FESTSPIEL-DIALOGE 1994

Zwischenzeitliche Utopien:
Plädoyer für eine Kultur der Überschreitungen
(Boris Godunow)

Helmut Holzhey

10. August 1994

© Copyright by Helmut Holzhey, Zürich

Helmut Holzhey

Zwischenzeitliche Utopien: Plädoyer für eine Kultur der Überschreitungen (Boris Godunow)

Es gibt eine alte Klassifikation der Übel und Schlechtigkeiten in der Welt, und diese Klassifikation soll auch das äußere Gerüst meines Vortrags bilden. Man hat es, sagt die Überlieferung, zum einen mit schlechten Handlungen und deren Konsequenzen zu tun, mit Übeln also, für die wir selbst verantwortlich sind: Das sind die *moralischen* Übel oder das so genannte Böse im engeren Sinne. Exemplarisches Beispiel für eine böse Tat ist der Mord am Zarewitsch. Die innere Antwort auf diese Tat gibt, sofern der Täter überhaupt zu einer Antwort fähig ist, das schlechte Gewissen. Es meldet sich in Gestalt von Gewissensbissen. Das Gewissen beißt dem Zaren Boris ins Fleisch des Lebens. – Die zweite Sorte von Übeln besteht aus Gegebenheiten oder Ereignissen, denen gegenüber wir ohnmächtig sind oder es mindestens zu sein scheinen. Meistens werden *physische* Leiden so erfahren: von Individuen ihre Unfälle, ihre Krankheiten, der bevorstehende Tod; kollektiv die Folgen von Erdbeben, Epidemien, Weltwirtschaftskrisen. Die Antwort der sich ohnmächtig fühlenden Subjekte ist nach innen gewendet, die Depression, nach außen – verbal-rituell exprimiert – der Schrei ("dieses Unglück schreit zum Himmel"), in gefaßterer Form die Klage. Am Ende der Oper singt der Narr: "Weine, weine, russisches Volk, hungerndes Volk!"; er klagt mit dem Volk und fordert es zugleich zur Klage auf, der adäquatesten Antwort auf sein Schicksal. – Die Übel der dritten Art sind nicht so leicht vor Augen geführt. Die Überlieferung spricht von der *metaphysischen* Schlechtigkeit, will sagen: von der Unvollkommenheit der Welt und insbesondere des Menschen. Die Einsicht in solche Unvollkommenheit hängt im theologischen Weltbild von der Idee der göttlichen Vollkommenheit ab. Die Welt ist geschaffen; wäre das Produkt nicht unvollkommener als der Schöpfer, wie ließe es sich überhaupt von ihm unterscheiden? Der Mensch ist wohl Bild Gottes, aber eben nur Bild. Andererseits bleibt das solcherart Unvollkommene stets im Sog des Vollkommenen. Die menschlichen Selbstvergottungsprojekte zeugen ebenso davon wie das mystische Sehnen unseres Herzens nach Gott. Und wenn Gott tot ist? Der Riß in unserer menschlichen Existenz wird fühlbarer denn je. Sein Repräsentant ist das unstillbare Verlangen, das Begehren, le désir – gerichtet auf etwas unbestimmt Verheißungsvolles, ein nicht zu ruinierendes Glück, auf Stille. Eine Antwort auf diese moderne Erfahrung des metaphysischen Risses gibt die Utopie. U-topos ist der Nicht-Ort. Der Entwurf von Utopien in diesem strengen Sinne des Wortes versetzt an ortlose Orte, folgt jenem metaphysischen Verlangen und macht zugleich schmerzlich fühlbar, was es ist: vergeblich. Wie mit dem désir umzugehen sei, das scheint mir die Grundfrage auch und gerade in unserer heutigen Welt.

Von der bösen Tat und dem Gewissen, vom Leiden und der Klage, vom Riß und der Utopie soll also im folgenden die Rede sein.

