

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 82 (2002)
Heft: 3-4

Rubrik: Kultur

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Elise Guignard,
geboren 1926, lebt in
Rombach AG. 1946 bis
1948 Studium der
Kunstgeschichte und
Archäologie, 1974 bis
1980 Studium der
Romanistik und Litera-
turkritik. Übersetzu-
gen: «Marco Polo.
Il Milione». Übersetzung
aus dem Urtext und
Nachwort. Manesse
Verlag, Zürich 1983.
«Eugène Delacroix,
Briefe und Tagebücher».
Ausgewählt, übersetzt
und kommentiert. Deut-
scher Kunstverlag. Mün-
chen 1990. Nachwort zu
Alphonse de Lamartine,
«Graziella». Manesse
Verlag, Zürich 1997.
Nachwort zu Pierre Loti,
«Roman eines Kindes».
Manesse Verlag, Zürich
1994. Nachwort zu
Gustave Flaubert,
«November». Manesse
Verlag, Zürich 1997.
Nachwort zu Alfred de
Musset, «Bekenntnis
eines jungen Zeitgenos-
sen». Manesse Verlag,
Zürich 1999.

DIE RÜCKKEHR DES BUDDHA

Zum ersten Mal in Europa zu sehen: Chinesische Skulpturen des 6. Jahrhunderts. Das Museum Rietberg stellt einen Teil des berühmten Tempelfundes von Qingzhou aus.



Fragment eines
Bodhisattva.
China, Späte Nördliche
Wei-Dynastie (386-
534). Kalkstein. Stadt-
museum von Qingzhou,
Shandong.

* Dôgen-Kigen: Extraits
du Shôbôgenzo Zui-
monki, in: Dôgen/Corps
et Esprit. Le Promeneur.
Mayenne 1998.

«Um auf den Weg der Bud-
dhaschaft zu gelangen, muss man sich vom
individuellen Ich absetzen.»* Diese Worte

des japanischen Zen-Mönchs Dôgen (1200–
1253) führen den Besucher leitmotivisch
durch die Buddha-Skulpturen im Museum

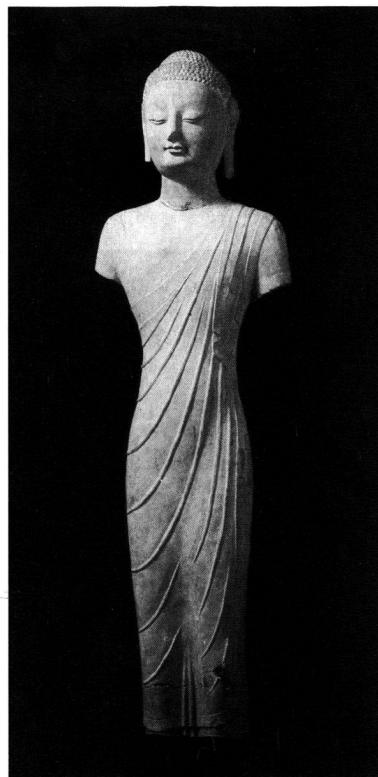
Rietberg. Zu deren ausserordentlicher Wirkung trägt ganz wesentlich die Dramaturgie der Präsentation bei. Als Einstieg ist die Begegnung mit der über drei Meter hohen – der grössten – Skulptur des Longxing-Tempels zu verstehen. In der Mitte, in Hochrelief gearbeitet, der stehende Buddha, links und rechts zwei auffällig kleine Bodhisattva; in der Mandorla schweben, züngelnden Flammen gleich, himmlische Wesen. Das Werk weist zahlreiche Bruchstellen auf, Bohrlöcher auch, die auf frühere Reparaturen hindeuten.

Diese Trias vereinigt die verschiedensten Komponenten der Ausstellung «Die Rückkehr des Buddha». «Rückkehr» bedeutet hier auch: Die vierunddreissig Exponate sind ein kleiner ausgewählter Teil der annähernd vierhundert Objekte, die 1996 in Qingzhou per Zufall in einer sechzig Quadratmeter grossen Grube, anderthalb Meter unter der Erdoberfläche entdeckt wurden. Ans Licht kamen Figuren und Stelen, zahllose Fragmente aus Kalkstein, Marmor und Granit, ebenfalls aus Gusseisen und lackiertem Holz. Die Mehrzahl der Plastiken stammt aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts zur Zeit der Dynastien der Nördlichen Wei und der Östlichen Wei und der Nördlichen Qi; ausserdem fand man noch einige Objekte aus späteren Jahrhunderten. Aufgrund von Münzfunden ist die Grube im zwölften Jahrhundert geschlossen worden.

Über die 1996 erfolgten Ausgrabungen orientiert im Detail der zwanzigseitige Katalogbeitrag von Lukas Nickel (Universität Zürich). – Von Zhang Zong (Institute of World Religions, CASS, Beijing) stammt der Aufsatz «Die Region von Qingzhou als Zentrum buddhistischer Kunst im sechsten Jahrhundert.» – Su Bai (Universität Beijing) befasst sich mit «Die Plastik der Nördlichen Qi-Dynastie und ihre stilistischen Vorbilder.» – Alexander L. Mayer (University of Illinois) interpretiert «Die Kultbilder im Licht der Lehre». – Unter dem Titel «Auf Buddhas frühen Spuren in China» vermittelt Helmut Brinker (Universität Zürich) einen kunsthistorischen und geistesgeschichtlichen Überblick.

Vorgeschichte in Zürich

Die Gründe, warum im Museum Rietberg die grossartige Ausstellung stattfindet, er-



Stehender Buddha aus der nördlichen Qi-Dynastie (550-577)

Die säulenhafte Gestalt des Buddha zeugt von der strengen, verhaltenen chinesischen Manier; während die zierlichen, reich geschmückten Bodhisattvas mit der Körper betonenden Kleidung an indische Vorbilder gemahnen.

läutert der Direktor Albert Lutz. Vor genau fünfzig Jahren wurde die Sammlung von Eduard von der Heydt, dem Gründungsdonator des Museums, zum ersten Mal in Zürich in der Öffentlichkeit gezeigt. Von der Heydt hatte in den Zwanziger- und Dreissigerjahren die bedeutendste Kollektion buddhistischer Plastik in Europa aufgebaut. In dem Masse, wie die ständige Präsentation dieser Sammlung in der Villa Wesendonck vielen Besuchern vertraut ist, vertieft die gegenwärtige Ausstellung das Verständnis buddhistischer Kunst. Die oben erwähnte Trias stammt aus der Übergangszeit von der Östlichen Wei-Dynastie zur Nördlichen Qi-Dynastie. Sie vereinigt daher, wenn auch nur andeutungsweise, die Stilmerkmale zweier aufeinanderfolgender Epochen. Die säulenhafte Gestalt des Buddha, in einfacher Gewandung mit flach herabfallendem Überwurf zeugt von der strengen, verhaltenen chinesischen Manier; während die zierlichen, reich geschmückten Bodhisattvas mit der Körper betonenden Kleidung an indische Vorbilder gemahnen.

Aus der Nördlichen Wei-Dynastie stammt ein allein stehender Buddha. Auch diese Vollplastik aus Kalkstein beeindruckt durch ihre Verhaltenheit. Ein grosser, runder Nimbus hinterfängt den Kopf des Buddha mit dem hohen Schädelauswuchs (*ushnisha*). Einträumerischer Blick und ein feines Lächeln strahlen Güte und Innigkeit aus. Unter der langen, schlichten Mönchskutte sind keine Körperperformen wahrzunehmen. Eigentlich bewegend sind die nackten Füsse mit der überlangen zweiten Zehe. Die rechte Hand ist abgebrochen, die linke öffnet sich in der Gebärde der «Segens- und Gabengewährung». Trotz der Distanz gebietenden Würde geht von der fast lebensgrossen Figur etwas Einladendes aus.

Dialektik der Distanz

Weniger abgehoben, der Menschenwelt näher, erscheint der etwa gleichzeitig

entstandene lebensgrosse Bodhisattva. Die fein behauene Kalksteinfigur umspielen dekorative Formelemente, die den Blick von unten nach oben und von oben nach unten lenken. Von der kostbaren Kopfhaube mit Spuren von Gold, ebenso von einem Diadem fallen seitliche Schmuckbänder bis auf die Schultern. Von den Schultern bis zu den Füßen ziehen in Bahnen Haarstränge über das fein gefältelte Kleidungsstück. Ein melodisches Hinabfließen von Bändern und Haar. Und über dieser rhythmischen Bewegung das breite, grosse Gesicht mit offenen Augen und lächelndem Mund. Der adäquate Ausdruck eines Bodhisattva, der auf den Eingang ins Nirvana verzichtet, bis jeder Buddhagläubige dahingelangt ist.

Während der Nördlichen Wei-Dynastie entstand das älteste, 529 datierte Werk dieser Ausstellung. Es ist eine Stele mit einem Buddha und zwei Bodhisattva in Hochrelief. Auf der Schmalseite findet sich die Aufschrift der Stifterin *Han Xiaohua*, worin sie gelobt, «nach der Durchquerung dieser schlechten Welt Wiedergeburt um Wiedergeburt und Generation um Generation den Buddha zu ehren und ihm zu dienen». Die Wiedergeburt symbolisiert das Verhältnis von Mensch und Gottheit.

Manifestationsbuddhas (Nirvana-Buddhas) haben einen ähnlichen Sinn. Diese verkörpern die Vorstellung, Buddha vermöge viele Erscheinungsformen anzunehmen, um jedes Lebewesen mit seiner Botschaft zu erreichen. Diese Idee veranschaulicht ein stehender Buddha aus der Qi-Dynastie. Auf dem grossen, kreisrunden Kopfnimbus sitzen in Hochrelief sechs beziehungsweise sieben kleine meditierende Buddhafiguren auf Lotosblüten. Die kreisende Bewegung um den Kopf klingt formal aus in den Körper umspielenden Gewandfalten, die kurvig, rein linear eingekerbt sind. Der untersetzte Oberkörper, die betonte Bauchpartie vermitteln der Gesamtkomposition eine beeindruckende, stattliche Fülligkeit.

Die zweite Werkgruppe der Ausstellung ist vornehmlich nach den Stilprinzipien aus der Zeit der Nördlichen Qi geordnet. Gleichsam als Auftakt ist da ein stehender Buddha aus Qingzhou. Eine in sich ruhende Gestalt, der rechte Unterarm ist abgebrochen, der linke, nach unten abgewinkelte Arm drückt mit offener Hand

In der Regel fehlt ein bildnerisch formales Indiz; die Eigenschaft eines Buddha lässt sich nur aus dem Kontext erschliessen.

den kanonisierten Gestus der «Gabens- oder Wunschgewährung» aus. Eine generöse, allgemein dem Gläubigen, hier dem Betrachter zugewandte Haltung. Reliefgemäss gehauene Gewandfalten fallen kaskadenartig nach unten, formal eine Fortsetzung des markanten Kinns und der vollrunden Gesichtspartie. Die für die Qi-Dynastie typische Ästhetik ist in dieser Skulptur angedeutet. Charakteristisch ist die angestrebte Wechselwirkung zwischen Kostüm und Körper. Die schlichte Kleidung verleiht der Buddhastatue eine ehrfurchtgebietende Hoheit.

