommen wurden, sollten die Kommunisten *dafür* nicht allzu heftig getadelt werden.

In einem gefälligen Haus am Stadtrand von Pisek lebt, seitdem er von der Karls-Universität emeritiert wurde, der Philosoph und frühere Dissident Ladislav Hejdanek. Der zweistöckige Bau hat einen Hauch von Jugendstil, im Garten blühen Tulpen. Die Gattin meint, er könnte noch etwas gepflegter sein. Der Besucher fühlt sich von Ferne an die Ambiance von Jiri Menzels *Ein launischer Sommer*, erinnert, einen Film, der im Westen als Paraphrasierung der sozio-psychologischen Situation der Tschechoslowakei vor der mit Panzern abgewürgten Revolution von 1968

aufgefasst wurde. Der mit den tatsächlichen Verhältnissen besser vertraute Hausherr hält den Vergleich für etwas gewagt.

Das letzte Mal hatten wir uns vor beinahe zwanzig Jahren in einem kleinen Park hinter dem Prager Nationalmuseum zu einem Gespräch über die politische Befindlichkeit der Tschechoslowakei getroffen. Diese Art von Recherche gehörte zum täglichen Brot von Osteuropabeobachtern. Zur Sprache kamen nicht nur Fakten, sondern auch die Verschiebungen in den atmosphärischen Bedingungen, das psychologische Klima. Die mit Visa eingereisten Journalisten nahmen die Auswertung der Gespräche nach eigenem Dafürhalten und, wenn immer nötig, unter Schonung der Informanten vor. Auf Spaziergängen konnte man zwar gesehen, im Normalfall aber nicht abgehört werden. Die Treffen konnten einer aufmerksamen Geheimpolizei zwar nicht entgehen, aber lückenlos war die Überwachung nicht.

Hejdanek war Aktivist der Bürgerrechtsbewegung und Unterzeichner der *Charta 77*. Nach der Inhaftierung von Vaclav Havel wurde er deren Sprecher. Im Verein mit über 200 Mitunterzeichnern musste er deswegen von Seiten der kommunistischen Obrigkeit zahlreiche Schikanen über sich ergehen lassen. Berufsverbot hatte er wegen seines Protests gegen den Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes schon 1970 erhalten, wenige Monate, nachdem er sich mit einer Arbeit über »Philosophie und Glauben« hatte habilitieren wollen. Es begann das für Seinesgleichen übliche Dissidentenschicksal mit Anstellungen als Nachtportier, Heizer, Lagerarbeiter. Bei der Nachtarbeit habe er immerhin viel Zeit zum Lesen gehabt. Einmal wurde er wegen eines politischen Delikts zu neun Monaten Haft verurteilt, von denen er sechs in der Untersuchungshaft absitzen musste.

Von 1970 an veranstaltete Hejdanek in seiner Wohnung Seminare über nichtmarxistische Philosophie. Damit hielt er eine Tradition aufrecht, welche die Kommunisten auszutilgen versuchten. Über Sokrates, Aristoteles, Spinoza, über die abendländische Philosophie vor Marx und Hegel schlechthin, gab es keine Vorlesung mehr. Freilich konnte ein Einzelner nicht alles leisten, was der Staat mit Absicht versäumte. In den Hejdanek-Seminaren wurden seltener ganze Systeme, häufiger philosophische Begriffe durchgearbeitet und auf diese Weise Ideengut an die nächste Generation weitergegeben, das sonst verschüttet worden wäre. Zu einem Grundzug von Hejdaneks historischem Denken gehört es, die

Geschichte nicht von ihrem Ausgang und aus der Position des Siegers zu betrachten, sondern ihre Entstehung und Entwicklung zu analysieren. In einer Zeit unterdrückter Freiheiten ergab sich aus dieser Betrachtungsweise gelegentlich ein Hoffnungsschimmer.

In Zeiten erhöhter gesellschaftlicher Spannung drängten bis zu 30 Personen zur Slovenska ulica 11, regelmäßig nahmen etwa zehn an den Kursen teil. Zur Erweiterung des Horizonts wurden Philosophen aus dem Westen eingeladen, aus Großbritannien, Frankreich, den Niederlanden und vielen andern Ländern, auch aus der Schweiz. Einem der Bekanntesten, dem Franzosen Jacques Derrida, versteckte die Polizei in den achtziger Jahren einen Beutel mit Heroin im Koffer, der bei der Ausreise wie durch Zufall von findigen Grenzwächtern entdeckt wurde. Der Vorfall führte zu einer für die damaligen Verhältnisse nicht unüblichen Demarche. Die Prager Regierung gab nach einiger Zeit dem diplomatischen und publizistischen Druck nach, ohne die Machenschaft ausdrücklich zuzugeben. Derrida wurde nach der Rückkehr in Paris gefeiert und die französische Diplomatie steckte sich eine Feder an den Hut. Zwei Wochen nach Derrida erschienen auf Grund einer alten Verabredung die Deutschen Habermas und Tugendhat. Insgesamt gab es gegen hundert Abende mit Gästen aus dem Ausland.

Den Seminarien in der Wohnung gab der Skandal Auftrieb; die Polizei wollte sich nicht ein zweites Mal blamieren und behinderte ausländische Besucher nicht mehr. Die Schikanen gegenüber den tschechischen Teilnehmern blieben dieselben. Hejdanek wurde zum Umzug in eine kleinere Wohnung gezwungen. Dass die Diskussionen abgehört werden konnten, war den Beteiligten bewusst, aber eine konkrete Gefährdung der staatlichen Institutionen war aus ihnen schwer herauszufiltern. Zumindest das Bezirkskommissariat war geistig überfordert, und weiter oben hatte man noch andere Sorgen. Jedenfalls war der »Veranstalter« bereit, weiterhin mit dem Risiko zu leben, und er fand weiterhin Interessenten für die Kurse. Das Programm wurde auch in Zukunft durch Gastdozenten aus dem Ausland bereichert. Schikanen blieben ihm nicht erspart, aber sie gehörten in der Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik ohnehin zum Alltag.

Zuerst müsse man leben, dann könne man philosophieren, erklärte in jener Zeit in Ungarn Kardinal Lekai, der bestrebt war, der katholischen Kirche im kommunistischen Staat wieder einen Spielraum zu verschaffen. Von einem Prager Intellektuellen ist eine Aussage von ähnlicher Weich-

heit nicht zu erwarten, schon gar nicht, wenn dieser aus dem Kreis der Böhmisches Brüder mit ihren urchristlichen Lehren kommt und in deren letztem Bischof Comenius ein Vorbild sieht. In dieser Tradition sind Philosophie und Religion dem Menschen immanent und von äußeren Bedingungen unabhängig. Wer über grundlegende Dinge nachdenkt, für den verliert auch das momentane Schicksal an Bedeutung. Zu bedenken ist auch, dass die Tschechoslowakei die Idee und Gründung des Philosophen T.G. Masaryk war. Ihm fühlt sich Hejdanek kritisch verbunden. Sein eigentlicher philosophischer Wegbereiter jedoch war Emanuel Radl, ein von den Naturwissenschaften her kommender Denker. Als in den dreißiger Jahren die Schwächen der Masarykschen Staatsidee zu Tage traten, stimmte Radl nicht in den Chor der Kritiker ein, sondern riet dazu, Masaryk mit Masaryk zu überwinden. Er fand, das Rezept für die Korrektur am Modell des Vielvölkerstaates sei beim Gründer selbst zu suchen. Unter den Kommunisten wurden solche Überlegungen hinfällig, sie schwiegen Masaryk tot.

Hat Hejdanek jemals bereut, dass er sich für die Verteidigung der Freiheit weit vorgewagt hatte? Sein Bedauern richtet sich heute einzig darauf, dass er seiner Gattin eine große Last aufbürdete, dass die vier Töchter sinetwegen nicht studieren durften. Die schlimmste Strafe des Regimes für die Unbotmäßigkeit eines Elternteils bestand darin, dass es sich an den Lebenspartnern und Nachkommen rächte. Frau Hejdanek verlor eine gute Stelle bei einem Verlag und wurde zu einer weniger qualifizierten Arbeit eingeteilt. Ein Funktionär des Zentralkomitees rechtfertigte mir gegenüber 1977 die jede persönliche Verantwortung missachtende Diskriminierung bei der Zulassung zur Universität damit, die Kommunisten beanspruchten lediglich jene Privilegien, die früher der politische Gegner besessen habe. Hejdaneks Töchter haben sich in ihrer Welt zurecht gefunden, obschon sie zunächst nicht ganz ihren Vorstellungen entsprach. Ein Rest von Bitterkeit ist dem Vater geblieben.

Was ist aus den Absolventen seiner Kurse geworden? Einer brachte es in Norwegen zum norwegischen Schriftsteller. Andere begannen nach 1989 eine normale Berufslaufbahn, wurden Beamte, Journalisten oder freischaffende Berufsleute. Nachdem der kommunistische Zwangsstaat in sich zusammen gefallen war, schwand auch das Zusammengehörigkeitsgefühl des Kreises um Hejdanek. Der Kämpfer für die Freiheit der Philosophie, der nach 1980 mit Havel an den legendären Grenztreffen mit den polnischen Dissidenten teilgenommen hatte, erhielt nach der Wende

gleich zwei Lehrstühle für Philosophie, den einen an der philosophischen, den andern an der theologischen Fakultät in Prag. Das Habilitierungsverfahren wurde nach zwanzig Jahren wieder aufgenommen.

Hejdaneks Herkunft vermittelt einen Einblick in die Komplexität der Verhältnisse zwischen Deutschen und Tschechen in Böhmen. Sein Großvater war Schneider und lebte in einer Gemeinde, in der alle außer ihm Deutsch sprachen. Obwohl er keine extremen panslawistischen Neigungen hatte, weigerte er sich, die Sprache der Mehrheit zu erlernen und nahm dafür geschäftliche Nachteile in Kauf. Sein Sohn wollte es besser machen. Er hielt Deutsch für die Sprache der Zukunft und schickte deshalb *seinen* Sohn in den frühen Dreißigerjahren in den deutschen Kindergarten. Er ahnte nicht, dass die Tschechoslowakei nicht nur aus dem Osten von den Bolschewiken, sondern auch und zuerst von Nazi-Deutschland bedroht war. Nachdem die Schrecken des Reichsprotectorats Böhmen-Mähren überstanden waren, entwickelte die Zweisprachigkeit für den jungen Mann positive Aspekte. Die früh erworbene Kenntnis der fremden Sprache und Kultur förderte sein Toleranzdenken. »Es geht um die Kunst, die eigene Geschichte auch aus der Sicht der andern zu lesen, auch wenn dies einen schmerzhaften Eingriff in die Grundpfeiler des eigenen Selbstbewusstseins bedeuten kann«, liest man in der Briefsammlung »Wahrheit und Widerstand.«

Das knappe Jahrzehnt, das Hejdanek bis zu seiner hinausgeschobenen und für tschechische Verhältnisse späten Pensionierung verblieb, hinterließ ihm in beruflicher Hinsicht gemischte Gefühle. Als großen Gewinn bezeichnet er die auf ein Vielfaches angewachsenen Möglichkeiten internationaler Kontakte, die von Zwang und Bedrohung unbelasteten Begegnungen, die Reisefreiheit. In den Prager Fakultäten hingegen hat sich die Lage nicht im wünschenswerten Maße verändert. Viele Kollegen auf der Universität konnten sich nur schwer von der alten Ordnung trennen und pochten auf ihre Privilegien. Die »Chartisten« wurden von den Anpassern als Besserwisser hingestellt und hatten oft kein einfaches Leben. Das Urteil über die Emigranten ist in diesen Kreisen gleichermaßen negativ. Aber auch unter den Dozenten der vermeintlich neuen Ära machte sich ein starkes Streben nach Absicherung der eigenen Person bemerkbar. Es ging nicht nur auf Kosten der Kollegialität sondern auch der Forschung. Vier Jahrzehnte kommunistischer Herrschaft hätten die Menschen geprägt, sie könnten nicht in einem Willensakt mit einem Federstrich

getilgt werden – dieser Gedanke kommt in dieser oder einer ähnlichen Formulierungen in den jüngeren Schriften Hejdaneks mehrmals vor. Ein Teil der Bevölkerung sehne sich nach der sozialen Sicherheit von früher, ein anderer nach Reichtum.

Eine Wohnung am Rande der Prager Altstadt verlässt man nicht ohne weiteres, selbst wenn man in der Provinz das Haus einer Cousine übernehmen kann. Der 78-Jährige scheint jedoch in seiner provinziellen Abgeschlossenheit das gegenwärtige geistige Klima der schönsten Stadt nördlich der Alpen nicht zu vermissen. Die Richtung, die die Politik nach der Befreiung einschlug, entspricht nicht seinen Vorstellungen. »Wird an uns eine nicht allzu gut funktionierende Konsumgesellschaft das gleiche Werk vollbringen wie anderswo eine gut funktionierende?« fragte er sich bereits zu Anfang der neunziger Jahre.

Was in Italien zum Beispiel problematisch ist – ein starkes gesellschaftspolitisches Engagement der Katholiken – erschien dem Protestanten Hejdanek durchaus wünschenswert; dass es nicht zustande kam, bedauert er. Seine Skepsis bezieht sich nicht auf die liberale Demokratie, sondern darauf, was die Menschen, vorab die Politiker, aus ihr machen. Den Präsidenten Vaclav Klaus hat er schon Ende der sechziger Jahre gekannt aus der Zusammenarbeit in der kulturellen Zeitschrift *Tvar*. Hauptberuflich war Klaus Mitarbeiter eines Instituts für ökonomische Prognosen. »Ein kluger Mann damals, klüger als jetzt«, lautet Hejdaneks lakonisches Urteil. Das Streben nach materiellen Werten ist dem Philosophen nicht genug.

Dem Ausländer, der nach vielen Jahren nach Prag zurückkehrt, kommt es vor, die Goldene Stadt sei mitsamt ihren Problemen und inneren Konflikten von einer großen Konsumwelle überspült worden und noch nicht wieder aufgetaucht. Die Entwicklung in den letzten 16 Jahren ist nach unserem Gesprächspartner hinter den Erwartungen von 1989 zurückgeblieben, vieles hätte seiner Ansicht nach besser gemacht werden können.

Charta-Unterzeichner Nr. 22

»Könntest Du uns vielleicht nächstes Mal eine Schreibmaschine mitbringen?« fragte Mira, nachdem der Kellner in der alten Kneipe *U dvou Kocek* am Altstädterring auf dem Bierdeckel die Striche gezählt hatte und die Rechnung präsentierte. Was die Franzosen »l'addition« nennen, müsste

hier »Multiplikation« heißen: das Konsumgut bleibt an solchen Abenden ein und dasselbe, nur die Menge kann gesteigert werden. »Für eine tschechische Tastatur können wir sorgen, das schaffen wir schon; das Problem ist die Maschine an sich. Meine alte Hermes-Baby schafft keine acht Durchschläge mehr, und so wird die ganze Kopiererei von politischen und philosophischen Manifesten und von jener schöngeistigen Literatur, welche die Zensur verboten hat, nochmals erschwert.« Mir schoss durch den Kopf, dass der schweizerische Botschafter wenige Tage zuvor eine Demarche für einen von der Polizei festgenommenen Landsmann machen musste, in dessen Reisegepäck die Polizei drei Computer gefunden hatte. Sie waren mit dem heutigen Leistungsstandard nicht entfernt vergleichbar, aber hier galten sie als kleine Teufelswerke, denn ein Original-Ostblockrechner gleicher Potenz hätte mit einem Lastwagen transportiert werden müssen.

Man schrieb das Jahr 1977. Zu Jahresbeginn hatten Vaclav Havel und mehr als 200 weitere Geistesgrößen gewagt, die kommunistischen Behörden in einer Charta an die Bestimmungen der Schlussakte von Helsinki und an den sogenannten Dritten Korb zu erinnern, in welchem Menschenrechte unabhängig vom politischen System garantiert wurden. Daran, dass man Texte über Computer verbreitet, das Gerät an eine Druckmaschine anschließt und Texte vervielfältigt, dachte zumindest in der CSSR noch niemand, aber irgendwie verdächtig musste schon sein, wer solche neumodischen Maschinen in mehrfacher Ausführung besaß. Zumindest bestand Gefahr, dass er sie auch zurücklassen könnte. Meine Schreibmaschine war bei der Einreise in Znaim vom Zollbeamten in den Pass eingetragen worden, damit ich nicht in Versuchung komme, sie einem Unbefugten zu überlassen. Mira war über diesen Sachverhalt wenig erstaunt; er hoffte, ich würde das nächste Mal weniger genau kontrolliert.

Als wir uns ein halbes Jahr später wieder trafen, sagte er: »Das mit der Schreibmaschine hat sich erledigt. Ich habe von anderer Seite eine bekommen. Sie läuft gut, und es ist ein Vergnügen, auf ihr meine Dürrenmatt-Übersetzung zu tippen. Inzwischen gibt es auch eine Reihe Freiwilliger, welche meine Übersetzungen zuhause vervielfältigen.« 500 Jahre nach der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden Menschen, die mit der westlichen Außenwelt geistig in Verbindung bleiben wollten, auf diese Weise schikaniert, und zwar in Prag, jener Stadt, wo Kaiser Karl IV. Mitte des 14. Jahrhunderts die erste Universität nördlich der Alpen gegründet hatte und die in den folgenden 600 Jahren mehr ein Zentrum des Geistes und

des verfeinerten Kunstempfindens als der Macht war. Die behördlichen Schikanen waren berechnet. Die Verbreitung der dem Regime nicht genehmen Literatur sollte erschwert, aber nicht vollständig unterbunden werden, so dass immer ein Anreiz zum Zuwiderhandeln bestand. Man gab den Nonkonformisten Gelegenheit, sich fehlbar zu machen. Wer sich an Jaroslav Haseks *Schwejk* erinnert, kann in diesem Vorgehen eine gewisse böhmische Tradition erkennen.

Dr. phil. Miroslav Sumavsky, Jahrgang 1930, wuchs in mittelständischen Verhältnissen in Domaslice im Böhmerwald auf, ging zum Studium nach Prag und starb im Vorfrühling 2006 im nordböhmischen Besedice, einem tschechischen Weiler in Nordböhmen. Dort hatte er im Laufe von vier Jahrzehnten aus einer Datscha ein Wohnhaus gestaltet. Über den nach chronologischer Reihenfolge 22. Unterzeichner der *Charta 77* finden sich heute beim tschechischen Google weniger Informationen als über einen zweitklassigen Radsportjournalisten. Als Achtzehnjähriger hatte er den kommunistischen Umsturz in seinem Land begrüßt, ohne die näheren Umstände zu hinterfragen, die ja alles andere als demokratisch waren. Der Kommunistenführer Klement Gottwald hatte (mit Hilfe des nichtkommunistischen, alterstauen Präsidenten Edvard Benes) nicht nur die »bürgerlichen« Minister in die Wüste geschickt, sondern auch, ohne rechtliche Grundlage, alle wichtigen Behörden in der Provinz mit Männern seines Vertrauens besetzt. Doch zu Sumavskys damaliger Erfahrungswelt gehörten die Besatzung, der grausame Reichsprotektor Heydrich, schließlich die Rote Armee, welche die Nazis vertrieb.

Zwanzig Jahre später, als reifer Mann und Dozent für Geschichte an der Universität Prag, stellte er sich resolut auf die Seite des Prager Frühlings, auf die Seite Dubceks. Er hatte die Geburtsfehler der Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik erkannt und die Korruption des Systems am eigenen Leibe erlebt. Den Slowaken Alexander Dubcek, der nach der Absetzung von Antonin Novotny im Januar 1968 überraschend in das Amt des Parteichefs gehievt wurde, hielt er für fähig, das korrupte System zu entschlacken, ohne ihm eine gewisse Gemütlichkeit zu nehmen, so eben, wie es viele Tschechen und Slowaken wünschten. Dubcek nannte sein politisches Ziel einen »Kommunismus mit menschlichem Gesicht«. Der Slogan enthielt das vernichtendste Urteil über die vorangegangene Politik.

An einem schönen, kalten Märztag des denkwürdigen Jahres 1968

erklärte Mira in seiner Küche einem neugierig interessierten, aber mit den osteuropäischen Verhältnissen noch nicht vertrauten Journalisten das Scheitern des bisher angewandten Modells und was daran verbessert werden könne. An eine rigorose Abkehr vom Realsozialismus dachten Dubcek, Ota Sik, Josef Smrkovsky und auch mein Freund nicht; dafür hätte man in der Tschechoslowakei damals aus mehreren Gründen auch keine Mehrheit gefunden. Nach den bitteren Erfahrungen der Ungarn elf Jahre zuvor war die verbreitete Meinung jedenfalls, die Revision des Systems sollte nicht gegen Moskau unternommen werden. Das Vorgehen Dubceks, einem ›besseren‹ Sozialismus zum Durchbruch zu verhelfen, fand Zustimmung nicht nur bei den Intellektuellen, sondern auch in der Arbeiterklasse, die mittlerweile zu spüren bekommen hatte, dass die KPC nicht ihre Interessen vertrat. Schon vor der Entmachtung Novotnys hatten sarkastische Filme wie Milos Formans *Feuerwehrball* die Partei der öffentlichen Lächerlichkeit preisgegeben.

Mira und seine Gattin waren zu jener Zeit überzeugt von der Richtigkeit des Wegs, auch des sogenannten »Dritten Wegs« in der Gestaltung der Wirtschaftsbeziehungen der Gesellschaft. Ein halbes Jahr später, am 21. August, standen die sowjetischen und die Panzer anderer Bruderländer in Prag, ein weiteres halbes Jahr darauf begann die sogenannte Normalisierung; der Versuch der Wiederherstellung der vorherigen Zustände, verbunden mit allen geeigneten Maßnahmen, damit ja niemand in Versuchung komme, den Weg Dubceks wieder aufzunehmen. Langsam, aber unaufhaltsam wurde die Schraube angezogen, wurden die Sympathisanten der Revolution ihres Einflusses auf die Öffentlichkeit entkleidet, das heißt aus Stellungen entfernt, in denen sie auf irgendeine Weise auf das Denken und die Meinungen der Bürger einwirken konnten.

