Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 2 40. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, den 31. Januar 1976

In der phase der entmutigung
gehen die klassenkämpfe zurück
die ängste der menschen wachsen
einige frieden werden vermittelt
die völker sind nicht gefragt
welche art frieden sie wollen
die hoffnungen der opfer
wandern ab ins okkulte

die zweifel des lehrers

In der phase der entmutigung
wächst meine sicherheit
immer unzerstörbarer
komme ich mir vor
daß der arme jesus die wahrheit bedeutet
den weg
ist mir zur zeit
kaum einen zweifel wert

In der zeit der ängste
singe ich wieder
in der zeit des unfriedens
wächst mein frieden

Aber wozu
wenn er nicht teilbar ist
wenn er nicht sichtbar wird
wenn man ihn nicht mit anderen essen kann
wenn die opfer nichts von ihm haben
was soll dieser reichtum

Wenn man ihn nicht lehren kann
ist es dann frieden

Dorothee Sölle

Aus dem Gedichtband «die revolutionäre geduld», Wolfgang-Fietkau-Verlag, Berlin. Vgl. den Artikel von Paul Konrad Kurz über religiöse Lyrik von Frauen in dieser Nummer.

Sexualethik

Zur Erklärung der Glaubenskongregation: Spärliche Auskünfte über ihre siebenjährige Entstehungsgeschichte – Wie die Bibel zitiert wird – Pauschale Abgrenzung gegen ungenannte Autoren – Die unveränderliche Lehre und die Daten von Psychologie und Soziologie – Masturbation, voreheliche Beziehungen, Homosexualität – Die Frage nach der schweren Sünde – Erzbischof Jachym: Für das «Warum» der Jugend zu apodiktisch.

J. David und L. Kaufmann

Literatur

«Geheiligt werde dein zugefrorener Name»: Neue religiöse Lyrik – Seit 1974 freundlichere Wetterlage für Poesie – Auffallende Fülle religiöser Gedichte – *Ladies first* – Beten «mit abgeschürften Worten» – Eva Zellers Winterpsalm – «Sagt meinem Tod, daß er offene Türe einrennen wird» – Hiob-Franziskus – Religiöse Urorte der Menschheit bei Helga Piccon-Schultes – Auseinandersetzung eines mystischen Bewußtseins mit Sprache und Realität – Dorothee Sölles «revolutionäre Geduld» (vgl. Titelseite).

Paul Konrad Kurz, Planegg

Länderbericht

Die Kirche in Irland heute: Starre Fronten im Norden, eine sich wandelnde Gesellschaft im Süden – Die protestantische Minderheit in der Republik – Der irische Mythos (republikanisch, gälisch, katholisch) ermöglicht «Ehrenkatholiken» – Wie steht es mit dem Privilegienverzicht nach dem Konzil? – Bischöflich gebremster Trend zum Pluralismus – Regierung bleibt kirchenkonform – Volk blickt heimlich nach England – Soziales Engagement der Kapläne – Irische Mischung von Weltlichem und Heiligem.

Peter Hebblethwaite, Oxford

Religionskritik

Zur Interpretation des späten Horkheimer: Bezeichnete sein Wort von der «Sehnsucht nach dem ganz Anderen» eine religiöse Wendung? – Differenzierung heißt nicht Diskontinuität – Erhellung aus den «Notizen 1950–1969» – Frühe Schopenhauer-Lektüre – Jesus gegen seine heutigen Vertreter gestorben – Doppeldeutigkeit der Religionen – Gegnerschaft sowohl zu Metaphysik wie zu Positivismus – Beide paktieren mit dem Gegebenen.

Werner Post, Bonn

Kirche/Politik

Mit welcher Kompetenz?: Eine Untersuchung über kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen – Evangelische und katholische Beispiele – Von der apodiktischen Intervention zum beratenden Sprechen und Handeln – Postulat für sozialethische Institute der Kirchen.

Alberto Bondolfi, Fribourg

«Zu einigen Fragen der Sexualethik»

Nicht als Enzyklika und nicht einmal als vom Papst unterzeichnetes Dokument ist die «Erklärung» zu sexualethischen Fragen herausgekommen, die seit dem vergangenen Herbst da und dort im Gerede war. Daß ihre Billigung durch den Papst am 7. November erfolgte, könnte vermuten lassen, daß die in jenen Tagen heftige italienische Pressedebatte um den Tod Pasolinis und seinen letzten Film (vgl. Orientierung Nr. 1) die päpstliche Billigung beschleunigt hätte. Anderseits war bei der römischen Pressekonferenz vom 15. Januar zu vernehmen, daß an diesem Dokument schon seit 1968, dem Jahr der Enzyklika «Humanae Vitae», gearbeitet worden sei, und zwar von «Moraltheologen der Glaubenskongregation» – alle ungenannt –, von denen einige auch Mitglieder der (als solcher nicht begrüßten) Internationalen Theologenkommission seien. Dies also sind die spärlichen Auskünfte über die einmal mehr «streng geheime» Entstehung eines Dokuments der *Glaubenskongregation*, bei welcher das Verlangen nach mehr Transparenz offenbar immer noch auf taube Ohren stößt. Nicht einmal auf die Frage, ob auch Bischofskonferenzen zur Begutachtung angefragt worden seien, erhielten die Journalisten eine Antwort, hingegen erwähnt der Text selber «*bedeutende Dokumente*», die bereits von «einigen Oberhirten und *Bischofskonferenzen*» über diesen Fragenkreis veröffentlicht worden seien. Nichts weist aber darauf hin, daß man sie auch verarbeitet und daraus gelernt hätte.

Seitens der Glaubenskongregation erblickten die Journalisten auf der römischen Pressekonferenz nur den Redemptoristen Professor *Jan Visser*. Innerhalb seines Ordens als Gegenpol zum bekannten deutschen Moraltheologen Bernhard Häring bekannt, hat er als langjähriger Konsultor der Glaubenskongregation seinerzeit nach Abschluß der Arbeiten der päpstlichen Kommission für die Frage der Geburtenregelung die geheime Eingabe der rigoristischen Minderheit mitunterzeichnet, die zur Enzyklika «Humanae Vitae» führte. Kann man annehmen, daß Visser auch am neuen Dokument mitbeteiligt ist, so wird man vom «Osservatore Romano» noch auf weitere Pisten zur Erhellung des theologischen Backgrounds geführt: man hat dort sogleich mit dem Abdruck einer ganzen Serie von theologischen Kommentaren begonnen.

Gemäß dem Titel befaßt sich die Erklärung nicht mit dem Gesamtbereich der Sexualethik, nicht mit Empfängnisregelung und Abtreibung, sondern nur mit «einigen Fragen». Drei sind eigens genannt: Vorehelicher Verkehr, Homosexualität und Masturbation, und jeder von ihnen ist in der deutschen Ausgabe eine Seite gewidmet. Es bleiben aber noch neun weitere Seiten, auf denen man (immer in der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz, das Original ist ohne Zwischentitel) Stichworte wie die folgenden liest: Menschenwürde und göttliches Gesetz / Kirchliche Lehre und Naturgesetz / Die prägende Kraft der Keuschheit / Drängende Aufgaben der Gewissensbildung. Im Zentrum aber steht der Abschnitt (Nr. 10) über *Grundentscheid und schwere Sünde*. Hier wird das theologische Problem über das Wesen der schweren Sünde angeführt, insofern sie von Theologen als Grundhaltung gegen die Liebe zu Gott und den Mitmenschen beschrieben wird. Aber jene Autoren, die darüber gearbeitet haben, dürften sich in diesem Abriß kaum wiedererkennen. Und die «Lösung», wonach die Ablehnung des Gebotes der Liebe «in jeder freigewollten Überschreitung eines jeden sittlichen Gesetzes in einer wichtigen Sache miteingeschlossen» ist, wird nicht weiter begründet, sondern unter Berufung auf «christliche Überlieferung», «Lehre der Kirche» und «Zeugnis der gesunden Vernunft» einfach behauptet.