Eine andere Wirkung wird erreicht mittels kunstvollem Faltenwurf, Zierbändern, Stolen, Schleifen und mit Schmuckstücken aller Art wie Diadem, Brosche, Schnalle, Perlenkette. Die Überbetonung von Gewand und Geschmeide bedeutet einerseits weltlichen Reichtum, und andererseits ist es der Ausdruck des göttlichen Wesens der Bodhisattvas. Die prächtige Kostümierung konzentriert sich nicht nur auf die Vorderansicht. Selbst die Rückenpartie ist beispielsweise auf einer nahezu lebensgrossen Figur fein und detailreich gearbeitet. Indischer Einfluss, im Speziellen der Guptakunst zeigt sich da. Der weltliche Schmuck, der an das Ornat des indischen Adels erinnert und der stets gütig lächelnde Gesichtsausdruck versinnbildlichen die Symbiose von Göttlichem und Iridischem.

Dem Getriebe der Welt ist Buddha völlig entrückt. Shakyamuni ist der Name des historischen Buddhas; Maitreya ist der Buddha der Zukunft. Aus der Stiftungsinschrift der erwähnten Stele der Han Xiaohua geht hervor, dass es sich hier um eine Maitreyastatue handelt. In der Regel fehlt ein bildnerisch formales Indiz; die Eigenschaft eines Buddha lässt sich nur aus dem Kontext erschliessen.

Buddhagestalten in sich selbst ruhend, stehen dennoch in geheimnisvollem Kontakt mit den Gläubigen, mit den Menschen allgemein. Auch Alexander L. Mayer zitiert in seinem Beitrag «Die Kultbilder im Licht der Lehre» den japanischen Zen-Mönch Dōgen, der über die Begegnung von Gesehenem und Sehendem festhält: «Der Sehende erlebt vor den Buddhafiguren nichts als Zeit, als das aufschlussreiche Licht des Augenblicks, Aufschein der Vollkommenheit Buddhas.» ♦

Rüdiger Görner,
geboren 1957 in Rottweil am Neckar, lebt seit 1981 in London.
Professor für Neuere Deutsche Literatur und Kulturgeschichte an der Aston University, Birmingham (bis 1991 an der University of Surrey), sowie Direktor des Institute of Germanic Studies der University of London. Schriftsteller und Kritiker. Buchveröffentlichungen u.a.: «Hölderlins Mitte» (1993). «Goethe. Wissen und Entzagen aus Kunst» (1995). «Grenzgänger. Dichter und Denker im Dazwischen» (1996). «Die Kunst des Absurden» (1996). «Einheit aus Vielfalt. Föderalismus als politische Lebensform» (1997). «Wortwege. Zugänge zur spätmodernen Literatur» (1997). «Streifzüge durch die englische Literatur» (1998). «Mauer, Schatten. Gerüst. Kulturkritische Versuche» (1999). «Nietzsches Kunst. Annäherung an einen Denkartisten» (2000). «Literarische Betrachtungen zur Musik» (2001). Grenzen, Schwellen, Übergänge. Zur Poetik des Transitischen (2001).

VOM HUMANISMUS ZUM GENOMISMUS

Oder: Die Geburt des Cyborgs aus der Krise des Wissens

Je spezialisierter das Wissen, desto dringlicher werden wieder elementare Fragen: Was ist das Sein? Was Leben? Was der Mensch? Was die Menschenwürde? Wohin mit unserem Wissen? Pünktlich, wenn auch überhastet ist das Genom des Menschen zum Jahrtausendwechsel buchstabierbar geworden. Was aber verstehen wir von den Wechselwirkungen der Gene und ihrer Produktionsweise? Das sequenzierte Menschengenom sieht aus, als hätte man das Werk Shakespeares in seine Buchstaben aufgeteilt. Wie kann man aber diesen Buchstaben und ihren Kombinationen Sinn verleihen? Wie hinter ihre Kombinatorik kommen? Erst wenn diese Fragen beantwortet wären, liesse sich an ein Genom-design für Menschen denken.

Die Frage nach der Wesensnatur des Menschen hat Sophokles seinen «Chor der Thebanischen Alten» in der «Antigone» beantworten lassen. In Hölderlins Übersetzung lautet sie: «*Ungeheuer ist viel. Doch nichts/Ungeheurer, als der Mensch.*» Was bedeutet: Unheimliches eignet dem Menschen. Ungeheuerlich wirkt er in seinem Anspruch, seinem tatsächlichen Können, aber auch in seinem Scheitern. Sein Leben besteht entweder darin, diese eigene Ungeheuerlichkeit auszuleben, dann droht er inhuman zu werden; oder er versucht, dieses Ungeheure in ihm zu zähmen, sich (ethische) Vorschriften zu machen.

Die thebanischen Alten des Sophokles zweifeln unüberhörbar am Menschen: «*(...) die Red' und den luftigen/Gedanken und städtebeherrschenden Stolz/Hat erlernet er (...) und/Die unglücklichen zu fliehen, die Pfeile. Allbewandert,/Unbewandert.*» Aber: «*Zu nichts kommt er./Der Toten künftigen Ort nur/Zufliehen weiss er nicht.*» Er besitzt mehr an Weisheit und «Kunst», so die Thebaner weiter, «*als er hoffen kann*»; entsprechend übe er sich in «*Gottesversuchung*».

Dass der Mensch zu nichts komme, meint offenbar, er könne nichts ganz vollenden. Er wähnt sich überall und nirgends, ist unbehaust, weil es ihm an seinen Heimstätten unheimlich geworden ist. Nur mit dem Tod weiss er nicht umzugehen; er bleibt das nicht bewältigbare Skandalon, das noch ungeheuer ist als er selbst.

Durch Religion versuchte der Mensch, sich geheimer zu machen. In der Aufklärung und Moderne wurde diese theologische Begründung des Daseins jedoch zunehmend brüchiger. «*Der moderne Mensch*», befindet Peter Sloterdijk, «*will die höhere Gewalt nicht erleiden, sondern sein.*» Nietzsche proklamierte die Selbstermächtigung des Menschen zunächst noch als denkerisches Experiment, das aber aufgrund seines Lebens jenseits konventioneller Moralität existenznotwendig geworden sei. Wissenschaft und ideologisierte Politik versuchten seither, sich diese Selbstermächtigung des Menschen in ihren jeweiligen Dienst zu stellen. Freuds kritischer Einwurf, dass das Ich angesichts des in und unter ihm rumorenden Es nicht länger Herr im eigenen Haus sei und dass sich dementsprechend auch die Kultur zunehmend durch die Artikulation eines schleichen Unbehagens definiere, hatte auf diesen Selbstermächtigungswahn keinen relativierenden, geschweige destabilisierenden Einfluss.

In politisch-ideologischer Hinsicht machte nicht Freud, sondern Ernst Haeckels biologistischer Monismus Karriere, der im Züchtungsprojekt den Weg zur Vollkommenheit zu erkennen glaubte. Für Haeckel ging der Gegensatz von Geist und Materie im kalkulierten Experiment mit dem Erbgut auf. Wo Freud mit analytischem Blick Brüche erkannte, seelische Frakturen, operierte Haeckel mit Synthesen, die sich aus der Kultivierung des Erb-

gutes ergaben. Das Ungeheuere des Menschen manifestierte sich mithin um 1900 zweifach: Zum einen setzte er sich in Szene als Betreiber einer Lebensraffinerie auf der Grundlage wissenschaftlich legitimierter Züchtungsmethoden, zum anderen offenbarte er sich als ein Wesen, das durch seine Triebstruktur determiniert schien.

Der Umgang mit dem Ungeheuern, das nur zu leicht ins Ungeheuerliche umschlagen kann, war freilich bereits seit der Schwelle zur Moderne im 15./16. Jahrhundert zu einer kulturstiftenden Frage geworden. *Norbert Elias* hatte gezeigt, dass die «*Disziplinierung der Triebe*», die in der höfischen Etikette ihren Höhepunkt finden sollte, der Bändigung eben dieses menschlich Ungeheuern galt. *Michel Foucault* verwies in seiner Kulturtheorie darauf, dass der frühneuzeitliche Rationalismus das Ungeheure in Gestalt von Wahnsinn, Krankheit und Tod schlicht ausgrenzte. Der cartesianischen Affektenlehre war mittelbar noch *Kant* verbunden gewesen, der seine Ethik unter das Zeichen einer Überwindung des Bösen im Menschen gestellt hatte. In Renaissance und früherer Neuzeit galt: Wer triebhaft aus der Reihe tanzte, dem blieb nur noch die Fahrt auf dem Narrenschiff, später das Dahinvegetieren in Anstalten.

Damit stellt sich eine weitere grundsätzliche Frage: Verstand oder versteht sich das Humanistische gleichfalls als Form kultureller Disziplinierung oder umschliesst es nicht geradezu programmatisch jeden Aspekt des Menschlichen, einschliesslich des Unheimlichen, Ungeheuren seiner Natur, eben ganz im Sinne des *Terenz*, der dem Humanismus einst dessen Leitgedanken gegeben hatte: *Homo sum, humani nil a me alienum puto*. Ich bin ein Mensch; nichts Menschliches nenne ich mir fremd. Also auch den Wahnsinn nicht, den Alpträum oder Vernichtungsphantasien. Ist es Zufall, dass *Karl Jaspers*, von Hause Psychopathologe, im Jahre 1949 systematisch nach den «*Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*» fragte, wobei er freilich sein psychopathologisches Wissen gerade in diesen Diskurs kaum einbrachte, sondern diese Problematik philosophisch und – noch ganz im Banne seiner Auseinandersetzung mit der Schuldfrage (1946) – politisch-legalistisch zu beantworten versuchte: «*Die Menschenrechte*», so Jas-

Der cartesianischen Affektenlehre war mittelbar noch Kant verbunden gewesen, der seine Ethik unter das Zeichen einer Überwindung des Bösen im Menschen gestellt hatte.

pers, «sind Voraussetzung der menschlichen, nicht bestialischen Politik.» Er betonte weiter, dass künftiger Humanismus nur im Kontext des Politischen denkbar sei und nicht mehr als eine abseits sich vollziehende Bildungsveranstaltung.

Es ist hinlänglich bekannt: Die einst quasi revolutionäre, im Gefolge der Aufklärung erhobene Forderung nach der Kodifizierung der Menschenrechte hatte ihren Ursprung in der Politisierung der den europäischen Renaissance-Humanismus prägenden Rede von der *dignitas hominis*, der Menschenwürde. Sie drückte sich für Humanisten wie *Marsilio Ficino* oder dessen Schüler *Pico della Mirandola* in erster Linie durch die Möglichkeit zur Selbstentfaltung und Selbstbildung aus. Damit meinten sie eine Würde, die im Schaffen und Schöpfen des Menschen begründet lag.

Doch dieser Ansatz war bereits an der Schwelle zur Neuzeit umstritten. *Pascal* etwa definierte die Würde des Menschen durch dessen Bewährung in Elend und Leid. Würde, das ist aber auch die Leistung des Menschen, eine in ihm angelegte Möglichkeit zu reflektieren und sie sich daraufhin womöglich zu verbieten – oder humaner, klassischer, mit dem vom späten *Goethe* bevorzugten Begriff ausgedrückt: zu entsagen. Goethe, der wie kaum ein anderer seiner Zeit gerade die Möglichkeiten des modernen Wissenschaftlers, Planers, Denkers nicht nur erkannt, sondern *durchschaut* hat, begriff menschliche Würde als ein beständiges Ringen um Mass und Wert.