Was ist das Gewissen? Man nennt es unsere innere Stimme. Diese Stimme mahnt, warnt, beschuldigt, quält, verurteilt. Sie ist kein Fremdes: Ich stehe mir mit meinem Gewissen – als richtender Mitwisser – selbst gegenüber. Kraft welcher Legitimation aber redet die innere Stimme? Wenn sie mein besseres Ich ist, woher hat sie ihre Maßstäbe? Die Frage ist für das Daimonion des Sokrates anders zu beantworten als für das schlechte Gewissen des Zaren Boris. Das Daimonion rät Sokrates in bestimmten Situationen von etwas ab, nur das, es rät nicht zu, es beschuldigt nicht. In dieser inneren Stimme redet die ältere, die vorplatonische Weisheit und Lebensklugheit. Boris' Gewissen aber ist das christliche. Für die christliche Welt erfährt das Gewissen

eine immense Aufwertung, indem es als Gottes Stimme angesehen wird. Im Mörder, der von seinem Gewissen gequält wird, nimmt es das weltliche wie das göttliche Strafgericht vorweg. Am Ende des ersten Bildes im 1. Akt prophezeit Grigorij dem neuen Zaren: "Und du wirst dem Weltgericht nicht entgehen, Wie auch nicht dem Strafgericht Gottes". Nietzsche und Freud haben das Gewissen dieser theologischen Perspektive entrückt und die psychosoziale Genese dieser Instanz nachgezeichnet. Fortan sprechen wir lieber vom Schuldbewußtsein als vom Gewissen. Mindestens das moralische Gewissen ist damit seiner Autorität verlustig gegangen – es erwies sich als Verinnerlichung der in der sozialen Umwelt des Kindes leitenden Moralvorstellungen. Diese Relativierung machte es möglich, gegen ein als pathologisch erkanntes Schuldbewußtsein therapeutisch vorzugehen. Hätte auch Boris in einer psychoanalytischen Kur Heilung von seinen Gewissensbissen finden können? Sie werden einwenden, man müsse doch wohl zwischen der Schuld eines Mörders und dem (meist übertriebenen) Schuldbewußtsein eines Depressiven unterscheiden. Gewiß. Doch worin besteht Schuld? Das Opfer ist tot. Stellvertretend für es klagt in unseren Rechtsverhältnissen der Anwalt des Staats den Mörder an. Im gerichtlichen Verfahren wird seine Schuld, d.h. das Faktum der Tat, festgestellt. Die juridische Schuldzuweisung muß sich "positiv" nach den Paragraphen des Strafgesetzbuches vollziehen, ohne sich um deren allenfalls noch bewußte naturrechtliche Hintergründe zu bekümmern. Für die Qualifikation der Tat und das Strafmaß untersucht das Gericht die Zurechnungsfähigkeit des Täters, seine Motive, sein gesellschaftliches Umfeld usw. Dabei tritt die oder der Tote, das Opfer, oft in den Hintergrund. Das Opfer? Wurde denn ein Opfer dargebracht? Lächerliche Frage. Und doch ruft sie etwas in Erinnerung, was bei unserem psychologisierenden Umgang mit Menschen, die Kapitalverbrechen begangen haben, in den Hintergrund tritt: das Mordgeschehen selbst. Aber hat denn dieses Geschehen im "Normalfall" überhaupt eine über die unmittelbar Beteiligten und Betroffenen hinausreichende Bedeutung? Ein Mensch wird gewaltsam um sein Leben gebracht; genauer: das Leben eines Menschen wird verkürzt – wie es durch einen Unfall, einen Herzinfarkt etc. auch geschehen kann. Außenstehende mögen wohl Ängste bezüglich ihrer eigenen Sicherheit entwickeln ("das könnte auch mir passieren"), ansonsten erscheint dieses Geschehen, zumal wenn es in Statistiken gefaßt begegnet (24.500 Mordopfer 1993 in USA), für den kühlen Kopf als ein sozialer Indikator unter anderen. Ist das so? Geht ein Mord restlos in dem auf, was mit den beteiligten Subjekten passiert, oder reicht sein destruktives Potential darüber hinaus? Bei diesem Mehr denke ich an die Störung bzw. Verletzung einer den Subjekten vorausliegenden, tragenden Ordnung. Aber dieser Begriff einer Ordnung und ihrer Verletzung ist ohne Metaphysik nicht zu füllen; die naturgesetzliche Ordnung kann ja nicht gemeint sein. Vielleicht ist es plausibler, aufs Gefühl abzustellen; in bestimmten Mordfällen wenigstens verrät das allgemeiner aufkommende Entsetzen, daß mehr passiert sein muß als etwa bei einem durch Fahrlässigkeit verschuldeten tödlichen Unfall. Auch dieses Gefühl als einen Atavismus aufzufassen, heißt nicht notwendig, es als unzeitgemäß zu denunzieren, im Gegenteil. – Es gibt ein weiteres Indiz für die halbbewußte Präsenz jenes Gedankens einer übergreifenden Ordnung und ihrer Verletzung: unser Umgang mit dem Wert "Leben". Ungläubig gegenüber Jenseitsversprechen, skeptisch gegenüber sogenannten höheren Werten wie Ehre, unfähig zu einem qualifizierten Totengedenken, ist uns das individuelle, leibliche Leben zwangsläufig der Güter höchstes geworden. Ich sehe hierin nicht so sehr einen Reduktionismus, der menschliches Sein auf das Recht zum nackten Leben zurückstuft, als eine neue Gestalt der "Ehrfurcht vor dem Leben" – verwandt dem ökologisch motivierten neuen Verhältnis zur Natur. Unser jeweiliges Leben ist auch in dem Sinne etwas Kostbares, als wir es uns nicht selbst gegeben haben und – einmal verloren – nicht wiedergeben können. Der Mord also als Verschuldung gegenüber dem Leben. Aber wie geringfügig wird diese Schuld andererseits auch wie-