Wir trafen uns fast zehn Jahre später wieder, als ich berufsmäßig mit den osteuropäischen Ereignissen beschäftigt war. Im Jahre nach dem sowjetischen Einmarsch hatte Mira seine Stelle an der Universität verloren. Er erhielt eine Beschäftigung in der Materialbuchhaltung eines Holzbau-Unternehmens und war damit nicht unglücklich. Jetzt habe er viel Zeit, um über wichtige Dinge nachzudenken, meinte er in einem der periodischen Gespräche auf einem Spaziergang durch Prag. Seine Arbeitsstelle lastete ihn weder körperlich noch geistig aus; eine zweite Arbeit aufzunehmen war ihm nicht gestattet. Wie viele Intellektuelle war er die Anspruchslosigkeit in Person, kam mit seinem minimalen Verdienst aus und widmete

seine Freizeit dem Studium west- und mitteleuropäischer Denker und dem Ausbau seiner Datscha in Besedice, für die sich aus dem Staatsbetrieb gelegentlich etwas abzweigen ließ, mit dem augenzwinkernden Einverständnis der Leitung. Er war weder mit dem persönlichen Schicksal noch mit dem seines Landes zufrieden, aber er sah keine Möglichkeit, viel am einen oder am andern zu ändern. Einmal meinte er resigniert, alles könne sich erst von dem Augenblick an bessern, wenn der Kommunismus auf die Vereinigten Staaten von Amerika übergriffe, denn die Amerikaner wären wohl im Stande, die richtigen Gegenmittel zu entwickeln.

Zu den großen Enttäuschungen gehörte die vollständige Taubheit der politischen Führung gegenüber der *Charta 77*, die ja nur Forderungen enthielt, denen die Sowjetunion und die Staaten des Warschauer Paktes auf der von ihnen initiierten Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit zugestimmt hatten. Für die Unterzeichner des Manifests und damit auch für Sumavsky, wurden in der Folge die Schikanen vermehrt. An irgendeinem Punkt in seinem Leben gab er, der nie ein Gesellschaftslöwe war, die Ambition auf eine standesgemäße Rolle auf und zog sich nach Nordböhmen zurück. In der Gemeinschaft mit der Übersetzerin Gabriela fand er für anderthalb Jahrzehnte Geborgenheit, die letzten Lebensjahre verbrachte er allein, er war ein Einzelkämpfer. Sumavsky sah sich ohne Pathos als Vertreter jener Generation, von welcher der Sowjetherrscher Leonid Breschnew sagte, wegen ihrer Aufmüpfigkeit sei es am besten, sie völlig aufzugeben und gleich auf die nächste setzen. Weniger als ein Jahrzehnt nach Breschnews Tod waren Sowjetunion und Sowjetreich am Boden. Michail Gorbatschow, ein anderer Vertreter jener aufgegebenen, verlorenen Generation, hatte eingesehen, dass beide nicht zu retten waren.

In anderen politischen Verhältnissen wäre Miroslav ein engagierter Sozialdemokrat geworden. Doch er hatte mit 18 Jahren schon, mit Brecht zu sprechen, Glanz und Elend des Dritten Reichs erlebt, dann die Befreiung durch die Rote Armee, die sich ja nach dem Sieg über die Nazis nicht zurückzog wie weiland der römische Diktator Cincinnatus, der sich nach Ablauf der halbjährigen Amtszeit wieder hinter den Pflug stellte. War es unter den gegebenen Umständen vorwerfbar, wenn ein Achtzehnjähriger eine Besserung der Zustände von den Kommunisten erwartete? Doch bald wurde die Generation der durch Krieg und Nazis um ihre Jugend Geprellten vom Schicksal abermals hart angefasst. Kaum hatten sich die Kommunisten in Prag an die Macht geputscht, begannen die stalinisti-

schen Säuberungen, sie inszenierten Schauprozesse (den berühmtesten gegen den Parteichef Rudolf Slansky), mit denen jedermann klar gemacht wurde, was Abweichler zu gewärtigen hatten. Nach Chruschtschows Rede auf dem 20. Kongress der KPdSU ließ der Druck nach, die Verbrechen der Stalin-Ära wurden auch in der CSSR aufgedeckt. Neue Verfehlungen blieben nicht aus.

Nachdem er die Kommunistische Revolution von 1948 durchschaut hatte, blieb Mira Sumavsky in seinen politischen Anschauungen sehr konsequent. Willy Brandt wurde seine politische Leitfigur. Er war im Herzen ein Linker, ein Humanist, wenn auch ohne große Illusionen, was die Veränderbarkeit der bestehenden Zustände betraf. Im Laufe seines Lebens hatte er sich aber auch davon überzeugt, dass die Demokratie nur durch ein Mehrparteiensystem garantiert wird. Mit der Entsolidarisierung der Gesellschaft, wie sie um die Jahrtausendwende in Tschechien zu grassieren begann, mit dem unintellektuellen Prag der gleißenden Fassaden und der Neo-Millionäre konnte er sich nicht anfreunden, aber er polemisierte nicht dagegen. Aus seinem Rückzug ins Private gab es für ihn kein Zurück mehr.

Jacques Rupnik
POPULISMUS IN OSTMITTELEUROPA

Im Februar 1989 hielt ich am Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien einen Vortrag mit dem Titel »Was kommt nach dem Kommunismus?« Meine Hauptthese besagte, der Zerfall des Kommunismus im östlichen Mitteleuropa berge zwar die Aussicht auf demokratischen Wandel in sich, doch hänge der Erfolg solcher Bestrebungen davon ab, ob es gelinge, ein neues Gleichgewicht zu etablieren zwischen dem demokratischen Ethos des Widerstandes gegen totalitäre Regime und dem Wiederauftauchen tieferer Grundströmungen aus der politischen Kultur der Region. So wie die Parole »Zurück nach Europa« zweideutig war, beinhaltete auch die Devise »Zurück zur Demokratie« für jeden, der sich mit der Politik der Länder Ostmitteleuropas in vorkommunistischen Zeiten beschäftigt hatte, ein Problem. Nach meinem Dafürhalten würde Polen den Testfall liefern. In dem Zusammenhang hatte ich folgende Frage aufgeworfen: Die Mixtur aus Katholizismus und Nationalismus, durch die sich die polnische Gesellschaft historisch auszeichnete, hatte sie besonders widerständig gegenüber dem Kommunismus gemacht, vergleicht man sie etwa mit dem egalitären sozialdemokratischen Ethos, das die Vorkriegs-Tschechoslowakei Masaryks als Erbe hinterlassen hatte.

Würden also diese in einer Konstellation des Widerstandes bewährten »Aktivposten« der politischen Kultur Polens sich auch als förderlich für den Aufbau einer liberalen Demokratie nach dem Untergang der kommunistischen Diktatur erweisen? Die Frage implizierte bereits eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Antwort, doch ließen die Entwicklungen des darauf folgenden Jahrzehnts den Schluss zu, dass diese Skepsis übertrieben war und dass sich in Polen in der Tat eine bemerkenswerte Synthese aus »katholischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus« entwickelte. Wenn sich heute Katholiken in Osteuropa eher wie Protestanten zu Zeiten Max Webers verhalten und wenn die Erfahrung der Unfreiheit und des Widerstands paradoxerweise die Voraussetzungen für die »Wiedererfindung« einer mit Dissidententum und *Solidarnosc*-Bewegung verknüpften demokratischen Kultur geschaffen haben, dann durfte man die Parallelen

zu jenem ersten Übergang zur Demokratie in den 1920er Jahren getrost zu den Akten legen. Ähnliche Schlussfolgerungen ließen sich in Bezug auf den Rest des östlichen Mitteleuropa vom Baltikum bis nach Ungarn ziehen. Angesichts gefestigter, in der Europäischen Union verankerter Demokratien konnte man konstatieren, dass ein neues Ostmitteleuropa (aber nicht ein »neues Europa«!) im Entstehen begriffen war.

Die aktuellen Entwicklungen in den neuen EU-Mitgliedsstaaten geben Anlass, diese optimistische Feststellung zu überprüfen oder sie zumindest zu nuancieren. In Polen und der Slowakei sind heute Rechts- bzw. Links-populisten mit an der Regierung, im Bündnis mit extrem nationalistischen Parteien. In Budapest ruft die größte Oppositionspartei, *Fidesz*, ihre Anhänger auf, mit einer Demonstration vor dem Parlamentsgebäude den Rücktritt einer Regierung zu fordern, die just am selben Tag eine Vertrauensabstimmung im Parlament überstanden hatte, welche das Resultat der Parlamentswahl im Mai 2006 bestätigte. In Prag dagegen vollführt eine rechte Minderheitsregierung, die es nach monatelangem parlamentarischen Hickhack und mobilisierender Agitation gegen die »kommunistische Bedrohung« noch immer nicht geschafft hat, eine Vertrauensabstimmung im Parlament durchzukriegen, eine groß angelegte politische Säuberung in den oberen Etagen der öffentlichen Verwaltung. Und schließlich verzierte Bulgarien seinen Eintritt in die Europäische Union mit einem Präsidentschaftswahlkampf, in der ein Ex-Kommunist, der behauptete, Anhänger der EU zu sein, gegen einen Protofaschisten antrat, der offen erklärte, dass er Türken, Zigeuner und Juden hasse.

Die politische Landschaft Ostmitteleuropas hat sich nach den Umbrüchen von 1989 stark ausdifferenziert, aber nach der EU-Erweiterung zeigen sich auch Gemeinsamkeiten, aus denen sich wichtige Implikationen für die Geschehnisse der Demokratie und für die Zukunft der europäischen Integration ergeben. Nachdem in allen Visegrad-Ländern innerhalb der letzten beiden Jahre Wahlen stattgefunden haben, zeichnet sich die Region deutlich durch politische Instabilität und geringe Berechenbarkeit der politischen Akteure aus. Vielleicht noch mehr Grund zur Sorge bietet der Umstand, dass das Vertrauen in die demokratischen Institutionen im Schwinden begriffen ist. Eine vor kurzem von Gallup International durchgeführte Umfrage hat ergeben, dass die Menschen im östlichen Mitteleuropa offenbar große Skepsis hinsichtlich der Demokratie hegen.¹ Nur jeder Dritte von ihnen traut der Politik. Anders als die Mehrheit der

Westeuropäer, beurteilen die Osteuropäer ihre Wahlen nicht als frei und fair. Auf die Frage: »Glauben Sie, dass Ihre Stimme zählt?« gaben nur 22% eine zustimmende Antwort. Die Demokratie hat heute keine Rivalen mehr, aber sie verliert an Rückhalt. Die populistischen Bewegungen sind in gewisser Weise die Antwort auf die Unzufriedenheit mit ihr.

Das bringt uns zu einem zweiten Merkmal der aktuellen Konjunktur populistischer Bewegungen. Sie sind nicht antidemokratisch – beanspruchen sie doch ausdrücklich, die »wahre Stimme des Volkes« zu sein, und fordern ständig Neuwahlen oder Volksabstimmungen –, sondern antiliberal. Wenn der Begriff Demokratie für Legitimierung durch die Mehrheit und für den auf Gewaltenteilung beruhenden Verfassungs- und Rechtsstaat steht, dann bejahen die Populisten das erste Prinzip, während sie den Vorrang von Verfassungsnormen und repräsentativer Demokratie vor Werten und »legitimen« Anliegen des Volkes ablehnen. Die derzeit in Polen praktizierte »Politik der Werte« stützt sich auf die Überzeugung, einer auf der Religion basierenden »moralischen Ordnung« gebühre der Vorrang gegenüber den von einem permissiven Liberalismus gewährten Freiheiten in Fragen wie Abtreibung, Schwulenrechte oder Todesstrafe. Auf seine erklärte Absicht angesprochen, den Darwinismus aus den schulischen Lehrplänen zu streichen, erklärte der polnische Erziehungsminister: »Wir sind lange genug ohne Toleranz zurecht gekommen. Und wir werden auch jetzt ohne sie auskommen.« In der Slowakei erstreckt sich die antiliberale Reaktion auch auf den Umgang mit nationalen Minderheiten. Selbst wenn in der Praxis (noch?) keine bedeutenden Veränderungen stattgefunden haben, hat sich der politische Diskurs gewandelt: Jan Slota, Vorsitzender der Slowakischen Nationalpartei, soll gesagt haben, er beneide die Tschechen darum, die Deutschen vertrieben zu haben, und hätte nichts dagegen, den Parteichef der ungarischen Minderheitspartei, Bugar, »ohne Rückfahrkarte« auf den Mars zu schicken. Die Legitimierung von Fremdenfeindlichkeit ist ein wichtiges Merkmal der Offensive gegen den politischen Liberalismus.

Alle Visegrad-Länder zeichnet zunehmende Polarisierung aus, und hier wird die Prägung durch die politische Kultur des Kommunismus am offensichtlichsten: Man steht keinem politischen Gegner gegenüber, mit dem man diskutiert oder verhandelt, sondern einem Feind, den man vernichten muss.

Ein weiterer Aspekt des antiliberalen Ressentiments betrifft die Wirtschaft. Nach 15 Jahren einer entschiedenen Politik der freien Marktwirtschaft arbeiten die Populisten aus Warschau, Bratislava und Budapest an

einem Comeback des Staates im Namen der sozialen Frage. In der Tat ist den Verlierern des Umbruchs nicht zu verdenken, dass sie sich nicht recht für die Vorzüge der Einheitssteuer begeistern können oder für die »neuen Tiger der Tatra«, einem beliebten Slogan der vorherigen slowakischen Regierung. Da seit 15 Jahren selbst sozialistische Parteien eine liberale Wirtschaftspolitik vorangetrieben haben, überrascht es nicht, dass die soziale Frage nun im rechten Lager wieder auftaucht, angereichert mit nationalistischen und protektionistischen Untertönen. Es scheint, die Populisten haben vom Mythos des liberalen »neuen Europa« (das dem »alten« Europa Niedergang und Stillstand vorhielt) nicht viel übrig gelassen.

Das dritte Merkmal der populistischen Bewegungen in Ostmitteleuropa ist die Infragestellung des seit 1990 herrschenden Elitekonsensus. Regierungen kommen und gehen, aber sie haben alle eine sehr ähnliche, marktorientierte Wirtschaftspolitik und eine an der NATO/EU orientierte Außenpolitik verfolgt. Die populistische Kampfansage an die auf Modernisierung programmierten politischen und technokratischen Eliten, die in den 90er Jahren die Politik bestimmten, tritt in zweierlei Gestalt auf: als Kampf gegen die Korruption auf der einen Seite und als »Entkommunisierung« auf der anderen. Eine interessante Kombination aus beiden findet sich in Polen in Gestalt einer zunehmenden Polemik gegen die »Erbsünde« der Kompromisslösung von 1989 zwischen der gemäßigten Dissidentenelite und der gemäßigten kommunistischen Elite, die ein gewaltloses Ende des Kommunismus ermöglicht hatte. Dieser angebliche moralische und politische Fehler, so die Behauptung, habe den Exkommunisten die Chance eröffnet, ihre politische Macht in wirtschaftliche Macht zu konvertieren, und so der ausgedehnten Korruption Vorschub geleistet, die den Privatisierungsprozess begleitete. Daher bedürfe es eines Angriffs von zwei Seiten: Korruptionsbekämpfung und Entkommunisierung – ein Leitmotiv sowohl Orbans als auch der Kaczynski-Brüder und bis zu einem gewissen Grad auch der derzeit in Prag regierenden Rechtspartei ODS.

Das vierte Merkmal des jüngsten Populismus ist seine Abneigung bzw. sein offener Widerstand gegen die europäische Integration. Die pro-europäischen Koalitionen hatten nach dem EU-Beitritt ihre Kräfte erschöpft und lösten sich auf. Bezeichnenderweise legten die Premierminister Polens, Tschechiens und Ungarns innerhalb weniger Tage oder Wochen nach Erfüllung der »historischen Aufgabe, nach Europa zurückzukehren«, ihre Ämter nieder. Die populistischen Nationalisten präsentieren sich

als die einzigen verbliebenen Verteidiger nationaler Identität und nationaler Souveränität gegen »Bedrohungen von außen«, wie es die Kaczynski-Brüder sehen. Er lässt keine Gelegenheit aus zu betonen, dass Polen nur in der EU sei, um seine rechtmäßigen Interessen zu schützen. Die EU stellt ein perfektes Angriffsziel dar, da sie als liberales, elitäres und supranationales Projekt eine Kombination aus den meisten der oben erwähnten Kritikpunkte verkörpert. So scheint das Kalkül, dass die Mitgliedschaft in der Union das politische System der neuen Demokratien stabilisiert, am besten in der Phase *vor* dem Beitritt funktioniert zu haben. Nach Vollzug herrscht offenbar die Einstellung vor, man könne den Europäern »jetzt zeigen, wer wir wirklich sind«. Manchmal ist eine eigenartige Genugtuung zu spüren, dass man nach dem Beitritt endlich denen die Zähne zeigen kann, die das gemeinsame Europa ein halbes Jahrhundert lang ohne die Osteuropäer aufgebaut und von Europa (oder im Namen Europas) gesprochen haben, ohne sie einzubeziehen. Die Nationalisten haben die Schülerrolle ihrer Völker satt und sind neuerdings offenbar erpicht darauf, endlich die Konturen jenes Europa erkennen zu lassen, das ihnen vorschwebt: ein »Europa der souveränen Nationalstaaten«, ein »christliches Europa« im Gegensatz zum materialistischen, dekadenten, toleranten, supranationalen Europa.

Wie wirkt sich der Aufstieg des Populismus in Ostmitteleuropa auf die EU selbst aus? Sicherlich ist er wenig dazu angetan, die Fortsetzung des Erweiterungsprozesses der EU zu betreiben, der derzeit ja auch unter den Gründungsmitgliedern nicht unbedingt populär ist. Man kann die EU nicht tagein, tagaus als Bedrohung bezeichnen (so wie dies die Kaczynskis oder Klaus tun) und gleichzeitig fordern, dass die Vorteile einer Mitgliedschaft weiteren Beitrittskandidaten im Osten, beginnend mit der Ukraine, zuteil werden. Man kann nicht, wie der rumänische Präsident es getan hat, erklären, die oberste Priorität gelte der »strategischen Achse« Washington-London-Bukarest, und zugleich (noch vor dem Beitritt) verlangen, dass Moldawien und die Anrainerstaaten des Schwarzen Meeres Mitglieder werden müssen.

Eine zweite Auswirkung des Populismus besteht in der Aushöhlung des politischen Zusammenhalts innerhalb der EU. Was die osteuropäischen Populisten nicht wirklich einsehen, ist, dass die Vorteile, die ihren Ländern durch die Mitgliedschaft zuteil wurden (und von denen sie im Rahmen des neuen Budgets für 2007-2013 weiter profitieren werden), von der Existenz eines politischen Zusammenhalts abhängen. Wenn die Populisten ihre Poli-

tik weiterhin obsessiv der Priorität »nationaler Interessen« unterwerfen, werden sie den Willen, auch gemeinsame, europäische Lösungen zu entwickeln, schwächen und eine Renationalisierung fördern, die gerade nicht im »nationalen Interesse« der neuen Mitgliedstaaten wäre.

Gleichwohl gibt es zumindest zwei Gründe, warum die Lage vielleicht »hoffnungslos, aber nicht ernstzunehmen« ist, d.h. warum die Europäische Union lernen könnte, mit den Populisten zu leben. Ein Grund liegt darin, dass sich der Populismus in Zyklen bewegt. Populisten kommen im Zuge eines Kampfes gegen die Korruption an die Macht, um »Ordnung im Haus zu machen«, aber wenn sie erst einmal selbst ins Haus eingezogen sind, werden sie rasch mit jenen Praktiken identifiziert, die sie einst verurteilt haben. Sobald sie regieren, fallen sie gerne in Klientelismus und Instrumentalisierung des Staates für ihre eigenen Interessen zurück (wie am Beispiel Polens gut zu beobachten ist), anstatt ihren radikalen Parolen treu zu bleiben.

Dem EU-Konsens der letzten zehn Jahre wurde oft angekreidet, den politischen Wettbewerb in den Beitrittsländern seiner Substanz zu berauben und so zum Aufstieg der Populisten beizutragen, die Europa als Sündenbock benützen. Aber die EU kann dem Populismus auch Grenzen setzen. Die Erfahrungen innerhalb der »alten« EU haben gezeigt, dass Ächtung wie im Falle Österreichs eine wenig geeignete Maßnahme ist, Absorption hingegen eine sehr wirksame. Schließlich waren populistische Nationalisten an Regierungskoalitionen in Italien, Holland und Dänemark beteiligt und haben diese inzwischen wieder verlassen. Die Lektion für die Neuankömmlinge könnte lauten, dass der Populismus unter dem Druck der in der Union herrschenden Sachzwänge untergraben werden kann oder sich auflöst. Der nationalistische Populismus ist ein gesamt-europäisches Phänomen, sieht sich jedoch, anders als in den dreißiger Jahren, nicht als Alternative zur Demokratie und agiert im Rahmen der Europäischen Union. Die Krise der parlamentarischen Demokratie in den neuen Mitgliedstaaten wird durch ihre Banalisierung und durch das europäische Rahmenwerk entschärft. Der Populismus ist der eigentliche Test für die vieldiskutierte »Aufnahmekapazität« der EU.

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkung

1 Vgl. Gallup International, *Voice of the People 2005: Trends in democracy*, www.voice-of-the-people.net/ContentFiles/files/VoP2005/VOP2005_Democracy%20FINAL.pdf.