Thomas Mann im Ersten Weltkrieg

Im Spätsommer 1917, grauenvolle Nachrichten von einer weiteren englisch-französischen Offensive in Flandern erreichen auch die Poschingerstrasse in Münchens noblem Stadtteil Bogenhausen, arbeitet *Thomas Mann* am zehnten Kapitel seiner «*Betrachtungen eines Unpolitischen*». Er überschreibt es etwas lapidar «*Einiges über Menschlichkeit*». Es handelt sich um das Schlüsselkapitel des Buches; denn hier muss sich erweisen, worin der Wert seiner Verteidigung der Kultur gegen die angeblich herzlose, rein technische Zivilisation bestehe. Entsprechend schillernd, paradox fällt seine Argumentation aus; ihr

eignet etwas Chaotisch-Systematisches. Denn Thomas Mann weiss offenbar nicht wohin mit diesen bestürzenden Nachrichten; es plagen ihn die Berichte, Vorstellungen und Phantasien von der Front. «Wenn ich im Felde wäre, wenn ich die Greuel der Verwüstung mit meinen Augen sähe, sehen musste das irrsinnige Zerreissen der Menschenkörper, hören die gewürgten Stimmen der Milchbärte, die die Erlaubnis erbettelten, Freiwillige zu werden, und im Trommelfeuer, kindlich versagend, ‹Mutter! Mutter!› schreien, – glaubt man, ich bliebe hart, bliebe ‹patriotisch›, bliebe ‹stimmungsvoll› und wäre der Rohheit fähig, ‹meinem Blatt› einen journalistisch-brauchbaren Bericht zu liefern?» Thomas Mann weiss, dass das Menschliche unendlich viel Inhumane enthält. Degoutiert und bewusst überpointiert stellt er fest, dass die schwerreichen Kriegsgewinner zur Zeit der Somme-Schlacht in St. Moritz die Einführung des Foxtrots feierten.

Noch einmal versuchte Thomas Mann im Namen der Menschlichkeit gegen das Zivilisatorisch-Technokratische Front zu machen: «In einem Augenblick, wo weltpolitische Ereignisse von freilich furchtbarer Wucht das Individuell-Menschliche überall in schwerste Mitleidenschaft ziehen, es überschwemmen und fortreißen, – gerade in diesem Augenblick ziempf es sich, gegen den Größenwahn der Politik die Wahrheit zu ver-

teidigen, dass das Wesentliche des Lebens, dass das Menschliche vom Politischen nie auch nur berührt werden kann.» Dabei weiss er im Grunde längst, dass nur die Humanisierung, sprich: Zivilisierung des Politischen die Zukunft des Menschlichen zu sichern versteht. Denn die Vorstellung einer machtgeschützten Humanität hatte sich spätestens 1917 als unheilvolle Illusion erwiesen. Das eigentliche Projekt hieß: Humanisierung der Macht. Und ihr sollte sich Thomas Mann fortan auch ver-

schreiben. Einen entscheidenden Schritt in dieser Richtung tat er 1921 mit seiner Rede «Von deutscher Republik», in der er



Cyborg,
Bleistift-
zeichnung

sich dazu durchringen konnte, die Identität von Humanität und Demokratie zu konstatieren.

Nun ist aber bezeichnend, dass Thomas Mann zwischen dem Abschluss der «Betrachtungen» und seiner Republik-Rede unmittelbar nach dem Ende des Ersten Weltkrieges sich auf seine eigentliche novellistische Kunst besinnen konnte und in seinem erzählerischen Schein-Idyll «Herr

und Hund» (1919) vom Tier her die Qualität des Humanen neu zu definieren versuchte. Sein Befund: «*Tiere sind ungebemter und ursprünglicher, also gewissermassen menschlicher in dem körperlichen Ausdruck ihrer Gemütszustände als wir.*» Anders gesagt: Humanismus bedeutet immer auch dieses Fundamentale: Achtung vor dem Kreatürlichen überhaupt, Respekt vor dem Leben welcher Gattung auch immer. Wie aber steht es mit dieser viel berufenen, aber selten untersuchten Empathie mit dem Kreatürlichen, der Kohabitation von Mensch und Tier im Hause, von der auch Sloterdijk fordert, dass man sie neu bedenken solle? Was aber ist da gemeint? Mozarts Kanarienvogel, Schopenhauers Pudel oder Hitlers Schäferhund? Kann es sein, dass sich der Mensch durch die Domestizierung von Tieren seinerseits bestialisierter hat?

Zurück zu einer der Ausgangsfragen: Der Humanismus habe das Menschliche zu dogmatisieren und ideologisieren versucht. Auf diese Weise sollte das Menschliche zu einem Programm, einer Verhaltenslehre werden: Mit Goethes Iphigenie und Mozarts Sarastro gegen Rache und kriegerische Brutalisierung des Lebens. Als jedoch der aufklärerische Kontext dieses humanistischen Bildungsprogramms durch entschieden nationale Werte ersetzt wurde, als der Humanismus verbürgerlichte, wurde er zunehmend zum Opfer offenkundiger Paradoxien: Lessings Toleranzgebot verstand der deutsche Bildungsbürger nun einmal als primär teutonische Kulturleistung, an der man draussen im Welschland gefälligst Mass nehmen sollte. Humanismus diente, verstärkt in den Zwanzigerjahren, als bildungsideologisches Mittel konservativer Selbstvergewisserung.

Zur Perversion des Humanismus kam es dann durch den Totalitarismus roter und brauner Prägung. Das Ungeheure hatte, wie der Hitlerismus und Stalinismus bewiesen, nicht nur im Bereich des Menschenmöglichen gelegen; in seiner ganzen Ungeheuerlichkeit war die barbarische Seite des Menschlichen staatspolitisches Programm geworden. Im Monströsen, Überspannten, Perversen zelebrierten die Totalitarismen das Inhumane und gaben es als Steigerung des Menschlichen aus.

Als Antwort auf diese Situation ist Heideppers Brief vom Herbst 1946 «Über den

.....

Wir befinden uns in einer existenziellen Schieflage, was unser Verhältnis zur Definition des Humanen angeht: das humanistische Erbe ist in vielfachen Brechungen durchaus verfügbar, aber die Frage nach dem Humanen sieht sich immer mehr auf das Problem der Versuche mit embryonalen Menschenstammzellen und reproduktivem Klonen verkürzt.

.....

Humanismus» deswegen so wichtig, weil er in seinem seinsphilosophischen Sendeschreiben davor warnte, diesen tiefgreifenden Bruch in der humanistischen Denktradition zu überspielen und nun – nach dem Ende des hitlerischen Totalitarismus – den bildungsbürgerlichen Humanismus nach altdeutscher Art wertekonservativ einfach zu restaurieren. Heidegger kritisiert das beständige Werten-Wollen des Menschen und spricht sich statt dessen dafür aus, dass der *homo humanus* das volle Risiko seines In-der-Welt-Seins begreift und annimmt.

Die Frage nach der Relativität des Wertens und ihrer Bedeutung für das, was wir das Menschliche nennen, siedelte aus ganz anderer Perspektive auch Graham Greene in seiner durch Orson Wells legendär gewordenen Filmprosa «Der dritte Mann» in der unmittelbaren Nachkriegszeit an. Sein durch den Verkauf von falschem Penicillin sich bereichernder Anti-Held, Harry Lime, stellt mit Blick vom Prater-Riesenrad lakonisch fest, dass die Menschenpunkte «da unten» letztlich nichts wert seien. Womit gesagt ist: Mitmenschlichkeit ist oft eine Frage des Abstands oder der Nähe zum anderen. Wie hautnah empfinde ich das In-der-Welt-Sein des anderen? Wie gleichgültig wird er mir durch die Entfernung zu ihm?

Klinisch-sterile Ordnung im «Haus des Seins»

Vielleicht aber erfährt der Humanismus erst jetzt seine eigentliche Herausforderung. Der Genomismus fasst Fuss. Und mit ihm ein sich verselbstständigender Automatismus von DNA-Analysen und -Synthesen. Orwells Big Brother-System würde erblassen vor den DNA-Datenbanken für die isländische und estonische Bevölkerung.

Wir leben in der Zeit der Brüche und der künstlichen, simulierten Synthesen des Zerbrochenen. Wir fühlen uns fremdlich wohl in Gebäuden, in denen Altes und Neues ineinander übergehen, von mächtigen, lichtflutenden Glaskonstruktionen überwölbt (Heideggers «Lichtung» sieht sich ins Architektonische übersetzt); und doch folgen unsere Blicke zumeist mehr den Bruchlinien innerhalb dieser architektonischen Komplexe, als dass

sie die Gesamtkomposition erfassten. Der Bruch in unserem Seinsverständnis könnte tiefer nicht sein: Er klafft zwischen Genotyp und Phänotyp, zwischen mittlerweile manipulierbarer Erbsubstanz und unserem gestylten Erscheinungsbild. Wir scheinen, ohne zu sein. Und im «Haus des Seins», für Heidegger die Sprache, herrscht inzwischen klinisch-sterile Ordnung. Auch hier ein eigenartiger Bruch – nämlich zwischen der hochdifferenzierten menschlichen Sprache, die freilich in der eigentlichen Sprachpraxis fröhlicher Selbstverkümmерung anheimfällt, und dem reduktionistischen Letterismus des Genoms.

Wir befinden uns in einer existentiellen Schieflage, was unser Verhältnis zur Definition des Humanen angeht: Das humanistische Erbe ist in vielfachen Brechungen durchaus verfügbar, aber die Frage nach dem Humanen sieht sich immer mehr auf das Problem der Versuche mit embryonalen Menschenstammzellen und reproduktivem Klonen verkürzt. Inzwischen lässt sich tatsächlich fragen, ob es nicht ‹human› gegenüber einem Partner sei, der keine Keimzellen bilden kann, wenn man den Zellkern aus einer Körperzelle des Partners entnimmt, diesen in eine entkernte Eizelle einbringt in der Hoffnung, dass daraus ein Embryo entstehe? Zeugt es nicht von tiefer Menschlichkeit gegenüber Eltern, wenn wir daran arbeiten, einen genetisch identischen Menschen zu klonen, um eine Kopie eines früh versterbenden Kindes zu haben? Dann wäre zwar die Kultur um schmerzvolle «Kindertotenlieder» im Stile Rückerts und Mahlers ärmer, aber um selige Elternpaare reicher. Erlangen wir nicht klonend das ungeheuere Höchstmaß von Humanität gegenüber Paaren, die Kinder ohne geschlechtlichen Kontakt zeugen wollen? Von gleichgeschlechtlichen Paaren zu schweigen, denen der zeugende Geschlechtsakt nun einmal – soll man noch sagen *natürlicherweise?* – verwehrt ist.

Von unserer eigenen Neugier auf die völlige Entschlüsselung des Betriebsgeheimnis' «Leben» entweder enthusiastisiert oder befremdet, fragen wir weitaus seltener nach der Identität des geklonten Lebensprodukts. Wie würde es um das Bewusstsein eines Menschen bestellt sein, der wüsste, dass er sich einem Klonungsprozess verdankt? Wie würde er sein «Huma-

num», seine Art des Menschseins verstehen und empfinden?

Wir sind längst dabei, den Sinn für das zu verlieren, was ‹natürlich› ist. Verhält es sich nicht inzwischen so, dass wir längst bereit sind, das für Natur zu halten, was wie Natur aussieht? Am Anfang war das industriell hergestellte Naturimitat, die künstliche Pflanzenlandschaft in japanischen Hotels oder gewissen Kaufhausabteilungen. Am vorläufigen Ende steht das künstlich erzeugte Leben der Flora. Das enthusiastische Wort des jungen Goethe abwandelnd, können wir inzwischen ausrufen: Natur, wir haben dich umfangen und durchdrungen und uns dabei verkünftlicht.