der eingestuft. Die Zahl der Mordopfer, der Verkehrstoten oder in Kriegen Umkommenden zeigt es: Das Lebendige im allgemeinen und das so hochbewertete einmalige menschliche Leben genießen praktisch erstaunlich wenig Respekt. Erschreckender noch als die Ereignisse in Bosnien und Ruanda oder die Zunahme der meist ungesühnt bleibenden Kapitalverbrechen überall auf der Welt sind ein Pressebericht über die Art und Weise wie in brasilianischen Medien Gewalttaten abgehandelt werden. Ich beziehe mich auf einen Artikel in der Neuen Zürcher Zeitung vom 29. Juli 1994. In Tageszeitungen werden nach dem Motto "Tot und nackt ist groß in Mode" Leichen oder Leichenteile als "Schinken" bezeichnet, sexistisch abgebildet und in humorigen Kommentaren die Opfer verhöhnt. – Zweifellos wäre eine solche Verhöhnung von Ermordeten gegenwärtig in unseren Zeitungen und den *Massenmedien* nicht möglich, selbst wenn es genügend Konsumenten derartiger Medienerzeugnisse gäbe. Ein Trost ist das nicht, und für Zuversicht besteht kein Anlaß. Vor allem aber: Läßt sich angesichts der Fakten aus Geschichte und Gegenwart dem Morden die Weihe des Verstoßes gegen eine "höhere" Ordnung, dem Mordgeschehen selbst eine mehr als subjektive Relevanz, der Schuld eine andere Bedeutung als die des schlechten Gewissens zubilligen? Ich ziele mit diesen Fragen nicht – Sie werden mir das zugestehen – auf eine Aufwertung des Mordes. Ich stelle sie vielmehr im Blick auf Strategien zur Eindämmung der schlimmen Folgen ethisch-moralischer Krisen.