Jacek Kochanowicz
RECHTSRUCK

Politische Landschaft Polens am Anfang des 21. Jahrhunderts

In der Danziger Schiffswerft, die vor fünfundzwanzig Jahren die Wiege der Solidaritätsbewegung war, erklärte Jaroslaw Kaczynski auf einer Kundgebung im November 2006 vor seinen Anhängern: »Wir stehen dort, wo wir damals standen, während sie jetzt dort stehen, wo die ZOMO stand.« Mit »wir« meinte er seine Partei *Recht und Gerechtigkeit* (PiS) und die Regierung unter seiner Führung, wohingegen er mit »sie« alle seine Gegner meinte. ZOMO ist das Kürzel für die berüchtigte kommunistische Bereitschaftspolizei, eine der Verkörperungen des Kriegsrechts, das 1981 verhängt wurde, um die *Solidarnosc* zu unterdrücken. Es kamen Protestrufe von vielen früheren Angehörigen der antikommunistischen Opposition, die mit dem jetzigen Kurs der PiS nicht mehr einverstanden sind und die fanden, Kaczynski gehe zu weit, aber das schien ihn nicht zu stören. Tatsächlich hat er es zu seiner Gewohnheit gemacht, seine Gegner mit starken Worten zu belegen und mit vernichtenden Urteilen anzugreifen, und seine engen Mitarbeiter eifern ihm nach. Liberale Intellektuelle, streikende Ärzte, Journalisten und die Vertreter des Rechtswesens sind typische Zielscheiben der harschen Kritik von Seiten der PiS-Führung. Sie scheute nicht einmal vor der Andeutung zurück, die Richter des Verfassungsgerichts vereitelten die im Lande nötigen Veränderungen.

Die Führer der PiS legen ihre Worte nicht auf die Goldwaage. Ihre Ausdrucksweise ist aggressiv, manchmal beleidigend; die Gegner werden als unehrlich, unpatriotisch hingestellt und als nur auf ihren eigenen materiellen und politischen Vorteil bedacht. All das ist mehr als bloße Rhetorik – tatsächlich reflektiert es die Substanz der PiS-Politik. Diese Politik gründet in einer manichäischen Sicht der Welt, wo »wir« für das Gute, und »sie« für das Böse stehen. Diese Politik gründet zugleich in einem Sendungsbewusstsein, wobei die Sendung in der Neugestaltung des polnischen Staates und des öffentlichen Lebens Polens nach Maßgabe der Wertvorstellungen besteht, denen die Führer der PiS anhängen. Sie selbst stellen sich als patriotisch, konservativ, von Gemeinschaftsgefühl erfüllt

und entschieden antikommunistisch dar. Und sie erfreuen sich einer beträchtlichen Zustimmung im Volk; nach verschiedenen Meinungsumfragen werden sie von rund 30 Prozent unterstützt. Ungefähr den gleichen Zuspruch findet eine andere Partei, die sich als rechte Gruppierung anbietet, die *Bürgerplattform* (PO). Die Linke hat Mühe, zehn Prozent Zustimmung zu finden, und die Liberalen sind bei Wahlen kaum sichtbar. Es gibt also einen eindeutigen Rechtsruck in der polnischen Politik, zumindest seit den Anfangsjahren dieses Jahrzehnts, als es mit der Popularität der damals regierenden Demokratischen Linken (SLD) steil bergab zu gehen begann. (Zu den Wahlergebnissen für den Sejm, das Unterhaus des Parlaments, in den Jahren 2001 und 2005 siehe Tabelle 1 am Schluss des Artikels.) Woher dieser Rechtsruck? Um mögliche Antworten darauf zu finden, müssen wir uns erst einmal genauer ansehen, wofür die polnische Rechte steht und wie sie sich intern zusammensetzt.

Die moralische Revolution

Die PiS gelangte unter der Flagge einer »moralischen Revolution« an die Macht, die sie für notwendig erklärte, um »die Vierte Republik« (Czwarta Rzeczpospolita) ins Leben zu rufen. Die Vierte Republik sollte die Dritte ersetzen, die 1989 gegründet worden war, sich aber aus Sicht der PiS als Fehlschlag erwiesen hatte. Die Führer der PiS, die Gebrüder Kaczyński, die einer im Widerstand gegen die Nazis aktiven Familie entstammen und ihrerseits in der demokratischen Oppositionsbewegung vor 1989 stark engagiert waren, machen vor allem die postkommunistische Ära zur Zielscheibe ihrer Polemik. In ihren Augen ist der Wandlungsprozess nicht wirklich abgeschlossen, weil die Dritte Republik zugelassen habe, dass sich zwielichtige Netzwerke herausbildeten, die auf staatssozialistische Zeiten zurückgingen. Die anhaltende Korruption, die Kriminalität in der Verwaltung und das organisierte Verbrechen seien Ergebnis einer mangelnden Abrechnung mit der kommunistischen Vergangenheit.

Ein Schlüsselwort für Jarosław Kaczyński, den unbestrittenen und maßgebenden Führer der PiS, ist *układ*, was soviel wie Absprache oder vielmehr geheimes Einverständnis bedeutet. Damit meint er heimliche Netzwerke gewisser Politiker, Beamter der Geheimdienste, Geschäftsleute und Krimineller. In seinen Reden führt Kaczyński *układ* häufig als Erklärung für gewisse Vorgänge oder politische Handlungen an, die er

missbilligt. Wird kritisiert, dass wenig Anhaltspunkte für die *uklad*-These vorlägen, dann reagieren Politiker der PiS darauf mit dem Argument, die Schwierigkeiten, den geheimen Machenschaften auf die Schliche zu kommen, seien nur ein weiterer Beweis dafür, wie heimlich, tief eingewurzelt und gut organisiert *uklad* funktioniere. Als die PiS an die Macht kam, war ihr der ganze Privatisierungsprozess suspekt, weil sie die Überzeugung hegte, die früheren Kommunisten zögen Vorteil aus ihm. Die Partei liebäugelte sogar mit dem Gedanken einer Überprüfung allen nach 1989 erworbenen Eigentums, ließ aber den Gedanken nach der Wahl fallen.

Die Geheimdienste, vor allem der militärische Nachrichten- und Spionageabwehrdienst (WSI, Wojskowe Sluzby Informacyjne) spielten in den Ansichten der beiden Kaczynskis über die Verderbtheit der Dritten Republik und in ihren Plänen für den Aufbau der Vierten eine entscheidende Rolle. Da der WSI nach 1989 nicht gesäubert und reformiert worden sei, so ihre Behauptung, hätten geheime Netzwerke aus dieser Organisation die Geschäftswelt und die Medien infiltrieren und dies zu ihrem wirtschaftlichen und auch politischen Vorteil nutzen können. Die Auflösung des WSI und die Schaffung eines neuen militärischen Nachrichten- und Abwehrdienstes wurden zusammen mit dem Plan, eine neue Antikorruptionsbehörde einzurichten, zu einem Schlüsselpunkt im Programm der PiS. Beides wurde in die Tat umgesetzt, wobei ersteres mit einer beispiellosen Maßnahme einherging – der Aufdeckung zahlreicher Namen von Leuten, die für den Geheimdienst arbeiten. Es wurde zu einer polnischen Spezialität, nicht nur die tatsächlichen oder angeblichen Agenten der politischen Polizei unter dem Kommunismus anzuprangern (das wird überall in Mittel- und Südosteuropa mit Begeisterung betrieben), sondern auch die Agenten der Geheimdienste aus der Zeit nach dem Systemwechsel.

Es wäre freilich nicht fair, das ganze Vorhaben der PiS auf eine historische Verschwörungstheorie zu reduzieren. Umfassender betrachtet, handelt es sich um ein nationalistisch-konservatives Projekt. Leitfaden ist dabei die Vorstellung von einer Gesellschaft, die sich um patriotische Werte schart, die ihre Kraft aus den moralischen Traditionen schöpft, die dem katholischen Glauben entspringen, die stolz auf ihre Geschichte ist und die bereit steht, in einem Europa aus souveränen Nationalstaaten den ihr gebührenden Platz einzunehmen. Die PiS steht der EU nicht feindlich gegenüber (was auch gar nicht klug wäre, wenn man bedenkt, wie viel Unterstützung die EU in der polnischen Öffentlichkeit findet und wie

viel Geld aus der EU nach Polen fließen wird), aber sie hegt ein starkes Misstrauen gegenüber den Motiven der europäischen Partner und gibt sich wenig Mühe, Verständnis für die Funktionsweise des Einigungsprozesses zu entwickeln.

Einen wichtigen Punkt im Programm der PiS bildet die »Geschichtspolitik« (*polityka historyczna*), das gezielte Bemühen, die Vergangenheit so aufzufassen, zu behandeln und darzustellen, dass dadurch das Selbstbewusstsein und die Entschlossenheit der Nation gestärkt werden. Schon als Warschauer Bürgermeister erntete Lech Kaczyński viel Lob, weil er ein Museum zum Gedenken an den Warschauer Aufstand (1944, gegen die Nazis) begründete. Nach dem Machtantritt der PiS wurde das Kulturministerium in Ministerium für Kultur und Nationales Erbe umbenannt und mit jungen Intellektuellen besetzt, die der PiS nahestehen.

Die PiS ist weit entfernt vom Liberalismus im Sinne der politischen Philosophie und der für die Politik maßgebenden Wertvorstellungen, die mit dem Begriff verknüpft sind. Bei den Führern der Partei findet sich wenig Verständnis oder Sympathie für Minderheiten (zumal im sexuellen Bereich), wenig Einfühlung in Frauenfragen, wenig Sinn für die Vielgestaltigkeit regierungsunabhängiger Organisationen und der Zivilgesellschaft ganz allgemein und eine Vorliebe für den starken Staat. Der Schutz und die Förderung der Menschen- und Bürgerrechte genießt im Programm der Partei keinen hohen Stellenwert. Ein wichtiges und keineswegs überraschendes Element in der Ideologie und Programmatik der PiS ist der Mangel an Mitgefühl für Gesetzesbrecher – Gerechtigkeit muss demzufolge rasch und unnachsichtig geübt werden. Die Opfer, nicht die angeklagten Missetäter haben Anspruch auf den Schutz des Gesetzes. Strafe, nicht Wiedereingliederung in die Gesellschaft ist Ziel der Rechtsprechung – und tatsächlich sind dank einer strengen Strafverfolgungspraxis die Gefängnisse ernstlich überfüllt, und zwar so sehr, dass wegen der Behandlung von Häftlingen, die ans Unmenschliche grenzt, Polen bereits von europäischen Gremien gerügt worden ist.

Die Spaltung der Rechten

Die *Bürgerplattform* (PO), die zweitgrößte Partei, was die öffentliche Zustimmung betrifft, kommt mit der PiS in ihren konservativen Wertvorstellungen überein; sie ist allerdings weniger offen nationalistisch. Die

PO tritt auch viel geschliffener, urbaner und zivilisierter auf, gemäß ihrem sozialen Profil. Sie ist eher konservativ-demokratisch fundiert; Unterstützung erhielt sie von Wählergruppen, die antikommunistisch und konservativer als die liberale Freiheitsunion sind, aber für die Marktwirtschaft, eine umfassende Modernisierung und relative kulturelle Aufgeschlossenheit eintreten. Besonders populär ist die PO in der Unternehmerschicht und bei Teilen der Intelligenz.

Den einzigen klaren Unterschied zwischen den zwei Parteien bildet ihre wirtschaftspolitische Einstellung. Die PO ist offen und entschieden marktfreundlich; ihre Wahlkampagne hat sie mit den Themen Pauschalsteuer und allgemeine Steuersenkung bestritten. Ihr Wahlslogan lautete »3 x 15«; dahinter steckte die Idee, Einkommenssteuer, Gewerbesteuer und Umsatzsteuer allesamt auf 15 Prozent festzusetzen. Während die *Bürgerplattform* in Wirtschaftsfragen dem Liberalismus nahe steht, ist das in Menschenrechtsfragen weit weniger der Fall, jedenfalls wenn man ihre Ansichten in der Frage der »Lustration« nimmt (siehe unten).

Da sich die beiden Parteien so nahe stehen, erklärten sie vor den Wahlen im Jahr 2005 ihre Absicht, eine Koalitionsregierung zu bilden. Tatsächlich gaben ihnen viele Wähler in der Hoffnung auf die Bildung solch einer Koalitionsregierung rechts von der Mitte ihre Stimme und äußerten sich enttäuscht, als es dazu nicht kam. Warum nicht, ist bis heute ungeklärt. Unterschiedliche wirtschaftspolitische Standpunkte mögen eine gewisse Rolle gespielt haben. Mangels Interesse für die Wirtschaft und mangels Experten für Wirtschaftsfragen in ihren Reihen legten die Führer der PiS während des Wahlkampfes den Akzent auf die soziale Solidarität.

Einen Grund mag die Spaltung auch darin gehabt haben, dass unmittelbar vor den Parlamentswahlen Lech Kaczyński und Donald Tusk von der PO bei den Präsidentschaftswahlen gegeneinander antraten, was einen heftigen Kampf zwischen den beiden Parteien zur Folge hatte, mit allen daraus resultierenden emotionalen und persönlichen Zerwürfnissen. Aber es ist auch durchaus wahrscheinlich, dass Jarosław Kaczyński, der autoritäre Führer der PiS, angesichts des leichten Vorteils, den er gegenüber der PO bei den Parlamentwahlen errang, seine Chance sah, der Aufteilung der Macht zu entrinnen und den für ihn leichteren Weg einer Koalition mit anderen, kleineren und schwächeren Parteien einzuschlagen.

Diese fand er in der populistischen, antikapitalistischen *Samoobrona* (Selbstverteidigung) und in der rechtsextremen *Liga der Polnischen Fami-*

lien (LPR). Der Führer der letzteren, Roman Giertych, war auch Führer der Bewegung der Allpolnischen Jugend (Młodzież Wszechpolska), die – abgesehen davon, dass sie ihren Namen von der antisemitischen Jugendbewegung der Vorkriegszeit übernommen hat – in ihrer Rhetorik und ihren Ritualen an eine faschistische Organisation gemahnt. Dass Jaroslaw Kaczyński den Führer der *Samobrona*, Andrzej Lepper, ins Kabinett aufnahm, war ein riskanter Schachzug, da der Ruf, den Lepper und seine Umgebung genießen, das Image der PiS als einer zur moralischen Revolution entschlossenen Partei massiv belastet. Die Führer der *Samobrona* sind berühmt für ihren extremen politischen Zynismus; manche von ihnen wurden bereits wegen politischen Rowdytums und in einigen Fällen wegen Betrugs verurteilt. Lepper freilich, der selber nur über eine kleine Wählerschaft verfügt, macht letztlich, was Herr Kaczyński von ihm verlangt. Die Wendung zur LPR war komplizierter; sie scheint Bestandteil eines umfassenderen Plans zur Verstärkung des rechten Lagers in Polen. Jaroslaw Kaczyński hat immer wieder erklärt, dass er eine breite politische Bewegung schaffen will, die konservativen, christdemokratischen Werten verpflichtet ist und sich gegen die politischen Formationen links und mitte-links richtet. Daher war sein Zielpublikum nicht nur die Wählerschaft der LPR, sondern auch die Zuhörerschaft bzw. Klientel von *Radio Maryja*, eine Institution, die von dem rechtsgerichteten Priester Tadeusz Rydzyk geleitet wird und sich einer breiten Unterstützung durch die weniger gebildete und ältere Landbevölkerung erfreut.

Die Lustrationsfrage

Wie in anderen postkommunistischen Ländern bildet auch in Polen die mit dem Begriff der Lustration, »Durchleuchtung«, bezeichnete Aufarbeitung der Vergangenheit eine der umstrittensten Fragen unter Intellektuellen und Politikern und zunehmend auch in Kreisen der katholischen Kirche. Die Archive der früheren kommunistischen politischen Partei stehen den Nachforschungen von Wissenschaftlern und Journalisten offen, und fast jeden Monat tauchen in den Medien neue Fälle von enttarnten angeblichen Spitzeln auf. Per Gesetz sind Anwärter auf bestimmte öffentliche Ämter verpflichtet, eine etwaige Kollaboration mit der kommunistischen politischen Polizei offenzulegen, und können gerichtlich zur Verantwortung gezogen werden, wenn sie die Unwahrheit sagen. Die Lustrationsbefür-

worter hielten das nicht für ausreichend. Sie wünschten eine beträchtliche Ausweitung der zu überprüfenden Personenkreise sowie eine Veröffentlichung von Agentenlisten und allgemeinen Zugang zu den Geheimakten. Sie argumentierten moralisch und erklärten es für unbedingt notwendig, sich der Wahrheit zu stellen und echte Gerechtigkeit walten zu lassen, wobei sie sich auf Christi Wort »Die Wahrheit wird dich frei machen« beriefen. Sie griffen auch die Lustrationsgegner an, indem sie ihnen bestenfalls moralische Doppelzüngigkeit und Verzerrung der Vergangenheit und schlimmstenfalls eine bewusste Parteinahme für die Übeltäter vorwarfen.

Die Gegner der Durchleuchtung machen geltend, dass es praktisch unmöglich sei, diese in fairer Form durchzuführen – angesichts der Voreingenommenheit der vom kommunistischen Sicherheitsapparat angelegten Akten und der Lücken, die sie aufweisen (die führenden Sicherheitsbeamten ordneten die Zerstörung der Akten an, als sie den Systemwechsel kommen sahen). Sie machen geltend, dass Kontakte zum staatssozialistischen Regime oder sogar die Zusammenarbeit mit ihm in allen möglichen Abstufungen vorkamen und dass es ohne eine in die Tiefe gehende Analyse jedes einzelnen Falles schwierig sei, zu einem klaren Urteil zu gelangen. Sie halten die vorgeschlagenen Lustrationsverfahren für unvereinbar mit grundsätzlichen rechtsstaatlichen Prinzipien, wie etwa der Gleichheit vor dem Gesetz und der Unschuldsvermutung. Sie legen moralische Entrüstung darüber an den Tag, wie die Medien wirkliche oder angebliche Spitzel bloßstellen und dabei den Betroffenen praktisch keine Möglichkeit lassen, sich zu verteidigen. Sie machen außerdem geltend, dass die Forderung nach Lustration manchmal wenig mit Wahrheitssuche und mehr mit den gegenwärtigen politischen Auseinandersetzungen zu tun habe, wenn etwa die Absicht verfolgt werde, durch Denunziation einer (lebenden oder verstorbenen) Person das Lager zu schwächen, dem sie zugehört. Die Haltung der Lustrationsgegner zielt also eher auf ein »Vergeben und Vergessen«.

Eine dem Anschein nach paradoxe Haltung nimmt die katholische Kirche – und insbesondere ihre Führung – ein. Es braucht nicht daran erinnert zu werden, dass die polnische Kirche dem kommunistischen Regime offen ablehnend gegenüber stand und dass sie – zumal in den siebziger und achtziger Jahren – eine wichtige Rolle dabei spielte, einen der Staatskontrolle entzogenen öffentlichen Raum zu schaffen und zur Herausbildung einer Bürgergesellschaft beizutragen. Außerdem steht, politisch gesehen, die Kirche der Rechten eindeutig näher als der liberalen

Linken, der sie moralischen Relativismus vorwirft. Doch ist der Klerus von der Lustration wenig angetan (so undeutlich und verblümt er sich in der Frage auch äußern mag), zumal, wenn sie seine eigenen Reihen betrifft. Das muss auch gar nicht verwundern, da die Geistlichkeit zwar unter ständiger Beobachtung stand und häufig Schikanen ausgesetzt war, aber auch viele Kontakte zu den Behörden unterhielt – man schätzt, dass um die zehn Prozent der Geistlichen tatsächlich Spitzeldienste leisteten.

Dass die PiS und die PO (die in der Lustrationsfrage die radikalere Position vertritt) die bestehenden Vorschriften geändert haben, hat die Spannungen in diesem Streit erhöht. 2005 wurde ein von jungen Abgeordneten der PiS entworfenes neues Lustrationsgesetz verabschiedet, das dann 2006 wieder geändert wurde, weil es sogar Präsident Kaczynski zu radikal erschien. In seiner jetzigen Fassung erfasst das Gesetz eine extrem breite Palette von 53 politischen und beruflichen Sparten, die als »öffentliche Ämter« gelten und denen etwa 700 000 Personen angehören; jeder, der in diese Kategorie fällt und vor dem August 1972 zur Welt gekommen ist, wird einer Überprüfung unterzogen und muss erklären, ob er oder sie für den kommunistischen Sicherheitsapparat gearbeitet beziehungsweise mit ihm kollaboriert hat oder nicht. Während die Tatsache, dass man es getan hat, als solche nicht strafbar ist, zieht eine Falschaussage gerichtliche Verfolgung und Strafe nach sich, wozu ein zehn Jahre umfassendes Verbot gehört, in dem betreffenden Amt tätig zu sein. Die bloße Weigerung, sich binnen einer bestimmten Frist der Prozedur zu unterziehen, hat automatisch und ohne Gerichtsverfahren dieselbe Sanktion zur Folge. (Bei vielen der aufgeführten Ämter läuft das auf ein Berufsverbot hinaus.) Diese neue Version des Lustrationsgesetzes führte zu lautstarkem Protest, besonders aus den Reihen der Journalisten und Akademiker. Es wurde geltend gemacht, dass ein solches Berufsverbot eine Verletzung grundlegender Bürgerrechte darstelle. Eine Gruppe von Parlamentsabgeordneten auf der Linken rief das Verfassungsgericht an. Im Mai 2007 erklärte dieses das Gesetz als in wesentlichen Punkten verfassungswidrig.