*Darf das
Klonen noch
als Teil der
Evolution gelten,
oder ist die
Genforschung in
Wahrheit ein
Mittel dazu,
die biologische
Evolution zu
hintergehen?*

Verfügbarkeit über das Wissen oder Verführbarkeit durch das Wissen?

Der ethisch bewusste Mensch zieht sich, eher hilflos, entsetzt, entgeistert über das, was menschenmöglich geworden ist, auf das vermeintlich Unverfügbare (*Jürgen Habermas*) oder Unerreichbare (*Botho Strauss*) zurück, verteidigt es mit emphatischen Worten, will aber nicht wahrhaben, dass beides geschichtsabhängige Begriffe sind. Denn Tag für Tag wird ein Stück bisheriger Unverfügbarkeit verfügbarer.

Das Ausmass und die Verfügbarkeit unseres Wissens, seine jederzeitige Aufbereitung, sie sind in der Geschichte beispiellos. Nicht weniger beispiellos ist jedoch auch die Hilflosigkeit, wenn es darum geht zu begründen, weshalb wir dieses Wissen nötig haben. Längst ist neben die Verfügbarkeit über das Wissen die Verführbarkeit durch Wissen geworden. Was den «humanen» Einsatz des Wissens angeht, so herrscht allgemeine Verwirrung. Darf beispielsweise das Klonen noch als Teil der Evolution gelten, oder ist die Genforschung in Wahrheit ein Mittel dazu, die biologische Evolution zu hintergehen?

Wenn es dabei um die Problematik des Menschlichen geht, stellt sich die Frage, ob dessen Symbiose mit dem Wissen im Begriff ist, sich aufzulösen. Das Humane und das Wissen scheinen zunehmend getrennte Wege zu gehen; denn die Verselbstständigung des Wissens im Bereich der *Artificial Intelligence* widerruft gleichsam die einstige Selbstermächtigung des Menschen. Die künstliche Intelligenz be-

fähigt sich überdies mehr und mehr dazu, ihrerseits künstliches Leben zu schaffen. In eben jenen Bereichen der Techno-Wissenschaften erkannte *Jean-François Lyotard* den Ort des Inhumanen. Er kritisierte diese Form des Inhumanen auch deswegen, weil sich in ihr die rational-aufklärerische Seite des Humanismus auf perverse Art erfülle; denn die Aufklärung habe stets auf rationale Lösungsmöglichkeiten von tatsächlichen oder vermeintlichen Problemen gesetzt. Das Beispiel der sogenannten «Endlösung» im Hitlerismus zeigte jedoch, wie mörderischer Irrationalismus scheinrational, sogar mit «wissenschaftlichem» Beistand organisiert werden konnte. Daraus ableitbar ist dann zumindest der Befund: Wirkliche Kultur- und Zivilisationskrisen und damit schwer wiegende Krisen des Humanen entstehen vor allem dann, wenn Vernunft und Wahn, Ethik und Perversion zu interagieren beginnen, wenn das «Mass» (mit-)menschlichen Selbstverständnisses ideologischem Dogmatismus geopfert wird.

Während sich Lyotard mit dem technisch-scientistischen Inhumanismus kritisch auseinandersetzte, nimmt die amerikanische Wissenschaftlerin *Donna Haraway* gegenüber diesem Techno-Inhumanismus eine deutlich apologetischere Haltung ein. Laut Haraway gebiert dieser Inhumanismus sogar eine neue Spezies; sie nennt sie *Cyborgs*. In der Manier des Futurismus erliess sie bereits 1991 ein «Cyborg Manifest», in dem sie diese Wesen als «Hybride von Maschinen und Organismen» definierte. Für Haraway ist der *Cyborg* der Bewohner einer geschlechtsloser werdenden Welt. Diese «neuen Menschen», die *Cyborgs*, sind für Haraway jedoch keine Zukunftswesen, sondern bereits Realitäten. Sie sieht in der Medizintechnik und ihrer Prothesentherapie den wichtigsten Produzenten von *Cyborgs*. Zu fragen ist demnach, ob und wie unser Organismus und Gefühlshaushalt noch mit den uns eingepflanzten Herzschrittmachern und sonstigen Computerchips mithalten können.

Geschichtlich betrachtet, ist der *Cyborg* freilich mit dem Maschinenwesen verwandt, den ein bestimmter Teil der (französischen) Aufklärung, der Materialismus eines *Hélvetius* und *La Mettrie* propagierte. Die Faszination mit der Marionette, etwa

Goethe begriff
menschliche
Würde als ein
beständiges
Ringen um Mass
und Wert.

bei *Kleist* und noch bei *Rilke*, verstand sich durchaus als unmittelbare Ableitung von diesen mechanischen Aufklärungswesen. Man könnte nun argumentieren, dass der Humanismus der Klassik mit einer Antwort auf diese *Cyborgs* des 18. Jahrhunderts gewesen war. *La Mettries* Maschinenwesen, aber auch Kleists Marionetten hatten eines nicht: Schicksal.

Die Abschaffung des Schicksals

Am Ende des 18. Jahrhunderts schrieben idealistische Humanisten das Wort «Schicksal» zumeist so: *Schicksaal*. Dem Geschick wurde gleichsam ein Entwicklungsraum zugebilligt, ein «Saal». Zu diesem «Schicksaal» gehörte die schmerzliche Einsicht in die (selbst-)zerstörerische Natur des Menschen, dem Gegenstück zu seiner geniehaften Selbstermächtigung. Geschöpfe haben Schicksal, nicht die Erfindung. Schöpfungsmythen, etwa jener des Prometheus, gehören, wenn man so will, zum Intérieur und Inventar des «Saales», der dem Geschick zugewiesen ist oder den sich das Geschick geschaffen hat.

Wenn man heute nach der Motivation fragt, die sich hinter der Genforschung und dem Willen zum Klonen verbirgt und sich nicht mit der landläufigen Antwort begnügen möchte, die da lautet: Entdeckerlust, Neugier, nichts weiter, dann stösst man unweigerlich auf ein weitaus fundamentaleres, hybrisches Anliegen: die Abschaffung des Schicksals. Dem zum *Cyborg* werdenden Menschen soll das Schicksal genommen werden. Erbgut-«Fehler» gilt es auszuschalten. Um eines Tages die technische (Re-)Produzierbarkeit des Lebens schicksallos bewerkstelligen zu können, hat man den «Saal des Geschieks» kostenaufwendig zu einem Laboratorium umgebaut.

Der technischen Erfahrung, darauf hat *George Steiner* aufmerksam gemacht, weicht unser einstiger Glaube an die göttliche oder geniehafte Schöpfung. Und unter *Cyborgs* darf sich denn der eindimensionale Technokrat als König fühlen. Stellt sich angesichts dieser Verhältnisse nicht die Forderung nach einem neuen Humanismus, der sich in der Hauptsache an dieser einen Maxime orientiert: Jeder Mensch hat das Recht auf sein eigenes Schicksal. ♦

Anna Fattori,
geboren 1959 in Terni
(Italien), studierte
Germanistik und Anglis-
tik in Perugia, wo sie
1983 mit einer ab-
schliessenden Diplom-
arbeit über Robert
Walser die «laurea»
erwarb. Daraufhin länge-
rer Aufenthalt in Zürich
als Bundesstipendiatin
an der Universität.
Doktorat («dottorato di
ricerca») an der Uni-
versität Pavia mit Dis-
sertation («tesi di dotti-
rato») über Jean Pauls
«Hesperus». Drei Jahre
tätig als Englischlehere-
rin an einer Fachschule
in Umbrien; 1993–1994
Forschungsaufenthalt in
Zürich; 1994–1996
Lehrbeauftragte für
Deutsche Sprache und
Literatur an der Univer-
sität Turin. 1996–2001
Assistentin («ricerca-
trice») ab Wintersemes-
ter 2001/2002 ausser-
ord. Professorin für
Germanistik an der Uni-
versität Roma «Tor Ver-
gata». Publikation ver-
schiedener Beiträge, vor
allem zu Robert Walser
und zur Schweizer Lite-
ratur der Gegenwart.

«LASS DEIN DENKEN EINEN STROM SEIN»: ROBERT WALSER'S MIKROGRAMME*

Mit den seit langem erwarteten, im Herbst 2000 erschienenen Mikrogramm-Bänden 5 und 6 liegt alles Entzifferbare aus Robert Walsers «Bleistiftgebiet» vor. Wurden bisher auf ungefähr 1100 Druckseiten die Texte aus den 117 Kunstdruckblättern und aus den 157 Kalenderblatt-Hälften veröffentlicht, so enthalten die vorliegenden abschliessenden Teile das Ergebnis der von Bernhard Echte und Werner Morlang geleisteten Entzifferungsarbeit der sehr häufig ein-millimeterkleinen Zeilen, die auf den übrigen, formatmässig heterogenen 252 Papieren des Konvoluts zu finden sind. Es handelt sich um Prosastücke, dramatische Szenen und Gedichte, die zwischen 1925 und 1933 entstanden sind. Sie stammen also aus der Berner Zeit und zum Teil aus den ersten Anstaltsjahren (1929–1933), obwohl von den Texten, die Walser während seines Aufenthalts in der Nervenheilklinik Waldau verfasste, nur ganz wenige erhalten sind. Über diese und viele andere biographische Begebenheiten informiert der sachkundige und reichhaltige kritische Apparat (Nachwort, editorischer Bericht, Anmerkungen, Übersichtstabelle) von Bernhard Echte.

Themenkreise dieser Texte sind Spaziergänge, Theater- und Kino-
besuche, Nacherzählungen bzw. Kommentare von hoch- oder trivialliterarischen Büchern, Alltagsszenen, essayistische Überlegungen zu Kunst und Literatur, Anekdoten. Typisch für Walsers Spätprosa ist bekanntlich die Vorliebe für die, jede Norm ablehnende, anarchische Kleinform, in der die kühnen assoziativen Sprünge von einem Gegenstand zum nächsten häufig nicht nur einen themenbezogenen, sondern auch einen texttypologischen Umschlag innerhalb ein und des gleichen Prosastückes bedeuten. Doch gerade das Ineinandergreifen der verschiedenen Textsorten, die Verzahnung der erzählenden mit den kommentierenden Partien, das Oszillieren zwischen der Dynamik der Geschichte/n und der Statik der Reflexion machen den Reiz der Prosastücke aus. Der Leser sieht sich mit dem Gedankenstrom des Schreibenden konfrontiert. «*Lass dein Denken einen Strom sein. Sage nichts zu dir. Jage nicht nach Gedanken, da sie unablässig zu dir kommen*», liest man in «Eine feinfühlende, verwöhnte Städterin». In vorliegenden Mikrogramm-Texten zeigt Walser ohne geistige Hemmungen auf eine feinfühlige und stilistisch beeindruckende Weise, wie ihm die Gedanken kommen.

Die Darstellung dieses Stroms in literarischer Form entbehrt jeglicher Gattungs- und Textsortentrennung. Manche Mikrogramm-Prosatexte schliessen mit «lyrischen» Einschüben in Form eines Gedichtes ab; in «Ich war dort insofern prachtvoll» mündet das in der Prosa angesprochene akustische bzw. musikalische Element («*Das Erlebte erschien mir wie eine Symphonie, deren Komponist wohl kein anderer war als ich*») in den phonisch-rhythmischem Gebilden eines durch Endreim und interne Assonanz charakterisierten Gedichtes aus: «*Sie rang mit einem tiefen / Weh, und inzwischen schliefen / der See und die Allee*».