Vielleicht läßt sich Boden gewinnen, wenn wir uns dem nichtalltäglichen, dem besonderen Mord am Zarewitsch zuwenden. Das Verfehlte und Vergebliche einer bloß individualisierenden Perspektive jedenfalls wird bei diesem Mord, für den Boris Godunow die Verantwortung trägt, sofort einsichtig. Wenn auch unter uns fremd gewordenen historischen Umständen. Denn für das mittelalterliche Weltbild ist der Mord am 7jährigen Zarowitsch kein gewöhnlicher Mord. Das Herrschergeschlecht wird als Repräsentant göttlicher Ordnung verstanden. An dieser vergeht sich Boris. Weder ein irdisches Gericht noch die alltägliche Moral sind zuständig. Bleibt, wenn das Geschehene gesühnt werden soll – für das ausgehende 19. Jahrhundert – die Selbstdestruktion des Herrschers durch sein eigenes Gewissen. Die Oper führt diesen Prozeß vor. Sie negiert zugleich seinen Erfolg; Boris geht zugrunde, der nächste Herrscher, selbst ein Usurpator, schlimmer noch: als Reinkarnation des Zarewitsch selbst wieder indirekt der Mörder von Boris, steht vor der Tür. Die kunstvolle Erinnerung an den Kreislauf der Macht bietet – im Unterschied zu den unzähligen Morden in modernen Fernsehserien – zugleich die Chance, über die Zuständigkeiten der Moral etwas freier als gewöhnlich nachzudenken. Gesetzt, Boris wollte anders als seine Vorgänger, nämlich "gut und gerecht" regieren, mußte er dann nicht die dynastisch legitimierte Thronfolge brechen, und wie anders... Die Geschichte kennt zahllose derartig motivierte Morde. Wie auch immer zu seiner Tat veranlaßt, der Zar erweist sich ihr nicht gewachsen; seine Schuld schwächt ihn; sein gewöhnliches, ganz und gar unherrscherliches Gewissen zerstört ihn samt seiner Herrschaft. Wird es nun mit dieser Sühnung besser in Rußland, besser in der Welt? Die Oper dementiert es; sie dementiert also die heilsame Funktion des moralischen Gewissens. Ich verallgemeinere: Die moralischen Diskurse reichen nicht an das Böse heran, nicht an seinen Begriff, geschweige denn an seine Bewältigung. Alternative Betrachtungsweisen drängten sich auf, sind aber rar. Versuchsweise möchte ich mit Ihnen zusammen darüber nachdenken, ob etwa mit einem neubestimmten Begriff des Tabu ein Zugang zu gewinnen wäre. Viele Hoffnungen mache ich mir nicht, wenn sich sogar schon eine Zürcher Boutique "Tabou" nennt, die mit aggressiv-sexistischer Werbung Badekleidung zu verkaufen bestrebt ist. Fast täglich werden im übrigen durch die Presse Tabus zerstört. Welcher Erkenntnisgewinn sollte dann also damit verbunden sein, daß die Tötung des jungen Zarewitsch als Verletzung eines Tabus bezeichnet

wird? Unter "Tabu" verstehe ich eine in Gruppe, Stamm, Volk, kurz: in einer Ethnie nicht zur Disposition stehende Vorschrift, die durch urzeitliche Herkunft verbrieft weder durch Herrschaftsträger noch Gesetzgeber abgeändert werden kann und deren Übertretung im Regelfall die härteste Ahndung erfährt. Als Verletzung eines Tabus in diesem Sinne interpretiert, ist sofort klar, daß der Mord am Zarewitsch eine überindividuelle Dimension besitzt, daß er also strukturell überhaupt keine Gewissensfrage darstellt. Die Ethnie ist als ganze betroffen. Paradoxer-, aber entscheidenderweise muß ich hinzufügen: Das Tötungstabu zu verletzen, heißt nicht, die Tötung von Menschen zu enttabuisieren. Im Gegenteil: Die Verletzung des Tabus richtet es gerade wieder auf. Denn wer ein Tabu verletzt, schafft damit kein Präjudiz, auf das man sich bei einer neuerlichen Verletzung berufen könnte. Das Tabu kennt Ausnahmen, ohne durch diese prinzipiell bedroht zu sein. Nach einer Überschreitung muß es allerdings wiederhergestellt werden. Damit das geschieht, bedarf es eines Innehaltens zur Vergegenwärtigung des Fürchterlichen, einer Pause, in der auch die rituelle Wiederaufrichtung stattfinden kann. Die Erzählung Pimens von seiner Ankunft in Uglitsch deutet an, was in diesem Moment passiert: Die Sturmglocke läutet, die Leute schreien, der Mob schleift angebliche Täter an die Stätte des Mords, der Tote erzittert in der unmittelbaren Nähe seiner Mörder. Die Erzählung füllt aber zugleich die Pause, lenkt ab vom Geschehen, lenkt hin zum Namen von Boris.

