

Kommentare

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **72 (1992)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Kommentare

Albert Jay Nock – libertärer Individualist

«If you give the state power to do something FOR you, you give it an exact equivalent of power to do something TO you»
Albert Jay Nock

Kürzlich ist mit «*The State of the Union. Essays in Social Criticism*¹» eine Sammlung mit zahlreichen, bisher unveröffentlichten oder schwer erhältlichen Aufsätzen von *Albert Jay Nock* erschienen, die dessen Reputation bestätigen, einer der herausragendsten amerikanischen Essayisten und Sozialkritiker unseres Jahrhunderts zu sein. Im deutschsprachigen Raum ist er noch wenig bekannt – zu Unrecht, inspirierte er doch die Renaissance des libertären (antietatistischen) Radikalliberalismus wie des konservativen Denkens im Amerika der Nachkriegszeit auf ganz entscheidende Weise.

Vom Theologen zum Gesellschaftskritiker

Albert Jay Nock wurde am 13. Oktober 1870 in Scranton (Pennsylvania) als einziges Kind eines Pfarrers der Episcopal Church geboren. Seine Mutter stammte aus einer Hugenottenfamilie und war mit *John Jay*, dem Mitverfasser der «*Federalist Papers*», verwandt. Nock wuchs in Brooklyn/New York sowie in der Kleinstadt Alpena (Michigan) in materiell bescheidenen Verhältnissen auf. Die Tugenden der Bewohner amerikanischer Kleinstädte wie Selbstrespekt, Selbstbescheidung, Fleiss, Gerechtigkeitssinn, Individualismus und Egalitarismus schätzte er zeit seines Lebens hoch. Im St. Stephen's College er-

hielt er nach eigenem Bekunden eine «gute Vorbereitung aufs Leben» im Sinne der Ideale des klassischen Humanismus. 1897 wurde er Pfarrer der Episcopal Church und übte sein Amt an verschiedenen Orten aus. Später sprach er von «*Sinekuren*», die es ihm erlaubt hätten, Zeit für «*fortgeschrittene philosophische und historische Studien*» zu finden. 1909 wurde zum Wendepunkt in seinem Leben: Er trat vom Pfarramt zurück, verliess seine Frau und die beiden Söhne und liess sich in New York nieder, wo er zusammen mit *Lincoln Steffens* als Redaktor beim «*American Magazine*» wirkte. Von Mitte 1918 bis Ende 1919 war er bei der linksliberalen Zeitschrift «*The Nation*» associate editor, was ihn aber nicht davon abhielt, Kritik an «*uplifting liberals*» wie Präsident *Woodrow Wilson* und deren allzu selektivem und daher unglaubwürdigem Moralismus zu üben. Von 1920 bis 1924 war er Herausgeber an dem von ihm begründeten wöchentlich erscheinenden «*The Freeman*», der damals als intellektuell anspruchsvollste politisch-kulturelle Zeitschrift Amerikas galt und sich gegen die grassierende Politisierung der Gesellschaft wandte sowie für den klassischen Radikalliberalismus eintrat. Da er sich allzu intensiv mit administrativen Arbeiten herumschlagen musste, beendete er dieses Engagement, um sich wieder vermehrt als Publizist betätigen zu können. Er schrieb fortan regelmässig im «*Atlantic*», in «*Harper's Maga-*

zine» und in *H. L. Menckens «American Mercury»*. Nock frönte zeitlebens seiner Leidenschaft, dem Reisen, und verbrachte lange Jahre in England, Holland und Belgien. Brüssel blieb auch in der Zwischenkriegszeit seine geistige Heimat; das städtische Kulturleben jener Jahre stand in Hochblüte. Er widmete sich intensiv Leben und Werk von *François Rabelais*, gab dessen Werke in Amerika neu heraus und schrieb neben Essays das Buch *«Journey into Rabelais' France»*. *Thomas Jefferson*, *Henry George* und vor allem der frühe, naturrechtlich geprägte *Herbert Spencer* sowie antike Klassiker (*Marc Aurel*, *Thukydides*, *Aristoteles*) prägten sein Denken in entscheidender Weise. Seine Biographie *«Jefferson»* (1933) zählt noch immer zu den brilliantesten Darstellungen von Leben und Denken dieses radikalen Gründervaters der Vereinigten Staaten. Nock entriss Spencers Essayssammlung *«The Man versus the State»*, die eine scharfsinnige Kritik an den Fehlentwicklungen der modernen liberalen Demokratie enthält, der Vergessenheit, indem er sie edierte. In *«Our Enemy, the State»* (1935) stellte er die Tendenz zum Etatismus in den USA dar, die im New Deal einen neuen Höhepunkt fand. In seinem bezeichnenderweise mit *«Memoirs of a superfluous Man»* betitelten Hauptwerk (1943), das eine einzigartige ideelle Autobiographie darstellt, kritisiert er den Hang seiner Landsleute zum kruden Nützlichkeitsdenken, was sich in Kommerzialisierung, demokratischer Nivellierung in allen Bereichen, insbesondere im staatlichen Bildungswesen, niederschlägt, wo nur noch Praxisbezogenheit gefragt ist. Der Grossteil der Menschen sei nur zur Aufnahme von instrumentaler, nicht aber formativer Bildung befähigt, meint er. Erwähnenswert sind ferner einige

Essay- sowie zwei Briefsammlungen, die in Buchform vor Jahrzehnten erschienen sind.

Selbst *Friedrich A. von Hayeks «Weg zur Knechtschaft»* (1944) war dem enorm konsequenten radikalliberalen Denker nicht ausreichend antietatistisch, wie er in einer seiner letzten Buchrezensionen schrieb. Literarisch produktiv blieb Albert Jay Nock bis zu seinem Tode am 19. August 1945.

Ganzheitlich-liberale Friedensordnung

Schon 1920 ist sich Nock bewusst, dass *«ohne wirtschaftliche Freiheit keine andere Freiheit bedeutend ist oder andauern wird. Wenn Wirtschaftsfreiheit erreicht wird, kann keine andere Freiheit ferngehalten werden»*. Hellsichtig entlarvt er den Friedensvertrag von Versailles als Diktat zur Durchsetzung organisierter Sonderinteressen des *«Finanzimperialismus»*, dessen Interessen nicht mit jenen der Völker Europas und Nordamerikas übereinstimmen. Die Konflikte und Probleme in Europa könnten nicht etwa durch eine *«Maschinerie wie den Völkerbund»*, *«sie müssen durch eine weitergehende Kultur (...) gelöst werden»*. Dies bedinge eine Überwindung des *«blinden und unintelligenten Vertrauens»* in Organisationen und die Förderung einer Kultur, die wirklich imstande sei, eine weltumspannende Friedens- und Freiheitsordnung anzuvizieren, welche die liberale Gerechtigkeit in den Mittelpunkt stelle. In der Entwicklung einer Konzeption, die auf *«spontanen Ordnungen»* (F. A. Hayek) wie des freien Welthandels basiert, entwickelte Nock eine intellektuell überzeugende Neufundierung des amerikanischen Isolationismus, welche in mancherlei Hinsicht internationaler ist als

jene der Interventionisten, und die ausdrücklich an den Geist der amerikanischen Revolution, namentlich der Unabhängigkeitserklärung, anknüpft. Die Menschenrechte sowie die klassisch-liberalen – nämlich negativen – Prinzipien der Gerechtigkeit sollten überall Geltung bekommen, wo Menschen lebten, «in Ägypten und Haiti, Indien und Santo Domingo ebenso sehr wie auf Korfu oder an der Ruhr». Also keine *Pax americana* – womit Nocks Konzeption visionäre Züge trägt, die ins 21. Jahrhundert reichen dürften.