Welt und Seelenleben

Der romantischen Tendenz zur Aufhebung der Gattungsnormen entspricht auf psychologisch-formaler Ebene die Neigung zur alles umfassenden Wirklichkeitswahrnehmung. Sprachlich tritt dies durch Synästhesie und Anthropomorphisierung zutage. Von diesen beiden Verfahrensweisen, die Walser seit seinem Frühwerk – oft in kombinierter Form – verwendet, macht er in den Mikrogramm-Texten reichlich Gebrauch: «*Die Stimme besass etwas Kugelrundes*» («Zuversichtlichkeit ist etwas

* Robert Walser,
Aus dem Bleistiftgebiet.
Mikrogramme aus den
Jahren 1925–1933.
Bd. 5: Prosa. Bd. 6:
Gedichte und dramati-
sche Szenen, heraus-
gegeben von Bernhard
Echte. Entzifferung in
Zusammenarbeit mit
Werner Morlang,
Suhrkamp, Frankfurt
am Main 2000.

Bülach, 15. Juni 1938.

Für Direktion der Heil. u. Pflegeanstalt

Herisau

Sehr geehrter Herr Direktor!

Erlauben Sie mir einige Worte zu dem Aufnahmegeruch für meinen Bruder Robert Walser. Wie Sie aus dem Vermögens-Visum ersiehen, bezogt R. Walser zu jüthalt um frs. 72 + 4, 75. Dasselbe soll für die Kosten in der Kurkalt Herisau verwendet werden und eine Haftung mindestens erst dann eintreten wenn einmal dieses Vermögen nicht mehr vorhanden ist. Diesem Vorbehalt zu machen bin ich gezwungen, weil meine beiden andern Brüder Oscar u. Karl Walser heute jede Hilfe an der Beiträgung der Kosten verweigern. Die Kosten pro Tag für die H. Kl. würden laut Ihnen gegenwärtigen Schreibens am Herrn Direktor Klaei betragen: ohne eigene Jüne frs 2.50, als Appenzeller sogar min-

Ich hoffe sehr, dass Sie an meinem Bruder R. Walser einen rehigen Patienten haben werden, der sich Ihren Weisungen und der Hausordnung gerne fügt. So erlaube ich mir, den Kranken Ihrem Wohlwollen bedens zu empfehlen.

Mit vorsichtiger Hochachtung!

Lisas Aufnahmegeruch
an die Herisauer Klinik-
Direktion.

Startschuss in die
Stille. Mit diesem Brief
an die Klinik-Direktion
in Herisau bat Walsers
Schwester Lisa um Auf-
nahme ihres Bruders in
die Klinik. In der Heil-
und Pflegeanstalt Heri-
sau schrieb Walser
nicht mehr. (Walser-
Archiv Zürich).

Photo: Walser-Archiv
Zürich

Prachtvolles»); «[Ich] sah bleiche Frühlingsblümchen über ihr eigenes aus der Erde Her- vorspriessen äugelig und glöckelig lächeln» («Sie war schön wie eine Sternennacht»); «Rot lächelte mich mit frecher Schüchternheit kokett an [...] Gelb lächelt selber, Blau aber lächelt man an, weil es sich nicht kennt» («Ich schaute mir den ‹Unbekannten Soldaten› an»). Was aber in diesen späten mikrographischen Texten den Parallelismen zwischen der sinnlich wahrnehmbaren Welt und dem Seelenleben sein Gepräge gibt, ist die wesentliche Rolle, welche die Literatur dabei spielt. Walser meint, in Venedig sei jeder Kanal ein Gedicht (Szene «Nonne. Casanova»); ein Haus wird als «eine zu Architektur gewordene Novelle» («Nachdem dieser Messerstich») betrachtet; eine Allee gleicht

Das Oszillieren
zwischen der
Dynamik der
Geschichte(n)
und der Statik
der Reflexion
machen den Reiz
der Prosastücke
aus.

«einem Gedicht von Robert Walser» («Ich war dort insofern prachtvoll»). Dadurch wird der Realität jedes Konkrete, Dingbare entnommen – sie wirkt abstrakt und schöngestellt. Dieser Literarisierung der Wirklichkeit entspricht eine Anthropomorphisierung des literarischen Textes, dessen Einzelteile als Elemente, die zu einem Lebewesen gehören, geschildert werden. Walser meint, dass auf seinen Seiten «die Zeilen atmen und die Silben vergnügte Spaziergänger [sind]» («Ich schreibe dir hier»), wobei die «Worte [...] duften und blühen und [...] lebendig [...] sind». Sogar sein Arbeitszimmer bekommt menschliche Züge: «Mir ist, als lade mich meine Stube mit einer Art von Gesicht ein, mich wohl aufgehoben darin zu fühlen» («Meine Briefe freuen in einem fort»).

Alles wird von einem durch die Literatur bedingten und im Hinblick auf die Literatur vibrierenden Bewusstsein rezipiert. Diese durchliterarisierte Wirklichkeitswahrnehmung ist für jene abstrakte und doch lebhafte, weltabgewandte und doch durch Hingabe an die Umwelt kreierte, immaterielle und doch mit Sinnesindrücken überfüllte, vergeistigte *«atmosphere of the mind»* verantwortlich, die einen guten Teil von Walsers Produktion kennzeichnet. Kein weltabgewandter Dichter ist gleichzeitig so weltzugewandt und detailfreudig wie Walser. Es gehört zu den Paradoxen seiner Dichtung, dass die Hingabe an die Realität Voraussetzung für die Zeit- und Raumentrücktheit seiner Werke bildet. «Ich glaube», schreibt er in «Gestern kam's scharenweise auf mich zugeflogen», «das beste, schönste Buch sei für mich jeweilen dasjenige, das mich aus der Welt, worin ich als Körper lebe, herauszieht, um mich im Geist, mit der Seele ganz und gar in der Welt leben und atmen zu lassen, die das Buch entstehen lässt». Kein Zweifel, dass Walsers Bücher diese Forderung erfüllen. Der Unterschied zwischen seinen Werken und den «kanonischen», worauf er sich bezieht, besteht darin, dass er durch die «*mess a nudo dei procedimenti di costruzione letteraria*»¹, also die Blossenstellung der kompositorischen Verfahrensweisen, zeigt, wie die Gedanken zu ihm kommen und wie er Klang um Klang, Wort um Wort, Satz um Satz seine Texte konstruiert.

Aneignung traditioneller Formen

Manche kanonischen literarischen Formen werden von Walser – schaut man auf die Titel einiger Kompositionen – scheinbar übernommen, aber doch auf eine sehr absonderliche Weise. Dies ist der Fall bei der Gedichtform des Sonetts, das der Bieler Autor nicht selten in seiner dritten lyrischen Phase (1925–1933) verwendet; aber viel mehr als die äusseren Merkmale dieser Form bleibt in Walsers Gedichten nicht übrig. Hatte er im 1927 publizierten «Sonett auf eine Venus von Tizian» beabsucht, durch «Störungen im Sprachhaushalt» der Komposition «Feierlichkeits- und Hoheitskundgebungen in der Kunst»² zu ironisieren, so strebt er nun im 1928 verfassten Mikrogramm-Sonett «Besser ist's

Der Literarisierung der Wirklichkeit entspricht eine Anthropomorphisierung des literarischen Textes, dessen Einzelteile als Elemente, die zu einem Lebewesen gehören, geschildert werden.

für dich, wenn ich dich hasse» nach einer noch kühneren Umgestaltung trauriger herkömmlicher Sinnschemata, nämlich nach einer – schon im Titel zutage trenden – desavouierenden in- und gehaltlichen Umkehrung der Liebeslyrik petrarkischer Herkunft. Werden in der Produktion des Petrarkisten *Paul Fleming* die Liebe und die Geliebte in metaphysische Dimensionen übersteigert, verliert der wegen der Unerreichbarkeit der Frau leidende Liebende jedes Gleichgewicht, ist von der tragischen Einseitigkeit des Gefühls die Rede, so ist der Ton bei Walser weder klagend noch herzergrifend, sondern pointiert-ironisch und spielerisch-lakonisch. Zusammenhanglose, banale Reime («*Einst dichtete ein Dichter namens Voss. / Dich schöne sah ich hie und da zu Ross*»), die Erwähnung alltäglicher Gegenstände und nichtssagender biographischer Episoden («*Zerbrach ich nicht vor Jahren eine Tasse? [...] / Ich bin für dich nur einer aus der Masse*»), die Unbekümmertheit um die Gegenseitigkeit der Liebe («*lieb ich eine unbekannte Blasse, / die ich um keinen Preis der Welt verlasse*»), schliesslich und allen voran die explizite begriffliche Umkehrung der Liebe in Hass, all dies macht aus dem Walserschen Gedicht eine mit dichterischen Mitteln verwirklichte Absage an dichterische Topoi. Eine in mancher Hinsicht ähnliche, radikale Umwertung trauriger Motive wird von *Shakespeare* im bekannten 130. Sonett praktiziert, in dem die Geliebte durch eine mit konventionellen Ausdrücken fortschreitende Aufzählung ihrer ästhetischen Unzulänglichkeiten zum Gegenbild des hochstilisierten Frauenideals der damaligen Liebeslyrik wird: «*My mistress' eyes are nothing like the sun; / Coral is far more red than her lips' red: / If snow be white, why then her breasts are dun*». Von Verklärung und Idealisierung ist hier keine Rede. Im Gegenteil: die Geliebte wird vermenschtlicht und – buchstäblich – als ein niedrigstehendes, gewöhnliches Wesen dargestellt: «*I grant I never saw a goddes go, - / My mistress, when she walks, treads on the ground*». Das von beiden Dichtern auf die Spitze getriebene Spiel mit den Rezipientenerwartungen wird von Walser bewusst zum Objekt des Gedichtes gemacht: «*Ob ich vielleicht hier prasse / und prunke mit der Sprache buntem Tross / [...]*». Durch

¹ Leonardo Tofi, *Il racconto è nudo! Studi su Robert Walser*, Napoli, ESI, 1995, Einbandseite.

