

*Für Christoph Türcke
zum sechzigsten Geburtstag*

zu Klampen

Kritische Theorie
zur Zeit

*Für Christoph Türcke zum
sechzigsten Geburtstag*

Herausgegeben von
Oliver Decker
und
Tobias Grave

1. Auflage 2008
zu Klampen Verlag, Röse 21, 31832 Springe
info@zuklampen.de, www.zuklampen.de
Satz: Till Gathmann, Leipzig
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-86674-032-7

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis

- 7 Vorwort
- 9 Klaus Heinrich: Gratulation für einen Religionsphilosophen,
der Aufklärer geblieben ist
- 11 Arnold Künzli: Vom Sakralen im Profanen
- 21 Wolfgang Fritz Haug: Variationen über den Spruch
«Ich kaufe, also bin ich»
- 29 Gerhard Bolte: Wertgesetz und Kapital.
Zur geschichtlichen Tendenz des Kapitalismus
- 38 Hermann Schweppenhäuser: Peregrinationes in confiniis.
Anthropo-kosmologische und socio-gnostische Betrachtungen
- 47 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Verantwortung und Hoffnung.
Die Dialektik von Mensch und Natur im Horizont des Absoluten
- 56 Hans-Ernst Schiller: Ethik und Kritik der Utopie.
Zum Verhältnis von Ernst Blochs Veränderungsethik und
der Erhaltungsethik von Hans Jonas
- 70 Matthias Lutz-Bachmann: Kosmopolitische Verantwortung.
Über Ethik und Recht in einer globalisierten Welt
- 78 Claus-Steffen Mahnkopf: Ein Märchen aus jüdischem Geiste
- 85 Richard Faber: Archipel (West-)Berlin.
Zu seiner soziokulturellen Topographie
- 94 Vittorio Hösle: Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen
zum zweiten Band der «Escolios a un texto implícito»
von Nicolás Gómez Dávila
- 109 Pirmin Stekeler-Weithofer: Amorologisches.
Zur Einheit in der Vielfalt des Begriffes «Liebe»
- 136 Gunzelin Schmid Noerr: Die «große Vernunft» der Gefühle
- 157 Ulrich Kohlmann: Moral und Bild
- 168 Gerhard Schweppenhäuser: Erinnerung und Repräsentation.
Künstlerische und medientheoretische Strategien
im Zeitalter der Kulturindustrie
- 183 Falk Haberkorn: Das Zeigen des Zeigens. Pose und Pornografie

- 192 Heinz Steinert: Von den gefährlichen Frauen und der Angstlust der Männer zur Instrumentalisierung im Geschlechterverhältnis. Die «Salomes» von Max Klinger und Lovis Corinth
- 207 Beatrice von Bismarck: «Bringing the War Home». Bild und Krieg bei Martha Rosler
- 215 Werner Balzer: Gespräch mit einem Freund
- 217 Wolfgang Bock: Das Wort als Kritik und als Versprechen. Physiognomische Ergänzungen zu Christoph Türcke und Giorgio Agamben
- 227 Werner H. Preuß: «Ich stamme von der Goldküste» Reflexionen zu Kafkas *Bericht für eine Akademie*
- 234 Burkhard Müller: Am Anfang war der Mord. Christoph Türckes Buch *Vom Kainszeichen zum genetischen Code*
- 237 Rolf-Peter Warsitz: Die Notwendigkeit der Zeichen. Anmerkungen zu Christoph Türckes *Kritischer Theorie der Schrift*
- 251 Antônio Álvaro Soares Zuin, Luiz Antonio Calmon Nabuco Lastória, Fabio Akcelrud Durão: Postmoderne mit Haken. Christoph Türckes Zeichengebrauch
- 255 Helmut Lachenmann: «... zwei Gefühle ...»
- 256 Richard Klein: Ideologiekritik oder kritische Hermeneutik? Methodologische Aspekte einer Musikphilosophie nach Adorno
- 276 Oswaldo Giacoia Junior: Bildung und Mündigkeit. Überlegungen bei Nietzsche und Adorno
- 291 Andreas Gruschka: Internationale Visibilität!
- 296 Detlev Claussen: Wieviel Heimat braucht der Mensch?
- 309 Marc Ries: Homers Home. Einige Nachüberlegungen zum Verständnis von Heimat
- 316 Alfred Schmidt: Die Leiblichkeit des Menschen als Bindeglied zwischen Medizin und Philosophie
- 332 Oliver Decker: Vom «Hand-shake» zur «Invisible Hand». Ein Essay zu einem ost/westdeutschen Unterschied
- 349 Tobias Grave: Alle Verundlichung ein Vergessen?