Beschädigtes Image, dilettantische Politik

Nach ihrem Machtantritt ergriff die PiS Maßnahmen zur Festigung ihrer Stellung, die bis zur Beugung verschiedener Gesetze gingen, wie etwa im Falle der für die Überwachung der elektronischen Medien zuständigen

unabhängigen Agentur, die nach Maßgabe der Parteiinteressen auf Vordermann gebracht wurde. Die von der PiS geleitete Regierung führte umfassende Personalveränderungen in der öffentlichen Verwaltung und in den Aufsichtsräten von Unternehmen durch, die mehrheitlich vom Staat kontrolliert werden. Das Grundprinzip bei dieser Personalpolitik scheint die Gefolgstreue der neuernannten Personen gegenüber der PiS und ihren Führern zu sein. Wie zu erwarten und wie bei Parteien, die an der Macht sind, üblich, begann die PiS, Opportunisten und Karrieristen, kurz, Postenjäger anzuziehen. Ihre Politik personeller Veränderungen betrieb die PiS ganz unverhohlen. Dass sie so offen nach der Macht griff und die moralisch zweifelhafte Koalition mit *Samoobrona* und mit der LPR einging, hat dem Image von der moralischen Reinheit, das die PiS von sich zu vermitteln sucht, nicht gerade genützt.

Ein weiteres Problem der PiS ist ihre mangelnde politische Effizienz. So tüchtig sie sich bei der Konsolidierung ihrer Macht gezeigt hat - mit der Art, wie sie das Land verwaltet und die anstehenden Probleme angeht, hat sie weniger überzeugen können. Die Außen- und Wirtschaftspolitik der PiS – allgemeiner ausgedrückt, ihre Haltung gegenüber der Modernisierung des Landes – wird von allen Seiten kritisiert. In der Außenpolitik haben sich die Beziehungen zu Deutschland, dem entscheidenden Partner Polens in der EU, verschlechtert, und auch im Hinblick auf andere Länder in der Union manövriert sich Polen inzwischen mehr und mehr in die Isolation. Obwohl die PiS die polnisch-amerikanischen Beziehungen besonders pflegt, haben diese Schaden genommen, da ein mit Deutschland zerfallenes Polen für die USA naturgemäß an Attraktion verliert. Tatsächlich gewinnt man den Eindruck, dass die PiS gar keine außenpolitische Linie hat, abgesehen davon, dass sie in Abständen verbal auf die Pauke haut. Das Gleiche scheint für ihre Wirtschaftspolitik zu gelten. Äußerungen der Führer der Partei zu Wirtschaftsfragen bleiben verschwommen, und an der Parteispitze scheint es niemanden zu geben, der eine klare Vorstellung davon hat, was zu tun ist. Den Herausforderungen in Forschung und technologischer Innovation zollt man bestenfalls Lippenbekenntnisse. Allem Anschein nach bleibt der einzige modernisierungspolitische Ansporn die Notwendigkeit, Projekte für die Verwendung der aus Brüssel kommenden Gelder zu konzipieren. Und während die PiS im Wahlkampf die soziale Solidarität beschwor, hat sie bislang auf sozialpolitischem Gebiet wenig unternommen; die Gesundheitsreform steckt fest.

Zum Teil besteht das Problem im Mangel an kompetenten Leuten. Soweit es die Gebrüder Kaczynski selbst betrifft, scheint ihre Vorstellung von einem modernen Staat altmodisch und erinnert eher an die halbautoritären Modelle aus der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Ehe sie an die Macht kamen, zeigten sie keinerlei Interesse an den Vorgängen in der Welt. Sie sprechen keine Fremdsprachen, und dass *The Economist* sie einmal als »ehrlich, aber provinziell« charakterisierte, kann nicht überraschen. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, unterscheiden sich die übrigen führenden Persönlichkeiten der PiS davon nicht wesentlich, obwohl sie ihren Koalitionspartnern, vor allem den Leuten von *Samoobrona*, immer noch Lichtjahre voraus sind. Die Politik der Säuberung der öffentlichen Verwaltung - gleichermaßen gründend im Misstrauen der PiS gegenüber allen, die mit der früheren Regierung in Verbindung standen, und im Drängen der Anhänger der Partei nach Posten - hat die Situation nur verschärft. Viele wichtige Position sind mit Personen ohne die nötige Erfahrung besetzt worden, und viele Behörden haben ihr institutionelles Gedächtnis verloren. Obwohl ihr moralisches Image beschädigt ist und ihre Regierungstätigkeit auf Kritik stößt, findet die PiS indes bei der Wählerschaft nach wie vor eine recht hohe Unterstützung und hat laut Umfragen eine Anhängerschaft von bis zu 30 Prozent der Wahlberechtigten. Eine Erklärung hierfür dürfte in der Wirtschaftsentwicklung liegen: Polen hat eine hohe Wachstumsrate, zum Teil dank steigender Exporte, und das Land spürt die positiven Auswirkungen der Gelder, die aus der EU fließen.

Auch die Rivalin der PiS auf der Rechten, die PO, genießt eine relativ breite öffentliche Unterstützung. Die beiden Parteien sprechen freilich unterschiedliche Wählergruppen an. Wie sowohl die Meinungsumfragen als auch die Kommunalwahlen vom November 2006 gezeigt haben, rekrutiert die PiS ihre Wählerschaft aus den älteren, weniger gebildeten, ländlicheren Schichten, wohingegen die PO Anklang bei den jüngeren, gebildeteren und städtischen Wählern findet; sie scheint auch der Modernisierung und der Außenwelt aufgeschlossener gegenüberzustehen. Insbesondere bei den Bürgermeisterwahlen unterlag die PiS in den meisten großen Städten. Schmerzlich war der Verlust des Warschauer Bürgermeistersamtes, wo sich Hanna Gronkiewicz-Waltz von der PO gegen Kazimierz Marcinkiewicz, den früheren Ministerpräsidenten aus der PiS und zum Zeitpunkt der Wahlen amtierenden Bürgermeister in Warschau, den als Person beliebtesten Politiker des Landes, durchsetzte. Das Ergebnis

belegt, dass im Vergleich die PO weltläufiger und die PiS provinzieller ist. Dennoch eint beide das Gespür, dass der rechte Weg nach rechts führt.

Warum der Rechtsruck?

Die Unterstützung, die diese beiden Parteien bei den Wählern finden, belegt ebenso wie die Popularität, die *Radio Maryja* und die *Liga der Polnischen Familien* genießen, wie verbreitet in der polnischen Gesellschaft die Haltungen, Ansichten und Wertvorstellungen sind, in deren Zentrum die Gemeinschaftsbande (Familie, polnische Nation) und die soziale Solidarität stehen sowie die katholische Religion und die Bedeutung von Gerechtigkeit im Gegensatz zu formalen Rechtsverfahren. Der Westen mit seiner Aufklärungstradition steht bei vielen Polen im Verdacht des moralischen Relativismus. Den Bürgerrechten und dem Schutz der Freiheit des Einzelnen wird keine große Bedeutung beigemessen, ebenso wenig wie der Rolle, die formalen Verfahrensweisen für den Funktionszusammenhang moderner Gesellschaften zukommt. Im Großen und Ganzen haben illiberale Haltungen die Oberhand, im Alltag wie in der Politik. Diese Einstellungen sind nicht gleichmäßig verteilt und treten nicht unbedingt im festen Verbund auf; sie geben sich auch nicht unbedingt für deutlich artikuliert Ideologien her. Aber das Muster ist ausgeprägt genug, um im Wahlverhalten zum Tragen zu kommen, und es wird erfolgreich von Politikern ausgebeutet.

Die These, dass die polnische Gesellschaft nach rechts driftet, ist natürlich nicht mehr als eine Vermutung, die zum Beweis einer soliden empirischen Begründung bedürfte. Aber wenn wir um des Arguments willen einmal annehmen, dass die Vermutung zutrifft, so stellt sich die Frage nach den Ursachen für diese Drift. Eine denkbare Erklärung hebt auf die tiefsitzenden, langfristigen Ursachen ab – auf die Tradition einer Gesellschaft mit starken agrarischen und religiösen Wurzeln. Schließlich war Polen bis zur Industrialisierung in den 50er Jahre des 20. Jahrhunderts eine vorwiegend bäuerliche Gesellschaft, und die heutigen konservativen Tendenzen sind besonders ausgeprägt in den ländlichen Regionen und den Kleinstädten. Polen ist eines der religiösesten Länder Europas, in dem die katholische Kirche eine große Rolle spielt – wiederum vor allem in den ländlichen Regionen. Und dem polnischen Katholizismus eignet ein ritualistischer und antiintellektueller Zug, Ergebnis der einstigen Strategie

der Kirche, sich gegen das kommunistische Regime auf ihre Basis in der breiten Volksmasse zurückzuziehen. Die plötzliche Öffnung Polens zum Westen und die nachfolgende Beschleunigung des Prozesses sozialer Veränderungen wie auch das Vordringen der westlichen Massenkultur haben nach dieser Interpretation zu einem Rückfall in alte Wertvorstellungen und Haltungen geführt.

Eine andere Erklärung könnten die sozialen Kosten des wirtschaftlichen Wandels liefern. Sie waren im Falle Polens ziemlich hoch, wenn man sie an der Arbeitslosenrate, den Einkommensunterschieden, der sozialen Deklassierung und der Armut misst. Soziologische Forschungen zeigen eine immer stärker zerrissene polnische Gesellschaft, nicht nur, was die Einkommen betrifft, sondern auch, was die Chancen angeht, an den Segnungen des modernen Lebens teilzuhaben und persönlich im Leben voranzukommen. Diejenigen, die den Kürzeren ziehen – und ihre Ideologen und selbsternannten Führer wie der erwähnte Lepper –, schieben die Schuld auf die Wirtschaftspolitik nach der Wende und vor allem auf deren Architekten, Leszek Balcerowicz. »Balcerowicz muss zurücktreten«, tönte der Schlachtruf der Populisten, unter ihnen am lautstärksten die *Samoobrona* – und fand breites Gehör. Der pejorative Sinn, in dem die Begriffe Liberalismus, liberal und Liberaler im politischen Diskurs Polens gebraucht werden, ist ihrer Assoziation mit dem Wirtschaftsliberalismus und der ökonomischen Schocktherapie zu Anfang der neunziger Jahre geschuldet, als großen Teilen der Bevölkerung der Boden relativer sozialer Sicherheit unter den Füßen weggezogen wurde.

Die beiden genannten Interpretationen schließen einander nicht aus – ganz im Gegenteil. Sie dürfen auch nicht als deterministische Modelle verstanden werden. Schließlich werden Haltungen, Wahrnehmungen und Wertvorstellungen ebenso sehr durch eigene Erfahrungen geprägt und verwandelt wie durch die artikulierten Ideen, die uns in gesprochener, gedruckter und elektronischer Form erreichen. Und während der vergangenen Jahre hat auch in den Medien ein Rechtsruck stattgefunden. Das wichtigste Beispiel stellt vielleicht das bereits erwähnte *Radio Maryja* dar. Es handelt sich hier nicht nur um einen Radiosender, denn diese Einrichtung bringt auch eine Zeitung heraus, verfügt über einen Kabelfernsehsender und betreibt eine Privatuniversität. Auf der Ebene der gehobenen Kultur gibt es eine neue Generation von Intellektuellen, die Bücher und Artikel veröffentlichen, in denen kommunitäre, republika-

nische und konservative Ideen propagiert werden; diese Intellektuellen beziehen sich eher auf Platon oder Carl Schmitt als auf Locke oder Mill. Während die Tageszeitung *Gazeta Wyborcza* eine liberale Linie links von der Mitte vertritt, stehen zwei andere wichtige Tageszeitungen – die neu gegründete *Dziennik* und vor allem *Rzeczpospolita* – weiter rechts und dem konservativen Lager nahe. Nach dem Machtantritt der PiS haben rechtsorientierte Intellektuelle außerdem stärkeren Zugang zu den öffentlichen elektronischen Medien gefunden. Und seit Roman Giertych, der Führer der LPR, Erziehungsminister geworden ist, klopft das konservative Wertebewusstsein auch an die Schultüren. Als das Hauptproblem der polnischen Schulen betrachte Giertych die Gewalttätigkeit der Schüler; sie will er durch die Einführung von Schuluniformen und strenge disziplinarische Maßnahmen bekämpfen. Mittlerweile versucht er auch, die Curricula dem neuen Werte-kanon anzupassen – mit grotesken Folgen, die Proteststürme zuhause und Kopfschütteln im Ausland hervorrufen.

Der »Rechtsruck« bedeutet nicht, dass »die andere Seite« – verschiedene Richtungen von der Mitte bis zur Linken – stumm oder in ihren Stellungnahmen auf die Meinungsseiten der *Gazeta Wyborcza* beschränkt blieben. Eine offene Position wird von der Wochenzeitschrift *Polityka* repräsentiert und auch – soweit das bei einem der offiziellen Kirche nahe stehenden Blatt möglich ist – von der liberal-katholischen Wochenzeitschrift *Tygodnik Powszechny*. Bei den elektronischen Medien finden sich Positionen der Mitte durch den privaten Fernsehsender TVN gut vertreten. Die Tageszeitung *Trybuna* ebenso wie die Wochenzeitschrift *Przeгляд* stehen der kommunistischen Linken nahe. Die linksliberale Position hat freilich zwei Probleme. Zum einen ist unklar, welches soziale Projekt sie verfolgt. Vor dreißig Jahren hätte das der Wohlfahrtsstaat sein können, aber heutzutage ist es schwer, ihn als Verheißung anzubieten, da er eher Abbau als Stärkung erfordert. Diese Perspektive ersetzt die Linke im Westen ebenso wie in Ostmitteleuropa daher gerne durch die einigermaßen vage Forderung nach mehr Menschlichkeit, nach Achtung der Menschenrechte, nach Offenheit und – vor allem – nach Toleranz gegenüber anderen Lebensweisen und gesellschaftlichen Minderheiten. Aber genau das läuft dem Bewusstsein der Rechten diametral zuwider, die darin moralischen Relativismus und mangelnde Achtung für die eigene Gemeinschaft wittert. Ein zweites Problem besteht darin, dass diese im intellektuellen Diskurs propagierten linken Einstellungen in öffentlichen

Meinungsumfragen und Wahlergebnissen ohne Resonanz bleiben. Die liberale *Demokratische Partei* (vormals *Freiheitsunion*) konnte weder 2001 noch 2005 die für den Einzug ins Parlament nötige Fünfprozenthürde überspringen und ist von der politischen Bühne so gut wie verschwunden, was damit zusammenhängen dürfte, dass sie mit der ökonomischen Schocktherapie assoziiert wird und nicht besonders erfolgreich darin war, die Volksmassen anzusprechen. Die *Allianz der Demokratischen Linken* (SLD – die »Postkommunisten«) erhielt bei den Wahlen 2005 nur etwa 11 Prozent der Stimmen, während andere kleine linke Parteien (unter ihnen die *Sozialdemokraten Polens*, eine Splittergruppe der SLD) nicht einmal die Fünfprozenthürde schaffte.

Der spektakuläre Absturz der SLD hat viele Gründe. Die SLD erlitt das Schicksal aller regierenden Parteien in Polen, die sich bisher nie länger als eine Wahlperiode im Amt zu behaupten vermochten. Außerdem hatte sie ein Identitätsproblem: Sie nannte sich sozialdemokratisch, verfolgte aber eine dem Neoliberalismus nahe stehende Politik. Nicht zu vergessen der Eindruck von Korruption und Zynismus, den sie – zumal unter dem Ministerpräsidenten Leszek Miller – vermittelte; das machte ihr als wichtiger politischer Kraft den Garaus. Tatsächlich gab es eine ganze Reihe von Korruptionsskandalen; unter anderem setzten regionale Parteigrößen Kriminelle von ihrer bevorstehenden Verhaftung in Kenntnis. Der schwerwiegendste Skandal aber war das so genannte Rywingate. (Lew Rywin, ein bekannter Filmproduzent, tauchte im Jahr 2002 bei Agora, dem Herausgeber der *Gazeta Wyborcza*, auf, gab zu verstehen, er sei von einflussreichen Leuten in der Regierung entsandt, und forderte als Gegenleistung für eine vorteilhafte Mediengesetzgebung 17,5 Millionen Dollar Schmiergeld. Am Ende wanderte er dafür ins Gefängnis.) Zur Untersuchung des Skandals wurde ein Parlamentsausschuss eingesetzt, und seine Anhörungen – die monatelang dauerten und von zwei Fernsehsendern viele Stunden täglich live übertragen wurden – förderten zwar in der Sache selbst nicht viel zutage, vermittelten aber keinen guten Eindruck von den Vertretern der SLD. Diese Skandale führten zur Abspaltung eines Teils der SLD, der sich als neue Partei, als Sozialdemokratie Polens, konstituierte und zu größeren Umwälzungen in der SLD selbst. So, wie die Dinge jetzt stehen, ist die Linke beschädigt, desorganisiert und bewegungsunfähig; sie hat Probleme, eine klare Vorstellung von ihrer politischen Position zu vermitteln. Wenn man dies in Rechnung

stellt, fällt es schwer zu sagen, in welchem Maße der Rechtsruck Veränderungen in den Einstellungen und Einsichten der Bevölkerung widerspiegelt und wie weit er sich dem Fehlen einer klaren Alternative zum konservativ-nationalistischen Gesellschaftsprojekt verdankt.

Schlussbemerkungen

Man kann daher die Attraktivität des konservativen Nationalismus aus dem Mangel an alternativen Visionen für die polnischen Gesellschaft erklären. Die früheren sozialen Projekte, die in den Endstadien des Staatssozialismus und nach dessen Abschaffung die polnische Gesellschaft einte und in Schwung brachte, haben sich überlebt. Das erste war das *Solidarnosc*-Projekt, das 1980/81 formuliert und 1988/89 noch einmal kurz zum Leben erweckt wurde und das eine Kombination aus Marktwirtschaft, sozialem Engagement und Wohlfahrtsstaat vorsah. In der zweiten Hälfte des Jahres 1989 wurde es rasch durch das Transformationsprojekt ersetzt, eine getreue Kopie der damals gängigen neoliberalen Ideen und die bewegende Kraft der frühen neunziger Jahre. Zwar werden die positiven Folgen des wirtschaftlichen Wandels nur von wenigen geleugnet, aber die Transformation brachte auch viel Leid und Enttäuschung mit sich und verlor rasch ihre Attraktivität. Ihr folgte das Beitrittsprojekt. Etwa zehn Jahre lang, von Mitte der neunziger Jahre bis 2004, lebte die polnische Gesellschaft unter dem Diktat der zu erfüllenden Beitrittskriterien. Schließlich kam dann der große Tag, und Polen wurde ein Mitglied der Europäischen Gemeinschaft.

Dass nicht nur Freude, sondern auch Enttäuschungen auf einen warten, wenn man das Ziel einer Reise erreicht, zumal wenn die Reise beschwerlich war, ist nichts Ungewöhnliches. Die Wirklichkeit am Ankunftsort ist oft ernüchternd im Vergleich mit dem Bild, das man sich vorher von ihr machte. Das gilt auch für die Mitgliedschaft in der EU. Hinzu kommt, dass Polen – wie auch andere Länder Mitteleuropas – der EU zu einem Zeitpunkt beiträt, da die alten Mitglieder selbst die Orientierung zu verlieren schienen. Freilich ist das verwirrte Europa noch nicht das ganze Problem. Es gibt auch noch die umfassenderen Herausforderungen, denen die Welt sich gegenüber sieht – im Zusammenhang mit der Globalisierung, der Umwelt und der kollektiven Sicherheit –, Herausforderungen, welche die Individuen und die Gesellschaften beunruhigen. Da

offenbar überzeugende Antworten Mangelware sind, kann letztlich nicht überraschen, wenn die Reaktion darin besteht, die Augen zu verschließen und Zuflucht im Schoße und in der Geborgenheit einer erträumten Gemeinschaft zu suchen.

Ergebnisse der Wahlen zum Sejm aus den Jahren 2001 und 2005

Partei oder Parteienkoalition	2001	2005
AWS	5,60	nicht mehr existent
LPR	7,87	7,97
PD	noch nicht existent	2,45
PiS	9,50	26,99
PO	12,68	24,14
PSL	8,90	6,96
Samoobrona	10,20	11,41
SDPL	noch nicht existent	3,89
SLD (2001, in Koalition mit UP)	41,04	11,31
UW	3,10	nahm als PD teil

Quelle Panstwowa Komisja Wyborcza (Staatliche Wahlkommission)

Hinweis: Die Zutrittshürde zum Sejm liegt bei 5 Prozent der abgegebenen Stimmen

AWS – Akcja Wyborcza Solidarnosc (Wahlinitiative Solidarnosc)

LPR – Liga Polskich Rodzin (Liga der Polnischen Familien)

PD – Partia Demokratyczna (Demokratische Partei)

PiS – Prawo i Sprawiedliwosc (Recht und Gerechtigkeit)

PO – Platforma Obywatelska (Bürgerplattform)

PSL – Polskie Stronnictwo Ludowe (Polnische Bauernpartei)

SDPL – Socjaldemokracja Polski (Sozialdemokratie Polens). 2004 von der SLD abgespalten.

SLD – Sojusz Lewicy Demokratycznej (Allianz der Demokratischen Linken)

UP – Unia Pracy (Union der Arbeit)

UW – Unia Wolnosci (Freiheitsunion), 2005 in PD umbenannt.

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Ivan Krastev
DIE STUNDE DES POPULISMUS

»Ein Gespenst geht um in der Welt – der Populismus. Als vor einem Jahrzehnt die neuen Nationen ihre Unabhängigkeit erhielten, fragte man sich, wie viele von ihnen kommunistisch werden würden. Heute klingt diese damals so plausible Frage ein wenig überholt. Wenn die Herrscher der neuen Staaten sich einer Ideologie verschreiben, dann ist es eher eine mit populistischen Zügen.«¹ Diese Beobachtung machten Ghita Ionescu und Ernest Gellner vor fast vierzig Jahren – eine Zeitspanne, die dem »Populismus« genug Zeit gab, sich aus der Arena der Weltpolitik zu verabschieden, um heute ein um so triumphaleres Comeback zu feiern. An der Bedeutung des Populismus zu zweifeln besteht heute so wenig Anlass wie damals. Doch nach wie vor besteht Unklarheit über seinen Charakter. Bezeichnet der Begriff überhaupt ein eindeutig identifizierbares Phänomen?