Der Sozialkritiker über Amerikaner und Europäer

Erfreulicherweise konzentriert sich «*The State of the Union*» nicht zur Hauptsache auf politische Aufsätze, sondern räumt dem Sozialkritiker Albert Jay Nock den ihm gebührenden Platz ein. Auffallend ist für den Leser, dass der Verfasser sein traditionell klassisch-europäisches Verständnis von Kultur auf unkonventionelle und originelle Weise in einer gepflegten amerikanischen Sprache vorträgt. Aufschlussreich sind tiefblickende Vergleiche zwischen den USA und Europa in bezug auf die Rolle der Kultur. So sind seines Erachtens seine Landsleute im Unterschied zu den Europäern nicht imstande zu erkennen, dass ein – wie er meint – «*striker, unpersönlicher Standard*» in diesem Bereich existiere. Immerhin glaubt er aber, dass das menschliche Leben in den USA eine höhere individuelle Entwicklung nehme. So seien die «*Voraussetzungen für Kunstsinne wie geistige Luzidität, intellektuelle Neugierde und Gastfreundschaft, gemütsmäßig begründete Grosszügigkeit, Objektivität, der feinste Sinn für das gesellschaftliche Leben, für Be-*

nehmen und Schönheit – beurteilt nach ihren Früchten – am besten in den Vereinigten Staaten». Auf der Passivseite vermerkt er die in Amerika schon zu jener Zeit bereits weit fortgeschrittene extrem betriebene Kommerzialisierung des Kulturbetriebs: «*Publizisten, Verleger, Redaktoren, Prediger, Anbieter kommerzieller Amüsements, Direktoren der Colleges – die Liste ist endlos – zielen ganz klar auf den tiefsten gemeinsamen Nenner der öffentlichen Intelligenz, des Geschmacks und des Charakters*».

Aufgabe des Kritikers ist die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, «*besonders mit der unmittelbaren Vergangenheit, während die Beschäftigung mit der Gegenwart Aufgabe des Journalismus ist*». Nocks Charakterisierung des Kritikers dürfte von seinem eingehenden Studium von Rabelais geprägt sein: «*Der wahre Kritiker ist sich mit George Sand bewusst, dass das Leben als eine Freude empfunden werden muss, damit es fruchtbarer wird. Durch das Band der Freude, nicht des Glücks oder des Vergnügens, nicht der Pflicht oder der Verantwortung, werden die herbeigerufenen und gewählten Götter in dieser Welt zusammengehalten. (. . .) Der wahre Kritiker hat die eigenen Quellen der Freude in sich selber. (. . .) Es mag stets nur geringe Hoffnungen für die menschliche Rasse geben, aber dies ist eine Angelegenheit des Moralisten, nicht des Kritikers. Der wahre Kritiker beachtet Optimismus oder Pessimismus nicht, diese sind stets ausserhalb seines Wirkungskreises. Seine Sache ist nur die freudige Taxierung, Bewertung und Darstellung des Sachverhalts*». Dieses Zitat dürfte in präzisen, aber knappen Worten zugleich Nocks Lebensphilosophie umschreiben: Die Kraft, die er aus der Lektüre von Büchern, aus dem Gespräch mit Freunden oder aus dem Genuss klassischer Musik

zog; an materiellen Werten war er zeit-
lebens nie besonders interessiert.

Jesajas Aufgabe oder der «Remnant»

Die Geschichte vom Propheten *Jesaja*, der nach biblischer Überlieferung von Gott beauftragt wird, dem Volk Israel eine katastrophale Botschaft zu übermitteln, die weder bei der breiten Masse noch bei der politischen oder etablierten intellektuellen Elite auf Gehör stösst, dient Nock als Vorbild für die Aufgabe, die er für sich und Gleichgesinnte sieht. Der Sinn von Jesajas Aufgabe besteht darin, den «Remnant» – d. h. die verschwindend kleine Zahl von Menschen – anzusprechen, die auf die Botschaft tatsächlich hören.

Die Frage, was die Angehörigen des «Remnant» charakterisiere, ergibt sich aus ihrer Gegenüberstellung zum Massenmenschen: Dieser habe weder die intellektuelle Kraft, die Prinzipien wahrzunehmen, aus denen das, was wir als das humane Leben kennen, hervorgehe, noch die charakterliche Kraft, sich nach jenen Prinzipien des Verhaltens stetig zu richten. Zu ihnen zählt er die überwältigende Mehrheit der Menschheit. Über den «Remnant» weiss Nock zu berichten, dass er und damit die ihm Zugehörigen existierten und zweitens, dass letztere einander finden würden, und zwar, ohne dass sie sich besonders darum bemühten. Für den «Remnant» zu wirken, sei eine hochinteressante, aber im allgemeinen schlecht bezahlte Tätigkeit, von der das Überleben der freiheitlichen Zivilisation abhängt.

Radikalliberaler Antietatismus

Beeinflusst von *Franz Oppenheimers* Werk «*Der Staat*», das heute im deutsch-

sprachigen Raum nicht die Beachtung erhält, die es verdient hätte, macht Nock in einem gleichnamigen Essay, und noch viel ausführlicher in seinem zum modernen amerikanischen Klassiker gewordenen Buch «*Our Enemy, the State*» die Unterscheidung zwischen «*Staat*» und «*Regierung*»: Der Staat ist in seinen Augen «*eine rein antisoziale Organisation*», die es ermöglicht, dass «*eine relativ kleine, besitzende und ausbeutende Klasse ohne Kompensation von den Arbeitsprodukten einer verhältnismässig grossen, eigentumslosen und abhängigen Klasse lebt*». Er erwähnt in diesem Zusammenhang steuerliche Umverteilungsmassnahmen, Schutzzölle für gewisse binnenwirtschaftliche Zweige sowie vom Staat abgesicherte kartellistische Absprachen, die zulasten der Konsumenten gehen. Nock unterscheidet zweierlei Arten der Bedürfnisbefriedigung des Menschen: Möglich sind der Austausch von Arbeitsprodukten und Dienstleistungen (wirtschaftliche Methode) oder die kompensationslose Aneignung der Arbeitsprodukte und Dienstleistungen anderer Menschen, d. h. «*Raub*» (politische Methode). Die Alternative zum Staat und zur Anwendung politischer Mittel sieht er in der «*Regierung*», die er mit dem Minimalstaat des Laissez-faire gleichsetzt. Er beklagt die heute vorherrschende Tendenz, den fundamentalen Unterschied zu verwischen zwischen *Gesetzen* im ursprünglichen Sinne (generell abstrakte, für alle geltende und auf eine Vielzahl von Fällen anwendbare Normen) und *Verordnungen*, die bloss für Staatsbeamte Geltung hätten, wodurch die Bürger in Untertanen transformiert würden. Er prangert den Umstand an, dass die modernen amerikanischen «*Liberals*» nicht länger für das klassische Ideal eines «*Systems der freiwilligen Kooperation eintreten, das*