Schreie, Klagen, Gedenkreden, einminütiger Stillstand des Verkehrs. Was könnten, ja müßten wir in solchen Pausen erkennen? Zum einen: Daß der Mensch ein tötendes Wesen ist, daß die todbringende Gewalt gegenüber Tieren und seinesgleichen Bedingung seiner Bewußtwerdung war, daß jeder neuerliche Mord das Wissen darüber schärft, was es heißt, ein Mensch zu sein. Der Zarenmörder Boris – ecce homo. Zum anderen: Daß die Menschen und ihre Gemeinwesen durch diese Fähigkeit des Tötens zutiefst bedroht sind und sie diese deshalb seit jeher mit besonderer Sorgfalt zu lenken versucht haben – mit der Ritualisierung des Tötens, insbesondere mit seiner Einbettung in Opferhandlungen, mit der Aufrichtung eines Tötungstabus gegenüber Angehörigen der Ethnie. Daß der Aufbau einer globalen Kultur nicht ohne die Durchsetzung eines universalen Menschenrechts auf Leben und die Ritualisierung seiner lokalen und temporären Verletzungen gelingen kann.

Ich stehe nicht an, eine derartige Einsicht als Sache des *Gewissens* zu bezeichnen, "Gewissen" nun verstanden als wissendes Selbstverhältnis, in dem wir uns utopisch zu uns selbst vorrufen.

Eine zweite Betrachtung, die Betrachtung von Zwischenzuständen, schließt sich hier fugenlos an. Mit dem Mord am Zarewitsch zeichnet sich ein Interregnum ab, dessen Schlußphase im Prolog der Oper widerscheint. Boris betet im Kloster, unschlüssig, anscheinend nicht zugänglich für die Bitten der Mächtigen wie des Volks. Und mit seinem Tod im vorletzten Bild beginnt ein zweites Interregnum. Der herrschaftslose Zustand, die Anarchie, wird in den grellsten Farben geschildert: "Es stöhnt das Land in grausamer Rechtlosigkeit". Wir verstehen diese Besorgnis; vielleicht erinnern wir uns auch an die Schnelligkeit, mit der – ein Beispiel aus der jüngeren Geschichte – Vizepräsident Johnson nach der Ermordung John F. Kennedys als Präsident der Vereinigten Staaten vereidigt wurde. Ein Staat muß außen- und innenpolitisch funktionsfähig bleiben. Das ist der entscheidende Gesichtspunkt. So wenig der Mord am Zarewitsch wirklich ausgetragen, vielmehr in das Gewissen des Täters verlagert wird, so kurz nur darf der herrschaftslose Zwischenzustand währen. Boris' Herrschaft wird von zwei anarchischen Phasen eingefaßt. Darauf möchte ich Ihre Aufmerksamkeit lenken, genauer: auf die eigentümlich-moderne Dumpfheit, in der diese Übergangszeiten durchgestanden werden, obwohl ihr Erweckungspotential in den Protagonisten nachzittert. Man ist an die Ethnologie gewiesen, um sich der Mög-

lichkeit eines anderen Umgangs mit, eines anderen Verhaltens in derartigen Übergängen zu vergewissern, als uns Mussorgsky vorführt. Roger Caillois, ein Schüler von Marcel Mauß, schildert in seinem Buch *L'homme et le sacré* (Kap. IV) Volksreaktionen auf den Tod des Königs oder Häuptlings, wie sie auf den Sandwich- und den Fidschi-Inseln zu beobachten waren: Plünderungen, Verwüstungen, öffentliche Prostitution der Frauen. Wie ist diese Verletzung von eben noch strikt anerkannten Regeln des menschlichen Zusammenlebens zu erklären? Sie folgt der Logik des Todes, der seine überwältigende Macht an der königlichen Inkarnation der menschlichen Souveränität unter Beweis gestellt hat. Das Gefühl des Bruches läßt sich nicht mehr in Begräbnisfeierlichkeiten allein rituell auffangen. Die Gewaltsamkeit, die der Tod am Körper des Königs ausübt, schlägt die ganze Gemeinschaft in Bann. Die *Überschreitung* der Ordnung findet erst mit der Beseitigung aller verweslichen Teile der Leiche bzw. mit der Einsetzung eines neuen Herrschers ihr zeitliches Ende.

Man kann sich nicht recht vorstellen, wie derartige Übergänge und Überschreitungen in modernen Gesellschaften, schon wegen ihrer Größe, insbesondere aber auch wegen ihrer Komplexität, praktiziert werden könnten. Die Sachzwänge und ihre Anwälte scheinen unüberwindlich. Die durch Überschreitungen ausgelösten Entwicklungen wären schnell jeglicher Kontrolle entglitten. Möglich erscheinen aber bescheidenere Formen, wie sie in Lokalkulturen – z.B. in der Basler Fasnacht – tatsächlich noch lebendig sind.