Vorwort

Da habe ich einen gehört
wie er seufzte: «Du liebe Zeit!»
Was heißt da «Du liebe Zeit?»
«Du unliebe Zeit», muß es heißen.

Erich Fried

Vom «Altern der Kritik»¹ hat Christoph Türcke geschrieben und nicht nur damit bewiesen, dass dieses mit dem des Kritikers nicht zu verwechseln ist. Zu seinem sechzigsten Geburtstag sind Beiträge kritischer Theorie hier versammelt: zur Zeit, denn sie möchten sich einem ihrer gegenwärtigsten Vertreter empfehlen. Sein Geburtstag ist die gegebene Zeit, Verbundenheit mit seinem Schaffen zu bekunden. Der Titel soll keine Bestandsaufnahme, sondern den bestimmten Hinweis darauf enthalten, dass kritische Theorie zur Zeit nachzulesen ist in den Schriften von einem, dem Aufmerksamkeit und analytischer Scharfsinn seiner Zeit gegenüber noch nie erlaubt haben, zu alt für diese geworden zu sein. Ihm gilt dieser Glückwunsch.

War aber nicht kritische Theorie mit der Formulierung einer «Vergegenwärtigung zur Unzeit?» besser auf den Punkt gebracht worden? Diese mit Fragezeichen versehene Überschrift einer Aufsatzsammlung von Hermann Schweppenhäuser scheint auf den ersten Blick eine Formulierung zu variieren, mit der Max Horkheimer und Theodor W. Adorno die Position kritischer Theorie in der Gegenwart markiert haben: Die *Dialektik der Aufklärung* wurde von denen, die sie beschrieben, einer Flaschenpost anvertraut. Adressat so unbekannt wie die Beförderungsdauer. Kritische Theorie, so liest sich Schweppenhäusers Formulierung, vergegenwärtigt ihren Gegenstand zur Unzeit: Tatsächlich kann sie sich an keinen Adressaten wenden, muss sich eingestehen, dass sie mit ihrer Untersuchung so fehl am Platze wie in der Zeit ist, dass ihr Unterfangen, eine Kritik der Konstitutionsbedingungen von Gesellschaft und Subjekt, gleichermaßen unzeitgemäß ist: «Solches Abgeschnittensein ist der Zustand der kritischen Theorie», stellt Christoph Türcke bündig fest.²

Liest man die Rede von der Zeit wie von der Unzeit aber mit einem Philosophen, dessen Name mit Christoph Türckes gegenwärtiger Wirkungsstätte auf das Engste verbunden ist, mit Ernst Bloch, dann erhält man eine ganz andere Positionsbestimmung für eine kritische Theorie. Im Kontrast zur Zukunft, jener «Zeit in der Zeit», die zwar im «gärenden Dunkel» liegt, aber doch «nichts Zeitwidriges» enthält, steht die «Unzeit der Zeit»: die

1 Christoph Türcke, *Das Altern der Kritik*, in: Musik & Ästhetik 5/1998

2 ebd., S. 87

Vergangenheit.³ Die «Unzeit» ist jene Zukunft, die sich in der Gegenwart realisiert hat. Sie hat ihr Zeitwidriges als Gegensatz zur Zukunft, die noch nicht entschieden ist, aber in der Gegenwart schon gärt. «Vergegenwärtigung zur Unzeit» hieße dann: Das Einholen der Vergangenheit in der Gegenwart. Oder, um weiter mit Ernst Bloch zu formulieren: «ein durch Vergangenheit und Zukunft hindurchgehendes Korrelat von <Gegenwart> als unentschiedene, nämlich unerledigte *Aktualität* und in der Haltung zu ihr immer wieder – Vergegenwärtigung.»⁴