Die Bezeichnung »Populismus« geht zum einen auf die Protestbewegung der amerikanischen Farmer Ende des 19. Jahrhunderts zurück, zum anderen auf die *Narodniki* im Russland desselben Jahrhunderts. Später diente der Begriff dazu, die schwer greifbare Natur von politischen Regimen in der Dritten Welt zu fassen, die von charismatischen Führern regiert wurden. So ist von »Populismus« gerne im Zusammenhang mit der Politik im Lateinamerika der 1960er und 1970er Jahre die Rede. Doch belegt der Wandel im Gebrauch des Begriffs letztlich nur Isaiah Berlins Diagnose, dass er am Aschenbrödel-Komplex leide: »Populismus« ist ein Schuh, für den es keinen passenden Fuß gibt.

Was beim heutigen Gebrauch des Terminus auffällt ist, dass er eine unabhäbhbare Vielfalt von Politikformen und Typen von Akteuren abzudecken versucht. Ist es nicht eine Beleidigung des gesunden Menschenverstands, Chavez' linke Revolution mit der Ideologie und Politik der gegenwärtigen antikommunistischen Regierung in Polen in einen Topf zu werfen? Was könnte verwirrender sein, als die Politik von Silvio Berlusconi ebenso wie die von Irans Präsident Ahmadinedschad als »populistisch« zu bezeichnen? Gleichwohl treffen die politischen Kommentatoren und

Theoretiker einen Punkt, wenn sie auf »Populismus« als Familiennamen für dermaßen unterschiedliche Phänomene insistieren. Es braucht einen so vagen und schlecht definierten Begriff, um die radikale Transformation der Politik zu erfassen und zu reflektieren, die sich heute allenthalben in der Welt abspielt. »Populismus« erlaubt uns mehr als jeder wohldefinierte Terminus aus dem geläufigen Theorierepertoire, die Herausforderungen zu begreifen, mit denen sich die liberale Demokratie heute konfrontiert sieht. Es sind Herausforderungen, die nicht dem Aufstieg antidemokratischer und autoritärer Bewegungen entspringen, sondern den gefährlichen Mutationen im Herzen der liberalen Demokratien selbst.

Von den ursprünglichen ideologischen Bedeutungen des Begriffs hat sich der neue Populismus offensichtlich weit entfernt. Darüber hinaus ist der Begriff zu flach und eklektisch, um eine Ideologie zu verkörpern, wie sie Liberalismus, Sozialismus oder Konservatismus darstellen. Aber das wachsende Interesse, auf das er stößt, korrespondiert mit einem Haupttrend der modernen politischen Welt – mit dem Aufstieg des demokratischen Illiberalismus.

Ob wir die Vermehrung der populistischen Revolutionen in Lateinamerika oder das politische Chaos in Ostmitteleuropa verfolgen oder ob wir versuchen, die Logik hinter dem »Nein« der Franzosen und Holländer zur EU-Verfassung zu verstehen – immer ist es der mit diesen Entwicklungen verbundene Illiberalismus, der uns beunruhigt. Der neue Populismus stellt keine Herausforderung für die Demokratie dar, wenn wir darunter freie Wahlen und die Regierung durch die Mehrheit verstehen. Anders als die extremistischen Parteien der 1930er Jahre, der Faschisten und Kommunisten, arbeiten die neuen Populisten nicht an der Abschaffung freier Wahlen und der Errichtung von Diktaturen – im Gegenteil: Sie sind auf Wahlen erpicht und gewinnen sie unglücklicherweise oft genug. Ihre Opposition wendet sich vielmehr gegen den repräsentativen Charakter der modernen Demokratie, den Schutz von Minderheitenrechten und die Beschneidung der Volkssouveränität im Gefolge der Globalisierung.

Wir versuchen, den Aufstieg des Populismus heute zum einen mit der Erosion des liberalen Konsenses zu erklären, die nach dem Ende des Kalten Krieges eingesetzt hat, zum anderen mit der wachsenden Spannung zwischen demokratischem Mehrheitsprinzip und liberalem Konstitutionalismus als den beiden grundlegenden Elementen der liberal-demo-

kratischen Ordnung. Der Aufstieg des Populismus ist ein Indikator für das Abnehmen der Attraktivität liberaler Lösungen auf den Gebieten der Politik, der Wirtschaft und der Kultur und geht einher mit einer zunehmenden Politik der Ausgrenzung.

Populismus heute

Es wäre also ein großer Fehler, den Aufstieg der populistischen Parteien als Sieg antidemokratischer Einstellungen zu sehen. Vielmehr ist dieser Aufstieg ein Nebenprodukt der Demokratisierungswelle der 1990er Jahre. *Voice of the People 2006*, eine globale Umfrage von Gallup International zeigt, dass 79% der Menschen weltweit der Meinung sind, dass Demokratie die beste verfügbare Regierungsform ist; zugleich glaubt aber nur ein Drittel der Befragten, dass die Stimme des Volkes bei den Regierenden im eigenen Land Gehör findet. Dass die Populisten von heute nicht als Antidemokraten porträtiert werden können, verwirrt die Liberalen und lässt sie so hilflos erscheinen.

In den Medien wird der Begriff »Populismus« heute zumeist mit einem emotionalen, simplistischen und manipulativen Diskurs in Verbindung gebracht, der sich an das »Bauchgefühl« der Bürger wendet; oder er beschreibt eine opportunistische Politik, die darauf aus ist, die Unterstützung der Wähler zu »kaufen«. Aber ist es in der Demokratie verboten, an die Emotionen der Menschen zu appellieren? Und wer entscheidet, welche Politik »populistisch« und welche »ehrlich« ist? Ralf Dahrendorf hat zurecht bemerkt: »Des einen Populismus ist des anderen Demokratie, und umgekehrt«². Und solange wir nicht dem Rat Brechts an die DDR-Regierung folgen und das Volk auflösen, um ein neues zu wählen, wird der Populismus wohl ein Teil der politischen Landschaft bleiben.

Was also macht den Populismus im Kern aus? Es ist nicht der Aufstieg politischer Parteien und Bewegungen, die sich an »das Volk« wenden, es gegen seine politischen Repräsentanten ausspielen und so die etablierten Parteien und Werte herausfordern. Ebenso wenig ist der Begriff geeignet, die Transformation des politischen Systems in Europa und die Ablösung der Parteidemokratie durch einen »Mediendemokratie« zu beschreiben. Und Populismus als Synonym postmoderner Politik, als Flucht von der Klassen- und Interessenpolitik hin zu einer »neuen Mitte« ist Schnee von gestern.

Den Kern des Populismus macht vielmehr seine Auffassung aus, dass die Gesellschaft in zwei homogene antagonistische Teile zerfällt – in »das Volk als solches« und in eine »korrupte Elite«. Daraus wird abgeleitet, dass Politik Ausdruck des Volkswillens werden muss und die Verhältnisse nur durch einen radikalen Austausch der Elite geändert werden können.

Dem entspricht eine doppelte Tendenz: die Durchsetzung des populistischen Mehrheitsprinzips und die wachsende Manipulation durch die Elite. Das revolutionäre Regime in Venezuela, das für Tocquevilles »Tyrannei der Mehrheit« ein Bilderbuchbeispiel bietet, und die auf Manipulation gestützte Kreml-Herrschaft sind zwei Seiten derselben populistischen Medaille. Ziel der populistischen Revolutionen in Lateinamerika ist es, einer korrupten Minderheit für immer den Weg zurück an die Macht zu versperren; und Putins System der »souveränen Demokratie« verhindert, dass die gefährliche Mehrheit politisch repräsentiert ist.

Das ostmitteleuropäische Dilemma

Die Gefahr, die vom demokratischen Illiberalismus ausgeht, lässt sich gut an dem politischen Dilemma veranschaulichen, vor dem die neuen Mitgliedsstaaten der EU heute stehen.

Die Formierung der großen populistischen Koalition in Polen nach den Wahlen im September/Oktober 2005 war ein frühes Warnsignal, dass in der Politik der Region etwas Merkwürdiges und Unvorhergesehenes geschieht. Das Signal wurde schrill mit der Bestellung von Jaroslaw Kaczynski, dem Zwillingsbruder des Präsidenten Lech Kaczynski, zum Nachfolger von Ministerpräsident Kazimierz Marcinkiewicz und der Berufung weiterer Populisten, wie Roman Giertych, ins Kabinett.

Die slowakischen Wahlen vom 17. Juni 2006 und die anschließende Regierungsbildung waren ein Zeichen dafür, dass die Ereignisse in Polen keine exzentrische Episode sind, sondern einen Trend in Ostmitteleuropa markieren: Das Kabinett Fico vereinigt dessen gemäßigten Populisten, Jan Slotas extreme Nationalisten und die Partei des ehemaligen Ministerpräsidenten Vladimir Meciar. Diese Koalition bietet eine Mixtur antiliberaler und linker ökonomischer Versprechen, wie sie in den seltensten Fällen politisch umgesetzt werden, und konservativen kulturpolitischen Forderungen, die ein Ausdruck der wachsenden Unsicherheit und Fremdenfeindlichkeit sind.

Es ist nicht schwer, Gründe für die Wahlniederlagen der pro-europäischen liberalen Reformer zu finden – es sind vor allem die hohe Arbeitslosenzahl und die wachsende soziale Ungleichheit. Schwieriger ist es zu erklären, warum Populisten und Semifaschisten die einzige verfügbare Alternative darstellen. Stimmt etwas nicht mit Ostmitteleuropa, oder könnte es sein, dass etwas nicht stimmt mit der Demokratie?

Am nämlichen Tag, da Robert Fico seine Regierung bildete, teilte der Verfassungsgerichtshof mit, dass ein slowakischer Bürger Beschwerde eingelegt und gefordert habe, das Wahlergebnis zu annullieren. Er machte geltend, dass die Republik ihre Pflicht versäumt habe, ein »normales« System demokratischer Wahlen zu schaffen und so das verfassungsmäßig verbürgte Recht der Bürger auf eine vernünftige Regierung verletzt habe. In den Augen des Klägers kann ein Wahlsystem, das eine dermaßen buntscheckige Koalition erlaubt wie sie die neue slowakische Regierung darstellt, schlicht nicht »normal« sein.

Die Klage des slowakischen Wählers trifft einen Punkt. Das Recht, vernünftig regiert zu werden, kann dem Recht zu wählen widersprechen. Das hat die Liberalen an der Demokratie immer so nervös gemacht. Fast könnte man meinen, der slowakische Kläger sei eine Reinkarnation des einflussreichen französischen Liberalen François Guizot (1787-1874).

Es waren Guizot und seine »Doctrinaires«, die ihre ganze Beredsamkeit einsetzten, um zu zeigen, dass Demokratie und eine gute Regierungsführung sich nur unter einer Regierungsform mit beschränktem Wahlrecht vertragen. Aus ihrer Sicht ist der Souverän nicht das Volk, sondern die Vernunft. Wahlen sollten daher vom Standpunkt der Eignung und nicht des Rechts diskutiert werden. Eignung wurde im 19. Jahrhundert nach Wohlstand und Bildung bemessen. Nur jenen, die genug Besitz haben bzw. über die rechte Bildung verfügen, kann die Macht zu wählen anvertraut werden. Heute würde kaum jemand wagen, öffentlich für eine Einschränkung des Wahlrechts einzutreten. Immerhin hat in Polen ein angesehenere liberaler Gelehrter vorgeschlagen, eine politische Reifeprüfung einzuführen, so dass die Wähler ihr Recht erst einmal erwerben müssten. Eine andere Lösung zeigt Putins Regime: Es schränkt nicht die Zahl der Wahlberechtigten ein, sondern die Zahl der Alternativen, die zur Wahl stehen. Die Technokraten im Kreml managen ein politisches System, dass de facto die Möglichkeit ausschließt, dass unerwünschte Kandidaten oder Parteien eine Wahl gewinnen können.

Die Elite und ihr Volk

Das Paradox der Politik im heutigen Europa findet sich in einer Frage von Stephen Holmes auf den Punkt gebracht: Ist es möglich, eine Elite zu haben, die zugleich global und lokal legitimiert ist? Darauf haben die Europäer keine Antwort. Kein Wunder, dass man nach allem, was in jüngster Zeit in Polen, der Slowakei und anderswo in Ostmitteleuropa geschehen ist, viel Zuversicht und Phantasie braucht, um ein Eurooptimist zu bleiben.

Es ist gleichermaßen pervers wie wahr, dass die europäischen Eliten in unserer Epoche der Demokratie heimlich von einem System träumen, welches unverantwortliche Wähler daran hindert, den Anspruch auf eine vernunftgeleitete Politik zu untergraben, und dass sie nur allzu bereit sind, die Europäische Union zu benutzen, ihren Traum wahr zu machen. Zugleich sind die meisten Bürger davon überzeugt, dass man ihnen zwar das Wahlrecht zugesteht, nicht aber das Recht, politische Entscheidungen zu beeinflussen – mit der Folge, dass sie gegen eine weitere Integration der Union sind.

In diesem Sinne kann man das heutige Europa mit dem Frankreich von 1847 vergleichen, vor der Welle der großen nationalen Revolutionen von 1848. 2007 suchen die Eliten als Hauptakteure der europäischen Politik nach der politisch korrekten Form eines eingeschränkten Wahlrechts, während das Volk meint, dass es bereits unter einem solchen Recht lebt.

Die neuen populistischen Mehrheiten sehen in den Wahlen keine Gelegenheit, sich zwischen politischen Alternativen zu entscheiden, sondern als eine Gelegenheit zur Revolte gegen privilegierte Minderheiten – im Falle Ostmitteleuropas gegen die Elite und gegen das kollektive »Andere«, die Roma. In der Rhetorik der populistischen Parteien sind Elite und Roma Zwillinge: Keine von beiden Gruppen ist wie wir, beide bestehen die ehrliche Mehrheit, keine zahlt Steuern, und beide werden von ausländischen Kräften, insbesondere von Brüssel, unterstützt. War die antielitäre Gesinnung der Osteuropäer noch vor kurzem ein wichtiges Motiv für den Beitritt zur Europäischen Union, so richtet sie sich heute gegen die EU. Umfragen zeigen, dass während des Beitrittsprozesses die Mehrheit dazu neigte, in Brüssel einen Verbündeten gegen die korrupte Elite im eigenen Lande zu sehen, während seit vollzogenem Beitritt Brüs-

sel als Verbündeter eben dieser Elite gesehen wird, der ihr hilft, sich der demokratischen Rechenschaftspflicht zu entziehen.

Das Ergebnis ist eine Politik, in der die Populisten offen antiliberal werden, während die Elite insgeheim antidemokratische Ressentiments hegt. Das ist die wahre Gefahr der populistischen Stunde. Im Zeitalter des Populismus verläuft die Front nicht mehr zwischen links und rechts oder zwischen Reformern und Konservativen. Vielmehr sind wir Zeugen eines strukturellen Konflikts zwischen Eliten, welche die Demokratie mit wachsendem Argwohn betrachten, und einer zornigen Wählerschaft, die zunehmend antiliberal wird. Der Kampf gegen Korruption, der Kampf gegen den Terrorismus und der Antiamerikanismus sind drei Manifestationen der neuen Politik des Populismus.

Die entsprechenden Diskurse prägen die heutige Politik weltweit. Die Parallelen zwischen ihnen sind beunruhigend. Alle drei sind »leere Schachteln«, die leicht mit vagen Ängsten und zynischen Strategien gefüllt werden können. Jeder dieser Diskurse antwortet auf die wachsende Kluft zwischen Elite und Bürgern, und jeder ist symptomatisch für eine politische Welt, in der es keine ideologische Alternative zur Demokratie gibt, in der jedoch viele enttäuscht sind von der Demokratie und sich nicht mehr viel von ihr erwarten.

Die westlichen liberalen Demokratien haben den Kampf gegen die Korruption auf ihre Fahnen geschrieben, um antielitäre Ressentiments umzuleiten und für die Stärkung von Demokratie und Wirtschaftsliberalismus zu nutzen: Nicht das System sei das Problem, sondern korrupte Regierungen. Im Kampf gegen den Terrorismus lässt Washington es zu, dass diskreditierte, aber politisch nützliche Regierungen ihre unliebsame Opposition als Terroristen etikettieren und Bürgerrechte beschneiden – wenn diese Regierungen nur den globalen »Krieg gegen den Terror« unterstützen. Und Antiamerikanismus ist eine beliebte Strategie korrupter und illiberaler Regierungen, Legitimität zu gewinnen, indem sie ihren frustrierten Bürgern erklären, dass die Vereinigten Staaten hinter allem stecken, was schiefgeht, im eigenen Lande und in der Welt.

Die liberale Demokratie ist in Gefahr, wenn der Konflikt zwischen »der Elite« und »dem Volk« und die Leere der politischen Botschaft nicht mehr als Problem gesehen werden, sondern als Vorteil. Die heutige Generation europäischer Liberaler sind noch in einer politischen Tradition aufgewachsen, die dem (historischen und theoretischen) Irrtum erliegt,

dass antiliberale Parteien notwendig auch antidemokratisch sind. Spätestens heute ist dies nicht mehr der Fall. Die größte Herausforderung, vor der die Demokratie in unserer Zeit steht, ist der Aufstieg des Illiberalismus. Wer die Demokratie retten will, ist dazu aufgerufen, an zwei Fronten zu kämpfen: gegen die Populisten und gegen die liberalen Verächter der Demokratie.

Aus dem Englischen von Andrea Marenzeller

Anmerkungen

- 1 Ghita Ionescu and Ernest Gellner (eds.), *Populism: Its Meaning and National Character*, London 1969, S. 1.
- 2 Ralf Dahrendorf, »Acht Anmerkungen zum Populismus«, in: *Transit. Europäische Revue*, Nr. 25 (2003), S. 156-163.

Jan-Werner Müller

EUROPÄISCHE ERINNERUNGSPOLITIK *REVISITED*

Thomas Manns Albtraum (oder zumindest einer seiner politischen Albträume) war bekanntlich, dass es dereinst ein deutsches Europa anstatt eines europäischen Deutschland geben würde. Aus Sicht manch wacher Beobachter scheint diese Schreckensvision zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts wahr zu werden – nur unter ganz anderen Vorzeichen als bei Mann: Heute fürchtet man nicht ein aggressiv-nationalistisches Deutschland, sondern eines, das Europa sein Modell der Vergangenheitsbewältigung und damit letztlich einen »negativen Nationalismus« aufdrängen will – und das dadurch ganz nebenbei, mit gutem Gewissen und besten Absichten, auch eine Art Umverteilung der Lasten der Vergangenheit durchsetzt.

Skeptisch-humorvoll sprach Timothy Garton Ash bereits vor einigen Jahren von einer »Deutschen Industrie-Norm« in Vergangenheitsbewältigung, welche nun europaweit den Umgang mit Geschichte standardisieren sollte. Weniger humorvoll sehen es führende amerikanische Neokonservative: In ihren Augen verbirgt sich hinter den scheinbar hochmoralischen europäischen Versuchen, die eigene Vergangenheit kritisch zu betrachten, eine ganz einfache machtpolitische Logik. So behauptet beispielsweise der dezidierte EU-Kritiker Jeremy Rabkin, Nationalstolz sei in Deutschland eine schwierige Sache und würde deshalb in ganz Europa bewusst abgeschwächt, um die Integration mit Deutschland nicht zu gefährden.¹ Die Bundesrepublik ist somit eine Art permanenter Therapiefall, den es schonend zu behandeln und nicht mit ausgeprägtem nationalem Selbstbewusstsein seitens seiner Partner zu verstören gilt.

Entwicklungen vor und während der deutschen EU-Ratspräsidentschaft 2007, wie beispielsweise die Initiative zu einer neuen europäischen Rahmenentscheidung gegen Rassismus (und Holocaustleugnung), haben diesen Verdachtsmomenten und Befürchtungen neue Nahrung gegeben – und es ist wohl keine Übertreibung zu behaupten, dass auch in der Bundesrepublik die Stimmung sich eher gegen eine expansive Erin-

nerungskultur gewendet hat: schnell sieht man hier Gutmenschen am (kontraproduktiven) Werk, wenn nicht gleich über eine »Diktatur der Erinnerung«, grassierenden Moralismus in der Politik oder gar eine kollektive Zwangsneurose geklagt wird.² Noch am harmlosesten ist der Vorwurf, die Deutschen hätten es sich im ständigen Gedenken inzwischen behaglich eingerichtet; und das Geheimnis der Erinnerung sei in der Tat die Erlösung – nämlich der Deutschen von jedwedem Schmerz über die Taten ihrer Väter und Vorväter.

Viele Europäer wiederum denken nur ungerne an die Erfahrung mit den bilateralen Sanktionen gegen Österreich im Jahre 2000 zurück. Damals schien die EU endlich den oft bemühten »Anderen« gefunden zu haben, gegen den die Gemeinschaft ihre Werte definieren konnte: Der »Andere« erschien in Gestalt Jörg Haiders, und es schmerzte diejenigen, welche die Möglichkeit eines »negativen Gründungsmythos« für die EU in der Erinnerung an den Holocaust aufscheinen sahen, umso mehr, dass man der Alpenrepublik am Ende einen gesamteuropäischen »Persilschein« ausstellen und die Sanktionen kleinlaut aufheben musste.³ Die Idee einer europaweiten Erinnerungspolitik schien spektakulär widerlegt worden zu sein.