Ich sprach eingangs von der Klage als der Antwort auf die Erfahrung der Ohnmacht gegenüber Leiden und Tod. Die rituelle Klage über den Tod von Menschen über den Verlust von Gesundheit oder Besitz ist bzw. war ein Verhalten, um Übergänge durchzustehen. Auch bezüglich solcher rites de passage im allgemeinen bietet die Ethnologie weitaus reichere Zeugnisse als unser Leben in der modernen, technisch zivilisierten Welt. Ist diese Verarmung auf die Dauer tragbar? Um ihr entgegenzusteuern, müßten Übergänge geschaffen und damit Zäsuren gesetzt werden. Ich plädiere für eine neue *Rhythmisierung* unseres gesellschaftlichen Lebens. Schon Platon erklärt es zu einer Auszeichnung des Menschen, daß er Rhythmus als Maß der körperlichen Bewegung (wie Harmonie als Maß der Stimme) besitzt (Nomoi 664e); er sucht – das der ethische Aspekt – nach den "Rhythmen eines geordneten und tapferen Lebens" (Politeia 399e). Es ist nicht zufällig, daß ich einen antiken Zeugen anrufe; die modernen Kunst-, insbesondere Musiktheorien haben sich längst, beginnend mit den freien Rhythmen selbstbestimmter Kunst im 19. Jahrhundert, vom Rhythmus als regelgebundenen Ordnungsprinzip gelöst und ihn zur temporalen Verfaßtheit der Musik im allgemeinen erklärt. Das Maß wird für die in der Musik sich nicht mehr "tanzend", sondern "schwimmend" bewegende Seele (F. Nietzsche) unerkennbar. Das Postulat einer Re-Rhythmisierung muß sich dann wohl oder übel auf die in *biologischen* Systemen allgemein zu beobachtende "Wiederkehr des Ähnlichen in ähnlichen Fristen" (L. Klages) abstützen. Bei dieser biologistischen Sicht ist mir nicht geheuer: der Organismus als Maß? Jedenfalls nur in Relation, in Spannung zur kulturell eroberten Rhythmenfreiheit. Wieder bietet sich das Modell der kleinen Überschreitung an. Die Re-Rhythmisierung pocht auf regelmäßige Wiederkehr ähnlicher Übergangsereignisse (lokaler, regionaler und nationaler Reichweite), diese selbst aber sind Zeiten in freier Rhythmik tanzender, schwimmender und schaukelnder Subjekte.

Ich schlage die Einführung eines regelmäßig wiederkehrenden *Weltruhetags* vor, sagen wir – bescheidener – zunächst einmal (denn wir haben ihn besonders nötig) eines *Europaruhetags*. Eines Ruhetags im Sinne der musikalischen Synkope: der Verschiebung des Akzents auf eine im normalen rhythmischen Ablauf unbetonte Zeit, der Unterbrechung des normalen Rhythmus – einer Synkope, die für eine Weile an-