² Werner Weber, *Robert Walser vor Bildern I. Altar statt Truhe*, NZZ, Nr. 339 vom 23. Juli 1972.

die Thematisierung des sprachspielerischen Moments setzt der Schweizer Autor dem tiefsinngigen Ernst eines *Paul Fleming* (vielleicht auch eines *George* oder *Rilke*?) seine launige, witzige und vergnügte Haltung entgegen. Noch befremdlicher wirkt er in anderen Gedichten, z. B. in «Längst schon hatte ihn der Gatte», wo er, an *Boccaccio* und *Stendhal* anknüpfend, den Stoff einer mittelalterlichen Legende umarbeitet, wobei die Geschichte an sich nur Anlass zu seiltänzerischen phonischen Akrobaten mit Zahn- und Kehllauten ist: «*Längst schon hatte ihn der Gatte/auf der Latte. Schon die matte/Gattin! Dann der mut'ge Blick/seines knappen, im Genick/sass es diesem wie die Tücke/von verbrecherischem Glücke./Hu und Ha und Hehaho!*», H. A. F.). Mit dieser zwischen *écriture automatique* und Manierismus oszillierenden «zerhackten Schreibweise», die versucht, in der Sprache selbst Stoffe zu holen, «*husch[t]*» Walser «von Prosastück zu Prosastücklein» «als führe [er] in einem Kahn/und [ihm] hab's das Fahren angetan» («Dort, wo mich einstmals gute Menschen sah'n»). Während dieses faszinierenden «Fahrens» – des Schreibens selbst –, das in einem durch «*Tabak und Tee*» hervorgerufenen «Zustand der Hypnotisiertheit» («Von ihrem Vater») unternommen wird, entbehrt Walsers Sprache zusehends jeder Referenzialität sowie jeden mimetischen Anspruchs auf illusionsbildende Aussagekraft. Die Verse des Bieler Autors benutzen, wie Werner Morlang richtig erkennt, «den Reim als willkommene Gelegenheit, die verbale Einbildungskraft von semantischen Skrupeln zu befreien. Aus der angeblichen Not des Reims gewinnt Walser die Tugend einer verlässlichen Inspirationsquelle, deren aleatorische Möglichkeiten er bedenkenlos ausbeutet»³. Auf diese Weise entstehen durch eine metasprachliche Komponente charakterisierte, reflektierte Zeilen, die Walsers «avantgardistische Experimentierlust» dokumentieren⁴.

«Zu seinem eigenen Plaisir»

Die immer noch in der Forschung auftretende Überzeugung, solche Avantgarden seien nur in der späten Produktion zu finden, ist abwegig. Unsinn-Poesie z. B.

.....

Durch die Thematisierung des sprachspielerischen Moments setzt Walser dem tiefsinngigen Ernst eines Paul Fleming, George oder Rilke seine launige, witzige und vergnügte Haltung entgegen.

.....

³ Werner Morlang, *Gelegenheits- oder Verlegenheitslyrik? Anmerkungen zu den späten Gedichten Robert Walsers*, in Klaus-Michael Hinz / Thomas Horst (Hrsg.), *Robert Walser*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, S. 115–133, Zit. auf S. 124.

⁴ Tamara Evans, *Robert Walsers Moderne*, Bern / Stuttgart, Francke, 1989, S. 133.

⁵ Walter Benjamin, *Robert Walser*, in Katarina Kerr (Hrsg.), *Über Robert Walser. Erster Band*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1978, S. 126–129, Zit. auf S. 128.

kennzeichnet keineswegs nur den späten Walser; im oben erwähnten, 1900 erschienenen Aschenbrödel-Dramolett sind Stellen zu verzeichnen, die mit den *Nonsense Rhymes* der *limericks* von *Edward Lear* verglichen werden könnten: «*Erblickt nun einen Junglingskopf/ und ratet fleissig, wer er ist;/ der Prinz, ganz sicher, ist er nicht./ Sein Kopf vielleicht, auch der ist's nicht;/ denn eine Hälfte von dem Kopf/kann doch gewiss der Kopf nicht sein*». Die Texte aus dem Bleistiftgebiet *in toto* enthalten zahlreiche begriffliche und formale Elemente, die für die Kontinuität der Produktion des Schweizer Autors und gegen die These des Walser I (des Idyllikers der Zürcher, Berliner und zum Teil Bieler Zeit) und des Walsers II (des hoffnungslos mit Sprachspielereien beschäftigten, entarteten Dichters der Berner Jahre) sprechen. Mögen solche Bezüge zwischen Früh- und Spätwerk sowie weitere philologische Befunde für Walser-Forscherinnen und -Forscher besonders ergiebig sein, so sind viele rekurrierende Themen, Motive, Eigenwilligkeiten und «curiosa» zu erwähnen, die diese von Walser «zu [seinem] eigenen Plaisir» verfassten Texte zu einem einmaligen Leseerlebnis für das breite Publikum machen. Diskussionen um «trendige» Bücher («Eben sprang aus einem Verlagshaus ein Buch heraus»); scheinbar naive, doch weitblickige Betrachtungen zu der Heimat («Vor zirka zweihunderttausend Jahren»); Spottnamen für die literarischen Autoritäten der Zeit («Diese Geschichte ist eine eher drollige als schöne», «Weil ich als Lustibus bekannt bin»); geistreiche szenische Umarbeitungen bekannter Werke der Literatur (Entwurf zu «Eine Gottfried-Keller-Gestalt») und *last but not least* eine zarte und suggestive venezianische Nacht (Szene «Casanova. Nonne»), die nicht so unheimlich wirkt, wie die *Benjamin* vorschwebende venezianische Dunkelheit, aus der nach dem Kritiker die Walserschen Figuren stammen (man findet hier nicht die «dürftigen Lampions der Hoffnung»⁵ von *Benjamin*, sondern einen «venezianischen Lichter, der verliebt und vergnügt scheint»). Dies sind nur einige der zahlreichen Anregungen, die die zwar anspruchsvolle Lektüre dieser Texte für Walser-LiebhaberInnen zu einer ausnehmend fesselnden werden lassen. ♦

Stefana Sabin ist Chefredaktorin der Kulturzeitschrift «BüchNer» und als Kritikerin tätig für die NZZ und die FAZ.

Yossef Schwartz ist Dozent für Philosophie am Alma College for Hebrew Culture in Tel Aviv und hat bis zum Sommer 2002 die Martin-Buber-Stiftungsprofessur für jüdische Religionsphilosophie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt inne.

«WARUM SOLL DER MENSCH NUR EINE RICHTUNG HABEN?»

Eine Ausstellung, ein Buch und eine Debatte um Leben und Werk des Rabbiners und Religionsphilosophen Leo Baeck.

Als Lehrer an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, als Rabbiner, als Theologe hat Leo Baeck über den jüdischen Glauben nachgedacht und immer wieder den «gemeinsamen Grund» zwischen Christentum und Judentum betont.

Dieser «gemeinsame Grund» beruht auf einer Asymmetrie, denn die universale Bedeutung und Bestimmung der jüdischen Auserwähltheit, die sich biblisch-protologisch im Schöpfungsbund und teleologisch-eschatologisch in der Einbeziehung aller Völker in den Bund Gottes mit Israel ausdrücken, impliziert keineswegs die Preisgabe der Sonderstellung Israels. Zwar bezieht Leo Baeck das Besondere der Auserwähltheit Israels und der jüdischen Existenz auf die ganze Menschheit und das Menschsein allgemein, aber er lässt das eine nicht im anderen aufgehen. Auch wenn er das biblisch festgehaltene Verhältnis zwischen Gott und Israel auf dasjenige zwischen Gott und «dem Menschen» ausweitet, betont er – ganz im Gegensatz zu Franz Rosenzweig – nicht einen doppelten Bund, des Judentums und des Christentums, mit Gott, sondern den einen Bund der Schöpfung, der sich in der Tora offenbart. Von seiner Schrift «Das Wesen des Judentums» (1905), die sich gegen Adolf von Harnacks «Das Wesen des Christentums» und den gelehrten Antisemitismus wendete, über seine Bearbeitung dieses Werkes von 1922 und die «Evangelienrolle» von 1938, die angesichts der Vernichtung der Thora-Rollen in der Kristallnacht eine Einführung in christliche Schriften bot – bis hin zu der Studie «Dieses Volk» (1955), in der die Hoffnung auf das messianische Gottesreich mit der Teilnahme am messianischen Leiden verbunden wird, hat Baeck eine religionsphilosophische und ethische Haltung formuliert und umformuliert, die einem aufgeklärten Judentum Ausdruck verlieh und für den zwischenreligiösen Dialog im 20. Jahrhundert beispiellos geblieben ist.

In Theresienstadt, jenem Lager, in dem die jüdische Geisteselite von Europa für einige Jahre konzentriert war, hielt er Bibelstunden auf dem Dachboden. «Wir sassen zusammengedrängt und hörten den berühmten Berliner Rabbiner», schreibt Ruth Klüger über ihre Begegnung mit Leo Baeck, der der geistigen Trostlosigkeit und der seelischen Verzweiflung trotzte, indem er den Kindern «die Bibel im Geiste der Aufklärung» nahe zu bringen versuchte. Angesichts eines Lebens, das ebenso von religiösem Ernst geprägt wie es von pädagogischem Eifer getragen war, bekommt diese Episode symbolische Bedeutung. Leo Baeck war nicht nur «ein hochbegabter Prediger», sodass sich Klüger noch viele Jahrzehnte später an seine Worte erinnert, sondern er stand gerade in jener Zeit für eine messianische Hoffnung, die, wiewohl philosophisch und mystisch verankert, seine weltliche Haltung bestimmte.

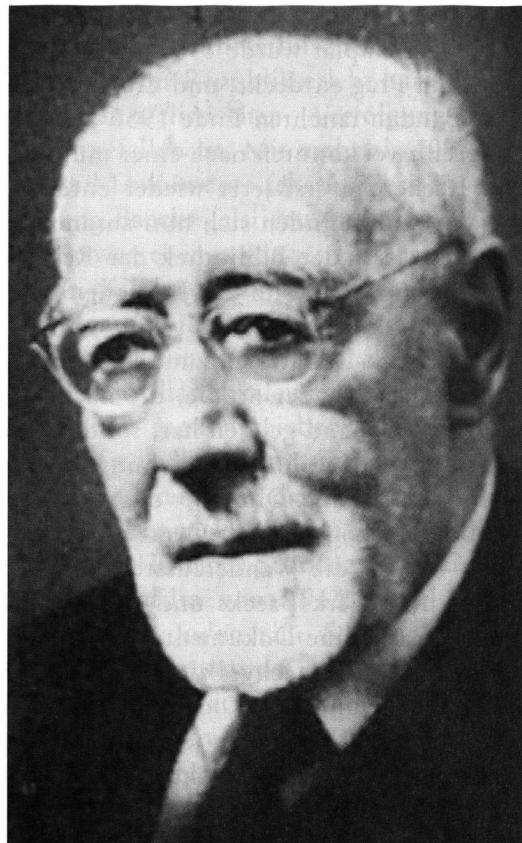
Er war stets mit Wort und Tat um Verständigung zwischen Christentum und Judentum bemüht und sah in der Verschränkung eines nationalen und universalen Verständnisses des Judentums einen zukunftsträchtigen Ansatz. Als Feldrabbiner im Ersten Weltkrieg trug er zur Anerkennung des jüdischen Kontingents in der deutschen Armee bei – und ignorierte (willentlich?) die antisemitischen Strömungen. In den Zwanzigerjahren wurde Baeck zu einer Integrationsfigur innerhalb des deutschen Judentums. Gerade sein konsequenter Versuch, zwischen den verschiedenen theologischen und ideologischen Strömungen des deutschen Judentums zu vermitteln, prädestinierte ihn zum jüdischen Repräsentanten auch in den Jahren des Nazi-Regimes. Denn sein theologischer Liberalismus – «Warum soll

der Mensch nur eine Richtung haben?» lautete seine religionsphilosophische Grundsatfrage – implizierte die Toleranz gegenüber anderen geistigen Richtungen des Judentums jener Zeit und erlaubte ihm, als Bindeglied für die in Auflösung begriffenen deutschen Gemeinden zu handeln. Als Präsident der «Reichsvertretung der Juden in Deutschland» während des Dritten Reichs, die der Gestapo als «Aufsichtsbehörde» direkt unterstand, hielt er, der längst international bekannt war, bis zu seiner eigenen Deportation nach Theresienstadt mit den Nazi-Behörden Verbindung – allerdings nicht durch bedingungslose Unterwerfung, sondern mit einem Selbstbewusstsein, das ihm auch die Stärke zu subversiven Predigten (die ihm auch eine kurze Verhaftung einbrachten) und zur permanenten seelsorgerischen Tätigkeit gab. Noch im Lager nahm Baeck an der jüdischen Selbstverwaltung teil und versuchte, zum Beispiel durch Unterricht der Kinder, der Trostlosigkeit der Verhältnisse entgegenzuwirken. Schon in Berlin soll er von der systematischen Ermordung in den Vernichtungslagern gewusst, aber aus der Überlegung, dass «*in Erwartung des Todes durch Vergasung zu leben nur noch härter wäre*», geschwiegen haben. «*Nur die Zukunft ist dunkel*», hatte Baeck 1915 geschrieben, «*die Pflicht ist klar!*» Die Pflicht bestand für ihn in der seelischen Betreuung der in Gefahr geratenen Juden – und in der Nutzung jeder Möglichkeit, vielleicht doch noch das Überleben einiger zu erreichen. Deshalb schlug er alle Angebote ab, selbst in die Emigration zu gehen und sich in Sicherheit zu bringen, denn er sah es als seine Aufgabe an, solange als ihr geistiger Führer in Deutschland zu bleiben, wie es Juden in Deutschland gab. Diese Haltung, wie ethisch verankert sie auch sein mochte, brachte Baeck den Vorwurf der Kollaboration ein: Die Illusion, durch Mitarbeit mit den Nazi-Behörden die Rettung der Juden zu erreichen, habe schliesslich nur die Durchführung der Vernichtung erleichtert, so *Hannah Arendt* und *Raul Hilberg*.