auf der Vertragsfreiheit und Wahlfreiheit beruht» und von einem negativen Freiheitsbegriff ausgeht. Sie richteten ihr Handeln ausschliesslich nach politischen Zweckmässigkeiten aus und plädierten daher für positive Interventionen (etwa Alkohol-Prohibition) in Wirtschaft und Gesellschaft. Derart werde schrittweise und schleichend ein Zwangssystem geschaffen. Dieser «selbststilisierte neue Pseudo-Liberalismus» verzichte auf feste Prinzipien und suche die Repräsentanten des historischen Liberalismus zu diffamieren. So erlebte es Nock, dass er wegen seiner Gegnerschaft gegen *Franklin D. Roosevelts* Etatismus im freundlichsten Fall noch als «Konservativer» bezeichnet wurde. Doch wie er treffend feststellte, beruht der Konservatismus auf der «Einschätzung des Notwendigen im jeweiligen Fall, er ist eine reine Ad-hoc-Angelegenheit», ein festes Credo fehlt. Dies dürfte wohl erklären, weshalb Nock – der sich selber gern als Radikaler oder philosophischer Anarchist bezeichnete – nicht bloss den modernen amerikani-

schen Libertarismus (Libertarianism) entscheidend begründete, sondern den Konservativen zugleich auf der Suche nach Ideen Halt bot. Tatsächlich war Alber Jay Nock ganz Gentleman, konservativ im Auftreten, radikal in den Ideen . . . Er stand fest auf dem Boden der Realitäten, wenn er meinte, ein Reformier habe nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn er sich auf Überzeugungsarbeit beim einzelnen konzentriere und nicht etwa auf politische Massnahmen, die mehr Staat bedeuteten, vertraue. Grossen politischen Entwürfen stand er skeptisch gegenüber, lebte er doch getreu der Devise, dass der Mensch seines Bruders Helfer wird durch den Weg der Selbstverbesserung.

Andreas K. Winterberger

¹ Albert Jay Nock: *The State of the Union. Essays in Social Criticism.* Edited by Charles H. Hamilton, LibertyPress, Indianapolis 1991. – Eine umfassende Bibliographie über die Werke von Albert Jay Nock sowie über die einschlägige Sekundärliteratur kann bei der Redaktion bestellt werden.

Morddrohung gegen Nobelpreisträger Nagíb Machfus

Es war sicher höchste Zeit, dass 1988 endlich ein Araber den Nobelpreis für Literatur bekam, herrschte doch in der arabischen Welt seit langem Verbitterung darüber, dass die dortigen Literaten ständig übersehen wurden. Um diese Verbitterung voll verstehen zu können, muss man wissen, was den Arabern ihre Sprache bedeutet – sie ist mit Abstand ihre bedeutendste Kunstform. Grosse Maler haben sie nicht hervorge-

bracht, Musiker von Weltrang auch nicht. Sie würden sich darob auch nicht streiten und erheben gar nicht den Anspruch, einen Beethoven oder Raffael zu besitzen.

Anders dagegen, wenn es um arabische Dichtung oder Schriftstellerei geht. Darin sind in diesem Jahrhundert die Ägypter führend. Kairo wurde ohnehin zur Schaltstelle des geistigen Lebens, von Marokko bis zum Golf, – sieht man

einmal von den in Frankreich lebenden und auf Französisch schreibenden Autoren aus dem arabischen Raum ab, unter denen die Marokkaner *Driss Chraïbi* und *Tahar Ben Jelloun* valable Kandidaten für den Nobelpreis sein dürften.

Der grosse alte Mann der arabischen Literatur unserer Tage heisst *Taufiq Al-Hakim*. Dass er nicht längst schon den Nobelpreis bekam, erscheint vielen Arabern, und insbesondere den Ägyptern, schwer verständlich. Auch haben sie es nie verwunden, dass Ägyptens einstiger Kulturminister, der blinde Gelehrte *Táhá Husain*, nicht durch den Nobelpreis ausgezeichnet wurde. Der mit einer Französin verheiratete *Táhá Husain* war Zeit seines Lebens ein Brückenbauer zwischen den Kulturen und ein Avantgardist unter den Literaten. In den dreissiger und vierziger Jahren ragte er in der Kulturszene am Nil über alle andern hinaus.

Literatur-Nobelpreis als Symbol der Anerkennung

Der Nobelpreis für *Nagib Machfus* erschien den Arabern wie ein verspäteter Triumph: «*Na endlich!*» hiess es überall. «*Spät kommt er, doch er kommt.*»

Inzwischen hatte man den Nobelpreis längst als eine politische Waffe des Westens verunglimpft. Das hielt in einigen Kreisen an; denn trotz aller Freude über die Anerkennung der arabischen Literatur waren nicht wenige darüber erbost, dass die Auszeichnung ausgerechnet *Nagib Machfus* zukam.

Einer seiner Rivalen unter den bekannten Romanschriftstellern Ägyptens, der im Juli 1991 verstorbene *Yúsuuf Idrís*, machte keinen Hehl daraus, dass er sich selbst für befugter hielt. Er mein-

te allerdings, er hätte sich nie irgendwelchen Illusionen hingegeben; denn mutige Stimmen der Auflehnung gegen die Mächtigen dieser Welt besässen schliesslich keine Chance, mit dem Nobelpreis bedacht zu werden. Der komme Leuten wie *Machfus* zu, der in seinem ganzen Leben nicht mit einem einzigen Wort für die Sache der Palästinenser eingetreten sei.

Das ist mit Sicherheit übertrieben, nur stellte *Machfus* sich voll und ganz hinter *Sádáts* Friedensinitiative. Das kann man wiederum nur richtig einschätzen, wenn man weiss, dass er seine schriftstellerische Laufbahn als Verfechter einer eigenen ägyptischen Identität begann und sich wenig für das Arabertum interessierte, oder doch zumindest sich nicht als Propagandist des Pan-Arabisismus betätigte.