Man könnte nun einwenden, hier wie an anderen Orten werde *biblisch* argumentiert. Aber man sehe sich an, wie gerade an dieser zentralen Stelle mit der Bibel umgegangen und wie die grundlegende Aussage vom Hauptgebot in ihrer Sinnspitze umgedreht und mit einem ganz anderen Text (und Kontext!) verknüpft wird:

«Christus selbst hat das zweifache Gebot der Liebe als die Grundlage des sittlichen Lebens bezeichnet. Auf diesen beiden Geboten beruhen ‹das ganze Gesetz und die Propheten› (Mt 22, 40). Es umfaßt also alle übrigen Einzelgebote. Dem jungen Mann, der ihn fragt: ‹Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?› antwortet Jesus: ‹Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote!... Du sollst nicht töten, nicht die Ehe brechen, nicht stehlen, nicht falsch aussagen. Ehre Vater und Mutter! Und: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst›» (Mt 19, 16–19).

An anderer Stelle wird hingegen zunächst offen zugegeben, daß eine Ableitung aus der Bibel nicht möglich ist. Doch wie lautet die Schlußfolgerung? Siehe Abschnitt Masturbation:

«Auch wenn es nicht möglich ist, eindeutig zu belegen, daß die Heilige Schrift diese Sünde als solche ausdrücklich verwirft, hat es doch die kirchliche Überlieferung richtig verstanden, daß diese immer dann im Neuen Testament verurteilt wird, wenn von der ‹Unreinheit›, von der ‹Schamlosigkeit› und von anderen Lastern gegen die Keuschheit und die Enthaltsamkeit die Rede ist.»

Bei der Behandlung der *drei Einzelfragen* kann man immerhin eine gewisse Behutsamkeit feststellen. Es wird mehr die Richtung auf ein Leitbild hin angedeutet, als eine kategorische Aussage für alle Fälle gemacht. Schon die mittelalterlichen Theologen erklärten bei verschiedenen sittlichen Geboten, daß sie «ut in pluribus» (d.h. etwa «in den meisten Fällen», im Normalfall, für gewöhnlich) Geltung besäßen und gewisse Ausnahmefälle zuließen. Auf die oben gestellte zentrale Frage nach der schweren Sünde heißt es allerdings diese sei etwa für die Masturbation nicht auszuschließen und es dürfe nicht «von vornherein» das Fehlen einer schweren Verantwortung angenommen werden.

▶ Nun liegt aber im angeführten Fall der *Masturbation* von *Jugendlichen* eines der pastoralen Probleme darin, daß nach der Erfahrung vieler Jugendseelsorger gerade die Verknüpfung dieser oft zunächst unbedachten Handlungen mit dem Sündenbewußtsein zu jenen Fixierungen führt, die die Überwindung dieser Phase der Unreife verhindert bzw. erschwert. Diese Auskunft wird aber in der Erklärung unterschlagen. Man erwähnt zwar die Psychologie, die «nützliche Daten» zur Orientierung der «speziellen Seelsorge» liefere. Aber was hilft's wenn gleichzeitig eingeschärft wird, man müsse doch auf der grundsätzlich «schweren Ordnungswidrigkeit» insistieren? Hierher gehört die kritische Bemerkung von Erzbischof *Jachym*, die Zuhilfenahme der Humanwissenschaften sei durch das Dokument *nicht* geleistet worden (vgl. *Kasten!*).

Daran ändern auch die guten Schlußermahnungen kaum etwas, wo Eltern und Jugenderzieher empfohlen wird, ihre Kinder und Schüler «durch eine ganzheitliche Erziehung zu einer seelischen, affektiven und sittlichen Reife zu führen».

▶ Bei den *vorehelichen Beziehungen* wird immerhin deutlich unterschieden zwischen bindungsloser Sexualität und sexueller Betätigung zur Erhaltung der Liebe im Hinblick auf die angestrebte, aber vielleicht durch äußere Umstände verzögerte Ehe. Der ganze Abschnitt kennt hier aber nicht nur keinerlei Zugeständnis, sondern auch nichts, was zu einer «Gesprächshaltung» gegenüber den jungen Leuten verhelfen könnte. Es ist dieser Abschnitt, auf den Bischof Jachyms Urteil «apodiktisch» zutrifft, nämlich auf die Art, wie hier die rechtlich und kirchlich feste Bindung durch den Ehevertrag als allein zulässige Voraussetzung für solche Intimbeziehungen behauptet wird. Die schweizerischen Diözesansynoden, die gewiß von keinem anderen Leitbild ausgehen, haben hier einen anderen Ton getroffen, und wenn einmal ein Gespräch auf so breiter Basis stattgefunden hat, muß man sich nicht wundern, wenn trotz Einverständnis mit der Zielvorstellung der römische Text auf Ablehnung stößt.

▶ Die Ausführungen über *Homosexualität* suchen vielleicht noch am deutlichsten Verständnis für die Probleme vor allem der «unheilbar» so Veranlagten zu wecken. Aber in seiner allzu summarischen Art vermag doch auch dieser Text nicht zu befriedigen. Die unterschiedslose Ablehnung entspricht dem festen Ordnungsdenken, dem Schicksal dieser Menschen wird sie aber gewiß nicht in allen Fällen gerecht. Oder genügt es, hier nun die verminderte Verantwortlichkeit zu betonen? Die Zunahme homosexueller Tendenzen ist nicht nur ein individuelles, sondern in steigendem Maß auch ein gesellschaftliches Problem, sowohl was die Ursachen, wie was die Auswirkungen anbelangt, wie die Erfahrungen der Psychotherapeuten und der Richter immer wieder belegen.

Im Ganzen wird man die Berechtigung gewisser Warnungen und Mahnungen in diesem Dokument gewiß nicht bestreiten wollen, und auch den einen oder anderen Ansatz zu mehr Verständnis für die konkreten Einzelfälle und zu einer persönlicheren Gewissensbildung anerkennen. Aber noch immer herrscht die punktuelle Einschätzung menschlicher Handlungen und eine statische Ordnung von Geboten und Verboten statt einer dynamischen Sicht der fortschreitenden Wahrnehmung und Realisierung von Werten vor, die zugleich den verschiedenen Phasen im Lebensprozeß und den Stufen der Kultur gerecht würde. Die «deduktive Argumentationsweise», die Kardinal *Döpfner* an dem Dokument kritisiert hat, müßte einem mehr geschichtlichen Menschenbild weichen. Damit aber der Eindruck der Zwiespältigkeit, dessen man sich bei der Lektüre dieses Dokuments kaum erwehren kann, überwunden wird, gilt es vor allem mit der Sicht der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums in ihrer Tiefe und Weite ernst zu machen. Dann kommen die personalen Bezüge, der Zusammenhang zwischen Liebe, Erotik und zwischenmenschlichen Beziehungen zum Zug. Wie kann man nach dem Konzil noch einschränkend nur von «manchen Autoren» sprechen, nach denen das eigentliche Ziel beim Gebrauch der Geschlechtskraft die «liebende Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts» ist?