Statt viele dieser bekannten Episoden und Kritikpunkte zu wiederholen, möchte ich in diesem Essay auf einige grundsätzlichere Fragen zurückkommen: Erstens, was soll »europäische Erinnerungskultur« oder »europäische Erinnerungspolitik« eigentlich heißen? Genauer, und sowohl aus methodologischer als auch aus normativer Perspektive gefragt: Wie lässt sich der Wunsch nach einer europaweiten kritischen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit eigentlich rechtfertigen?⁴ Und, weiter gefragt: Wenn es sich hier nicht um ein besonders groß dimensioniertes, kontinentales quasi-nationales Gedächtnis gehen soll, was ist dann das Besondere an »europäischer Erinnerung«? Als mögliche Antworten sollen in diesem Zusammenhang drei normative Modelle diskutiert werden: Zum einen die von Jean-Marc Ferry vorgeschlagene Vision einer »zivilisierten gegenseitigen Öffnung« (aber auch Konfrontation) der verschiedenen politischen Kulturen in Europa⁵; zum anderen die Möglichkeiten und Grenzen einer transnationalen Erinnerungs- und Ermahnungspolitik, und zum dritten genuin paneuropäische Erinnerungen als Legitimation von Politik.

Was heißt: Europäische Erinnerungspolitik? Und wozu soll sie gut sein?

Vor dem Einstieg in eine normative Diskussion muss erst einmal grundsätzlich geklärt werden, was »europäisches Gedächtnis«, »europäische Erinnerungskultur« oder »europäische Erinnerungspolitik« überhaupt heißen könnten. Was letztere angeht, hat bereits vor einigen Jahren Jürgen Habermas die ganz spezifische Frage aufgeworfen: »Gibt es historische Erfahrungen, Traditionen und Errungenschaften, die für europäische Bürger das Bewusstsein eines gemeinsam erlittenen und gemeinsam zu gestaltenden Schicksals stiften?«⁶

Theoretisch ließe sich ein solches Bewusstsein wohl auf drei verschiedene Arten »stiften«: Erstens könnte man an eine kritische Auseinandersetzung eines jeden Landes mit seiner eigenen Vergangenheit unter Ausrichtung an gemeinsamen europäischen Normen denken. Empirisch ist es gar nicht unplausibel anzunehmen, dass sich derartige gemeinsame europäische Normen bereits herausgebildet haben: Nicht im Sinne der vielgefürchteten »Gleichmacherei« von nationalen Traditionen, sondern als geteilte kritische Haltung gegenüber der je eigenen, ganz spezifischen Vergangenheit und als bewusste Distanzierung von traditionellem Nationalismus – kurz gesagt, im Sinne einer Vereinheitlichung von Praktiken und selbstkritischen politischen Positionierungen, nicht im Sinne einer Gleichmacherei von historisch-kulturellen Inhalten. Deswegen wäre es auch treffender, hier von »post-nationalistischen« statt von »post-nationalen« politischen Kulturen zu sprechen; denn das Nationale verschwindet nicht einfach aus dem Blickfeld oder wird gar unterdrückt – es wird vielmehr aus anderer Perspektive mit kritischen Augen betrachtet. Hier mag man auch an die Habermassche Idee denken, wonach die kritische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit dazu beitragen könne, »die moralischen Erinnerungen der Politik in Erinnerung« zu rufen.

Es scheint mir kein Wunschdenken, dass sich nicht nur bereits eine Reihe pan-europäischer Normen herausgebildet haben, sondern dass de facto der Nachweis einer derartigen post-nationalistischen Grundeinstellung zumindest informell zur Vorbedingung eines EU-Beitritts geworden ist.⁷ Jede Geschichte, so ließe sich zuspitzen, ist beitriffsfähig – aber nicht jede Art von Geschichtsbetrachtung, Geschichtsdanken oder Geschichtsgefühl.

Gleichzeitig ist die Annahme nicht unplausibel – wenn auch spekulativ – dass die Zugehörigkeit zur EU die Konfrontation mit der eigenen

Vergangenheit etwas weniger schwierig macht: Wer eine sichere Bleibe in einem gemeinsamen Haus Europa gefunden hat, kann auch einmal eine Auseinandersetzung im eigenen Wohnzimmer oder gar mit seinen Nachbarn riskieren – ohne dass gleich allzu viel auf dem Spiel steht. Das schützende Dach EU macht somit kritische Erinnerungspolitik innerhalb der Mitgliedsstaaten weniger bedrohlich – und wenn es überhaupt einen » Mehrwert « gibt, den die EU zur paneuropäischen Vergangenheitsbewältigung beisteuert, dann ist er wohl hier zu finden.

Eher problematisch ist in diesem Zusammenhang jedoch die oft unausgesprochene Hintergrundannahme von universellen Normen, welche schon auf irgendeine Weise vorgegeben sind und nicht erst ausgehandelt werden müssen. Es ist weder plausibel anzunehmen, dass solche Normen (oder Werte) einfach aus der Geschichte » abgeleitet « werden können, noch dass Geschichte gleichermaßen als emotionsgeladene Illustration für Werte und Normen dienen sollte.⁸ Das Verhältnis von Werten und Erfahrungen ist viel komplexer als es manche Metapher nahelegt, und genuine öffentliche Auseinandersetzungen sind in ihren Ergebnissen nicht vorher bestimmbar. Nicht jeder Historikerstreit geht gut oder auch nur glimpflich aus.

Nichtsdestotrotz: Dieses normative Modell individueller Vergangenheitsbewältigung vor dem Hintergrund geteilter Normen ist empirisch kein Hirngespinnst und mit einer Reihe guter Gründe rechtfertigbar. Nur, um auf die anfangs aufgeworfene Frage nach grundlegenden Unterscheidungen zurückzukommen, geht es bei all dem nicht um *ein* » europäisches Gedächtnis « an sich oder um *eine* gemeinsame Erinnerung, sondern um geteilte und in gewisser Weise » europäisierte « Praktiken, die sich auf ganz unterschiedliche Traditionen und Gedächtnisinhalte beziehen. Außerdem ist dieses Modell nicht auf Europa beschränkt – was auch gar nicht wünschenswert wäre, was aber auch heißt, dass sich aus ihm eben keine *differentia specifica Europae* ergibt, wie es mancher wohl gerne hätte.

Zweitens lässt sich zumindest als theoretische Möglichkeit europäischer Erinnerungspolitik die kritische Auseinandersetzung mit den Vergangenheiten *anderer* Nationen oder politischer Gemeinschaften denken. Auf den ersten Blick mag dies völlig absurd erscheinen: Warum sollten sich Staatsmänner und -frauen beispielsweise für die Untaten ihrer Nachbarstaaten entschuldigen? Oder sich auch nur kritisch mit den Vergangenheiten anderer beschäftigen? Sollten etwa die Deutschen nun kritisch an

das Vichy-Regime erinnern? Die Tschechen sich für den britischen Kolonialismus entschuldigen?

Bekanntlich sind solche Szenarien jedoch längst Teil der politischen Wirklichkeit Europas zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts. Man denke beispielsweise an Frankreich, wo die Nationalversammlung 2001 eine Resolution verabschiedete, derzufolge der historische Status dessen, was Türken Armeniern angetan haben, als Völkermord festgeschrieben wurde; 2006 zog man mit einem Gesetzesentwurf nach, der das Leugnen dieses Völkermords mit bis zu einem Jahr Gefängnis und 45 000 Euro Strafe bestrafen würde.

Lässt sich ein solches Vorgehen rechtfertigen? Ist dies nicht eine »negativ-republikanische« Lehrenerteilung ohne Grenzen, um einen Begriff von Peter Niesen aufzugreifen, der eine Form von wehrhafter Demokratie mit spezifischem historischen Bezug (eben »negativ-republikanisch«) von einer eher universellen, anti-extremistischen Form liberal-demokratischer Wehrhaftigkeit unterscheidet?⁹ Handelt es sich hier nicht um eine Art internationale Schulmeisterei, die sich immer leicht als Heuchelei entlarven lässt und deswegen langfristig mehr schadet als nutzt? Ging es in Frankreich nicht offenbar darum, sich die Stimmen der armenischen Minderheit zu sichern – und gleichzeitig den Beitritt der Türkei zur EU langfristig unwahrscheinlicher zu machen?

Diese Einwände und Verdachtsmomente sind schwer von der Hand zu weisen, und die Reaktion auf den Gesetzesentwurf der *Assemblée Nationale* war bekanntlich äußerst negativ – nicht nur in der Türkei, sondern auch bei vielen Mitgliedsstaaten der EU. Nichtsdestotrotz sollte gerade die Tatsache, dass »negativer Republikanismus *sans frontières*« inzwischen einen so schlechten Ruf hat, dazu ermutigen, noch einmal mit etwas mehr Distanz auf die Möglichkeiten und Grenzen internationaler Ermahnungs- und Erinnerungspolitik zu blicken:

Zuerst sollte nicht ganz vergessen werden, dass gewisse historische Wahrheiten nun einmal einfach wahr sind – unabhängig davon, wer sie ausspricht. Und, auch ganz primitiv gesagt: Manchmal muss halt jemand eine unangenehme Wahrheit zuerst aussprechen – und es ist immer noch besser, wenn dies von außen geschieht, als wenn es gar nicht geschieht. Zudem muss nicht alles gleich Gesetz werden – Resolutionen können ihren Dienst als Denk- und Erinnerungsanstöße erfüllen, anstatt inakzeptable Meinungen gleich mit drakonischen Strafen zu ahnden. Selbst-

verständlich schließt dies nicht aus, dass man sich auch immer über Geschichtsinterpretationen streiten kann – ob nun ehrlich-produktiv oder heuchlerisch – und dass gerade äußerst flexible Definitionen, wie beispielsweise die offizielle Definition von »Genozid«, leicht für Streit sorgen können, ohne dass man den Parteien offensichtlich bösen Willen unterstellen müsste.

Zweitens sollte in Erinnerung gebracht werden, dass andere zu beschämen *immer* mit beträchtlichen Risiken verbunden ist – ob nun international oder innerhalb einer nationalstaatlichen Öffentlichkeit.¹⁰ Deswegen ist die Tatsache einer nationalistischen Gegenreaktion auf eine Ermahnung von außen auch nicht automatisch ein Gegenargument. Es geht doch gerade um eine solch bewusste Einmischung in »innere Erinnerungssangelegenheiten« – und zwar mit dem Ziele, einen Aspekt einer jeweiligen politischen Kultur, nämlich den liberaldemokratischen, zu stärken: Gedächtnisstützen sind zwangsläufig auch immer politische Stützen. Politische Kulturen von Nationalstaaten sind ja nie homogen, sondern durch eine ganze Reihe von inneren Spaltungen und Spannungen geprägt (man denke beispielsweise an die Rede von den *dos Españas*). Insofern ist es auch ganz wirklichkeitsfremd zu meinen, nur naive Gesinnungsethiker und verantwortungslose Gutmenschen würden quer durch Europa eine Spur von nationalistischen Ressentiments hinterlassen. Bezeichnend ist, dass zur gleichen Zeit, als in Frankreich heftig um den Gesetzesentwurf der Nationalversammlung gestritten wurde, Christoph Blocher die Türkei besuchte und offenbar Verständnis für die türkischen Nationalisten signalisierte. Blocher ging als Justizminister gar so weit, die Schweizer Gesetze über Genozidleugnung (und die Schweizer »Antirassismus-Strafnorm«) zumindest indirekt zu kritisieren.¹¹

Dies zeigt deutlich, dass »Erinnerungspolitik von außen« in diesem Sinne eigentlich gar nicht international, sondern immer schon genuin transnational ist. Das bedeutet an sich noch nichts Gutes (oder Schlechtes) – intellektuelle und wissenschaftspolitische Modeerscheinungen hin oder her – aber es sollte doch denjenigen zu denken geben, welche meinen, bei europäischer Erinnerungspolitik stünden sich homogene Nationalstaaten als politische Akteure gegenüber. Alle möglichen Kollisionen von Normen und Werten innerhalb und zwischen Ländern, und zwischen Ländern und der EU und dem Europarat, sind denkbar. Aber wer transnationale Politik will – sprich: Koalitionen und Konflikte über Ländergrenzen hin-

weg und auch auf supranationaler Ebene – der muss dann auch Auseinandersetzungen mit Nationalisten zuhause und anderswo einkalkulieren.

Drittens, und letztens, wäre als europäische Erinnerungspolitik eine Art europaweiter Konsens über die Bedeutung spezifischer geschichtlicher Ereignisse und Entwicklungen vorstellbar, bei dem gewisse Bilder und Interpretationen mehr oder weniger verbindlich festgelegt würden.¹² Diese Vision scheint auf den ersten Blick Orwellsche Züge zu tragen – man denkt an europäische Deutungseliten, welche aus Brüssel Geschichtsinterpretationen dekretieren und von oben herab Schulbücher, Fernsehdokumentationen und Festtage harmonisieren. Zumindest kommt der Verdacht auf, es könnte sich letztlich um ein »Euro-nation-building« handeln – also den Versuch, aus dem neunzehnten Jahrhundert sattsam bekannte Nationalstaats-Bildungsprozesse einfach auf supranationaler Ebene zu kopieren. Doch sind sich fast alle Teilnehmer an der Europadiskussion einig, dass eine solche Nationswerdung Europas nicht wünschbar – und wohl auch gar nicht möglich ist. Die Zeiten, da man »die Massen« mit standardisiertem Schulunterricht und Wehrdienst »nationalisieren« konnte, sind lange vorbei.

Darüber hinaus stellen sich hier jedoch auch grundsätzliche ethische Bedenken ein. Avishai Margalit hat die Position vertreten, dass nur enggestrickte ethische Gemeinschaften – wie beispielsweise Familie und Nation – eine Pflicht hätten, nicht zu vergessen; während andererseits die Menschheit als solche lose »moralische Verpflichtungen«, aber keinen globalen Erinnerungsimperativ habe.¹³ Hier gilt es jedoch, eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen individuellen Massenerinnerungen und kollektivem Gedächtnis zu treffen (wobei diese Unterscheidung nicht einfach der bekannten zwischen kommunikativem und kulturellem entspricht).¹⁴ Individuelle Erinnerung an selbst miterlebte Ereignisse ist zu unterscheiden von kollektivem Gedächtnis oder auch »geteilter Erinnerung« als einer Art »Rahmenerzählung«, in der Aussagen *immer* schon politisch und potentiell instrumentalisierbar sind und die jederzeit von *entrepreneurs de mémoire* zu guten oder weniger guten Zwecken mobilisierbar ist. Gleichzeitig gilt aber auch, dass Aussagen und Ansprüche in diese Erzählungen bis zu einem gewissen Grade unter dem Vorzeichen einer Rawlsschen öffentlichen Vernunft (»public reason«) debattiert werden können – was bei individuellen Erinnerungen an eigens Erlebtes offensichtlich nicht ohne weiteres der Fall ist.¹⁵ Kol-

lektives Gedächtnis ist also nicht automatisch liturgisch, ritualisiert oder sakralisierend, noch helfen bei seinem Verständnis Analogien mit der Individualpsychologie: Gesellschaften als Ganzes haben kein Unbewusstes, und gesellschaftliches Erinnern ist keine Vorbedingung für soziales »Heilen«.

Nun müssen genuin transnationale kollektive Erinnerungen nicht erst von cleveren PR-Managern der Brüsseler Bürokratie erfunden werden. Im Gegenteil: Man denke beispielsweise an den Bosnienkrieg, in dessen erster Phase streng separierte nationale Erinnerungen (an die historischen Verbindungen Frankreichs und Großbritanniens zu Serbien, und die von Deutschland und Österreich zu Kroatien) eine wichtige Rolle spielten – bis fast allen deutlich wurde, dass letztlich Europa als Ganzes in der Gegenwart versagt hatte. Die Erinnerung an und vor allem auch die geteilte Scham über dieses kollektive Versagen waren dann zweifelsohne ein motivierender Faktor bei dem Aufbau gemeinsamer europäischer Streitkräfte – zumindest bei den europäischen Eliten.

Hier zeigt sich auch, warum Margalits strikte Unterscheidung zwischen erinnernden enggestrickten Gemeinschaften und gedächtnisloser »loser« Moral nicht die Wirklichkeit trifft. Erinnerungsgemeinschaften sind kontingent und werden aufgrund ganz unterschiedlicher (und auch unvorhersehbarer) historischer Konstellationen geschaffen. Dies heißt nicht, dass sie beliebig »sozial konstruiert« oder destruiert werden können – Nationen, mit ihren lang institutionalisierten kulturellen Gedächtnissen lassen sich nicht plötzlich auf ganz andere Erzählungen »umstellen«. Aber genauso wenig sind Nationen inhärent, also unter allen historischen Umständen, »natürliche Erinnerungsgemeinschaften« – die Geometrie von politischer Aufmerksamkeit und Anteilnahme, welche eine ethisch aufgeladene Erinnerung von reinen Gedächtnisleistungen unterscheidet, ist variabel.

Dies soll nun nicht heißen, dass plötzlich allerlei gemeinsame – oder gar gleiche – Erinnerungen europaweit geteilt werden: Europas viele Gedächtnisse sind gespalten und werden es auch noch lange – vielleicht für immer – bleiben; vorerst haben wir es allenfalls mit einem europäischen »Geschichtsfeld« (Michael Jeismann) zu tun. Es sind aber genug Gemeinsamkeiten und Ansatzpunkte in den jeweiligen kulturellen Gedächtnissen vorhanden, um eine produktive Erkundung von Gemeinsamkeiten und Differenzen in Gang zu bringen. Dieser Prozess kann

dann wiederum zu einer Destabilisierung und »Dezentrierung« nationaler Erinnerungskulturen führen – ohne dass dadurch wichtige historische (und auch moralische) Unterschiede verwischt würden. Die Beschäftigung mit *histoires croisées* oder *entangled histories* lässt doch zumindest die Möglichkeit eines »überlappenden Konsens« (um einen weiteren Rawlsschen Begriff in die Diskussion einzuführen) in manchen zentralen Fragen historischer Selbstinterpretation aufscheinen – also einen Konsens, zu dem man vor dem Hintergrund ganz unterschiedlicher ethischer Ausgangspunkte und Traditionen finden kann, und welcher nicht umfassende national-kulturelle Selbstinterpretation automatisch in Frage stellt.¹⁶

Schluss

Eine gemeinsame europäische Erinnerungspolitik oder auch -kultur kann dreierlei heißen: Eine Angleichung von post-nationalistischen Praktiken des Erinnerns und der kritischen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit; eine genuin transnationale Erinnerungs- und Beschämungspolitik, oder, weniger konfrontativ, eine gegenseitige Öffnung und Destabilisierung der politischen Kulturen; und schließlich ein gemeinsamer Vorrat von leidvollen kollektiven Erinnerungen und selbstkritischen Geschichtsinterpretationen in Europa. Diese drei Varianten schließen sich nicht gegenseitig aus, obwohl die beiden letzteren ohne die erstere kaum denkbar sind. Keine läuft notwendigerweise auf eine perfide Umverteilung der Lasten der Vergangenheit hinaus – auch wenn diese Gefahr ohne Zweifel besteht. Alle sind jedoch mit Risiken verbunden und müssen auf die Kraft öffentlicher Vernunft (im Sinne eines Rawlsschen »public reason«) vertrauen.

Dies heißt aber auch: Europäische Erinnerungskultur ist nicht einfach eine Sache von Festtags- und Sonntagsreden. Sie ist integraler Bestandteil eines postnationalen (oder eben besser, wenn auch sprachlich noch unschöner: postnationalistischen) Prozesses, der die Nationalstaaten und nationale Unterscheide nicht abschafft, sondern politische Kulturen sowohl von außen wie von innen her in eine liberalere Richtung hin transformiert.¹⁷ Politische Versöhnungsgesten, Entschuldigungen, usw. sind selbstverständlich immer »symbolisch« – und dies bisweilen im schlechten Sinne. Aber sind eben auch gehaltvolle Signale; und ein politischer »Vergangenheitsbewältigungswille« ist ein wichtiger Gradmesser für die

Präsenz genuin post-nationalistischer Positionen. Die EU ist zweifels- ohne Teil dieser Entwicklung – doch ob die Union *als solche* Legitimität aus Vergangenheitsbewältigung beziehen kann, das ist zumindest fraglich.

Anmerkungen

- 1 Siehe Jeremy A. Rabkin, *Law without Nations? Why Constitutional Government Requires Sovereign States*, Princeton UP 2005, S. 250.
- 2 Siehe beispielsweise Ulrike Jureit, »Vom Zwang zu erinnern«, in: *Merkur*, Jg. 61 (Februar 2007).
- 3 Statt vieler: Dan Diner, »Haider und der Schutzreflex Europas«, in: *Die Welt*, 26. Februar 2000.
- 4 Die grundsätzliche Notwendigkeit von öffentlichen Rechtfertigungen im EU-Zusammenhang erklärt Glyn Moragn, *The Idea of a European Superstate: European Integration and Public Justification*, Princeton UP 2005.
- 5 Jean-Marc Ferry, *La question de l'État européen*, Paris 2000.
- 6 Jürgen Habermas und Jacques Derrida, »Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas«, *FAZ*, 31. Mai 2003.
- 7 Jeffrey K. Olick und Brenda Coughlin, »The Politics of Regret: Analytical Frames«, in: John C. Torpey (Hg.), *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*, Lanham, Md. 2003, S. 37-62.
- 8 Zum Verhältnis von Werten und Geschichte siehe auch Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1999.
- 9 Peter Niesen, »Anti-Extremism, Negative Republicanism, Civic Society: Three Paradigms for Banning Political Parties«, in: Shlomo Avineri und Zeev Sternhell (Hg.), *Europe's Century of Discontent: The Legacies of Fascism, Nazism and Communism*, Jerusalem 2003.
- 10 James Q. Whitman, »What Is Wrong with Inflicting Shame Sanctions?«, in: *Yale Law Journal*, Jg. 107 (1998).
- 11 Blochers Vorgehen blieb nicht unwidersprochen. Siehe beispielsweise Daniel Jositsch, »Völkermord leugnen verletzt, Herr Blocher!«, in: *Tages-Anzeiger*, 6. Oktober 2006.
- 12 Siehe in diesem Zusammenhang auch Henry Rousso, »Das Dilemma eines europäischen Gedächtnisses«, in: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe, Jg. 1 (2004).
- 13 Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Harvard UP 2002.
- 14 Ich folge hier Timothy Snyder in »Memory of Sovereignty and Sovereignty over Memory: Poland, Lithuania, and Ukraine, 1939-1999«, in: Jan-Werner Müller (Hg.), *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past*, Cambridge UP 2002.
- 15 Siehe John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia UP, 1993.
- 16 Ebd.
- 17 Was auch zunehmend als die normativ attraktivste Vision der EU akzeptiert wird. Siehe beispielsweise Marcel Gauchet, »La Nouvelle Europe«, in: *La condition politique*, Paris 2005, S.501; sowie Ulrich Beck und Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt a.M. 2004.