Die «Unzeit» der Gegenwart ist der Gegenstand einer kritischen Theorie zur Zeit. Die unerledigte Aktualität der Vergangenheit ist auch der vornehmste Gegenstand von Christoph Türckes Analysen – und das allgemeine Programm einer Kritik in nachkritischer Zeit: «Die Antiquiertheit der bestehenden Vergesellschaftung in all ihren Innovationskapriolen aufzuzeigen, ist daher die zeitgemäße Aufgabe der Kritik, mit der sie für ihre eigene Antiquiertheit büßen muß.»⁵ Kritische Theorie, Kritik der Gesellschaft als Kritik ihrer Konstitutionsbedingungen, ist eine Flaschenpost, die sich nicht anders als mit dem Strom ihrer Zeit bewegen kann und von diesem mitgerissen wird. Sie ist von brennender Aktualität, weil sie so veraltet ist wie ihr Gegenstand.

Gemeinsam mit dem Dietrich zu Klampen Verlag gratulieren wir mit diesem Buch Christoph Türcke. Wir danken Florian Böhnhardt, Till Gathmann, Falk Haberkorn und Rita Wieczorrek für ihre Unterstützung dabei.

Die Herausgeber

3 Ernst Bloch, *Experimentum Mundi – Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Werkausgabe, Bd. 15, Frankfurt a. M., 1975, S. 103

4 Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Werkausgabe Bd. 13, Frankfurt a. M., 1970, S. 151

5 Christoph Türcke, *Das Altern der Kritik*, in: *Musik & Ästhetik* 5, 1998, S. 88

Claus-Steffen Mahnkopf: Ein Märchen aus jüdischem Geiste

In tiefem Wald war einmal ein abgelegenes, sonderbares Dorf. Die Kinder hatten noch nie in ihrem Leben Tiere gesehen – weder Rinder oder Pferde in der Landwirtschaft, noch Vögel in der Luft, noch Fische in dem Bach, der das Dorf durchquert. So beginnt das Märchen *Plötzlich tief im Wald* des israelischen Schriftstellers Amos Oz.¹ Die Kinder lernen in der Schule, wie die Tiere heißen, wie sie aussehen und welche Geräusche sie machen, aber die meisten glauben der Lehrerin nicht. Nur Nimi, ein kleiner Junge, beginnt, von Tieren zu träumen und verschwindet eines Tages für drei Wochen im Wald. Als er zurückkehrt, spricht er nicht mehr, er wiehert stattdessen. Auch sonst verhält er sich nun mehr wie ein Tier und weniger wie ein Mensch.

Das Dorf ist seltsam traurig. Die Eltern sprechen niemals mit ihren Kindern über die Tierlosigkeit ihrer Heimat. Es ist, als ob vor langer Zeit etwas über das Dorf verhängt worden wäre, das auf alle Erwachsenen wie ein Bann wirkt. Und es stimmt: Vor vielen Jahren, noch bevor die Kinder geboren wurden, verschwanden in einer einzigen Nacht alle Tiere; die Haustiere, die Nutztiere und auch alle anderen. Das einzige, wovon erzählt wird, ist der Bergteufel Nehi, der des nachts herunterkomme, um die verbliebenen Tiere einzufangen. Deswegen verlassen die Leute nach Einbruch der Dunkelheit auch die Häuser nicht. Und es ist strengstens verboten, den Wald zu betreten, auch bei Tag. Die Erwachsenen haben beschlossen, auf dieses unerhörte Ereignis mit totalem Schweigen zu antworten.