Zum Schluß möchten wir nicht verfehlen, auf das wirklich brauchbare Bändchen aus der Benziger-Reihe «Die Synode zum Thema...» *Liebe – Sexualität – Ehe* hinzuweisen. Zusammengestellt und kommentiert von *Hildegard Camenzind-Weber*, der verdienten Präsidentin der interdiözesanen Sachkommission, bietet es auf 211 Seiten das, was die Verfasserin «Synode als Sprachübung» nennt. Denn was nützt es, daß die Kirche spricht, wenn ihr die Sprache fehlt, die «eingeht» und verstanden wird? *J. David und L. Kaufmann*

Für das «Warum» der Jugend zu apodiktisch

In einem Fernseh-Interview zur römischen «Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik» verteidigte der Wiener Erzbischof-Koadjutor Dr. *Franz Jachym* das Recht der Kirche, sittliche Grundsätze auch «gegen den Trend» zu verkünden. Auf die Frage, ob man mit einem Dokument solcher Art nicht die Jugend, die man doch gewinnen wolle, von der Kirche wegtreibe, antwortete Erzbischof Jachym folgendes (Hervorhebungen von uns):

«Gerade das Gegenteil. Man hat der Kirche den Vorwurf gemacht: weil sie von der Jugend nichts mehr verlangt, deswegen hat sie die Jugend nicht mehr. Hier wird von der Jugend verlangt, daß sie sich doch nach der Ordnung ausrichtet.

Dieses Dokument der Kirche enthält sich im letzten der Weisung: «ist das schon schwere Sünde in jedem einzelnen Fall.» – Es mahnt die Seelsorger zum Verständnis, zur Geduld, zur Liebe. Wir bedauern (allerdings) an diesem Schriftstück, daß es eben nur hinweist darauf, die Bischöfe mögen bei ihrer Argumentation den Erziehungsberechtigten, den Priestern und Seelsorgern gegenüber nicht nur auf die kirchliche Stellungnahme hinweisen, sondern die Humanwissenschaften zu Hilfe rufen, die durchaus etwas Positives im Sinn der Kirche zu bieten hätten: die Psychologie, die Soziologie usw., und daß diese Leistung, *dieses Zuhilfenehmen der Humanwissenschaften in dem Schriftstück nicht geleistet wird.* Dazu ist es zu kurz, und dazu ist es vielleicht auch *in der Form zu autoritär*, von oben herab, ganz einfach ohne viel Begründungen auf diesem Gebiet der Humanwissenschaften.

Es ist charakteristisch für die Jugend, zu fragen, *warum* das ist, warum soll ich das machen, warum nicht so wie die andern usw. Hier gilt also die Möglichkeit und die Notwendigkeit, sehr viele Gründe, sehr viele *Motivationen* zu entwickeln. Das ist in diesem kurzen, apodiktischen Dokument leider nicht geschehen.»

Dr. Franz Jachym, Erzbischof-Koadjutor von Wien

GEHEILIGT WERDE DEIN ZUGEFRORENER NAME

Neue religiöse Lyrik der Frauen

Christliche Lyrik von Rang schien nach dem Tod von Werner Bergengruen, Rudolf Alexander Schröder, Reinhold Schneider, Gertrud von Le Fort, Christine Lavant zu verstummen. Zwar vernahm man noch einzelne Stimmen, vor allem aus Österreich (Christine Busta, Ingeborg Pacher) und der Schweiz (Silja Walter, Bruno Scherer). Aber der Eindruck einer starken lyrischen Strömung unter Christen vermochte sich nicht einzustellen. Auf der anderen Seite wurden intensive religiöse Gedichte bei Autoren von Rang außerhalb der Phalanx der sogenannten «Christlichen Literatur» geschrieben: bei Paul Celan, beim frühen Thomas Bernhard, bei Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann, Marie Luise Kaschnitz. Die religiöse Aussage in ihren Gedichten überging die bürgerlich-liberale Literaturkritik geflissentlich – sogar im Fall von Nelly Sachs. Während beinahe jedes gesellschaftskritische I-Tüpfelchen auf den journalistischen Scheffel gehoben wurde, übersah eine angepaßte Literaturkritik die andere Nicht-Anpassung des Dichters. Er machte den Nivellierungsprozeß des eindimensionalen Menschen nicht mit.

Wieviele religiöse Gedichte in den späten sechziger Jahren geschrieben wurden – ob sie geschrieben und bloß nicht veröffentlicht wurden –, läßt sich vorerst nicht feststellen. Sicher geriet die Lyrik insgesamt, auch die weltliche, in dem Jahrsiebt zwischen 1967 und 1974 in eine anhaltende Krise, zumindest der Publikation. Lyrik ließ sich nur noch mit Verlust verkaufen. Sie wiederstrebte dem Warencharakter des gängigen Buches. Für die anstehende politische Auseinandersetzung taugte sie nicht.

Im Verlauf des Jahres 1974 und, entschieden, 1975, wurde die Wetterlage für Poesie freundlicher. Gibt es eine Entsprechung zwischen wirtschaftlicher Expansion und poetischer Rezession? Wahrscheinlich beförderte zu allen Zeiten der Geist der Armut Poesie, das Bewußtsein der Kreatürlichkeit Lyrik. Protzige Zeiten bringen Monumente, neuerdings brutale Betonbauten, aber keine Lyrik hervor. Daß wir gesellschaftlich in eine Phase der Besinnung gekommen sind, signalisiert auch die Lyrik.

«Mondherrin mit dem Kind»

Dem christlichen Beobachter der literarischen Szene fiel in jüngster Zeit die Fülle der publizierten religiösen Gedichte auf. Die Autorinnen heißen Gertrud Fussenegger, Inge Meidinger-Geise, Dorothee Sölle, Eva Zeller, Ingeborg Pacher[1], Helga Piccon-Schultes. Unter den Autoren sind zu nennen Detlev Block, Kurt Marti, Stephan Raimund Senge, Kris Tanzberg, Wilhelm Willms. Hier soll in einem ersten Teil die neue religiöse Lyrik der Frauen vorgestellt werden.

[1] Von Ingeborg Pacher (geb. 1937, nach Studium der evangel. Theologie zum kath. Glauben konvertiert) erschien 1971 beim Carinthia-Verlag in Klagenfurt der Gedichtband «Die unter dem Regenbogen» (in zweiter, erweiterter Auflage 1975), 1975 «Die Tränen sind im Wind vertrocknet» (ebenfalls bei Carinthia). Im ersten Band führt die Seele ein fortwährendes Zwiegespräch mit dem unendlichen Du Gottes: betend, betrachtend, psalmistisch, in Litaneien von Anrufungen. Im zweiten Gedichtband geht das lyrische Ich neu und weiter in die Welt hinein. Es geschieht eine intensive menschliche Begegnung. Das Liebesgedicht entsteht als irdisches Gespräch, als menschliches Tun.