Krzysztof Michalski
 NIHILISMUS: EIN ORT FÜR GOTT

I

Nietzsche behauptet, die Menschheit sei krank. Krank am *Nihilismus*. Was ist der *Nihilismus*?

Nietzsche sagt, mit dem *Nihilismus* haben wir dann zu tun, wenn *die obersten Werte entwertet werden*.

Was ist ein *Wert*? Wir wollen mit einer allgemeinen und formalen Definition beginnen: *Werte* sind Normen, Prinzipien, Regeln, die die Ordnung unseres Lebens in all seinen Bereichen bestimmen. Sie bestimmen sowohl die Ordnung der Erfahrung, als auch die materielle, physische Ordnung, sowohl die Moral, als auch das Wetter. Die Ordnung der uns umgebenden Welt wird durch ein Regelwerk bestimmt. Wir wollen diese Regeln mit Nietzsches *Werte* nennen.

Was heißt, dass *die Werte entwertet werden*? Dies geschieht, wenn die Werte ihre ordnende Funktion und ihre Gültigkeit verlieren, wenn ihnen die Wirklichkeit entgleitet, sich ihnen widersetzt, ihnen widerspricht. Mit dem *Nihilismus* haben wir dann zu tun, wie Nietzsche in dem oben angeführten Zitat sagt, wenn dies mit *den obersten* Werten geschieht; wenn also die unsere Wirklichkeit strukturierenden Prinzipien unser Leben nicht mehr organisieren und nicht mehr ordnen.

Wenn es sich so verhält, dann ist der *Nihilismus*, von dem Nietzsche spricht, keine Ansicht, zumindest nicht hauptsächlich. Er ist insbesondere nicht die Meinung, dass alles sinnlos sei, dass alles, was auch immer wir tun, keine Bedeutung habe, dass, wenn uns etwas als »alles« erscheint, in Wirklichkeit »Nichts« sei. Der *Nihilismus*, den Nietzsche meint, ist zuerst etwas, das geschieht, und nicht etwas, das wir, ob richtig oder falsch, von der Wirklichkeit meinen.

Die Überwindung des Nihilismus kann folglich nicht darin liegen, die Falschheit oder die moralische Unrichtigkeit von nihilistischen Einstellungen aufzudecken und deren Anhänger von anderen, nicht-nihilistischen Ansichten zu überzeugen. *Die Überwindung des Nihilismus* kann

nicht durch die Modifizierung von Ansichten vollzogen werden, sie erfordert vielmehr eine Modifizierung der Wirklichkeit, des Geschehens.

In diesem Zusammenhang verwendet Nietzsche auch einen anderen Terminus: Er spricht vom »Tod Gottes«. Wenn das Menschenleben am Nihilismus krankt, ist »Gott tot«.

»Gott lebt«, sagt Nietzsche, insofern der oberste Wert, der unser Leben organisiert, ein letzter Endzweck oder eine »allumfassende Ganzheit« ist, insofern wir im Leben nach einem letzten Sinn suchen und uns bemühen, jedes Stück als Teil eines Ganzen zu verstehen (wie auch immer wir einen solchen Endzweck oder eine solche Ganzheit definieren würden). Wenn die Suche nach einem Endzweck und nach einem allumfassenden Ganzen unser Leben nicht länger organisiert, ist »Gott tot«. Der so verstandene Tod Gottes bezieht sich also nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, auf eine religiöse Überzeugung oder Praxis; der »Endzweck«, der unser Leben zu einem Ganzen fügt, könnte sowohl die (in der religiösen Version) »Erlösung« als auch (in der säkularisierte Version) die »Emanzipation des Menschen« sein. Es geht nicht um den Inhalt der Ordnungsregeln, vielmehr darum, wie wir unser Leben zu ordnen bemüht sind.

Nietzsche behauptet, dass die Suche nach einem letzten Zweck und einem allumfassenden Ganzen unweigerlich zum Scheitern verurteilt sei. Die Welt, in der wir leben, lässt sich nicht auf einen letzten Zweck hin organisieren. Dinge, Personen, Ereignisse, Gedanken fügen sich nicht zu einem allumfassenden Ganzen. Die großen Weltordnungsversuche, das »Christentum« gleichermaßen wie der »Fortschrittsglaube« oder der »Sozialismus«, versagen unvermeidlich. In der Welt, die uns umgibt, ist keine Form endgültig; Nietzsche sagt, *dass mit dem Werden nichts erzielt, nichts erreicht wird*; die Vielfalt der Formen lasse sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Unsere Lebenswirklichkeit ist eine Welt des fortwährenden Wechsels und der irreduziblen Vielfalt: Es ist die Welt *des Werdens*.

Vielleicht ist aber diese Welt nicht die wahre Welt, fragt sich Nietzsche, um mögliche Einwände vorwegzunehmen, vielleicht ist sie nur eine Illusion? Vielleicht ist diese Welt des unablässigen Wandels, diese Welt der irreduziblen Vielfalt, diese *Welt des Werdens* nur eine Täuschung, die die wirkliche Welt verdeckt? Vielleicht kann die Suche nach einem letztem Zweck und nach einer allumfassenden Einheit erst in dieser verborgenen Welt erfolgreich sein? Vielleicht haben wir nach diesem Zweck, dieser Ganzheit nicht dort gesucht, wo man sie finden kann? Vielleicht »lebt

Gott« - aber nicht hier, nicht in der scheinhaften Welt von Wechsel und Differenz, sondern außerhalb ihrer, in einer Welt, welche wahrhaftig da ist?

Die Suche nach einer wahren Welt »hinter« der uns umgebenden Welt des Wandels ist jedoch vergebens, genauso, wie dort nach einem letzten Zweck oder einem umfassenden Ganzen zu suchen. Eine Wahrheit, die nicht in Erscheinung tritt, ist ein ebenso leerer Begriff wie ein unwandelbarer Zweck oder eine Einheit aller möglichen Differenzen. Für uns ist *die Welt des Werdens* die einzige wirkliche Welt.

Demnach gelingt es uns nicht, argumentiert Nietzsche, die Wirklichkeit der Welt, die wir kennen, wirksam zu verneinen, denn nichts, keine wahre Welt, steckt hinter ihr. Alle Bemühungen, den Wandel aufzuhalten und die Vielfalt zu reduzieren (also die Welt unseres Lebens mit den Kategorien »Zweck« oder »Ganzes« zu ordnen), bleiben ohne Erfolg. *Der Nihilismus*, der »Tod Gottes«, führt in ein unlösbares Dilemma: Einerseits konfrontiert er uns mit der unwiderlegbaren Wirklichkeit einer Welt des fortwährenden Wechsels und der irreduziblen Differenz, andererseits beraubt er uns der bisher benutzten Werkzeuge, diese Wirklichkeit zu ordnen und mit Sinn und Wert zu versehen.

Diese Situation ist nicht auszuhalten, es ist eine Krisensituation: der Höhepunkt einer Krankheit.

Was soll man in einer solchen Situation tun? Am leichtesten ist es, nicht daran zu denken, sich mit etwas anderem zu beschäftigen und alles zu vergessen. Nietzsche sagt: *Die Arten der Selbstbetäubung. – Im Innersten: nicht wissen, wohinaus? Leere. Versuch, mit Rausch darüber hinwegzukommen: Rausch als Musik, (...), Rausch als blinde Schwärmerei für einzelne Menschen oder Zeiten (...). – Versuch, besinnungslos zu arbeiten, als Werkzeug der Wissenschaft: das Auge offen machen für die vielen kleinen Genüsse, z. B. auch als Erkennender (...); die Kunst »um ihrer selber willen« (»le fait«), das »reine Erkennen« als Narkosen des Ekels an sich selber; irgendwelche beständige Arbeit, irgendein kleiner dummer Fanatismus.* Kunst, Wissenschaft, Ideologien, Zerstreungen sind demnach Betäubungsmittel, es sind Fluchtwege aus der Konfrontation mit der nihilistischen Krise, mit dem »Tod Gottes«, mit dem Zerfall der Ordnung, die unser Leben organisiert.

Das ist aber nicht der einzige Ausweg; der andere, sagt Nietzsche, sei die Erschaffung neuer Werte und einer neuen Ordnung der Welt – die *Umwertung aller Werte*.

Fassen wir zusammen: Was ist der *Nihilismus*? Der Nihilismus ist, wie Nietzsche diesen Begriff verwendet, zunächst eine Situation, in der *die Welt wertlos erscheint*, es ist die Welt nach dem »Tod Gottes«: es gibt keinen Fluchtweg aus der Wirklichkeit der fortwährend wandelbaren und unheilbar vielfältigen Welt; gleichzeitig wissen wir nicht, wie wir mit ihr fertig werden sollen, da alle bisherigen Methoden vollkommen versagt haben. Es ist eine Situation der Zerrissenheit, die nicht auszuhalten ist und eine Situation der Ohnmacht, mit der man sich nicht abfinden kann.

Der Ursprung dieser Situation kann, behauptet Nietzsche, als *Nihilismus* bezeichnet werden; *die Welt erscheint wertlos* gerade deshalb, weil die Werte (die Regeln der Ordnung), die wir in sie *hineingelegt haben*, versagen: sie erfüllen keine ordnende und keine organisierende Funktion mehr. In diesem Sinn ist schon der Entwurf selbst (das *Hineinlegen*) dieser Werte der Ursprung *des Nihilismus*; die Krankheit spitzt sich zu mit dem Versuch, die Welt nach solchen Werten wie *Endzweck, allumfassende Ganzheit, Wahrheit an sich* zu ordnen.

Wir befreien uns also nicht vom *Nihilismus*, wenn wir uns bemühen, in Übereinstimmung mit diesen Werten zu leben. Der Weg, unser Leben nach Normen zu organisieren, von denen wir abgerückt und dadurch in die Krise *des Nihilismus* geraten sind, führt nicht zur Befreiung von ihm.

Der Nihilismus ist eine kritische, nicht auszuhaltende Situation, in der unsere Welt wertlos erscheint. Er ist auch eine Krankheit; ein Versuch, das Leben nach Werten zu ordnen, die ihm widersprechen. Der so verstandene *Nihilismus* führt uns zu der Notwendigkeit der *Umwertung aller Werte*, und damit zur Notwendigkeit eines neuen Anfangs, zur Notwendigkeit seiner eigenen Überwindung.

Versuchen wir zu verstehen, worauf diese Überwindung beruhen könnte.

II

Warum glaubt Nietzsche, dass alle Versuche, die Welt, in der wir leben, nach einem Endzweck, nach einer allumfassenden Ganzheit oder nach einer Wahrheit zu ordnen, scheitern müssen, und zwar unweigerlich?

Diese Frage kann als eine Frage nach der Begründung der Werte verstanden werden: Wie können wir Werte begründen, die wir unserem Leben und unserer Welt verleihen, wie können wir eine Ordnung begründen, die wir in dieser Welt vorzufinden meinen?

Wir können es tun, indem wir uns auf die »Wahrheit« berufen. Wir sagen dann: So ist es - unabhängig davon, was wir machen, wollen oder sagen oder was mit uns geschieht. Es ist unwichtig, ob es so ist, weil Gott es so will, oder weil alles durch ideale, das heißt zeitlose Gesetzmäßigkeiten geregelt ist. Es scheint dem gesunden Menschenverstand zu entsprechen, dass Naturgesetze unabhängig davon gelten, was sie in unserem Leben bewirken. Die Logik steuert die Richtigkeit unserer Gedanken ohne Rücksicht auf den Verlauf unseres Lebens.

Lässt sich jedoch die »Wahrheit« der Werte vollständig von der Tatsache ablösen, dass die Werte *meine* Thesen, *meine* Forderungen sind, dass sie in *meinem* Leben verwurzelt sind? Nein, antwortet Nietzsche: Dieses Wissen ist ein Akt des Lebens selbst und lässt sich nicht von ihm trennen. Meine Öffnung zur Welt, also das, was ich von ihr weiß, ist unlösbar damit verbunden, wie ich lebe. Daher lassen sich mein Leben und meine Welt nicht wie eine Schublade aufräumen: Man kann ihnen keine fremden, »äußeren« Regeln aufzwingen. Schon der Begriff solcher Regeln, schon der Begriff eines »Außen« ist sinnlos. Anders formuliert: Werte, Regeln, die das Denken und Handeln ordnen, können nicht allgemeingültig und universal sein. Nietzsche schreibt, das Leben *hat gar keinen Wert, denn es fehlt etwas, woran es zu messen wäre und in bezug worauf das Wort »Wert« Sinn hätte.*

Wir sehen jetzt, warum Nietzsche die Regeln der Ordnung eben als *Werte* bezeichnet. Jede Ordnung entsteht im Leben, das ich lebe, durch das, was ich tue oder unterlasse. Die Ordnung, nach der sich das Leben richtet, wird in ihm selbst hervorgebracht, im Laufe dieses Lebens. Seine Regeln sind Schätzungen, die den Wert einer Sache für das Leben bestimmen. In diesem Sinn sind sie Werte. Sie eröffnen für dieses und kein anderes Leben diese und keine anderen Möglichkeiten. Nietzsche bezeichnet die Werte auch als *Voraussetzungen des Lebens*: Voraussetzungen dafür, dass das Leben sich so und nicht anders entwickelt.

Die Begründung der Werte muss demnach immer mehr sein als das Wissen davon, wie es ist, sie muss mehr sein als die bloße »Wahrheit über das Leben«. Jede »Wahrheit über das Leben« ist schon das Leben selbst, es ist ein Schritt meines Lebens: die Kraft, die mich über das hinausführt, was ich weiß. Jede Wahrheit ist eine schöpferische Kraft (das meint Nietzsche, wenn er vom *Willen zur Macht* spricht).

Der *Nilismus* ist ein Versuch, im Leben und in allen seinen Erscheinungen den Endzweck zu finden und das Leben in Begriffen zu fassen.

Der *Nihilismus* ist folglich Angriff und Einspruch gegen das Leben. Er ist eine Krankheit, die das Leben zersetzt. Die Überwindung dieser Krankheit, das heißt die Überwindung des *Nihilismus* und die Umwertung der nihilistischen Werte, kann also nicht darin bestehen, eine bisher unbekannte Wahrheit zu entdecken, endlich adäquate Begriffe zu finden und ein Wertesystem durch ein anderes zu ersetzen. Das Pathologische des Nihilismus besteht nicht darin, dass er die wirkliche Natur der Welt, in der wir leben, verkennt. Die Überwindung des Nihilismus besteht nicht in der Korrektur eines Wissens. Mein Leben kann den Nihilismus vielmehr nur dann überwinden, wenn es in sich die Kraft findet, die Kontrolle der Begriffe abzuschütteln, wenn es schöpferisch ist und nicht nur auf eine ihm von »außen« (durch »seine Wahrheit«) gestellte Aufgabe reagiert.

Das heißt, die Überwindung des Nihilismus, *die Umwertung aller Werte* ist keine intellektuelle Handlung, sondern eine dem Leben inwohnende Möglichkeit.

Wenn ich sage, *die Umwertung der Werte* ist eine »Notwendigkeit«, mit der uns nach Nietzsche die nihilistische Krise konfrontiert, jene Situation, in der *die obersten Werte entwertet werden*, meine ich damit weder die Notwendigkeit, mit der eine Folgerung aus einer Prämisse abgeleitet wird, noch die Notwendigkeit, nach der diese Ursache jene Wirkung hat; es ist hier vielmehr die Rede von einer Lebensnotwendigkeit. Das durch den Nihilismus zersetzte Leben erscheint unmöglich, es ist ein unhaltbarer Zustand. Doch kein Kalkül sagt uns, was wir in solch einer Situation tun sollen, kein uns schon bekannter Begriff deutet eine Lösung an, denn es macht gerade den Nihilismus aus, dass die bisherigen Werte und Regeln ihre Überzeugungskraft einbüßen. *Die Überwindung des Nihilismus* schafft also einen Ort für etwas Neues: Sie ist ein Schritt ins Dunkle.

Der Nihilismus: eine Situation, in der die Begriffe auseinanderbrechen, weil sie das Leben nicht fassen können. Das betrifft wohlbemerkt alle Begriffe. Denn kein Begriff lässt sich vom Leben trennen, jeder Begriff erhebt den Anspruch auf Universalität, jeder ist eine These, dass es eben so ist. Jeder Begriff will das Ganze umfassen, restlos. Wir werden den Nihilismus also nicht überwinden, indem wir »nihilistische« Werte (»Endzweck«, »allumfassende Ganzheit« und »Wahrheit an sich«) durch irgendwelche anderen Begriffe ersetzen.

Daraus folgt: Der Begriff »Leben« ist kein anderer (nicht-nihilistischer) Begriff dessen, was da ist, kein anderer Begriff der »Welt«. »Das Leben« ist

ein Meta-Begriff, ein Begriff, der die Begriffe selbst charakterisiert, der die Regeln jeglicher Ordnung und aller Werte charakterisiert – als »auseinanderbrechende«, als »zerbrechlich« eben. Wenn es sich so verhält, dann ist der Nihilismus keine heilbare Krankheit wie eine Grippe, keine behebbare Panne. Der Begriff »Leben« bezeichnet eine nicht nachlassende Spannung zwischen der Anstrengung, Wahrheit zu finden und das Leben in Begriffe zu fassen auf der einen Seite, und dem ständigen Entgleiten des Lebens auf der anderen. Es ist die fortwährende Überwindung des *Nihilismus*.

Der unaufhörliche Wandel und die irreduzible Vielfalt der Welt, in der wir leben, sind folglich etwas vollkommen anderes als Stimmungsschwankungen oder der Wechsel der Jahreszeiten oder die Vielfalt der Lebensformen auf einer Wiese: Dieser Wandel und diese Vielfalt sind innere Merkmale unserer Begriffe (sie »zerbrechen«). Die Überzeugung, dass die Welt, die uns umgibt, eine Welt des unaufhörlichen Wandels und der irreduziblen Vielfalt ist, betrifft die Art und Weise, wie die Welt in unseren Begriffen zutage tritt, sie ist keine Feststellung einer Tatsache, so wie wir feststellen, dass der Schnee weiß ist.

Nietzsche verspricht also keine Begriffe, die zur Welt passen würden (im Unterschied zu den bisherigen, nicht passenden) und ebensowenig ein darauf gründendes Regelsystem, das unser Leben wirksamer organisieren würde (im Unterschied zu den Regeln, die uns zum Nihilismus geführt haben). Er entwirft für uns kein zukünftiges Leben, das von der Krankheit des Nihilismus geheilt wäre. Er wirbt für kein Ideal, entwirft keine ideale Gesellschaft. Die *Überwindung des Nihilismus* kann kein Programm sein. Die *Überwindung des Nihilismus* ist vielmehr der Horizont unserer Begriffe: die permanente Möglichkeit eines Neuanfangs, die in der Zerbrechlichkeit und damit Vorläufigkeit dieser Begriffe zutage tritt.

Die Formel der »nihilistischen Krankheit« hat also eine Doppelbedeutung. Sie bedeutet einerseits den von unseren Begriffen unlösbaren Anspruch, eine Wahrheit im Leben zu finden und auf den Begriff zu bringen. Sie bedeutet die von jeder Ordnung untrennbare Intention auf Endgültigkeit: Es handelt sich also um eine Krankheit, die das Leben zersetzt, welches Begriffe und Ordnung braucht. Andererseits handelt es sich um eine Krankheit der Begriffe selbst: um ihre Zerbrechlichkeit, Vorläufigkeit, die damit zum Neuen und Unbekannten, zum Leben hin öffnet. Der Nihilismus ist folglich eine innere Spannung, ein Konflikt, eine Unvereinbarkeit von Leben und Begriff, eine Spannung, die sich nicht lösen lässt,

weder mithilfe einer Logik noch mithilfe einer Therapie. Es ist Krankheit in zweifachem Sinne, eine Krankheit, von der wir nicht loskommen und die das Wesen der *conditio humana* ausmacht.

III

Nietzsches Analyse des Nihilismus lässt sich auch als eine Kritik der gegenwärtigen europäischen Kultur lesen. Wir sind, so würde sein Argument lauten, Zeugen des Zusammenbruchs der traditionellen gesellschaftlichen Strukturen, die in der Auffassung gründen, es gebe eine für alle geltende gemeinsame Ordnung der Dinge. Diese traditionellen Gesellschaftsstrukturen waren gewöhnlich religiös sanktioniert: »Gott« war ihr Garant. Es gibt auch säkularisierte Auffassungen dieser gemeinsamen Ordnung der Dinge: Als allen Menschen, zumindest potentiell, gemeinsamer Grund des Lebens können das menschliche Gattungswesen, eine ideale Gesellschaftsform oder elementare moralische Gebote betrachtet werden. Nietzsche behauptet, dass diese Auffassung ihre Plausibilität vor unseren Augen verliere. In der gesellschaftlichen Praxis der heutigen Europäer wird der politische Charakter von Begriffen der natürlichen oder moralischen Ordnung sichtbar: als Instrumente der Selbstbehauptung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, als Machtinstrument. Der Zerfall des bis dahin fundamentalen Glaubens an den Sinn des menschlichen (des einzelnen wie des gemeinsamen) Lebens führt zum Nihilismus: zur Auffassung, dass unsere Meinungen und Handlungen jeder verbindlichen Grundlage entbehren. Doch weil sich dieser Nihilismus als unhaltbar erweist, drängt die nihilistische Krise zur Neuorganisation des gesellschaftlichen Lebens und zur Suche nach seiner neuen Grundlage.