hält, ohne in ein Tacet überzugehen. Um Ihnen diesen Vorschlag zu begründen, muß ich etwas weiter ausholen. Jedes individuelle Leben hat seinen eigenen Rhythmus. Das ist so wahr wie banal. Um diese private Einteilung von Lebensphasen, Jahren, Monaten, Wochen und Tagen geht es also nicht. Auch gesellschaftliche Formen der Rhythmisierung, vor allem durch Feste, sind eingespielt. Doch melden sich allenthalben Zweifel, ob solche gemeinschaftlichen Feste noch in einer "anderen Zeit", einem anderen Rhythmus erlebt werden oder nicht vielmehr Alltags- und Festzeit zunehmend ineinanderlaufen. Nationale Feiern machen vielen Bürgern bekanntlich besondere Schwierigkeiten. So rief eine größere Zahl von schweizerischen Schriftstellern und Intellektuellen zum Boykott des 700-Jahr-Jubiläums der Schweizerischen Eidgenossenschaft im Jahre 1991 auf. Über die Gründe für derlei Entwicklungen müssen Berufenere urteilen. Meine Re-Rhythmisierung will spielerisch verstanden sein. "Wir 'guten Europäer'", schreibt Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, "auch wir haben Stunden, wo wir uns eine herzhafte Vaterländerei, einen Plumps und Rückfall in alte Lieben und Engen gestatten..., Stunden nationaler Wallungen, patriotischer Beklemmungen und allerhand anderer altertümlicher Gefühls-Überschwemmungen" (der Autor hat gerade, "wieder einmal zum ersten Male", Richard Wagners Ouvertüre zu den *Meistersingern* gehört). Das Überdenken eines Weltruhetags nun sehe ich, etwas großspurig formuliert, als Element der Arbeit an einer Weltkultur, deren Schaffung sich mit der Verdichtung der globalen Wirtschafts- und Kommunikationsbeziehungen aufdrängt, als Element einer künstlerischen Arbeit, einer imaginierenden Arbeit, denn die kulturelle Einheit der Welt und schon Europas darf bloß eine imaginierte sein, eine karnevalesque Inszenierung. Welche Rolle spielte da der besagte Ruhetag? Ich möchte seine Konturen gerade nicht von vornherein festgelegt sehen, sie wären vielmehr zu erarbeiten. Nur soviel: Mit ganz wenigen Ausnahmen ruhte (im Unterschied zum guten alten Sonntag) der gesamte Verkehr, ständen weltweit bzw. europaweit alle Industriebetriebe still, wären alle Geschäfte geschlossen, alle Kriege ausgesetzt. Meiner Vorstellung nach lebten wir da plötzlich in einer anderen Zeit. Eine Überschreitung ins Leise fände statt, der Ton fiele auf die Stille. Wir nun in dieser Stille, ohne Betrieb, weltweit Menschen auf sich selbst zurückgelenkt, auf ihr Glück und Unglück, ihre Verfehlungen und Hoffnungen, ihr immer unvollkommenes Sein.

Eine Utopie. Mit ihr komme ich zum dritten Teil meines Vortrags, einer abschließenden Betrachtung. Sie wird kurz ausfallen. Wer eine Utopie entwirft, tut das im Bewußtsein der Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte bzw. sein sollte. Die Utopie, die einen Idealzustand oder einen schlechthin unerträglichen Zustand zeichnet, bringt gerade diese Differenz zum Ausdruck. Den im Hier und Jetzt lebenden Menschen werden die Augen geöffnet, vielleicht blinzeln sie auch nur. Es ist nicht viel, was die Darstellung jener Differenz zu bewirken vermag: eine Synkope, die unscheinbare Verschiebung des Akzents auf eine bisher unbetonte Gegebenheit. Lassen Sie mich das an Thomas Morus' *Utopia* von 1516 konkretisieren, der ersten neuzeitlichen Staatsutopie, die dem Genre den Namen gegeben hat. Der Text schildert mit jener glücklichen Insel Utopia ein Staatswesen, in dem nicht mehr der Maßstab des Geldes regiert. Die Verwirklichung dieses Staates hat ihre Voraussetzungen: Man mußte ganz von vorn beginnen können, es bedurfte eines von Vernunftprinzipien geleiteten Schöpfers der neuen Ordnung, die sich überdies nur auf einer Insel – geschützt vor dem internationalen Machtspiel – einführen ließ. Utopia ist zeitlich-geschichtlich wie örtlich-situativ gebunden, nicht einfach unter allen Umständen machbar. Man kann mit dem Bild der Idealgesellschaft auf Utopia vor Augen nicht philosophische Politikberatung machen. Trotzdem ist dieses fiktive Bild nicht wertlos. Wer eine Utopie entwickelt, sieht sich in einem unüberwindbaren Zwiespalt. Er ist sich des fiktiven Charakters seiner Utopie bewußt, rechnet also nicht damit, sein

Idealbild durchsetzen zu können; zugleich ist er es sich schuldig, dieses Bild einer vernünftigen und gerechten Ordnung jederzeit der faktischen Ordnung des politischen Machtspiels entgegenzusetzen.