Von den Pyramiden in die Altstadt Kairos: Ägyptische Identität

Damals, in den zwanziger Jahren, galt der Schlachtruf «*Zurück zu den Pharaonen!*» Die Ausgrabungen europäischer Gelehrter förderten eine glorreiche Vergangenheit des Niltals zutage, die bei den Ägyptern selbst in Vergessenheit geraten war. Mit Staunen standen sie nun vor den Mumien und Statuen, erlernten die Geheimnisse der Pyramiden und wurden stolz auf Vorfahren wie *Tutench-Amun* und *Echnaton*.

In seinen Erstlingswerken behandelte *Machfus* eben jene vorislamische Vergangenheit und leistete damit einen Beitrag, der nicht genug gewürdigt werden kann. Mit seinen zahlreichen Romanen über die Pharaonenzeit verhalf er nämlich den Ägyptern dazu, wieder zu sich selbst zurückzufinden. Sie hatten zwar in ihrer Mehrheit die islamische Reli-

gion angenommen und insgesamt die alte koptische Sprache zugunsten des arabischen aufgegeben, ansonsten waren sie jedoch Ägypter geblieben, und als solche sind sie unter anderen Arabern deutlich zu erkennen.

Nur muss man wissen, dass jene Wiederbelebung der ägyptischen Identität zwei Konkurrenten hat, nämlich den Islamismus, also Islam nicht nur als Religion, sondern primär als politische Ideologie verstanden, und den Pan-Arabisismus, der alle arabisch sprechenden Menschen in einen Topf wirft, ganz gleich, welcher rassischen Herkunft und kulturellen Zugehörigkeit sie auch immer sein mögen.

Mit der Revolution der *Freien Offiziere* unter *Abdel Nasser* setzten sich 1952 die Pan-Arabisten durch. Zugleich beendeten sie die Phase demokratischer Gehversuche und errichteten eine Diktatur nach osteuropäischem Muster. Machfus war über diese Entwicklung enttäuscht. Er glaubte, die parlamentarische Demokratie hätte nach anfänglichen Irrungen und Wirrungen doch noch zum Erfolg geführt. Auch hielt er nichts von der militärischen Konfrontation mit Israel, wohlweislich voraussehend, was sie den unkriegerischen Ägyptern für Unheil bescheren würde. Doch äusserte er sich dazu nur indirekt, indem er sich nämlich erst einmal gar nicht äusserte. Einige Jahre lang setzte er mit dem Schreiben aus. Vielleicht muss man ihn persönlich kennen, um zu begreifen, was das für ihn bedeutete, was das für ein Opfer war. Er hat ja nur eine einzige Leidenschaft: das Romane schreiben. Nach eigener Aussage ist er «schreibsüchtig», und zweifellos ist er einer der produktivsten Schriftsteller unserer Zeit. 14 Bände zählt allein die Sammlung seiner Kurzgeschichten.

So schrieb er denn schon wenige Jahre nach der Revolution erneut Romane, nun aber nicht mehr über die alten Ägypter, sondern über seine Nachbarn im Viertel, also die Menschen der Altstadt. Bezeichnenderweise trägt eines seiner berühmtesten Bücher den Titel «*Die Kinder unserer Gasse*» (*aulád há-ratná*).

Seine berühmte Trilogie behandelt drei Generationen einer Kairoer Familie, vergleichbar mit den «*Buddenbrooks*». Er sei Zeit seines Lebens monogam gewesen, witzelt Machfus, seine einzige Liebe sei die Kairoer Altstadt.

Man hat ihn deshalb mit *Victor Hugo* verglichen und mit *Charles Dickens*. Er kennt sie alle, jene grossen Autoren Europas, scheint aber nicht übermässig von einem bestimmten Vorbild geprägt. Machfus ist durchweg sich und seinen Nachbarn im Stadtquartier treu geblieben. Im Alter von 80 Jahren lebt er noch immer auf der Wellenlänge der Gassenkinder von Altkairo, die er von seinem Stammplatz im Café Ali Baba aus – seiner «Eckkneipe» – gern beobachtet.

Bücher als Fundgruben und Filmvorlagen

Heute sind seine Bücher deshalb eine Fundgrube für Ethnologen und Soziologen, für Historiker und Sprachforscher, vor allem aber für Filmemacher. Die meisten seiner Romane sind nicht nur einmal, sondern mehrmals verfilmt worden. In der Regel gibt es von jedem Buch zumindest einen Spielfilm und eine Fernsehversion, natürlich auch Fernsehserien. Er selbst hat sie sich gar nicht alle anschauen können, weil er seine Augen schonen muss. Peinlich ist das nur, wenn Hauptdarsteller von ihm wissen möchten, wer denn diesen oder je-

nen Charakter am getreuesten interpretiert habe.

Mehrere Darstellerinnen sind durch die Verfilmung der Machfus-Romane zu Stars geworden, und viele bekannte Schauspieler haben nie etwas anderes gespielt als Machfus-Rollen. So gesehen, ist Nagíb Machfus nicht eine Person, sondern eine Institution des arabischen Kulturlebens. Angesichts solcher Popularität konnte er es sich leisten, bisweilen ungewöhnliche Ansichten zu vertreten und gegen den Strom zu schwimmen. Am Ende hat er dann meist Recht behalten, und die öffentliche Meinung ist auf seine Linie eingeschwenkt, hat ihm die ägyptische Extrawurst abgenommen. So war z. B. die Abkehr Sádáts vom pan-arabischen Kollisionskurs mit Israel eine späte Bestätigung der Position, die Machfus schon Jahrzehnte zuvor bezogen hatte, und die ihn damals zum Aussenseiter machte. Unter Sádát wurde der Sonderfall der Ägypter innerhalb des Arabertums wieder hervorgehoben, und das hält unter seinem Nachfolger *Mubáarak* an, wenngleich in abgeschwächter Form.

Als Machfus den Nobelpreis erhielt, verhielten sich die meisten Pan-Arabisten fair. Wenngleich sie über manche seiner politischen Positionen erbost waren, achteten sie ihn doch als einen Schriftsteller und zeigten sich dankbar dafür, dass er der arabischen Sprache so wertvolle Dienste geleistet und der arabischen Literatur endlich zum langersehnten Nobelpreis verholfen hatte.

Dem Sufi geht es um Religion, nicht um Konfession

Wie konnte es dazu kommen, dass Nagíb Machfus mit *Salmán Rushdie* verglichen und als Abtrünniger vom islami-

schen Glauben beschimpft wird? Bis zur Verleihung des Nobelpreises wussten viele Ägypter nicht einmal ob er Muslim oder Christ sei. Sein Name, Nagíb Machfus, ist ein in Ägypten recht geläufiger Name, und zwar unter Kopten und Muslims gleichermaßen. Seine Bücher sind von tiefer Gläubigkeit durchdrungen, doch nie konfessionell festgelegt.