Zwei der Kinder, der Junge Mati und das Mädchen Maja, sind besonders aufgeweckt und machen sich Gedanken über das verrückte Dorf, wie sie sagen. Eines Tages machen sie eine beunruhigende Beobachtung. An einer bestimmten Stelle am Waldrand ändert sich nachts die Zahl der Bäume: Am Tag darauf fehlt einer. Dieses Geheimnis hüten beide. Und noch ein zweites: Einmal entdecken sie im Dorfbach für einen kurzen Augenblick einen Fisch – das erste Tier, das sie in ihrem Leben zu Gesicht bekommen. Als sie später Tiergeräusche und sonderbare Schatten in der Luft wahrzunehmen meinen, werden sie zu Verschwörern. Sie beginnen, an die Existenz von Tieren zu glauben und werden neugierig auf den Wald selbst. Während die Erwachsenen die Kinder darin überbieten, ihre Sehnsucht nach Tieren sofort im Keim zu ersticken und nur der alte Fischer Almon, den aber niemand ernst nimmt, den Kindern beibringt, daß die Wirklichkeit nicht nur aus dem Sichtbaren besteht, ergreifen Mati und Maja die Initiative und gehen eines Morgens nicht in die Schule, sondern in den Wald. Dort finden sie in einer Höhle Nimi, den Jungen, von dem das Dorf sagt, er habe die

1 Amos Oz, *Plötzlich tief im Wald. Ein Märchen*, aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, Frankfurt a. M. 2006. (Alle Zitate aus dieser Ausgabe.)

Wieheritis. Er empfängt die beiden gastfreundlich und klärt sie auf: Er habe keineswegs das Sprechen verlernt, vielmehr habe er entschieden, sich die Wieheritis zuzulegen, um dem Spott der anderen aus dem Wege zu gehen, denn Nimi ist der Gehänselte, der Außenseiter in der Schule gewesen. Hier im Wald lebe er nun frei und könne machen, was ihm behage. Maja, das Mädchen, die Mutigere der beiden Kinder, fragt, ob er Tiere gesehen habe, aber anstatt zu antworten, rennt Nimi davon.

Die Kinder suchen weiter. Maja geht zügig voran, und als sie nicht mehr zu sehen ist, packt Mati die Angst, er zögert, möchte nach Hause ins Dorf, malt sich die Eltern und Freunde dort aus. Er macht sich klar: «Maja und ich haben etwas gesehen, wovon die noch nicht einmal träumen können. Und wenn wir aus diesem Wald herauskommen, werden wir vielleicht etwas wissen, was das ganze Dorf nicht weiß. Oder wovor es sich hütet, es zu wissen. Oder was das ganze Dorf vielleicht weiß und nur so tut, als wüßte es es nicht.» Dieser Gedanke ermutigt ihn. Er geht weiter, bis er zu einer Steinmauer kommt, hinter der Tierstimmen zu hören sind und von woher Maja ihm zuruft: «mach das Tor auf, Mati, komm auch herein.»

Mati traut seinen Gefühlen nicht. Er hat das unergründliche Empfinden, schon einmal an diesem Ort gewesen zu sein. Vielleicht traut er sich deswegen nicht, durch das Tor zu gehen und denkt an Flucht, Flucht nach Hause. Aber Maja hat ein Kätzchen im Arm und sagt nur: «Komm zu mir, schau dir dieses Wunder an, komm, Mati, hab keine Angst, komm und schau, wie gut es hier ist.» Mati wird ruhig, Zärtlichkeit erfüllt ihn, statt Angst und Entsetzen erfassen ihn Neugier und Staunen. Der Garten hinter der Mauer ist eine Augenweide, prächtige Farben der blühenden Flora und eine Unmenge von Tieren: Schafe, Giraffen, Büffel, Rehe, Tiger, Bären, sehr viele Vögel und allerlei Insekten. Wieder fragt sich Mati: «War ich schon einmal hier? Gleich nach meiner Geburt? Oder vielleicht sogar davor?» Und wieder überfällt ihn die Sehnsucht, dies alles den Leuten im Dorf zu erzählen, von dieser «tiefen, warmen, weiten Gelassenheit, der Gelassenheit einer anderen Welt.»