Worin sollte diese Neuorganisation bestehen? Wenn meine Interpretation richtig ist, würde Nietzsche auf diese Frage keine Antwort geben wollen. Weder eine allgemein gültige Wahrheit noch ein gemeinsames Ideal können eine solche neue Grundlage bieten – da solche Begriffe, wie alle anderen auch, das Leben ausdrücken und seine über alle Begriffe hinausführende, also »dunkle« Kraft. Die Unterschiede zwischen den Menschen sind irreduzibel. Es sind keine Unterschiede im Rahmen eines übergreifenden Ganzen (wie Farbunterschiede oder unterschiedliche geometrische Formen). Die irreduzible Vielfalt ist wesentlicher Bestandteil jeder Identität; jede Identität, auch »ich« und »wir«, ist innerlich gebro-

chen, weist über sich selbst hinaus: auf etwas Neues und Fremdes, auf das »Leben«. Identität *ist* nicht, sie *wird*.

Und doch ist das menschliche Leben ein ständiger Versuch, das Unterschiedliche in eine Einheit zu bringen, das Zerbrochene zu einem Ganzen zusammenzufügen, ein Versuch zu begreifen und neu zu organisieren. Einen solchen Versuch, sagt Nietzsche, muss jeder auf eigenes Risiko unternehmen. Es gibt keine universale Antwort.

Nietzsche ist kein Geschichtsphilosoph wie Hegel, Marx oder Husserl es waren. Die Ansteckung mit dem Nihilismus (der Entwurf der universalen Werte), die heutige »nihilistische« Krise und ihre Überwindung, die Umwertungen aller Werte, sind in seinen Augen nicht mit einer »Logik der Geschichte« verbunden, sie bilden keine Argumentationskette. Für Nietzsche ist eine solche Logik unmöglich, ein absurder Begriff. Wenn Nietzsche ein Geschichtsphilosoph ist, dann lediglich in dem Sinn, dass er die Zeit, in der wir leben, die Zeit der immer größer und immer tiefer werdenden Unterschiede, für eine Chance hält, eine konstitutive, wenn auch gewöhnlich verborgene Seite des Menschen zu enthüllen: die Diskontinuität, die unheilbare Zerrissenheit, die das Leben auf das Unerwartete hin öffnet. Seinen grenzenlos schöpferischer Charakter.

IV

Vielleicht birgt unsere Zeit eine Chance, Religion zu verstehen, ihren Ort im Leben des Menschen zu finden. Vielleicht bringt paradoxerweise gerade unsere »nihilistische« Zeit – die Zeit nach dem »Tod Gottes«, die Zeit, in der die nihilistische Krankheit zutage tritt - die Sensibilität des Menschen ans Licht, eine Sensibilität, die tiefer reicht als alle Begriffe und die tiefer ist als die »Wahrheit«, eine Sensibilität, die auch in religiösen Texten, wenn auch in anderer Weise, zu Wort kommt.

In der Wendung vom »Tod Gottes« verweist, wie wir gesehen haben, das Wort »Gott« einerseits auf unsere Bemühungen, unser Leben in Begriffe und universale Regeln zu fassen. »Gott« unterstützt und ergänzt hier andere Versuche, einen Endzweck, ein allumfassendes Ganzes oder eine verborgene Wahrheit des Lebens zu finden. Wenn wir solche Versuche als »Vernunft« bezeichnen, dann ist »Gott« eine »Ergänzung der Vernunft«: Zarathustra sagt: *Aus Lücken bestand der Geist dieser Erlöser; aber in jede Lücke hatten sie ihren Wahn gestellt, ihren Lückenbüßer,*

den sie Gott nannten. Aus dieser Perspektive stellt die Religion eine der möglichen Strategien dar, den Wechsel und die Vielfalt des Lebens radikal einzuschränken. Im »Antichrist« schreibt Nietzsche über die Religion: *Wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins »Jenseits« verlegt – ins Nichts –, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen.* Die Religion versucht, das Leben in Kategorien auszulegen, die von ihm unabhängig sind, sie versucht, das Leben aus der Distanz einzuschätzen.

Aus dieser Perspektive entfalten religiöse Texte, wie zum Beispiel die Geschichten vom Zimmermannssohn im Neuen Testament, vor den Zuhörern ein Wertesystem, mit dem sie ihr Tun einschätzen können und nach dem sie ihr Leben ausrichten sollen. Das Leben wird auf einen künftigen idealen Zustand (das *Reich Gottes*) hin bewertet, in dem die unerwünschten Aspekte der menschlichen Existenz verschwinden: vor allen Dingen die irritierende Zerbrechlichkeit jeder Ordnung, das Risiko des nächsten Schritts. Diese Perspektive gibt uns die Gewissheit, dass es einen gütigen Gott gibt, schreibt Nietzsche in der »Morgenröte«, einen *Gott, der in seiner Liebe alles so fügt wie es uns schließlich am besten sein wird.* Er weist auf eine letzte »Wahrheit« hin, deren Kenntnis alle uns quälenden Probleme einmal lösen wird.

Nietzsches Analyse des Nihilismus lässt uns eine andere Bedeutung der »Religion« entdecken. Sie ist hier keine Doktrin, die mit anderen konkurriert (mit der Evolutionstheorie, mit kosmologischen Theorien der modernen Wissenschaft etc.). Gott gilt nicht mehr als Ergänzung der Vernunft. Religiöse Texte wie die Berichte der Evangelisten konfrontieren uns demnach nicht mit einer Sammlung von Wahrheiten, die universal sind wie mathematische Sätze und nach denen sich unser Leben richten soll; der Messias ist kein Mathematiklehrer.

Wenn dem so ist, dann verkündet Jesus in den Evangelien keine eherne Ordnung, die festlegen würde, was oben und unten, was wahr und falsch wäre – so als ob seine Worte ein Wissen wären, nur von besserer Art. Der erste Brief an die Korinther scheint dies zu bestätigen: (...) *mein Wort und meine Predigt, schreibt Paulus, geschahen nicht mit überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht stehe auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft.* (2, 4-5) Und im Brief an die Hebräer heißt es: *Denn das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert, und*

dringt durch, bis es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens. (4,12) Paulus' Worte, wie auch die Worte von Jesus, als dessen Bote sich Paulus versteht, sollen demnach eine Kraft sein, die das Leben verwandelt, die ihm innewohnenden und bisher unbekanntem Möglichkeiten freisetzt, auch gegen den Widerstand dessen, was wir über die Welt zu wissen glauben. Es geht nicht darum, das Wissen zu erweitern oder neue Wahrheiten zu vermitteln.

Auch der Terminus »das Reich Gottes« bekommt unter diesem Aspekt eine andere Bedeutung: Jesus verheißt keinen zukünftigen Zustand, zeigt den Menschen kein zu erreichendes Ziel. *Als er aber von den Pharisäern gefragt wurde: Wann kommt das Reich Gottes?, antwortete er ihnen und sprach: Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man's beobachten kann; man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist es! Oder: Da ist es! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.* (Lukas 17, 20) Gottes Reich findet schon statt, es ist wirklich, hier und jetzt. Nietzsche schreibt im *Antichrist: Das Himmelreich ist ein Zustand des Herzens...: Nichts, was »über der Erde« ist. Das Reich Gottes »kommt« nicht chronologisch-historisch, nicht nach dem Kalender, etwas, das eines Tages da wäre und tags vorher nicht: sondern es ist eine »Sinnes-Änderung im Einzelnen«, etwas, das jederzeit kommt und jederzeit noch nicht da ist...*

Das Reich Gottes ist also kein Idealzustand, den man vielleicht einmal erreichen könnte. Er durchdringt jedes einzelne Menschenleben, jeden Augenblick, jeden Winkel dieses Lebens - ...*wie der Blitz aufblitzt und von einem Ende des Himmels bis zum anderen leuchtet...* (Lukas, 17, 24) Die Mission von Jesus besteht eben darin, unsere Augen für diesen Blitz zu öffnen. Nietzsche sagt im *Antichrist: ... mit dem Wort »Sohn« ist der Eintritt in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge (die Seligkeit) ausgedrückt, mit dem Wort »Vater« dieses Gefühl selbst, das Ewigkeits-, das Vollendungs-Gefühl.*

Das Reich Gottes ist also eine Sensibilität, ein Zustand des Herzens, und kein Stand der Dinge. Worin besteht diese Sensibilität? *Wenn jemand zu mir kommt und hasst nicht seinen Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern und dazu sich selbst, der kann nicht mein Jünger sein.* (Lukas, 14, 26) Es geht hier also nicht um eine Auswahl irgendwelcher (guter) Eigenschaften und die Beseitigung anderer (schlechter) aus dem Leben. Es geht ebensowenig um eine Identifizierung und Anwendung der wahren Werte oder um die Verbesserung des Lebens. Es geht nicht um die Sen-

sibilität für das Gute und das Böse, und auch nicht um die Möglichkeit einer Besserung. Es geht vielmehr um die Bereitschaft, dies alles zu verwerfen, und um die Sensibilität für *etwas, das jederzeit kommt und jederzeit noch nicht da ist...*, die Sensibilität für das Unerwartete. Die Worte von Jesus sollen mir in meinem Leben ermöglichen, die Last des bisherigen Lebens abzuwerfen. Sie sollen mein Leben für das radikal Neue und Fremde öffnen. Diese Worte zu verstehen, sich ihre Botschaft anzueignen, bedeutet nichts weniger, als sich von allem, was da ist, loszureißen. Es bedeutet nichts weniger, als die Unruhe zu spüren, die in der Tiefe meines Lebens verborgen liegt: dieselbe Ungeduld, die Paulus dazu drängte, zu den Korinthern und Thessalonichern zu gehen (*Darum habe ich's auch nicht länger ertragen*, 1. Thessalonicher 3,5) und sie auf seine Zuhörer zu übertragen.

»Gott« ist nun nicht mehr ein Name für die Steigerung unserer Fähigkeit, unser Leben und unsere Welt zu ordnen, ist kein Name mehr für die Ergänzung der Vernunft: Die Gegenwart »Gottes« in unserem Leben bedeutet vielmehr eine radikale Diskontinuität, bedeutet die in ihm verborgene absolute Freiheit, eine Freiheit, die jede Ordnung und alle Bindungen durchschneidet. Nietzsche sagt im »Antichrist«: *Man könnte (...) Jesus einen »freien Geist« nennen – er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort tötet, alles, was fest ist, tötet.* »Gott« ist in meinem Leben keine Spur einer anderen, besseren, idealen Ordnung der Dinge, an der das Leben sich orientieren soll. Er ist vielmehr die Möglichkeit eines Neubeginns, mit der jeder nächste Augenblick des Lebens schwanger geht. *Darum: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.* (2. Korinther 5, 17) Es geht also nicht um einen neuen Inhalt, vielmehr um Verwandlung jeglichen Inhalts. Infolgedessen erweisen sich alle Dinge, alle unseren Bindungen, Begriffe, alle Gesetze als anfechtbar und zerbrechlich. *Das sage ich aber, liebe Brüder: (...) Fortan sollen auch die, die Frauen haben, sein, als hätten sie keine; und die weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die kaufen, als behielten sie es nicht; und die diese Welt gebrauchen, als brauchten sie sie nicht. Denn das Wesen dieser Welt vergeht.* (1. Korinther 7, 29-32)

Jeder von uns ist ein Kind seiner Zeit: Wir kommen aus einer bestimmten Vergangenheit und gehen in eine Zukunft. Aber unser Ursprung liegt außerhalb der Kontinuität einer durch Begriffe zusammengehaltenen

Folge von Momenten, außerhalb jeden möglichen Gedächtnisses. Das heißt, die Antwort auf die Frage, »wer wir sind«, ist nicht möglich, ohne dass wir uns auf die Möglichkeit der Neugeburt, auf den Bruch, auf den Riss im Netz all jener Begriffe, Regeln, Werte beziehen, in das wir unser Leben einzufangen versuchen. Unser Ursprung liegt weiter zurück als das Gedächtnis reicht, und das heißt, dass wir nicht nur Kinder unserer Zeit sind. Darauf verweist die Formel »Kinder Gottes«: *Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.* (Matthäus 18,3) Nietzsche sagt im *Antichrist*: *Jeder ist das Kind Gottes – Jesus nimmt durchaus nichts für sich allein in Anspruch...*

Wenn Jesus seine Zuhörer zur Umkehr aufruft, dazu, dass sie wie Kinder sein sollen, gibt er ihnen damit keine Handlungsanweisung, er sagt nicht, was sie tun sollen. Kann man denn ein Kind werden wollen? »Gott«, dessen Kind ich bin, lässt sich in meinem Leben nicht als Wertesystem erkennen, sondern als Ungeduld, als verborgene Unruhe, die mich nie am gleichen Ort stehenbleiben, ruhen lässt, die mich nicht so sein lässt, wie ich bin, die mich nie ganz der Vater meiner Töchter, der Sohn meiner Mutter, Pole, Lehrer sein lässt. Das Leben, sagt Paulus, ist *nicht auszuhalten*. (1. Thessalonicher 3,1 und 5)

Aus der Perspektive meines als Lebenslauf geordneten Lebens, meines Platzes in der Gesellschaft und in der Ordnung der Dinge ist diese Ungeduld, diese Sensibilität, dieses mich nicht in Ruhe lassende »Reich Gottes«, eine Krankheit, ein Fieber. *Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden; was wollte ich lieber, als daß es schon brennte! (...) Meint ihr, daß ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht.* (Lukas 12, 49 und 51)

Gegen dieses Fieber und gegen diese Krankheit hilft kein Wissen; kein Wissen gibt eine Antwort auf diese Ungeduld, keine Ordnung behebt die Entzweiung, keine Ordnung bringt Frieden. Es geht nicht darum, die Ignoranz zu beseitigen, falsches Wissen zu korrigieren, und es geht auch nicht um einen Entwurf neuer Verhaltensregeln. Das Wort Gottes ist eine Kraft, ein Dynamit, das alle Begriffe, alle Gesetze und alle Verhaltensregeln sprengt: Es *drängt uns*, es verdrängt uns von dem Platz, den wir einnehmen, so dass wir *außer uns* sind (2. Korinther 5, 13-14).

»Gott« ist kein Begriff mehr, der auf ein unerschütterliches Fundament jeden Wissens, jeden Gesetzes und jeder Orientierung in der Welt verweist; er zeigt vielmehr jenen inneren Riss, der durch alles hindurchgeht.

Durch diesen Riss wird jeder Begriff unheilbar zerbrechlich. Und der Mensch öffnet sich für das Neue. Das heißt nicht, dass wir dadurch aller Verpflichtungen entbunden wären und dass alles erlaubt wäre. Begriffe, Gesetze und Regeln stellen nicht die einzig mögliche Quelle von Verpflichtungen dar. Es kann auch die *Liebe* sein. Die Liebe ist eine Quelle von Verpflichtungen, die sich nicht universalisieren lassen, die sich nicht durch Logik, nicht einmal durch eine dialektische, deduzieren lassen. Die Liebe ist eine Verpflichtung, die es dem Menschen ermöglicht, über sich hinauszugehen, über alles (bisher) Menschliche hinauszugehen. Kein Wunder, dass der Begriff der Liebe, der Begriff der *caritas*, in den Berichten der Evangelisten und in den Paulusbriefen eine so zentrale Rolle spielt und sich gleichzeitig jedem Versuch verweigert, ihn in eine Doktrin zu fassen.

Wenn ich recht habe, dann tritt in der nihilistischen Krise - wenn wir den »Tod Gottes« erleben, das heißt wenn *die obersten Werte entwertet werden* -, eine Krankheit zutage, die die *conditio humana* ausmacht, eine Krankheit, die den Menschen zu einer Liebe befähigt, die größer ist als er selbst, und die ihn empfänglich macht für Gott. Vielleicht ist das der Zusammenhang, in dem Religion verständlich wird.

Aus dem Polnischen von Dorota Stroinska

Zu den Autorinnen und Autoren

Ulrike Brunotte ist Religions- und Kulturwissenschaftlerin an der Humboldt-Universität zu Berlin. *Zwischen Eros und Krieg. Männerbund und Ritual in der Moderne*, Berlin 2004.

Nathanaël Dupré la Tour ist Politologe und Mitarbeiter von *Devoteam*, Prag.

Alois Hahn ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Trier. Forschungsschwerpunkte: Familiensoziologie, Religionssoziologie, Gesundheitssoziologie, Inklusion/Exklusion. *Erinnerung und Prognose. Zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft*, Opladen 2003; *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*, Frankfurt a.M. 2000.

Vaclav Havel, Schriftsteller und Politiker, war einer der führenden Regimekritiker der CSSR. Von 1989-1992 Präsident der Tschechoslowakei; von 1993-2003 Präsident der Tschechischen Republik. *Fassen Sie sich bitte kurz. Gedanken und Erinnerungen zu Fragen von Karel Hvizdala*, Reinbek 2007.

Hanfried Helmchen war 1971-1999 o. Professor für Psychiatrie und Direktor der Psychiatrischen Klinik der Freien Universität Berlin. *Geschichte der Psychiatrie an der Freien Universität Berlin* (Hg.), Lengerich 2007; Mitautor von *Ethik in der Altersmedizin*, Stuttgart 2006; Mithg. von *Gesundheit nach Maß? Eine transdisziplinäre Studie zu den Grundlagen eines dauerhaften Gesundheitssystems*, Berlin 2004.

Matthias Hoffmann ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Trier. Arbeitsschwerpunkte: Thanatosoziologie; Soziologie des Hospizes.

Cornelia Klinger, Permanent Fellow am IWM, Wien, lehrt seit 1993 Philosophie an der Eberhard Karls Universität Tübingen. *Das Jahrhundert der Avantgarden*, München 2004 (Hg. mit Wolfgang Müller-Funk).

Jacek Kochanowicz ist Professor für Wirtschaftsgeschichte an der Universität Warschau. *Backwardness and Modernization: Poland and Eastern Europe in the 16th-20th Centuries*, Aldershot 2006.

Vera Koubova, Photographin und Übersetzerin, lebt in Prag. Ausstellungen u.a.: *Wilder Wein* (Pejskovna 2007); *Für tote Bäume* (Kaliste 2006); *Untereinander* (Prag 2004); *Sterbliche : Unsterbliche* (Freiburg, Prag, Wuppertal 2001; Jena, Erfurt 2002, Düsseldorf 2003, Schloss Weinberg 2004; das Buch gleichen Titels von Steffen Höhne und V. Koubova erschien 2001 in Prag/Potsdam).

Ivan Krastev ist Politologe und leitet das Centre for Liberal Strategies in Sofia. *The Anti-American Century* (Hg. mit Alan McPpherson), Budapest 2007.

Oliver Krüger ist seit 2005 Visiting Fellow am Center for the Study of Religion, Princeton University. *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg 2004.

Hans Lauter war 1978-1996 o. Professor für Psychiatrie an der Technischen Universität München und Ärztlicher Direktor der Psychiatrischen Klinik rechts der Isar in München. »Ist die Suizidverhütung ethisch legitim?«, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 11 (2006); H. Lauter und H. Helmchen, »Vorausverfügter Behandlungsverzicht bei Verlust der Selbstbestimmung infolge persistierender Hirnerkrankung«, in: *Nervenarzt* 77 (2006).

Krzysztof Michalski ist Rektor des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), Wien, und Professor für Philosophie an der Boston University und an der Universität Warschau. *Die Flamme der Ewigkeit. Essays zum Denken Nietzsches* (polnisch), Krakau 2007; *Conditions of European Solidarity* (Hg.), Central European UP 2006.

Jan-Werner Müller lehrt Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Princeton. 2007 erscheinen *Constitutional Patriotism* (Princeton UP) und die deutsche Übersetzung seines Buches *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Darmstadt.

Jan Patočka: s. die Einleitung zu dem ihm gewidmeten Schwerpunkt, Seite 82.

Jacques Rupnik, Politikwissenschaftler und Historiker, ist Directeur de recherche am Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI) in Paris und Gastprofessor am Europakolleg in Brügge. *L'Europe des Vingt-Cinq. 25 cartes pour un jeu complexe* (mit Christian Lequesne), Paris 2005.

Hans-Ludwig Schreiber ist Professor em. für Strafrecht und allgemeine Rechtslehre an der Universität Göttingen, deren Präsident er von 1992-1998 war, und Vorsitzender der Transplantationskommission der Bundesärztekammer. Mithg. von *Recht und Ethik im Zeitalter der Gentechnik*, Göttingen 2004; *Der Mensch und seine Rechte* (Hg. mit Georg Nolte), Göttingen 2004.

Jan Sokol ist Professor für philosophische Anthropologie an der Karlsuniversität, Prag. *Mensch und Religion*, Freiburg 2007; »Europa spricht. Sprachenvielfalt und Politik«, in: *Osteuropa* 5-6 (2004).

Rudolf Stamm war von 1975 bis 1988 Korrespondent der *Neuen Zürcher Zeitung* für Osteuropa und Österreich, anschließend bis 1999 für Italien, dann bis zu seiner Pensionierung 2002 für die USA mit Sitz in Washington D.C. Lebt in Trevignano nördlich von Rom. *Dolce e morbido. Vom Vergnügen, in Italien zu leben*, Zürich 2003; seine in der *NZZ* erschienenen Reportagen aus Osteuropa wurden in dem Band *Alltag und Tradition in Osteuropa*, Zürich 1985, versammelt.



Besuchen Sie uns im Netz
www.iwm.at/transit