Eine kaum bekannte Studie

Ob Baeck tatsächlich zur Linderung jüdischer Not beigetragen hat oder doch ein Instrument der NS-Propaganda ge-

Leo Baeck
(1873-1933)



In den Zwanzigerjahren wurde Baeck zu einer Integrationsfigur innerhalb des deutschen Judentums.

wesen ist, steht immer noch nicht ganz fest. Um seine Rolle als jüdischer Funktionsträger während des Naziregimes, vor allem um die Schrift «Die Entwicklung der Rechtsstellung der Juden in Europa» entbrannte vor einigen Monaten im Umfeld einer Ausstellung des Frankfurter Jüdischen Museums zu Leben und Werk Leo Baecks eine heftige Diskussion, die in den deutschen Feuilletons schon als neuer Historikerstreit ausgemacht wurde.

Von dieser Studie, die ausser *Arnold Paucker*, seit über vierzig Jahren Direktor des Londoner Leo-Baeck-Instituts, kaum jemand kennt, gibt es drei Exemplare. Ein Exemplar wurde im Nachlass Baeck gefunden (versteckt hinter einem Schrank!) und wird im New Yorker Institut aufbewahrt: fünf maschinenschriftliche Bände mit insgesamt 1245 Seiten. Band 1 bis 3 stellen «Die Entwicklung der Rechtsstellung der Juden in Europa, vornehmlich in Deutschland» von der Antike bis 1930 dar, Band 4 ist eine Übersicht über «Juden und Judentum in den geistigen und religiösen Strömungen des Altertums», Band 5 schliesslich ist eine Zusammenfassung. Der jüngste Titel im Literaturverzeichnis stammt von 1941, die jüdischen Autorennamen sind mit einem «J» versehen, was

den Vorgaben der Gestapo entspricht. Ein zweites Exemplar wurde 1990 im Militärarchiv in Prag entdeckt, und drei von den fünf Bänden tauchten Ende 1956 auf, die anderen zwei konnten nach einer mühseligen Recherche erst jetzt wieder entdeckt werden und befinden sich nun zusammen mit dem Rest der Bibliothek der Reichsvereinigung im Besitz des Jüdischen Museums Frankfurt.

Die Baeck-Debatte entzündete sich gar nicht am Inhalt der Studie, die nach wie vor kaum jemand gelesen hat, sondern an den Umständen ihrer Entstehung. Denn Hermann Simon, Direktor der Stiftung «Neue Synagoge Berlin-Centrum Judaicum» hat für die Wanderausstellung zum Leben und Werk Baecks und den begleitenden Band eine Dokumentation zusammengestellt, die nachvollziehbare Zweifel an einer erzwungenen Kooperation Baecks mit den Nazi-Behörden erlaubt. Schon Anfang der Achtzigerjahre hatte Simon auf dem Dachboden des ehemaligen jüdischen Gemeindehauses in (Ost)Berlin in der Oranienburgerstrasse Dokumente gefunden, die darauf hinweisen, dass Baeck «Die Entwicklung der Rechtsstellung der Juden in Europa» auf Befehl des Reichssicherheitshauptamtes, also der Gestapo, verfasst hat und nicht, wie er in einem Interview Anfang der Fünfzigerjahre behauptete, im Auftrag der nationalkonservativen Opposition – was auch Historiker wie Hans Mommsen immer schon angezweifelt haben. Auch der israelische Historiker Avraham Barkai kann nicht umhin, sich über Baecks eigene Darstellung zu wundern, dass Anfang der Vierzigerjahre der Auftrag für eine Schrift über die rechtliche Lage der Juden von der nationalkonservativen Opposition gekommen sein soll, aber zugleich findet er auch die Vorwürfe, Baeck hätte wissentlich mit den Nazis kollaboriert, unhaltbar. Seinerseits kritisierte der amerikanische Historiker Herbert Strauss in einem Artikel in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» sowohl die von Simon zusammengetragenen Unterlagen als auch dessen Interpretation, während Arnold Paucker die Dokumentation für «vorzüglich» hält und die Fragen an Baecks eigene Darstellung für berechtigt. Unter Stichwörtern wie «*Not des Gewissens*» rechtfertigt Barkai Baecks problematisches Verhalten: Während eines vom

Ob Baeck
tatsächlich zur
Linderung
jüdischer Not
beigetragen hat
oder doch ein
Instrument der
NS-Propaganda
gewesen ist,
steht immer noch
nicht ganz fest.

Jüdischen Museum Frankfurt organisierten «LernTags» über die «Kontroverse um Leo Baecks in der NS-Zeit», betonte Barkai, dass «*in den neuen Funden nicht genug für einen Historikerstreit steckt*».

Aber diese Funde sind, wie Thomas Sparr, der frühere Cheflektor des Jüdischen Verlags und jetziger Lektor im Siebler Verlag, in der Wochenzeitung *Die ZEIT* findet, «brisant», weil darin die Rolle der Gestapo bei der Zusammenstellung der Baeckschen Schrift deutlich wird. Am 12. März 1942 «ersucht» Sturmbannführer Friedrich Suhr «um Vorlage der Arbeit in drei Monaten», und derselbe Suhr verbietet am 30. September, dass «Stücke der Arbeit, Abschriften oder Auszüge im Besitz von Privatpersonen bleiben». Eine Abschrift durfte bei den Behördenakten der «Reichsvereinigung der Juden in Deutschland» verbleiben, und am 7. Oktober 1942 erklärte Suhr, dass die Arbeit Dritten gegenüber nicht «erwähnt werden» darf. Ende September 1942 war wohl die umfangreiche Schrift fertig, wenige Wochen später wurden die Mitarbeiter von Baeck, Leopold Lucas und Hilde Ottenheimer, nach Auschwitz deportiert und ermordet. Baeck selbst wurde am 27. Januar 1943 nach Theresienstadt deportiert. Trotz des ausdrücklichen Verbots hatte Baeck eine Abschrift seiner Arbeit aufbewahrt.

Diese grossangelegte historische Darstellung der Juden sei, so Paucker, «wissenschaftlich heute überholt». Baeck muss sie so wichtig gewesen sein, dass er sie unter Risiken aufbewahrte und auch nach dem Krieg nicht verschweigen wollte – und sie kann tatsächlich als Beweis jüdischer Gelehrsamkeit gelten. Die Aktennotizen belegen, dass am 5. März 1952 an Baeck der Befehl erging, ein Gutachten über die «Geschichte der Juden in Europa bis zum Ende des 18. Jahrhunderts» zu erstellen – so kann man vielleicht diese Schrift als «geistige Zwangsarbeit» bezeichnen, wie Fritz Backhaus in der «Frankfurter Rundschau» schreibt. Arnold Paucker versuchte – vergeblich – schon im Frühherbst die Debatte zu beenden, indem er in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» schrieb, dass es an «der vorzüglichen» Dokumentation von Hermann Simon «nichts zu rütteln» gäbe und zugleich meinte: «Den wirklichen Tatbestand werden wir wohl nie

gänzlich erfahren. Die ganze Wahrheit hat Baeck damals nicht preisgegeben. Aber wer von uns hat das Recht, ihn zu schmähen?»

Baeck selbst äusserte sich zu den schon früh gegen ihn vorgetragenen Vorwürfen der Kollaboration nicht. Nach dem Krieg, in der Londoner Emigration, wirkte er bei der «World Union for Progressive Judaism» mit und blieb eine der bedeutendsten Gestalten der liberalen jüdischen Theologie und eine weltweit respektierte Integrationsfigur. Zur Möglichkeit jüdischen Lebens in Deutschland nach der Shoah scheint sein besorgter Blick auf dem Porträt von Ludwig Meidner Skepsis auszudrücken.

Leo Baecks Leben, von seiner Kindheit in Lissa (Posen) und der Ausbildung in den Rabbinerseminaren von Breslau und Berlin und der Promotion bei Wilhelm Dilthey über seine Tätigkeit als Feldrabbiner im Ersten Weltkrieg und seine Arbeit in verschiedenen jüdischen Organisationen in den Zwanzigerjahren bis hin zu seiner problematischen Pflichterfüllung während des Dritten Reichs und in Theresienstadt sowie sein Denken, von seinem frühen Neokantianismus über seine Hinwendung zum Irrationalismus Yehouda Halevis und seine dementsprechend neue Einstellung zur jüdischen Mystik bis zum späten Messianismus werden in einem Band dokumentiert, der anlässlich der Frankfurter Ausstellung erschienen ist.

Im sozialgeschichtlichen Kontext wird die Figur Baecks als exemplarisch für die letzte Generation des Deutsch-Judentums

*Baeck selbst
äusserte sich
zu den schon
früh gegen ihn
vorgetragenen
Vorwürfen der
Kollaboration
nicht.*

*Leo Baeck, 1873–1956,
Aus dem Stamme von
Rabbinern. Herausge-
geben von Georg Heu-
berger und Fritz Back-
haus. Jüdischer Verlag
im Suhrkamp Verlag,
Frankfurt 2001,
271 Seiten, 38 Euro.*

präsentiert, für die Generation also, die das Ende des wilhelminischen Reichs und die Weimarer Republik erlebt hat und der nationalsozialistischen Verfolgung zum Opfer gefallen ist. Mit mehr als 400 Fotos und Dokumente rekapituliert die Ausstellung Baecks geistigen und öffentlichen Lebensweg ebenso wie sein privates Leben – Ehe, Kinder, Freundschaften; die wenigen Memorabilia – ein Gebetsriemen, eine Brille mit Etui, eine Geldbörse aus grünem Leder, ein Chanukkaleuchter, zwei Bücher aus seiner umfangreichen Bibliothek – suggerieren die Zerstörung des Alltagslebens und verleihen der sonst eher nüchtern gehaltenen Darstellung eine pathetische Note. In einer Sequenz aus dem NS-Propagandafilm von 1944 «Der Führer schenkt den Juden eine Stadt» ist Baeck bei einer Sitzung des «Ältestenrats» in Theresienstadt zu sehen – das einzige Filmdokument von ihm aus dieser Zeit. Dazu geben Tonaufnahmen – Passagen aus Interviews und Gesprächen – einen Eindruck von Baecks Eigenschaften als geduldiger Diskutant und Disputant und von seiner Überzeugungskraft als Prediger; schliesslich stammte Leo Baeck aus einer Familie, die über mehrere Generationen hinweg Gelehrte und Rabbiner hervorgebracht hatte. So heissen denn auch die Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt, die bis zum Frühjahr 2002 im Stadtmuseum München zu sehen sein wird, und der aus diesem Anlass erschienene Band: «Aus dem Stamme von Rabbinern». ♦

Das Problem des originellen Genies auf jedem intellektuellen Gebiet nach einem bestimmten Datum (ein Datum, auf das sich schon zwei Leute nicht einigen können), liegt immer in den anscheinend gegensätzlichen Prinzipien von Kontinuität und Diskontinuität.