Nun bemerkt er einen älteren Mann, den Bergteufel und Zauberer Nehi. Dieser erzählt, daß er, wie Nimi, auch ein Ausgestoßener, ein Unerwünschter gewesen sei. So habe er als Zehneinhalbjähriger beschlossen, sich mit den Tieren anzufreunden und deren Sprache zu erlernen: Hündisch und Kätzisch, Fröschisch und Bienisch und so weiter. Er habe sich im Wald niedergelassen, auch dank der Tiere, die es zu ihm zog, weil auch sie im Dorf es schwer hatten. Eines Tages seien alle, in einer langen Karawane, in den Wald gezogen. Seither gehe es ihnen gut. Keiner schäme sich seiner Nacktheit, und alle Tiere lebten friedlich miteinander. Und als ob er sich der «vergiftenden Ansichten» erinnerte, mit denen die Kinder sonst immer eroder besser: verzogen würden, räumt er ein, daß ab und an Rachegeleüste ihn ins Dorf trieben, um dort die Menschen zu erschrecken, an der Wieheritis erkranken zu können. «Und alle paar Jahre hole ich mir auch Kinder hierher. Wie Nimi. Und wie euch», sagt Nehi.

Obwohl es schon spät ist, scheint es kaum dunkler zu werden. Es ist, als ließe der Abend sich Zeit. So ist sogar Raum für eine Diskussion. Maja wirft Nehi die Entführung aller Tiere vor, auch jener, die doch ihre Herrchen geliebt hätten. Dieser pariert mit Gegenfragen: Warum sie, die Kinder, denn nicht nachfragten, das Schweigen erduldeten, vor der Wahrheit flüchteten. Außerdem habe er die Tiere nicht entführt; alle seien schließlich freiwillig fortgezogen, weil sie befürchteten, schlecht behandelt zu werden. Nach vielen Jahren habe er wie Fleisch schmeckende Beeren entdeckt, die er Toli-nen nannte und nach deren Genuß sogar die Raubtiere keine Lust mehr zum Fressen anderer Tiere verspürten. «In diesem Wald frißt kein Tier mehr ein anderes, und keines fürchtet sich mehr vor einem anderen.» Freilich leide auch er, Nehi, unter der Einsamkeit. Immer wieder komme er in der Dunkelheit ins Dorf, um an den Fenstern den Geschichten der Leute zu lauschen. Ginge er aber zurück, selbst mit allen Tieren, ließe er, wie auch Nimi, Gefahr, nur verspottet zu werden. Und auch die Tiere würden wohl über kurz oder lang wieder geschunden.

Schließlich bitten die Kinder, nach Hause gehen zu dürfen. Sie versprechen, niemandem von diesem Garten, von Nehi und den Tieren zu erzählen. Nehi gibt lächelnd zurück, er brauche ein solches Versprechen nicht, denn wer würde den Kindern derlei glauben? So begleitet er sie bis an den Waldesrand und gibt ihnen Ratschläge: Hütet euch vor den «Hohn- und Spottkrankheiten (...) sprecht mit den Freunden (...) sprecht mit jedem, der euch zuhört. Sprecht sogar mit denen, die euch verspotten und verhöhnen. Laßt euch nicht beirren, versucht es immer wieder. (...) Versucht es, bis sich ihre Herzen eines Tages vielleicht wandeln und wir vom Berg herunterkommen können, weil wir dann vielleicht ein neues Herz haben, alle Menschen und alle Tiere.» Dann habe sich auch sein Rachedurst aufgelöst, und man könne spielen und sich freuen, ohne zu jagen oder gejagt zu werden. «Und vergebst es nicht. Auch nicht, wenn ihr erwachsen sein werdet.»

»Und als es dunkel wurde im Wald, liefen Maja und Mati Hand in Hand auf die Lichter des Dorfes zu.

Mati sagte: wir müssen es Almon erzählen. Wir müssen es Emanuela erzählen. Wir müssen es Danir erzählen.