Die Religiosität der Ägypter ist in seinen Werken essentiell stets die gleiche, ob unter den Pharaonen, den Kopten oder den Muslims. Er sieht die tiefe Gläubigkeit als eine ungebrochene Tradition des Niltals, die alle Phasen der Geschichte hindurch unverändert fortbesteht. In diesem Sinne ist Machfus ein Mystiker, ein Sufi, und die sind häufig recht ökumenisch eingestellt. Viele Sufis wären stolz darauf, würde man von ihnen sagen: Der ist sehr religiös, aber welcher Religion gehört er eigentlich an?

Für manche Sufis ist es ein Ideal, bei mehreren Religionen gleichzeitig zuhause zu sein. Offensichtlich hat Machfus sich das nie bewusst zum Ziel gesetzt, und er hat auch keine Bindung an irgendeine Sufi-Bruderschaft, vielmehr entspricht seine tolerante Haltung einem Naturell, das von Menschenliebe bestimmt ist und diese gern als Gottesliebe ausdrückt. Er provoziert deshalb auch nicht. Seine Bücher sind sozialkritisch, aber nicht aufwieglerisch. Sie sind durch und durch realistisch, aber nicht eigentlich kontrovers. Sie sind zutiefst ergreifend, aber nicht direkt anklagend.

Deshalb zeigte Machfus auch keine grosse Sympathie für Rushdie, wenngleich er das Todesurteil gegen ihn verurteilte und *Khomeini* als Terroristen bezeichnete. Der ägyptische Romancier ist unerschrocken ehrlich, aber selten aggressiv. Eines seiner Bücher wurde von den traditionalistischen Rechtsge-

lehrten mit dem Bann belegt und ist in Ägypten deshalb nicht erhältlich, wohl aber in anderen arabischen Staaten. Machfus war nie bereit, sich von den darin geäußerten Meinungen zu distanzieren. Statt Reue zu zeigen, hat er sich immer wieder zu den Inhalten bekannt, was ihn nicht daran hinderte, den Bann zu akzeptieren. Wo das Buch als verletzend empfunden werde, dort solle es besser nicht vertrieben werden.

Verdammung durch Anarcho-Fundamentalisten

Die Verleiher des Nobelpreises bezogen sich allerdings speziell auf jenes Buch, und das wird Machfus von den Islamisten zum Vorwurf gemacht. Er habe den Nobelpreis nur erhalten, weil er ein Ketzer sei, und dafür müsse man ihn bestrafen. Auf Abfall vom Glauben steht die Todesstrafe. Die wird zwar von den ägyptischen Behörden nicht angewandt, doch käme ein entsprechendes Rechtsgutachten der Religionsgelehrten einem Aufruf zum Mord gleich.

Die offiziellen Religionsführer von der traditionsbewussten theologischen Hochschule *Al-Azhar* haben sich allerdings zurückgehalten. Die Kampagne gegen Machfus wird im wesentlichen von der radikalen Untergrundorganisation *Al-Djihad* betrieben, aus deren Reihen die Sádát-Mörder hervorgingen. Mit anderen Worten, Machfus hat keine Schwierigkeiten mit den Behörden, im Gegenteil, er wird geehrt und beschützt, aber sein Leben schwebt in Gefahr; denn bekanntlich schrecken die *Al-Djihad*-Attentäter vor nichts zurück und verfügen über Selbstmordkommandos. Ausserdem ist *Al-Djihad* in diesem Fall auf ungewöhnliche Weise an die Öffentlichkeit getreten. Die Verdammung des

Nobelpreisträgers wurde vom Chefideologen der Extremisten persönlich ausgesprochen. Dabei handelt es sich um einen blinden Rechtsgelehrten namens *'Umar 'Abd-ar-Rahmán*, der seinerseits bereits als Anstifter der Sádát-Mörder verhaftet worden war und den die Behörden eigentlich nur hin und wieder freilassen, weil sie so seinen Anhang besser erfassen können.

Der Anhang ist nicht allzu gross, aber doch immerhin ein Faktor. Bei Wahlen würde es dieser ägyptische Prophet des Hasses kaum auf zwei Prozent der Stimmen bringen, wahrscheinlich nicht einmal auf ein Prozent, aber seine Fanatiker sind hochmotiviert, vergleichbar der winzigen *Kach*-Partei des ermordeten Rabbiners *Meir Kahane*, der in Israel eine ähnliche Scharfmacherrolle spielte wie *'Umar 'Abd-ar-Rahmán* in Ägypten. Gegen solche Extremisten ist ein liberaler Intellektueller, noch dazu ein kranker alter Mann wie Machfus, hilflos, wenn sich nicht die Staatsmacht ganz vor ihn stellt.

Morddrohung als Druckmittel

In den Augen der *Al-Djihad*-Fanatiker ist Machfus ein Neo-Heide. Nach der Ermordung Sádáts rief der Attentäter triumphierend aus: «*Ich habe den Pharao getötet!*» Am liebsten würden sie auch die Ramses-Statue am Hauptbahnhof von Kairo umstürzen, die Sphinx zertrümmern und die Pyramiden bombardieren. Die Gedankenwelt der *Al-Djihad*-Extremisten ist mit der eines Machfus so unvereinbar wie Amazonas und Sahara.

Machfus hat nichts anderes angestellt, als in seinem Roman «*Die Kinder unserer Gasse*» drei Charaktere zu illustrieren, und zwar durch einen allegorischen

Vergleich mit *Moses*, *Jesus* und *Mohammed*, die im Islam alle drei als Propheten gelten. Das wird ihm nun von einigen Fanatikern als Blasphemie angelastet, und da zeigt sich in der Tat eine Parallele zu Rushdie, den man ebenfalls als Gotlästerer verdammt.

Während aber Rushdie den Propheten Mohammed verunglimpft, tut Machfus eher das Gegenteil, er spricht von den Propheten als ein Gläubiger, und durch seine Allegorie bringt er die Propheten anderen Gläubigen näher, macht die Prophetengestalten gewissermaßen greifbarer, was durchaus im Sinne der traditionellen islamischen Lehre liegt. Nur tut er dies auf die Weise der Mystiker, der Sufis, und die sind den Anarcho-Fundamentalisten von *Al-Djihad* allemal verhasst.

Es handelt sich also nicht um einen Konflikt zwischen einem säkularisierten Intellektuellen und traditionsgebundenen Gläubigen, sondern um den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen einem zutiefst religiösen Schriftsteller mystischer Prägung und faschistoiden Extremisten, die den Islam als Mittel zur Machtübernahme benutzen.

Vermittler in der Palästinenserfrage

Machfus ist guter Dinge und ganz und gar nicht deprimiert. Während des Kuwait-Krieges gab er mehrere Interviews in denen er die Aggression *Saddám Husseins* und die Unmenschlichkeit des Terrors im Irak verurteilte – Standpunkte, die in Ägypten populär sind und mit denen Machfus seinem religiösen Humanismus treu geblieben ist. Er hält auch weiter daran fest, dass Araber und Juden in Frieden zueinander finden müssen, gibt es doch keine andere Mög-

lichkeit, dem Leiden der Palästinenser ein Ende zu setzen.