Den weitesten Weg zur Lyrik hatte *Gertrud Fussenegger*. Nach rund 15 erzählenden und essayistischen Büchern ist «*Widerstand gegen Wetterhähne*» ihr erster Lyrikband. Lange Erfahrungen mit komplizierten Sprachbeständen, schreibt die Autorin, seien darin verkürzt in eine Sprache, die mehr und etwas anderes sein will als bloß Information. In einer ersten Gedichtgruppe stellt Fussenegger Grundfiguren des Menschseins dar, den liebenden, den lauschenden, den pilgernden Menschen. Eine zweite Gedichtgruppe umkreist das Thema der bewohnbaren Erde, eine dritte die Eros- und Generationserfahrung. Zuletzt folgen biblische Betrachtungen über Adam, Maria, Golgotha, Auferstehung. Wie Gertrud Fussenegger aus der Überlieferung christlicher Vorstellung lebt und wie sie diese Tradition weiterträgt, zeigt das Mariengedicht «Mondherrin mit dem Kind».

Mondherrin mit dem Kind:
sie hält den Apfel
der Sohn berührt ihn
unter den Knien der Mutter
wacht das Auge.
Dreigestirn. Wer ermißt
wie seine Bahnen
die flinke Übereinkunft
der achtzehn Unbekannten
sekündlich überrunden?

Denn was hielte wohl
den Sohn im Arm der Mutter, was
Auf- und Untergang und die Gezeiten
immer bereit und im Spiel
sehr geduldig
wenn nicht die Frucht
die ein nie beschriebener Gärtner
vom Weltbaum gepflückt
über die Mauer geworfen
damit sie reife
in ihren Händen,

nein, zwischen Hand
und Hand.

Das ikonographische Bild der Mondherrin spricht dem Betrachter mythische Mutternähe zu. Es stiftet Vertrauen in die vom Sohn gehaltene Erde. Der Apfel, die ikonographische Allegorie, meint die Erde. Er ist die Frucht am Weltenbaum.

Daß die Gedichte sich als Widerstand verstehen, wird wiederholt deutlich; daß der «Wetterhahn» für den neuen Mitläufer, seine hurtige Anpassung steht, auch. Wenn man sich erinnert, daß seit dem Mittelalter Lyriker mit Singvögeln, mit Nachtigallen, Amseln und Drosseln verglichen wurden, versteht man den folgenden Affront. «Neulich sah ich eine Drossel / auf dem Kopf des allerklügsten / Wetterhahnes sitzen / singend. // Und der Wind / er trug ihr Spottlied / allen Wetterhähnen // weit voraus.» Das ist lyrische Satire, das Gedicht als Bloßstellung.

Ihre ebenfalls lyrische «*Gegenstimme*» hatte *Inge Meidinger-Geise* schon 1970 erhoben. «Die mündige Freiheit / Jazzt in Dorf, Kirche und Rathaus –/ Wer allein sprechen will, / Ist ein Verräter», beginnt ironisch das Titelgedicht. Auch der neue Band «*Quersumme*» setzt sich mit den modischen Veränderungen des Wertmarkts auseinander. Die Autorin erhebt ihre Stimme gegen die aufgeputzte «Touristenlandschaft», gegen den Jargon der «Weltverbesserer», gegen das «befohlene Bewußtsein», gegen die Gesichter, die Fragen zudecken und Auskunft verweigern.

Meidinger-Geise, 1923 in Berlin geboren und aufgewachsen, lebt seit 1942 im bayerischen Erlangen. Sie hat Essays, Erzählungen, einen Roman, Hörspiele und wiederholt Lyrik veröffentlicht. Im vergangenen Jahr wurde Meidinger-Geise erneut zur Präsidentin der Westeuropäischen Künstlervereinigung «Die Kogge» gewählt. Der poetische Lagebericht ihrer «Quersumme» beginnt:

Ausgeschrieben das Gedicht,
altes Rezept,
die Welt zu färben
ins Erträgliche durch Worte.

Der Dichter als «Färber» – ein schon mittelalterlicher Topos – kann er dieser Welt noch helfen? Kann er unser Bewußtsein überhaupt noch beeinflußen? Die lyrischen Parolen der Autorin heißen «den Wind hören», «den Atem weitertragen», «die Geduld bewohnter Räume» wahrnehmen, verteidigen. Im übrigen schließen sich Verstand und Seele, Gerichtsrede und die Empfindung des Herzens lyrisch nicht aus. Der Band «Gegenstimme» thematisierte mit einer Reihe von Gedichten die christlichen Feste und die zeitgenössische Gottesfrage. Die Gedichte der «Quersumme» erscheinen ganz und gar weltlich. Auf einmal aber stößt der Leser zwischen einer Adresse an die Weltveränderer und einer lyrischen Satire auf die Touristenlandschaft auf den Text «Beten». Der religiöse Untergrund des lyrischen Bewußtseins gibt sich zu erkennen. Das lyrische Ich spricht psalmistisch.

Beten

Meine Stimme
der leise Funke
springt
in das selbstgefällige Dunkel.

Mit abgeschürften Worten
komme ich,

mein Glaube
schleppt mit sich
aussätzige Gedanken –

Du entwindest ihnen
die Lärmklapper,

Du lachst nicht aus
meine lumpige Hoffnung.

Das lyrische Ich der «Quersumme» erfährt diese Erde sehr viel weniger ikonographisch geborgen als bei Gertrud Fussenegger. «Was verklebt mir den Mund, / der singen wollte? / Die Worte hexen ein Netz, / wo das Ja / wo das Nein verflochten, / die Klänge verleimt im Geflecht –/ sie schwingen lautlos.»

«Winterpsalm»

Auf Berliner Boden aufgewachsen ist auch *Eva Zeller*, ebenfalls 1923 geboren. Sie lebte bis 1956 in der DDR, dann sechs Jahre auf einer Missionsstation in Afrika als Pastorengattin, danach zwölf Jahre in Düsseldorf, seit 1974 im Schwarzwald. Eva Zeller hat Romane und Erzählungen veröffentlicht. Im vergangenen Jahr erhielt sie den Drostepreis der Stadt Meersburg; sie wurde in die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung aufgenommen. Ihre intensive lyrische Präsenz hat Eva Zeller seit ihrem ersten Versband «Sage und schreibe» (1971) bezeugt. Fünfzehn Gedichte mit ausdrücklich christlicher Thematik beschließen den Band. Unter ihnen befindet sich der sehr bekannt gewordene «Winterpsalm».

Dein Name
ist gefallen
Dein Name fällt

Und ist kein
anderer Name
auf den sich mein
weggeschnittener
Atem reimt

Und er heißt
Wunderbar Rat
Stecken und Stab
Begehbarer Weg
Eis
über meinen Bodensee

Geheiligt werde
dein zugefrorener Name.

Der Psalm zitiert die Messiasverheißung des Jesaia und den Hirtengott-Psalm 22 in der Lutherübersetzung. Der Sprecher (Sprecherin) vergleicht die Ankunft des Gottesnamens mit dem Fallen von Schnee. Er bedeckt alles. Er fällt lautlos. Seinen Weg sieht der Betende im Bild des Reiters über den Bodensee. Er überträgt die erste Vaterunser-Bitte auf die psychisch-existentielle Situation der Erfahrung des Winters.