Und Maja sagte: Nicht nur denen, Mati. Wir müssen es allen erzählen. Den Alten müssen wir es erzählen. Und meiner Mutter. Und deinen Eltern. Und das wird uns nicht leichtfallen.

Sie werden sagen, wir beide hätten uns an der Wieheritis angesteckt, sagte Mati.

Und Maja sagte: Wir müssen Nimi suchen und ihn zurückbringen.

Und Mati sagte: Morgen.»

*

Amos Oz' Märchen ist eine messianistische Fabel aus dem Geiste des Judentums. Unübersehbar die Anklänge an biblische Themen, die Häufung politischer Motive und die anthropologischen Fragestellungen. Man denkt

unwillkürlich an das Paradies, den Garten Eden, an die friedliche Szene aus Jesaja 11, 7 ff.: «Und Kuh und Bär weiden, es lagern ihre Jungen zusammen, und der Leu, wie ein Rind, frißt Stroh. Und es spielt der Säugling auf dem Loche der Natter, in die Höhle des Basilisken steckt seine Hand das entwöhnte Kind. Sie tun kein Leid und richten nicht Verderben an auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist die Erkenntnis des Ewigen, wie Wasser die Meerestiefe bedecken.» Man denkt an den Topos des falschen Bewußtseins, des Verblendungszusammenhangs unter den Erwachsenen, den Weltmeistern im Verdrängen, an den Gedanken der Lähmung eines ganzen Kollektivs durch Gedankentabus. Man denkt an die psychoanalytische Beobachtung, wonach Menschen nach einem Trauma sich unfähig zu Trauer und Aufarbeitung zeigen. Man erkennt das typische Märchenmotiv vernünftiger, mutiger, neugieriger, wahrheitsorientierter, sozusagen erwachsenerer Kinder. Man sieht das aufklärerische Prinzip, durch unbeirrtes Miteinander-Sprechen wenigstens auf lange Sicht etwas bewirken zu können. Und man wird erinnert an Marx, Bloch, an Goethes *Faust*, an den Juden Jesus von Nazareth.

Das Szenario ist klar zweigeteilt. Hier das verwunschene, unterm Bann stehende, halbtote Dorf, dort das friedliche Idyll der Natur. Hier die verstummte und unwissende Erwachsenenwelt, dort die beiden wissend gewordenen Kinder. Gemeinsam ist beiden Sphären ein Mangel: Hier der der Tiere, dort der der Mitmenschen. Erlöst werden müssen beide Bereiche. Nehi weiß das auch, er räumt seine Einsamkeit, seine Sehnsucht nach dem normalen Leben ein; auch er ist frei nur um den Preis, nicht ins Dorf zurückkehren zu können, mithin nicht wirklich. Die Kinder Mati und Maja – wie in vielen Mythen ist der weibliche Teil klüger als der männliche – sind Mittler, denn sie sind die einzigen, die ein anderes Denken bereits zulassen, als sie noch im Dorf sind, die Erfahrungen nicht wieder sofort verdrängen, deren Neugier größer als die Angst ist, und sie sind es, die die frohe Botschaft verkünden sollen und es tun werden.

Das Messianistische in diesem Märchen besteht aus zwei Teilen, der anderen Welt, in die in einer Ausnahmesituation Einblick gewährt wird, und der Frage, wie diese allgemeine Wirklichkeit werden könne. Jene andere Welt ist, so erfährt man, gar nicht so anders, nicht kategorial unausdenkbar. Mati, der Junge, kann sich nicht des Gefühls erwehren, sie bereits zu kennen, auch wenn er diese Intuition nicht verifizieren kann. Jeder kennt solche Gefühle, Ahnungen aus der Traumwelt, vielleicht aus dem archetypisch Unbewußten, vielleicht aus dem mnemohistorisch Verdrängten im Sinne von Jan Assmann. Jene andere Welt übt einen Sog aus. Bloch beschreibt ihn am Ende von *Prinzip Hoffnung* so: «Hat (der Mensch) sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.» Jener Garten ist die Heimat der Tiere und von Nehi, vielleicht auch der drei Kinder, sicher aber nicht des ganzen Kollektivs. Allein, wüßten die Erwachsenen davon und ließen sie eine solche ra-

dikale Fremderfahrung wenigstens gedanklich zu, sie hätten ihre liebe Not, heimatliche Gefühle zu verleugnen.