Vorbedingung ist für ihn allerdings die Errichtung eines Palästinenserstaates in den besetzten Gebieten. Etwas romantisch fügt er hinzu, dass Israel und Palästina dann eines Tages zueinander finden würden, so wie Deutschland und Frankreich, die nun sogar daran seien, «zu einer Einheit zu verschmelzen». Seiner Meinung nach wäre die *MAPAM*-Partei unter dem ehemaligen Ministerpräsidenten *Simon Peres* dazu bereit, den Palästinensern erhebliche Zugeständnisse zu machen. Gleichzeitig meint Machfus jedoch, es wäre das beste, wenn *LIKUD* und *PLO* sich an einen Tisch setzten. Überhaupt müsse alles erst einmal unter Israelis und Palästinensern ausgehandelt werden, bevor es zu internationalen Konferenzen komme.

Bemerkenswerterweise verteidigt er sogar die pro-irakische Haltung der Palästinenser während des Kuwait-Krieges – allein durch diese Protest-Haltung hätten sie den Völkern der Welt den Ernst der Lage klarmachen können. In *Saddám* sieht Machfus nichts als einen Zyniker, doch meint er, dass die Katastrophe von Kuwait auch positive Resultate zeitigen könnte, wenn man als Folge jenes grauenhaften Zusammenstoßes mit der Bereinigung der Probleme des Nahen Ostens nun endlich Ernst machen würde.

Einen Teil der als Nobel-Preis erhaltenen Summe stellte Machfus den Opfern der *Intifada* zur Verfügung, eine Geste, die angesichts der Hochachtung, die ihm in israelischen Kreisen entgegengebracht wird, nicht unterschätzt werden sollte.

Auf die Kamikaze-Attentäter von *Al-Djihad* macht das allerdings wenig Eindruck. Im Gegenteil, in ihren Augen

sind gerade derartige ernsthafte Bemühungen um einen gerechten Frieden zwischen Arabern und Israelis besonders gefährlich. Ihre im Januar 1992 erneuerte Morddrohung gegen den ersten

arabischen Nobelpreisträger hat dazu geführt, dass der «*Griffel vom Nil*» nun einen Bogen um das geliebte Café Ali Baba machen muss.

Khalid Durán

Das Böse in der Politik

Wir erinnern uns: Man schreibt Donnerstag, den 17. Januar 1991. Seit einigen Stunden greifen alliierte Streitkräfte militärische Ziele im Irak an. Nach Ablauf des UNO-Ultimatums hat die Rückeroberung Kuwaits begonnen. Deutschland aber erfasst an diesem kalten Wintertag ein Antikriegstaumel. Überall gibt es Protestmärsche, Deserptionshilfegruppen und Mahnwachen. An der Hand bestürzter Lehrer ziehen allenthalben Schulklassen jeder Altersstufe ins Freie, um hier und heute den Frieden zu retten. Überhaupt, Kinder spielen eine grosse Rolle in diesen Tagen der Demonstrationen. Den Medien dient ihr Auftreten immer wieder als Beweis existentieller Betroffenheit. Wenn schon Jugendliche scharenweise auf die Strasse gehen, dann muss die Lage wirklich verzweifelt sein. Vor allem in den öffentlich-rechtlichen Anstalten wird Stimmung gemacht, anstatt – was sachdienlicher gewesen wäre – über das Dilemma am Golf aufzuklären.

Da Tatsachenkenntnis und Welterfahrung leider immer seltener zur Voraussetzung der Berichterstattung gehören, seit der journalistische Nachwuchs an weltabgeschirmten Publizistikinstitutionen herangezogen wird, musste es den Nachrichtenkonsumenten durchwegs so vorkommen, als ob das überfallene Emirat an seiner Lage selbst Schuld hätte.

Überdies entstand der Eindruck, Washington führte aus hegemonialem Dünkel im fernen Arabien einen Krieg gegen einen vergleichsweise schwachen Gegner, der sich unversehens zum Opfer stilisiert sah.

Sonderweg deutscher Betroffenheit?

Aber während gleichgesinnt mit dieser Medienaufregung *Rita Süssmuth*¹ zu Beginn der Bundestagssitzung vom 17. Januar 1991 als CDU-Präsidentin des Hohen Hauses gleichsam im pathetischen Vorgriff auf den Kriegsablauf ein «*Gedenken an die Opfer*» anstimmte und SPD-Präsidiumsmitglied *Heidemarie Wieczorek-Zeul* einen demonstrativen Tränenanfall bekam, vermitteln die Meinungsumfragen im Lande ein ganz anderes Bild.

Zwar hatte das INFAS-Institut² noch kurz vor Ablauf des Ultimatums erfragt, dass neunundsiebzig Prozent der Deutschen für weitere Verhandlungen und eine Fortsetzung des Embargos eintraten. Als die Mission des UN-Generalsekretärs in letzter Minute an der Unbeweglichkeit Bagdads scheiterte, erklärten sich jedoch mehr als siebzig Prozent der Bundesbürger einverstanden mit einem Waffeneinsatz am Golf³.

Damit unterschied sich das Rechtsempfinden der hiesigen Bevölkerung kaum von der Lagesicht in anderen westlichen Ländern, in denen seither gleichwohl viel von einem neuen Sonderweg der Deutschen in die machtpolitische Drückebergerei zu hören ist. Nun sind die einst von den Besatzungsmächten gewollten militärischen Selbstbeschränkungen unseres Grundgesetzes für Aussenstehende nicht immer leicht nachzuvollziehen, wiewohl es eine Interpretationssache sein mag, ob die Bundeswehr ausserhalb des NATO-Gebietes eingesetzt werden darf. Immerhin untersteht auch Bonn seit langem dem Anforderungsprofil der UNO-Satzung.

Aber abgesehen einmal von diesen Schwierigkeiten mit der eigenen Rolle, hat sicherlich das der Welt durch die in- und ausländischen Medien in jenen Tagen vermittelte Bild von einem *Deutschland einig Friedensland* den Bonner Ansehensverlust verstärkt. An diesem Glaubwürdigkeitsschwund änderte auch der Hinweis wenig, dass diese Wahrnehmung ziemlich oberflächlich war. Denn in Wirklichkeit zeigten laut Umfragen fünfundachtzig Prozent der Bundesbürger überhaupt kein Verständnis für die Dauerdemonstrationen gegen den Krieg⁴ und hielten vor allem auch deren antiamerikanischen Beigeschmack für unangebracht⁵. Das vermochte am Eindruck der Weltöffentlichkeit aber wenig zu ändern, wonach die Deutschen abseits stünden und schmollten.

Denn nicht dieser *common sense* fand Medienpräsenz, weder im Ausland noch zu Hause, dafür um so mehr die Empörung auf der Strasse. Ganz Deutschland schien laut Bildschirm unter Endzeitstimmung zu leiden. Der Karneval wurde abgesagt. Ohne Betroffenheitsrituale

fand keine Veranstaltung mehr statt, und durch den Blätterwald rauschte eine wahre Grundwelle der Protesterklärungen, wie es seit dem Vietnamkrieg nicht mehr der Fall war.