Eva Zellers 1975 erschienener Gedichtband heißt «Fliehkraft». Sie bestätigt sich darin als eine der wichtigsten religiösen Lyrikerinnen der deutschsprachigen Gegenwart. Wahrnehmung der Zeit, Icherfahrung, Leben mit dem Wort und aus dem Glauben gehen eine intensive Spannung ein. Eva Zeller spricht eine für ihre Generation typische Erfahrung aus: vertrieben aus der angestammten Heimat, vertrieben aus der erlernten Rolle der Frau, vertrieben aus den gemeinde-christlichen Sicherheiten. Der Mißtrost der Gegenwart verhindert die Vorgabe jedweden Glaubens an die sozialistischen Ideogramme wie an die christlichen Besitz- und Sammelvokabeln. Zu bestehen sind Erfahrungen der Armut, des Untrostes, der erbärmlichen Vergänglichkeit. Die vier Gedichtgruppen des Bandes «Fliehkraft» besprechen erstens Erfahrungen des Erwachsenwerdens. Sie kritisieren zweitens den prometheischen Menschen, notieren drittens das «Ende der Artistik» und versuchen, eine schreibende Existenz zu rechtfertigen. Der Leser erinnert sich an Kafkas Satz vom «Schreiben als Form des Gebets». Die vierte Gedichtgruppe (21 Texte) beschreibt eine Art geistliche Topographie von «Wo ich wohne» über «Wie ich glaube» bis «Nach dem Tod Gottes».

Den Anfang bildet ein Betrachtungsgedicht zu Jesaja 45, 9: «Weh dem, der mit seinem Schöpfer hadert, eine Scherbe unter irdenen Scherben? Spricht denn der Ton zu seinem Töpfer: Was machst du? und sein Werk: Du hast keine Hände!» Zeller nimmt das biblische Bild auf und führt es in der dritten Strophe – eine produktive Verfremdung – weiter. «Da war der Achsendruck, das / Schlingern einer Töpferscheibe, der / schwindelnde Gedanke, es / bediene wer sich meiner Fliehkraft?» «Fliehkraft» bezeichnet in der Physik bei rotierenden Körpern eine Kraft der Trägheit und der Flucht aus dem Zentrum. Der Töpfer, sagt das Gedicht, weiß um die Fliehkraft des Tons und bedient sich ihrer. Überträgt man das allegorische Bild, so bezeugt es die Kraft der lenkenden Gnade des Schöpfers. Daß der Titel «Fliehkraft» auch noch eine andere Bedeutung hat, zeigt das «*Weihnachtslied*». Es verbindet moderne Geiselnahme und jesajanische Messiasvorstellungen mit Paulusaussagen über den Geist Gottes, diese mit der eigenen Existenz und den Vermehrungsgleichnissen Jesu. («Ein Weihnachtslied» erschien auf der Titelseite von Nr. 23/24 dieser Zeitschrift.)

Die Spannung der religiösen Gedichte Zellers reicht vom satirischen «Karnevalsgag» «Als was gehst du / Ich gehe als Gott» bis zum Klagelied und zum selbstbewußten Bekenntnispsalm. Der Text «Brüste sich, wer da will» greift den Selbstruhm des Apostels Paulus aus dem zweiten Korintherbrief auf. «Meine Angst / kann sich sehen lassen / angesehn / unter den Ängsten» spricht das lyrische Ich, immer unter dem Vorzeichen, wenn man sich hier «brüsten will» mit depressiven Erfahrungen. Die Prahlgebärde verwandelt sich im Verlauf des Gedichts in die Geste der Demut. Die einleitende Provokation wird zu Gelassenheit, zur prophetischen, nämlich tröstenden und bedenkenden Selbstanrede.

Sagt meiner Angst
Ich verliere sie
nicht aus den Augen

Sagt meinen Trübsalen
Ich schicke mich an
sie zu rühmen

Sagt meinem Tod
daß er offene Türen
einrennen wird.

Versucht man die Bewußtseinslage dieses Gedichts zu charakterisieren, so könnte man sagen, Hiob-Franziskus spricht durch das intellektuelle Bewußtsein einer Frau heute. Der Sonnengesang mit dem Lob des «Bruder Tod» wäre cherubisch, das trotzige Aufbegehren Hiobs zu maskulin.

Nach dem Tod Gottes

Danach
zerreiße ich nicht
meine Kleider

Ich rolle mich wieder zusammen
Tödliche Augenblicke
überlebt man am besten
in der Krümmung nach vorn
den Kopf auf den Knien
Mit der Grimasse des Keimlings
wehrlos
ohne Fingernägel und Zähne
Wieder angenabelt
in der zottigen Höhle

Doch auch so zusammengekrümmt
wäre der Wettlauf
mit dem Schmerz
noch nicht gewonnen
Noch nicht gefurcht genug
der ebenbildliche Leib
Noch nicht verhohlen genug
was hatte werden sollen
Ich will nicht
daß es noch zuckt
dünnwandig mit durchscheinendem Herzen
Ich muß weiter zurück
wo nichts mehr frohlockt
künstlich und fein bereitet
worden zu sein

Aber
Ich glaube
Noch als Stein
würfe ich mich
in den Riß
der mich selber
zerreißt

Zu den stärksten religiösen und zu den symptomatischen Gedichten des jüngsten Jahrzehnts wird man dieses Gedicht «Nach dem Tod Gottes» zählen müssen. Die Verkündi-

gung des sogenannten «Todes Gottes», deren Ahnung in der deutschen Literatur bei Jean Paul begann und von Heinrich Heine über Nietzsche bis zu Brecht reichte, kam in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts aus der protestantischen Theologie der USA nach Europa zurück. Eva Zeller antwortet der Herausforderung der «Tod-Gottes»-Theologie mit ihrem Gedicht «Nach dem Tod Gottes». Das glaubende Ich unterwirft sich einem Prozeß des Rückstieges. Es wird ganz klein, winzig klein. Über den embryonalen Rückstieg in den Mutterschoß geschieht ein noch weiterer elementarer Abstieg bis zur untersten Kreatürlichkeit, bildlich und gleichnishaft ausgedrückt bis zu den Steinen. Der Glaube, der pathetisch und selbstbewußt «Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren» schmettert, kann in diesem Fall nicht helfen.

Bertolt Brecht hat in seinem «Badener Lehrstück vom Einverständnis» das biblische Prinzip des Entwerdens und Kleinwerdens im Augenblick der Gefahr aufgegriffen. Dahinter steht das Jesuswort «Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen». In Brechts Lehrstück erzählt der Sprecher des Gelernten Chores das folgende Beispiel: «Als der Denkende in einen großen Sturm kam, saß er in einem großen Fahrzeug und nahm viel Platz ein. Das erste war, daß er aus seinem Fahrzeug stieg, das zweite war, daß er seinen Rock ablegte, das dritte war, daß er sich auf den Boden legte. So überwand er den Sturm in seiner kleinsten Größe.» Brecht geht so weit, daß sein Sprecher ein geradezu mystisches Einverständnis mit dem Sterben verlangt, um das Sterben zu «überwinden». Ich glaube nicht, daß Eva Zeller den Brechtischen Text kannte. Beide haben eine geradezu archetypische Erfahrung formuliert. Das Ich dieses Gedichts überlebt den sogenannten «Tod Gottes» in seiner kleinsten Größe. Es bricht nicht in die (alttestamentliche) pathetische Schmerzgeste aus, sondern nimmt die Dialektik des jesuanischen Sterbens, will sagen Glaubens, auf sich. –