Dieses andere Reich umgibt die Bewohner mit einer, wie es heißt, tiefen, warmen, weiten Gelassenheit. Fast könnte man von Glück sprechen. Es zeichnet eine andere Zeitlichkeit aus, die Zeit kann sich – subjektiv oder objektiv, das weiß man nicht so genau – an die Bedürfnisse des Lebens anpassen. Hier zumindest ist der Mensch nicht Sklave der Zeitökonomie. Es ist wie in Goethes *Faust II*: «Zum Augenblicke dürft ich sagen: / Verweile doch, du bist so schön! / Es kann die Spur von meinen Erdetagen / Nicht in Äonen untergehn, – / Im Vorgefühl von solchem hohen Glück / Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.» Nur, daß man dieses Glück nicht mit dem Ableben bezahlt.

Natürlich ist dieses Märchen ein Märchen. Es gibt keine friedliche Natur, und auch die Sprache der Tiere wird nur im Märchen verstanden. Aber das Märchen ist eine literarische Form, um etwas zu auszudrücken, das durch theoretische Reflexion kaum dargestellt werden kann. Bereits das Bild im Buch Jesaja der friedlichen Koexistenz der Tiere, das später Maimonides in der *Mischne Tora* für die Erläuterung der messianischen Tage verwenden wird, ist ein literarisches Mittel, das kaum wörtlich zu nehmen ist. Messianische Philosophen taten sich daher auch regelmäßig schwer, die kommende Welt, der *olam ha-ba*, wie es im jüdischen Mittelalter heißt, genau zu fassen. Unsere Erzählung evoziert das Marxsche Reich der Freiheit², über das es heißt: «... während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.»³ So wie der Materialist Marx weiß, daß solche Freiheit historisch erarbeitet sein muß, ist auch Nehis Garten das Ergebnis eines Aufbaus: Erst der Entschluß, das Leben radikal zu ändern, es überhaupt klein anzufangen und dann dank einer Entdeckung, der Tölinen, die Tierwelt zu befrieden, zu domestizieren. Diese Tölinen stehen für jene technologischen Errungenschaften, die das naturgegebene Leiden lindern oder abschaffen. Auch unsere Zivilisation gibt sich alle medizinische Mühe, das körperliche Leiden zu verringern, vermag aber kaum, das psychische gleichermaßen zu mindern.

Man mag sich, unabhängig von diesem Märchen, fragen, woher eigentlich messianisches Wissen kommt, das die menschliche Kulturgeschichte peu à peu infiltriert. Aber dieses Märchen gibt drei Antworten: aus der Natur, von den Kindern, von der Wahrheit. Die Natur ist der Gesamtzusammenhang alles Lebendigen, von dem wir durch Entfremdung entfernt sind.

2 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital*. Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 25, 6. Aufl., Berlin 1973, S. 828.

3 Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Marx-Engels-Werke, Bd. 3, 5. Aufl., Berlin 1978, S. 33

Die Kinder sind die Propheten, vielleicht weil man ihnen ohnehin nicht glaubt und eben deswegen der Verdrängungs- und Verleugnungsmechanismus leichter ausgehebelt werden kann. Das messianische Wissen tröpfelt so langsam, aber beharrlich ins kollektive Bewußtsein ein. Die Wahrheit schließlich ist, wogegen Energie aufgebracht werden muß, wenn sie einem nicht lieb ist. Denn was die Erwachsenen bei den Kindern die Wieheritis nennen, ist nichts als die ideologische Unterstellung, die anderen seien verblendet, während es doch der Ideologe ist.