Friedenssehnsucht

Der deutsche Friedensfundamentalismus, der sich in der Golfkrise so sichtbar und hörbar Ausdruck zu verschaffen wusste, verweist auf Einseitigkeiten in der politischen Bildung. Das meint nicht nur den oft provinziellen Beigeschmack der bisher gewohnten Weltsicht. Man ist in der Bundesrepublik offenbar kaum mehr willens oder fähig, die wirkliche Härte der Verhältnisse zur Kenntnis zu nehmen, die anderswo herrschen. Und das hat mit der Unfähigkeit zu einer tragischen Weltsicht wenig zu tun, wie manchmal zu hören ist. Denn der Konflikt am Golf hatte traurige, aber kaum tragische Dimensionen. Im Sinne von *Hegel* befanden sich keineswegs gleichberechtigte oder gar gleichwertige Kontrahenten in einem moralisch unlösbaren Dilemma. Recht und Unrecht lagen am Golf klar zutage. Um ein Entscheidungsdilemma handelte es sich also nicht, es trat vielmehr eine gewisse Realitätsblindheit zutage.

Wenn man Realitätstüchtigkeit definiert als Bodenhaftung – im Gegensatz zum blossen Wunschdenken –, dann hat sich die Protestbewegung kaum als besonders problembewusst erwiesen. Wer die Lage am Golf so sah, wie sie war, und nicht, wie sie sein sollte, galt den Friedensfreunden als zynischer *Bellizist*⁶. Im Sinne von *Adorno*⁷ pflegt «das *Lämmchenhafte*» in der Welt freilich selbst das Barbarische zu verstärken, «*indem es nämlich bereit ist, das Abscheuliche mit anzusehen und im ent-*

scheidenden Augenblick sich zu ducken».

Aber nicht nur um Lämmchenhaftigkeit ging es am Jahresanfang 1991, es ging auch um Unkenntnis und vor allem um Enttäuschung darüber, dass die betrüblichen Ereignisse *«fern hinter der Türkei»* so gar nicht dem allgemeinen Wunsch nach Friedfertigkeit entsprachen.

Wer freilich blind ist gegenüber der Beobachtung, dass in Vergangenheit und Gegenwart die Aggressoren überall und ständig am Werk sind, der will den Tatsachen nicht ins Gesicht sehen. Man sollte nicht gleich mit *Carl Schmitts* politischer Theologie den Menschen für animalisch halten, um gleichwohl anzuerkennen, dass so etwas existiert wie das Böse in der Welt. Damit bleibt jederzeit zu rechnen, will man sich nicht in die Phantasie flüchten. Auch wenn wir gegenwärtig *«in einer Biedermeierei leben»*⁸ mögen, die es nicht mehr erlaubt oder nötig hat, vom Ausnahmezustand her zu denken, ergibt sich daraus doch noch lange *«keine Ausrottung des Bösen»*, wie schon *Sigmund Freud*⁹ bedauerte.

Komplikationen

Selbst wenn aber nackte Gewalt als Mittel der Interessenpolitik in unseren glücklicheren Breiten beseitigt scheint, ist jedenfalls Friedfertigkeit auch im hiesigen Alltag nicht die Regel. Man denke einzig an die hohe Scheidungsrate – den allfälligen Ehekrieg mithin –, um zu erkennen, dass auch in unserer Privatsphäre alles andere als Harmonie vorherrscht.

Die Friedensbewegung hingegen glaubt, die Utopie der Gewaltlosigkeit in die Wirklichkeit überführen zu kön-

nen. Weil offenbar wochentags eine *«Zutrauenssphäre»* vermisst wird, wie der Anthropologe *Helmut Plessner*¹⁰ die Sehnsucht der Menschen nach Geborgenheit nannte, sieht diese sich wenigstens als konsensfähiges Gut erhofft, wobei allerdings Sein und Sollen ebenso verschwimmen wie Nahbereichsmoral und Politik.

Wie immer, jedenfalls ist festzuhalten, dass etwas mehr Wissen um die *«incertosque et subitos rerum motus»*¹¹ dem öffentlichen Bewusstsein gut täte, um es handlungsfähiger zu machen. Man muss die Weltläufte nicht nur vom Ernstfall her denken, wie gesagt; aber Frieden als Abwesenheit von Gewalt und Krieg darf auch nicht um jeden Preis erkaufte werden, wie es mit *Dolf Sternberger*¹² der politische Denkstil der alten Bundesrepublik so gerne haben wollte.

In einer Welt der Habgier, Ungerechtigkeit und kaum vereinbarer Bewusstseinslagen kann die böse Mentalität nur gedeihen. Aber nicht ohne guten Grund hat der Dichter *Charles Baudelaire*¹³ in seinen *«Petits poèmes en prose»* (1869) einmal notiert, dass *«die schönste List des Bösen nicht zuletzt darin besteht, uns davon zu überzeugen, Teuflisches gäbe es nicht»*.

Der Kopfsprung in den Pazifismus, der nicht mit Gemeinheiten rechnet, kann freilich weder eine realistische Perspektive noch zweckrationale Wege vorschlagen, wie der schlechte in den besseren Zustand zu überführen wäre. Nur wer das Böse mitbedenkt, wird es womöglich kontrollieren können und so wenigstens ein gewisses Mass an Friedfertigkeit ermöglichen. Mehr Sicherheit ist ohnehin nicht von dieser Welt.

Es geht dabei nicht so sehr um die *«Bösartigkeit der menschlichen Natur»*, von der *Kant*¹⁴ gesprochen hat. Es reicht vielmehr, Elementarkategorien wie

Knappheit oder Konkurrenz und die dadurch gegebene Interessenlosigkeit aller Politik im Auge zu behalten. Denn anders als nüchtern ist mit der Skrupellosigkeit der Vorteilssuche gar nicht umzugehen. Die Kulturgeschichte lässt sich deswegen als eine Reihe unterschiedlicher – vor allem unterschiedlich erfolgreicher – Versuche lesen, die Furcht vor dem Bösen ebenso zu bannen wie dieses Unheil selbst.

Fehleinschätzung

Offenbar hatte die Friedensbewegung das Ende des Kalten Krieges, der bis vor kurzem die Epoche belastete, als den Anfang vom Ende der Gewaltförmigkeit von Politik schlechthin missverstanden. Wir sind inzwischen eines Besseren belehrt worden, im Golfkrieg aber sah sich der Friedenswunsch direkt in die Tagespolitik projiziert. Deren Probleme erschienen nunmehr als Kommunikationsstörungen, welche bei einigem guten Willen aus der Welt zu schaffen wären. Abstraktionen im Alltag geltend zu machen, das lehrt die Lebenserfahrung, bedeutet allerdings leicht, die Wirklichkeit aus dem Auge zu verlieren, oder diese jedenfalls nicht mehr richtig wahrzunehmen. Denn *«leicht beieinander wohnen die Gedanken; / Doch hart im Raume stossen sich die Sachen»*. Mit Schiller¹⁵ bleibt daran zu erinnern, dass die Präsenz des Bösen allemal als Nebeneffekt der menschlichen Vergesellschaftung begriffen werden muss. Jede Debatte über das Böse, die nicht bei der schlechten Menschennatur enden möchte, hat sich mithin auf den schwankenden Boden der Gewaltgeschichte einzulassen.