Ent-täuschung

Literarisch noch beinahe namenlos ist *Helga Piccon-Schultes*, eine der erstaunlichsten Neuentdeckungen des Jahres 1975. 1942 in Bamberg geboren, arbeitete sie als Lehrerin und Katechetin. Zur Zeit, als Mutter von drei Kindern, wie sie humorvoll mitteilt, hauptberuflich mit der Förderung und Vermehrung einer nicht ganz unkomplizierten Familie beschäftigt. «*proben das neue jerusalem*» heißt ihr erster Lyrikband. Er ist in der neuen Buchreihe der Zisterzienser in der Abtei Himmerod in der Eifel erschienen. Die Stationen des lyrischen Wortweges heißen: «Babel und nicht weiter», «Ausgespien vor Ninive», «Steilweg nach Golgatha», «Emmausspur». Das sind religiöse Urorte der Menschheit, Stationen des Unheils und Heils, Chiffren der Entscheidung. In Babel wurde, was man heute Kommunikation nennt, gestört. Vor Ninive versucht der Prophet einer feindlich gesinnten Gesellschaft auszuweichen. Golgatha heißt der Schmerzweg. Vor Emmaus wird das Ohr «enttaubt», geschieht die neue Wahrnehmung.

Zum Golgatha-Weg des zeitgenössischen Christen gehört die Krise des Gottesbildes. Oder anders ausgedrückt: der zeitgenössische Mensch versteht die Krise seines Gottesbildes als Teil des Kreuzweges. Die Enttäuschung als Befreiung aus der Fixierung, aus dem Bildnis (das stets in die Nähe des Götzenbildes gerät), erscheint notwendig. Der Verlust des Bild-Besitzes wird als Schmerz erfahren. Es ist ein Prozeß der Ent-Götzung, des Verlustes, des Fremdwerdens.

Du bist
aus deinem Bild
geglitten

ich habe
einen Namen
geküßt

Gemaltes
umarmt

ausgewünscht
bin ich

nackt
steht
ein Buckliger
vor mir

schauäugig
weine ich

:Du

Was Helga Piccon-Schultes in geradezu mystischer Intensität erfährt und ausdrückt, ist dies: Christsein ist keine Einrichtung, kein Aktienbesitz, der sich ohne persönliche Teilnahme vermehrt. Man könnte geradezu von einer Austreibung aus allen Gewöhnungen sprechen. Das lyrische Ich dieser Verse erfährt Christsein als einen fortwährenden Austreibungs- und Sterbeprozeß. Wer freilich in der Geschichte der Mystik geblättert oder eigene Erfahrungen zugelassen hat, findet in dieser Mitteilung eines Zustandes eher Bestätigung, in der Mitteilung dieser Erfahrung Trost. So wird es nicht überraschen, daß auch die «Emmausspur» vorwiegend mit negativen Vokabeln vorgezeigt wird. Die Emmausjünger des Lukanischen Berichts befanden sich auf der Flucht vor dem bösen Ereignis, auf der Flucht von der Erinnerung, auf der Flucht vor sich selbst. Wir wissen, daß sie eingeholt wurden von der Gestalt und dem Wort des auferstandenen Jesus.

«Ent-taubt»

Das Gedicht «Ent-taubt» meditiert den Vorgang. Die erste Strophe vergegenwärtigt den Zustand des Nicht-Glaubens als «blind», «taub», als zeit- und ortlos, als Du-los. Die zweite Strophe spricht eine Begegnung mit zwei blutigen Händen an. Sie gehören offenbar einem Du, aber so, daß sie sich dem Empfänger mitteilen, daß dieser als Mitmyste – mit ebenfalls «blutigen Händen» – sie «heimtragen» kann «ins Herz». Durch die Begegnung geschieht Verwandlung, Sehend-werden, Ent-taubung. Die Mystiker sprachen stets von Sterben und Neugeburt, von der Umwandlung der Sinneserfahrungen, Fähigkeiten.

Blind
taubfingrig
zeit
grifflos
ohne anzuenden
durchtasten
das Nicht-Du

endlich
zwei Hände
blutig
voll Scherben
heimtragen
ins Herz

:ent-
taubt

Wenn einer die Begegnung mit Ihm heimtragen kann in seine Existenzmitte, ins «Herz», hat er seine Wahrnehmung, seine

Erinnerung, sein Verstehen wiedergewonnen. Er ist auferstanden zum Leben.

Hier und in anderen Gedichten vernimmt man Anklänge an einen der größten geistlichen Lyriker dieses Jahrhunderts, an Konrad Weiß. Die auffallende Betonung des Doppelpunktes zeigt Anklänge an die expressionistische Sprachgebärde. Die Schwierigkeiten der Verse von Helga Piccon-Schultes liegen in ihrer äußersten Verkürzung, in der grammatikalischen Auslassung des Subjekts, des Hilfsverbs und manchmal des Objekts, in der Aufhebung der Trennung von Subjekt und Objekt, Ich und Du, Ich und Welt. Negationen nehmen überhand, «Nicht-Du», «enttaubt», «entfrachtet», «ungemeint», «ungesühnt», «unentrinnbar», «Nichtmehrspur», «Nichtwehn». «Warte auf den, der nicht kommt», beginnt ein Advent-Gedicht. Intransitive Verben werden transitiv gebraucht: «Wachse mich», «klingt ihn gegen das Licht». All diese Eigenheiten lassen sich als Umsetzung mystischer Erfahrungen ins – strukturell unmystische – Wort erkennen. Die veränderte Wirklichkeitserfahrung muß die unmystische Wortstruktur zerschlagen. Zugleich nehmen sich die Worte asketisch zurück, geraten an den Rand des Verstummens. Aber am Rand des Verstummens treten diese Worte in offene Kommunikation mit den Dingen. Sie öffnen sich einer geheimnisvollen Gegenwart. Alles geht bei Piccon-Schultes auf eine epiphanische Existenz zu.

Die Mystiker unter den Dichtern sind rar geworden. Die Verse des Bandes «proben das neue jerusalem» bezeugen die Auseinandersetzung eines – in den Spitzen – mystischen Bewußtseins mit Sprache und Realität.

Die revolutionäre Geduld

Führen die Verse von Piccon-Schultes sozusagen in die innerste Innerlichkeit, so betonen die Verse von *Dorothee Sölle* die dialogische und soziale Struktur unseres Daseins. Die engagierte Theologin, die sich mit einer Arbeit zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung als Germanistin habilitierte, trat 1974 mit dem Band «die revolutionäre geduld» zum zweitenmal lyrisch an die Öffentlichkeit. Bei den meisten Menschen verdirbt Intellektualität die Phantasie, fortwährender Umgang mit dem Begriff das Bild, Professionalität den literarischen Eros. Sölle, die Essayistin der Phantasie und des Ungehorsams, die Verfechterin der individuellen Selbstwerdung und der politischen Befriedung, hat mit der intellektuellen Phantasie die Nähe zur Praxis gewahrt, Zugang gefunden zur Wörtlichkeit des Worts.