*aus: Harold Bloom, Kabbala. Poesie und Kritik
Stroemfeld / Nexus, Basel 1997*

Ralf Altenhof,

Dr. phil., geboren 1964, studierte von 1985 bis 1990 Politikwissenschaft und Soziologie an der Universität Trier. Er schreibt für zahlreiche wissenschaftliche Zeitschriften, Tages- und Wochenzeitungen sowie Rundfunkanstalten; Altstipendiat der Friedrich-Naumann-Stiftung; seit 1993 Politikwissenschaftler an der Technischen Universität Chemnitz sowie Redaktionsassistent bei *Jahrbuch Extremismus und Demokratie*: letzte Buchveröffentlichung: *Das wiedervereinigte Deutschland. Zwischenbilanz und Perspektiven*, Droste Verlag, Düsseldorf 1995 (Mitherausgeber und Beiträge).

KROKODILSTRÄNEN EINES EINÄUGIGEN KRITIKERS

Gert-Joachim Glaessner über die Bundesrepublik und die DDR

Wer heutzutage über «Deutschland» spricht und die letzte Dekade in den Mittelpunkt stellt, der meint ob der kaum abzuweisenden Dominanz gemeinhin den westlichen Teil. Das gilt erst recht, sofern die Perspektive um die vorangegangenen 40 Jahre erweitert wird und von «Demokratie und Politik in Deutschland» die Rede ist. Gleichwohl, die Studie, die diesen Titel trägt, behandelt nicht ausschliesslich die Bundesrepublik, sondern bezieht die DDR ein. Selbst wenn dies in erster Linie darin begründet sein sollte, dass der zweite deutsche Staat bis 1989 zum Forschungsschwerpunkt von Gert-Joachim Glaessner gehörte, ist das inzwischen eine grosse Ausnahme und gewiss auf der Habenseite zu verbuchen.

Gert-Joachim Glaessner hat seine Arbeit in vier Kapitel gegliedert. Sie wird eingehakt von Ausführungen über das geteilte und das vereinte Deutschland. Dazwischen finden sich Betrachtungen zur Bundesrepublik, die fast die Hälfte des Textes einnehmen, sowie zur DDR. Der Verfasser verbindet die historische Darstellung mit der Analyse der politischen Systeme. Während die DDR unter «*Krisen und gescheiterte Konsolidierung*» rangiert, heisst es von der Bundesrepublik, sie habe sich durch «*Stabilität und Kontinuität*» ausgewiesen. Zu Recht führt Glaessner die vierzigjährige Existenz zweier deutscher Staaten auf den Ost-West-Konflikt zurück. Als sich die internationale Konstellation änderte, kam auch Bewegung in die deutsche Frage.

Doch zunächst standen Ost- und Westdeutschland einander unversöhnlich gegenüber, nicht nur wegen der äusseren Bedingungen. Der Berliner Politikwissenschaftler listet mit der Rechts-, Sozial- und Bundesstaatlichkeit, der Republik und Demokratie die obersten Verfassungsgrundsätze der Bundesrepublik auf – so wie sie in vielen Arbeiten in Anlehnung an Art. 20 des Grundgesetzes Erwähnung finden. Darüber hinaus benennt er als sechstes Leitprinzip den partiellen Souveränitätsverzicht. «*Dies war das historisch Neue. Aus der von aussen oktroyierten, wurde im Verlauf der Entwicklung eine innengeleitete Beschränkung der Souveränität, welche die durch das internationale System vorgegebenen Handlungsrestriktionen als Strukturmerkmal der Verfassungsordnung akzeptierte.*»

Dagegen gestaltete sich die Lage in der DDR ganz anders. Weder die sowjetische Besatzungsmacht noch die SED konnten jemals mit der Zustimmung der Bürger rechnen. Souveränitätsbeschränkungen basierten stets auf Zwang. Zwischen Verfassungstheorie und -wirklichkeit klaffte eine riesige Lücke.

In der Bundesrepublik existiert zwar auch keine Deckungsgleichheit, aber der Reibungsverlust bewegt sich im üblichen Rahmen demokratischer Verfassungsstaaten. Die Demokratie der Bundesrepublik wird von Glaessner entsprechend gewürdigt. Der Autor erläutert u.a. die Wertordnung, auf der das Grundgesetz basiert, arbeitet die Grundzüge des Regierungssystems heraus, wobei ihm der Hinweis auf die Gewaltenverschränkung (statt der missverständlichen Gewaltenteilung) besonders wichtig erscheint, und bezieht die intermediären Instanzen (von den Parteien bis zu den Interessenverbänden) in die Analyse ein. Das DDR-Kapitel ist dagegen stärker historisch angelegt. Im ersten Teil beschreibt der Verfasser die Entwicklungslinien des SED-Regimes über 40 Jahre hinweg, indes der zweite Teil sich den revolutionären Ereignissen 1989/90 widmet.

So werden dem Leser auf fast 650 eng bedruckten Seiten reichhaltige Informationen dargeboten. Und doch ist das positive Urteil zu relativieren. Denn Glaessners Abhandlung erscheint mitunter geradezu tendenziös, etwa hinsichtlich des politischen Extremismus in der Bundesrepublik. Es gibt zwar einen Abschnitt

über «Rechtsradikale und rechtsextreme Parteien», aber einen Gliederungspunkt zu entsprechenden Vereinigungen im linken politischen Spektrum sucht man vergebens. Dafür werden neben CDU, CSU, SPD, FDP und den Grünen «KPD und DKP» porträtiert – als handle es sich um unterschiedslos demokratische Parteien. Während mithin «rechts» der antidemokratische, extremistische Charakter Beachtung findet, geschieht dies «links» nicht einmal in Ansätzen. Der Begriff «Linksextremismus» spielt gar keine Rolle. Dem Leser wird so der Eindruck vermittelt, ausschliesslich der Rechtsextremismus sei eine Gefahr für die Demokratie. «Aus heutiger Sicht», heisst es denn auch folgerichtig, «scheint sich eine besondere Behandlung der KPD und ihrer faktischen Nachfolgerin, der DKP, zu erübrigen.» Wen wundert es da noch – zumal «aus heutiger Sicht» –, dass die PDS in diesem Zusammenhang überhaupt keiner Erwähnung wert zu sein scheint?

Ungleiche Massstäbe sind nahezu durchgängig zu beklagen. Einerseits konstatiert Glaessner für die Fünfzigerjahre zu Recht ein Übergewicht des Antikommunismus (wiewohl es eine «*Reduktion des Antitotalitarismus auf den Antikommunismus*» nicht gegeben hat). Andererseits wird der Wandel in Richtung eines stärkeren Antifaschismus – infolge der Verschiebung des politischen Koordinatensystems nach links seit Ende der Sechzigerjahre – gänzlich ausgeblendet. Dass in den Fünfzigerjahren zum Teil mit Kanonen auf Spatzen geschossen wurde, ist schwerlich von der Hand zu weisen. Freilich moniert der Autor so etwas nur, wenn Linksextremisten betroffen sind. Das erweist sich nicht zuletzt an den beiden Parteiverboten in der Geschichte der Bundesrepublik: 1952 der rechtsextremistischen Sozialistischen Reichspartei (SRP) und 1956 der KPD. «*Problematische Folgewirkungen*» zeigte Glaessner zufolge lediglich das Letztere, was wiederum «*die verbotene KPD und die DDR propagandistisch nutzen*» konnten – Krokodilstränen eines einäugigen Kritikers.

Dabei ist Glaessner ein gebranntes Kind. Er war innerhalb der DDR-Forschung ein Vertreter des so genannten systemimmanenten Ansatzes, der das SED-Regime vornehmlich am Selbstverständnis

.....

Wenige Monate vor dem Fall der Mauer warf Glaessner seinen Kontrahenten vor, sie zeichneten ein «Zerrbild» der DDR. Dieser Vorwurf traf damals eher ihn selbst.

.....

Gert-Joachim Glaessner,
Demokratie und Politik in Deutschland. Leske + Budrich, Opladen 1999,
647 Seiten, 25 Euro.

mass – und so den diktatorischen Charakter des zweiten deutschen Staates weitgehend verkannte. Wenige Monate vor dem Fall der Mauer warf Glaessner seinen Kontrahenten vor, sie zeichneten ein «*Zerrbild*» der DDR. Dieser Vorwurf traf damals eher ihn selbst. Doch wie sieht es heute aus? In der Tat ist ein Wandel festzustellen, weil Widersprüche zwischen Ideologie und Praxis herausgearbeitet werden, mithin die Herrschaftsrealität stärker zum Ausdruck kommt. Aber so ganz dürfte Glaessner von der DDR noch nicht Abschied genommen haben: Mit etwas mehr Reformeifer auf Seiten der SED hätte der Sozialismus im zweiten deutschen Staat eine Chance gehabt. Man liest gar von «*Jahren einer einzigartigen Dynamik der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung*», dass kaum jemand annehmen dürfte, hier sei von einer kommunistischen Diktatur die Rede. Dies gilt ebenso für den Stellenwert, den der Verfasser der Staatssicherheit zukommen lässt, die im ausführlichen Inhaltsverzeichnis überhaupt nicht und im gesamten Text lediglich an zwei Stellen auftaucht.

Schliesslich ist die Argumentation alles andere als widerspruchsfrei, etwa wenn eine Strukturreform des politischen Systems nach der Wiedervereinigung in Abrede gestellt, der Vereinigungsprozess als Erweiterung Deutschlands wahrgenommen, jedoch gleichzeitig eine «*Neukonstituierung der Bundesrepublik*» infolge der deutschen Einheit konstatiert wird.

Zu den inhaltlichen Defiziten (nur am Rande: trotz des repräsentativen Charakters ist das Amt des Bundespräsidenten nicht so unbedeutend, dass es unter ferner liegen rangieren muss) gesellen sich sprachliche Schnitzer (wie «*Erdrutschsieg*» – schiefer kann eine Metapher kaum sein) und strukturelle Mängel: Der rote Faden geht mitunter verloren, Wiederholungen nehmen überhand, und die konzeptionelle Gestaltung der Kapitel (zum Beispiel wird der europäische Integrationsprozess seit dem Maastricht-Vertrag im Kapitel über das geteilte Deutschland behandelt) lässt bisweilen zu wünschen übrig. Aus diesem Werk hätte ein profundes Lehrbuch werden können. Die Chance wurde vertan. Schade. Und das sind wahrlich keine Krokodilstränen. ♦