Die messianische Dimension dieses Märchens betrifft aber nicht nur sozusagen die Ontologie, also das Naturverhältnis, und nicht nur die Politik, das wiederhergestellte, geläuterte, genesene Gemeinwesen, sondern auch die Anthropologie, die nun alte Erkenntnis aufgreifend, daß alle soziale Revolution nichts nütze, wenn die Menschen die alten blieben. Nehi mahnt die Kinder expressis verbis zur Feindesliebe, so prominent ausgesprochen von Jesus von Nazareth. Sich um jeden Willigen zu kümmern. Einen langen Atem zu haben. Es geht darum, daß die Menschen ihre Herzen wandeln, es geht um die Läuterung der Seele, befreit von Ängstlichkeiten, Resentiment, Rache, Spott, Ranküne, von Kleingeistigem, Engstirnigem, von allem Misanthropen. Erich Fromm spricht emphatisch von einer «see-lisch-geistigen Erneuerung».⁴ Sie ist die Bedingung für die Rückkehr der Tiere.

Dieses Märchen ist sehr jüdisch – es kommen Gott oder auch nur die Andeutung von Transzendenz nicht vor. Es fehlt alles Religiöse. Alles, was erzählt wird, ist innerweltlich, durch Sprache vermittelt, selbst das Verhältnis zwischen Mensch und Tier: Nehi spricht mit den Tieren, die für die anderen wie der verlorene Sohn sind. Die Heilung der Menschheit ist eine Selbstheilung, einzig dank der ihr innewohnenden Fähigkeit zur Überzeugung. Es wird kein Wunder geschehen, es wird auch keines erwartet. Dieses Märchen stammt von einem Autor, der in seinem ausführlichen autobiographischen Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* seine komplizierte und verschlungene jüdische Geschichte authentisch dargestellt hat. Die Einstellung ist pragmatisch, Nehi gibt den Kindern konkrete Verhaltensregeln, konkrete Aufgaben, konkrete Ratschläge, kein unverbindliches Gott-ist-mit-euch. Oz' Messianismus ist ein kein apokalyptischer wie Benjamins berühmte Klee-Interpretation, wonach die Vertreibung aus dem Paradies eine einzige große Katastrophe nach sich zog. Dafür ist die Szenerie um Wald und Dorf zu klein. Und daß die Arbeit am Projekt Versöhnung Kindern anvertraut wird, kann als Zeichen dafür gelesen werden, daß Hoffnung auf eine nicht allzu ferne Zukunft berechtigt ist.

Das Märchen ist nicht christlich, da, so die Kirche, mit der Ankunft von Gottes Sohn und in Erwartung seiner Parusie das messianistische Projekt der Menschheit überflüssig ist; es ist auch nicht islamisch, weil dieses Märchen sich um alles mögliche drehen mag, nur nicht um Gottesfurcht und

4 Vgl. Erich Fromm, *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 112ff.

Gottesgesetz auf Erden. Es ist Ausdruck eines modernen, aufgeklärten, ethischen, universalistischen, vernunftbasierten, ja religionslosen jüdischen Geistes. Jenes Geistes, der in der Moderne auch einen Marx, einen Erich Fromm, einen Ernst Bloch, einen Adorno, einen Jacques Derrida beflügelte, um sich für einen politischen Messianismus stark zu machen: «Die menschliche Utopie des Messianischen Zeitalters – eine vereinte neue Menschlichkeit, die frei von ökonomischen Zwängen, Krieg und Klassenkampf in Solidarität und Frieden miteinander lebt – kann Wirklichkeit werden, wenn wir das gleiche Maß an Energie, Intelligenz und Begeisterung dafür aufwenden, das wir für unsere technischen Utopien aufwandten.»⁵ Das schrieb Erich Fromm in einem Bestseller der 1970er Jahre, von dessen Gedankengut, nachdem die westliche Intelligenz einmal durch die gesamte Postmoderne hindurchmarschieren mußte, kaum noch etwas übriggeblieben ist, außer der Notwendigkeit, es zu reaktivieren.

5 Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, 5. Aufl., München 1980, S. 167