Ihr erster Band, «meditationen und gebrauchstexte» (1969), erschien in einer Zeit religiös-lyrischer Dürre, bezeichnete die Gattung. Abwägend, vergleichend, argumentierend, auffordernd spricht sie einen vergleichsweise spröden Sprechton. Der Mann aus Nazareth heißt einfach «er». «Vergleiche ihn ruhig mit anderen größen / sokrates / rosa luxemburg / gandhi / er hält das aus / besser ist allerdings / du vergleichst ihn / mit dir.» Man weiß, daß Sölle von Brecht gelernt hat, von seinem Deckenspruch im Svendborger Exil («Die Wahrheit ist konkret») und von seinem «Gebrauchswert» als Kriterium für Gedichte. Mit einer «Vaterunser»-Paraphrase antwortete sie den «linken freunden warum wir beten». Ihre Anklage gegen die kapitalistische Gesellschaft und ihr Andenken an den armen Jesus formulierte Dorothee Sölle in der letzten Strophe ihres Gedichts «frieden»:

Er lehnt an einem baum
das holz ist verkauft
das land ist verpachtet
das wasser verseucht
der regen bringt die vögel um
jemand zielt auf ihn
er hebt die arme am schwarzen holz
es ist nicht vollbracht

Der Titel des zweiten Gedichtbands, «*die revolutionäre geduld*» (1974), signalisiert weniger die Gattung als den im Fortgang der Erfahrung gewonnenen eigenen Standort. Der Sprechton ist gelöster geworden. Sölle hat die Nähe des Psalms und die Leichtigkeit des Songs erreicht, das biblische Erzählgedicht neu entdeckt. Wo sie im ersten Band ihr «Credo» formulierte, berichtet sie im zweiten von ihren Reiseerfahrungen in Haiphong (dem Haupthafen von Tongking) und Hanoi. Die Erfahrungen heißen Bomben, Freiheitskampf, ein neues Leben, eine neue Zeitrechnung und «denk ich an deutschland in der nacht / und an die dreher in düsseldorf / und die ungelernten bei siemens / die nicht mehr singen lernen werden / in diesem unserem leben». Das Zusammenleben nicht leistungsbesessener Menschen löst die Vision eines nicht entfremdeten Lebens aus, entwirft mit den (beinah) glücklichen Armen in Vietnam unser Gegenbild. Man sollte die Autorin auch in diesen Versen nicht einfach als «Ideologin» abtun.

Mehr als im ersten Band teilt Dorothee Sölle in diesem zweiten eigene Existenz mit, beginnend mit «die zweifel des lehrers», das Gedicht, das der Leser auf der *Titelseite* dieser Ausgabe findet.

Sölles Vorbild heißt Ernesto Cardenal, der Sänger, Psalmist, Berichterstatter, Bruder aus Nicaragua. Sie spricht als aufgeklärter Christ eine Botschaft, bekennt ihre Erfahrungen, ihren Glauben, produktiv, aber unbequem nach zwei Seiten. In ihrem jüngsten Buch «Die Hinreise» (1975) teilt Dorothee Sölle eine weitere Stufe der Erfahrung mit: «Erfahrung nannte man früher Seele» überschreibt sie ein Kapitel. Wie Ernst Bloch den von den Nazis belegten Begriff «Heimat» enttabuisierte, erinnert Sölle in einem extrem aufgeklärten Zeitalter die von Intellektuellen tabuisierte und nicht gekannte «Seele». «Wir haben Angst davor, unsere eigenen Erfahrungen auszusprechen, und vor allem haben wir Angst, die wichtigste Sprache menschlicher Erfahrungen, die religiöse Sprache zu gebrauchen... Ich habe Hemmungen, dieses Buch zu schreiben, weil ich mich scheue, persönlich zu werden. Es ist meine eigene Angst davor, Religion zu haben oder als religiös zu gelten, meine eigene Angst vor der Lächerlichkeit... Es fiel mir nicht leicht, über meine Erfahrung ‹zu sterben› zu sprechen.»

Der Weg von Sölle zu Piccon-Schultes ist weniger weit, als man auf den ersten Blick vermuten könnte. Und wir sind in jedem Fall gespannt, wie nach den autobiographischen Bekenntnissen der «Hinreise» ein dritter Gedichtband aussehen könnte.

Bevor wir ein Resumée ziehen[2], will ich versuchen, in einem zweiten Teil die neue religiöse Lyrik der Männer vorzustellen. Hier mein Ceterum censeo: Daß wir als Katholiken kein «Hochland» mehr und die Protestanten ihrerseits nichts Vergleichbares haben, daß wir unsere Mitchristen als Schriftsteller und Dichter einzeln kaum und im Überblick fast nicht wahrnehmen, wird einmal mehr deutlich. Die deutschsprachigen Christen haben kein literarisches Zentrum, keinen literarischen Prüfstand, keinen Umschlagplatz.

Paul Konrad Kurz, Planegg bei München

---

[2] Die hier dargestellten Gedichtbände:
Gertrud Fussenegger: Widerstand gegen Wetterhähne. Lyrische Kürzel und andere Texte (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1974).
Inge Meidinger-Geise: Quersumme. Gedichte. (Delpsche Verlagsbuchhandlung München 1975).,
Eva Zeller: Sage und schreibe. Gedichte. (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1971); Fliehkraft. Gedichte (ebd. 1975).
Helga Piccon-Schultes: proben das neue jerusalem (Verlag Himmerod 1975).
Dorothee Sölle: Meditationen und Gebrauchstexte (Wolfgang Fietkau-Verlag, Berlin 1969), die revolutionäre geduld (ebd. 1974).
Dorothee Sölle: Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen (Kreuzverlag, Stuttgart 1975).

Die Kirche in Irland heute

Es ist unmöglich, von der Kirche in Irland zu sprechen, ohne daran zu erinnern, daß im Norden ein «Religionskrieg» geführt wird. Aber in Dublin ist man sich dessen nicht so sehr bewußt. Hier eine aufgeschnappte Konversation an einer Dubliner Bushaltestelle:

«Eine neue Familie ist nebenan eingezogen. Ich glaube, sie heißen Cooper.»

«Cooper? Das ist bestimmt ein protestantischer Name.»

Das hätte in Belfast nicht passieren können, denn keine Coopers wären dort so verrückt, in die nächste Nachbarschaft einer katholischen Familie einzuziehen. Aber in Dublin bedeutet die Bemerkung, daß einer ein Protestant sei, noch keine Feindseligkeit.

Trotzdem sagt es vieles aus. Die Coopers werden «anders» sein. Sie werden andere Schulen besucht haben, in andern Spitälern behandelt werden und einen andern Freundeskreis haben. Wahrscheinlich wird es sich zeigen, daß sie die Überlebenden jener Mächtigen sind, die einst Irland regierten. Sie machen nicht mehr als 5% der südlichen Bevölkerung aus und bilden eine schwindende Schar, die durch demographische Trägheit und vor allem durch Mischehen mit Katholiken geschwächt wird.

Es mag donquichottisch erscheinen, einen Bericht über die Kirche Irlands mit der kleinen Minderheit der Protestanten, die dort leben, zu beginnen. Aber da die meisten Auseinandersetzungen über Ulster die Behandlung der Minderheiten betreffen, ist es doch wichtig zu betrachten, wie Minderheiten in der Republik behandelt werden. Falls sie es fertig bringen, mit den katholischen Nachbarn in Frieden zu leben, wird man einen Anhaltspunkt für die Zukunft haben, und das Reden von einem «Vereinigten Irland» wird nicht bloß leere Rhetorik sein.