Von der Friedensbewegung werden diese Zusammenhänge und die sich aus

ihnen ergebenden Sachzwänge politischer Art oft nicht richtig gesehen. Die Alltagswelt erscheint ihr nicht als ein Feld ethischer Entscheidungszwänge – denn die Menschen sind gut, wenn man sie nur lässt –, vielmehr als Gestaltungsraum einer gewaltfreien Diskursethik, der ein potentieller *Garten Eden* darstellt. Das ist um so verwunderlicher, weil in diesem Umfeld ansonsten eifrig Schwarz-Weiss-Malerei betrieben wird. Czeslaw Milosz¹⁶ hat von einem *«Zusammenbruch des apokalyptischen Geistes in unserer Zeit»* geschrieben. Trifft das aber zu? Die politisch-motivierte Jugend in der Bundesrepublik pflegt jedenfalls Endzeitstimmungen. Alles wirkt hochmoralisch, es geht um letzte Fragen, Einwände gelten als feindselig. Die Zustände können nur selektiv wahrgenommen werden, das Fürchterliche ist bereits das Gegenteil des Erwünschten, und das, was man befürwortet und ablehnt, ist durch die Zugehörigkeitsgruppe vordefiniert.

Das beginnt damit, dass dem Übeltäter um des lieben Friedens willen gute Gründe unterschoben werden, warum er so oder so handeln musste. Entsprechend begrüsst man auf einer Friedenskonferenz am Samstag, dem 2. März 1991, in Frankfurt/Main mit grossem Beifall die Feststellung des Konfliktforschers Johan Galtung¹⁷, wonach *«auch ein Diktator wie Saddam Argumente hat, die irgendwie gültig sind»*. Verirrungen dieser Art, die unmoralische Handlungen oder böse Tatbestände in eine soziologische, psychologische oder auch historische Kausalkette auflösen, mögen noch so verständnissinnig wirken, in der sozialen oder politischen Praxis lassen sie sich nicht durchhalten, denn *«böse plus böse»* wird nun einmal nicht *«gut»*.

Erfahrungsgemäss liegen Schuld oder Recht nie gänzlich auf einer Seite. Alles

hängt mit allem zusammen. Aber in der Politik geht es bekanntlich auch nicht um Absoluta, sondern um relative Werte wie etwas mehr Freiheit, etwas mehr Frieden oder Gerechtigkeit. Um diese vorläufigen Grössen muss jedoch ringen, wer in den Weltläufen überhaupt angemessen reagieren will oder gar etwas verbessern möchte.

Es handelte sich auch am Golf keineswegs um einen «gerechten Krieg», was immer das genau war und ist; ebensowenig ging es um den Schutz des Friedens in der Region, die schon immer von Zwisten durchwühlt war und es auf absehbare Zeit voraussichtlich bleibt¹⁸. Die UNO-Intervention war aber wohl ein *notwendiges* Eingreifen der Staatengemeinschaft, um einer eklatanten Rechtsbeugung zu begegnen, die eine ganze Serie weitere Aggressivitäten hätte auslösen können.

Man fragt sich nicht erst im Blick zurück, für wen und was die *Friedensbewegung* als wirkliche *Friedensbewegung* im Winter hätte demonstrieren müssen, und warum weder die Rettung der Kurden, noch die Belange der Kroaten vergleichbare Aufmärsche wert waren?

Fasst man die Kategorien nur weit genug, dann mag das Böse ohnehin nichts anderes sein als ein Auswuchs der *Unvernünftigkeit*. Und dagegen sind auch Friedensfreunde nicht gefeit.

Sven Papcke

¹ Zit. Das Parlament vom 26. 1. 1991, S. 2. – ² Vgl. Die Zeit vom 25. 1. 1991, S. 6. – ³ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29. 1. 1991, S. 1. Das entspricht der Zustimmung in den USA, vgl. Newsweek vom 21. 1. 1991, S. 14. ⁴ Zit. Der Spiegel Nr. 5 (1991), S. 38. – ⁵ Vgl. Welt am Sonntag vom 27. 1. 1991, S. 2. Auch Spiegel-Umfrage, in Der Spiegel Nr. 6 (1991), S. 43. – ⁶ Stellvertretend Oskar Negt, «Vom moralischen Dilemma des Golfkrieges. Ein Plädoyer für den absoluten Vorrang der Friedenslogik», Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik Nr. 112 (1991), S. 34 ff. – ⁷ «Erziehung zur Mündigkeit», Frankfurt am Main 1970, S. 135. – ⁸ Jacobs Taubes, «Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Führung», Berlin 1987, S. 54. – ⁹ «Gesammelte Werke», Band 10 (London 1946), S. 331. – ¹⁰ «Grenzen der Gemeinschaft», Bonn 1972, S. 104 f. – ¹¹ Wie Francesco Petrarca 1366 in seinem Buch «De remediis utriusque fortunae» (München 1988, S. 44) die Wechselfälle der Weltläufe nannte. – ¹² «Die Politik und der Friede», Frankfurt am Main 1986. – ¹³ «Les fleurs du mal, suivies du Spleen de Paris», Hrsg. Blaise Allan, Lausanne 1947, S. 386. – ¹⁴ «Vom ewigen Frieden», «Gesammelte Werke in 12 Bänden», Bd. XI, S. 210. – ¹⁵ Wallensteins Tod» (1800), 2. Aufzug, 2. Auftritt, «Sämtliche Werke in 12 Bänden», Stuttgart/Tübingen 1838, Band 4, S. 234. – ¹⁶ «De quelques problèmes de la jeunesse contemporaine», in «L'Europe des dix pays absents», Nancy-Strasbourg 1958, S. 33. – ¹⁷ Zit. Frankfurter Rundschau vom 4. 3. 1991, S. 1. – ¹⁸ Vgl. Wolfgang Wagner, «Orient und Okzident. Zwei konträre Sichten des Konflikts am Golf», Europa-Archiv, Folge 6/1991, S. 169 ff.

«Die Politik als <Kunst des Möglichen> sollte nicht blind werden für die Gunst der Möglichkeit. Auf dem Grunde ihres aus Erfahrung gerechtfertigten Misstrauens sollte die Wachsamkeit für die Möglichkeit des Vertrauens erhalten bleiben.»

Dietmar Mieth, Die neuen Tugenden, Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984, S. 123.