Dieser Zwiespalt spiegelt nichts weniger als die menschliche Grundsituation, die condition humaine. Ich zitiere den Anthropologen Helmuth Plessner: "Strebung und Erfüllung stehen beim Menschen in keinem Verhältnis zueinander, solange die Erfüllung in derselben Sphäre gesucht wird, welcher die Strebung angehört." (Ges. Schr. IV, 389) Die vollkommene Erfüllung unserer Strebungen und Wünsche ist utopisch, indem sie über das Realmögliche hinausgeht; und doch wird sie gesucht. Nur mit der Sehnsucht nach Überwindung unserer konstitutiven Heimatlosigkeit wird diese erträglich. Auf ein utopisches Vorausdenken kann also nicht verzichtet werden. Wenn heute viel vom Ende der Utopie – und zugleich vom Ende der Geschichte – die Rede ist, drückt man sich höchst ungenau aus. Denn bloß das Heilsversprechen, in das die Marxsche Utopie schließlich zusammengeronnen war, ließ sich nicht einlösen, das "Reich der Freiheit" nicht verwirklichen. Wen wundert's? Nicht der Zusammenbruch des "real existierenden Sozialismus" hat *die* Utopie um ihren Ruf gebracht. Der immense Preis, der für die Versuche zur *Verwirklichung* einer Utopie zu bezahlen war, hat sie vielmehr diskreditiert. Die Lehre: Politik soll Utopien, ohne die sie nicht funktionieren kann, nicht zum Ziel ihrer praktischen Bemühungen machen. Was als Utopie gedacht wird, hat keinen realen gesellschaftlichen Ort. Oder doch? Ich sprach das vorrechtliche Tabu an: utopisch zu denken, es ließe sich *nach* Einführung von Recht und Gesetz wieder aufrichten. Ich erwähnte das Gewissen, durch das sich der Einzelne utopisch zu sich selbst gerufen finden kann: utopisch, weil eben heile Identität immer Wunsch bleiben wird. Ich postulierte eine Re-Rhythmisierung, die Schaffung von Übergängen, von Zwischenzeiten: eine Utopie angesichts ökonomischer Zwänge zur Nutzung der Zeit, angesichts auch des Falls der Sehnsucht in die Mobilität. Und zuletzt sagte ich, es sei nicht Sache der Politik, die praktische Umsetzung utopischer Konzepte zu betreiben. Ist auch der Entwurf von Utopien ortlos, Produkt eines vagabundierenden Denkens? Ja, es ist unsere Vernunft, die utopisch denkend ihr metaphysisches Bedürfnis auslebt. Als ein vernünftiges sollte dieses vagabundierende Denken aber zugleich um seine Grenzen wissen, also sich des fiktiven Charakters seiner utopischen Ideen bewußt sein. Seinen klarsten sprachlichen Ausdruck findet dieses selbstkritische Bewußtsein im Index des Als-ob. Utopisch denken, das heißt dann: das Tötungsverbot nehmen, als ob es ein Tabu wäre; dem Gewissen folgen, als ob ich je mit mir eins werden könnte; dem Weltruhetag nachsinnen, als ob er einmal Wirklichkeit würde. Solche Fiktionen sind keine privaten Wahngebilde. Sie haben ihre eigene Realität, faßbar nicht zuletzt in der Realität des *Bildes*. Sie verdanken sich Imaginationen. Imaginationen setzen Bilder aus sich heraus, die ihrerseits wieder der Anlaß von Erfahrungen werden. Bilderfahrungen verdichten sprachlich vermittelte Erfahrungen, und oft übersteigen sie sie auch.

Es fällt schwer, im *Boris Godunow* eine Utopie auszumachen, sei es die Utopie des guten Herrschers oder die des sich befreienden Volks. Wenn Mussorgsky eine solche Utopie hätte ins Bild bringen wollen, wäre eine andere Oper entstanden. Der gute Herrscher oder die Möglichkeit der Befreiung von der Despotie scheinen wohl kurz auf, werden aber sofort als Täuschungen entlarvt. Die Utopie, wenn es denn eine war, wird durch ihre Inszenierung demontiert. Sprachlich haben Hunger und Finsternis das letzte Wort. Und doch ist es nicht das, was bleibt. Das utopische Denken hat sich vielmehr in der Unausschöpfbarkeit der Bilder, der musikalischen wie der szenischen, festgesetzt.