Die protestantische Minderheit

Die Protestanten des Südens gehören hauptsächlich zur *Church of Ireland*, einer Zweigkirche der Anglikanischen Gemeinschaft, obwohl sie aus guten Gründen die Etikette «anglikanisch» nicht sehr lieben. Sie beklagen sich nicht über unfaire Behandlung. Ihre Schulen und Spitäler werden von der Regierung gleich behandelt. Sie verfügen über zwei altehrwürdige Kathedralen, während die Katholiken keine solche haben. Sie spielen eine wichtige Rolle im Geschäftsleben. Der letzte Präsident der Republik, *Erskine Childers*, war ein Protestant, und Kardinal Conway war bei seiner Beerdigung in der St. Patrick's Cathedral anwesend. Der Geschichtsschreiber des irischen Protestantismus, *Jack White*, konnte sagen: «Es ist nicht leicht, an einen andern Fall zu denken, wo jene, die einst mächtig waren und nun besiegt sind, vom Besieger mit so vorbildlicher Großzügigkeit behandelt werden» (Minority Report, Gill and Macmillan, p. 92). Diese Großzügigkeit hat sich bezahlt gemacht, und über die Loyalität der südlichen Protestanten kann kein Zweifel bestehen.

Aber da ist ein Haar in der Suppe oder, wie man hier sagt, eine Fliege im Balsam, nämlich der Unterschied zwischen Staat und Nation, zwischen Bürgerrecht und Identität. Protestanten sind gute Bürger und spielen ihre Rolle im Leben des Staates, aber der Nation gegenüber befinden sie sich noch in unbequemer Lage, so sehr, daß der Begriff «irischer Protestant» paradox tönt. Die Coopers nebenan bedürfen einer Erklärung: Sie sind eine Ausnahme, eine Merkwürdigkeit.

Das rührt daher, daß sie es nicht als leicht empfinden, die drei Fasern, die die irische Identität ausmachen, von ganzem Herzen zu akzeptieren. Der irische Mythos – und Mythos bedeutet hier positiv eine Geschichte, die ungleichartige geschichtliche Ereignisse sinngebend zusammenfaßt – setzt voraus, daß die Iren zugleich republikanisch, gälisch und katholisch sind. Die Erben der *Ascendency* (der Mächtigen von früher) sind nicht katholisch, sie müssen sich anstrengen, republikanisch zu sein, und sie fühlen sich nicht spontan in die faszinierenden Seitengassen gälischer Kulturforschung gezogen. Natürlich können sie «gute Iren» sein, aber wenn dies geschieht, dann ist es trotz ihrer Religion und sie sind dann so etwas wie «Ehrenkatholiken».

Es gab einmal tatsächlich eine ältere Tradition, die sich auf *Wolf Tone*, den protestantischen Führer des erfolglosen Aufstandes von 1798, berufen kann. Sein nobler Ehrgeiz bestand darin, «das ganze Volk von Irland zu vereinigen, die Erinnerung an vergangene Streitigkeiten auszulöschen und die Bezeichnungen wie Katholik, Protestant und Dissident durch den gemeinsamen Namen Ire zu ersetzen». Irland bräuchte heute dringend eine Erweckungsbewegung dieser Tradition.

Privilegienverzicht und Macht der Kirche

Seit dem Konzil wurde hier ein beständiger Versuch gemacht, dem Land einen leichten Rippenstoß in Richtung Ökumenismus und entsprechend politisch in Richtung Pluralismus zu geben. Einmal abgesehen davon, daß dies eine «gute Sache» in sich ist, wurde der Pluralismus auch als ein Weg angesehen, auf dem sich die Republik Irland auf eine friedliche Wiedervereinigung mit dem Norden vorbereiten kann.

Dr. Garret Fitzgerald, der gegenwärtige Außenminister Irlands, argumentierte, daß ein ernsthafter Versuch gemacht werden sollte, die nördlichen Befürchtungen vor «autoritärem Verlangen, private Moral mittels öffentlicher Gesetze durchzusetzen», zu dämpfen. Er fügte hinzu, daß «dieses Problem an der Wurzel der ganzen Sache liege». Das war 1972, und es gibt keinen Grund, diese Analyse jetzt zu ändern. In der Periode nach dem Konzil wurden einige Maßnahmen getroffen, die den Anschein machten, Irland zu einem gewissen Pluralismus zu bewegen. Im Jahre 1967 hat ein Erlaß von Justizminister *Brian Lenihan* die Zensurgesetze revidiert und auf einen Schlag ein großes Reservoir verurteilter Literatur freigegeben. Die Werke von James Joyce erschienen auf den Bibliotheksregalen des Jesuitenkollegs Clongowes Wood unter den Büchern berühmter Ehemaliger. Ein größerer Skandal wurde zu einem kleineren Ärgernis gewendet. Im Jahre 1970 wurde das Verbot für Katholiken, ans *Trinity College* zu gehen – das so lange Zeit hindurch das Symbol für Segregation in der höheren Bildung gewesen war – aufgehoben, und jetzt sind 60% der Studenten am Trinity College katholisch. Derselbe Trend hielt an im Referendum von 1972, welches Artikel 44, Absatz 2 und 3, aus der Verfassung tilgte. Diese Klauseln hatten «die besondere Stellung der heiligen katholischen, apostolischen und römischen Kirche» anerkannt. 84% stimmten für die Tilgung, die Opposition war geringfügig, und Kardinal Conway erklärte, daß er deswegen «nicht eine Träne vergießen» würde.

Aber hier wurde der Trend zum Pluralismus zum Anhalten gebracht. Warum? Zwei Hauptgründe mögen andeutungsweise erwähnt werden. Der erste war, daß diese «liberalisierenden» Maßnahmen, obwohl sie nicht direkt auf den Norden gemünzt waren, doch klar darauf bedacht waren, die nördlichen Einwände, daß nämlich «Home rule» (Selbstregierung) «Rome rule» (Romhörigkeit) bedeute, zu entkräften. Aber dieses Ziel wurde nicht erreicht. Der Norden ging nicht darauf ein. Die Tilgung der Klausel über die «besondere Stellung» der römisch-katholischen Kirche wurde von den nördlichen Protestanten als ein Trug oder eine List empfunden. Die wirkliche Macht der Kirche hing nicht von der Verfassung ab, was vielleicht auch der Grund war, warum Kardinal Conway keine Träne vergoß. Er behielt seine Tränen für andere Dinge – Empfängnisverhütung und Mischehen. Der

zweite Grund dafür, daß der Trend zum Pluralismus abgestoppt wurde, war bischöfliche Einmischung. Kürzlich, an einem Mittagessen in Dublin, kam Erzbischof *Dr. Dermot Ryan* neben *Conor Cruise O'Brien* (berühmter Diplomat, Schriftsteller und Abgeordneter der Labourpartei) zu sitzen. Der Erzbischof erkundigte sich im Gespräch bei ihm, was er von den heutigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Irland halte. Cruise O'Brien erwiderte ihm, daß sich die Situation seit 1951, als die Bischöfe eine Gesetzesvorlage für das Gesundheitswesen zu Fall gebracht, bis in die Gegenwart, wo sie eine Erklärung über Empfängnisverhütung *ausgerechnet vor* der in dieser Sache fälligen Abstimmung im irischen Unterhaus (Dail) veröffentlicht hätten, nicht verändert habe. Der Rest des Mahles war in etwa betretenes Schweigen.

Die Pointe der Anekdote ist jedoch nicht, daß sich nichts geändert hat, sie besteht eher darin, daß der Erzbischof *glaubt*, die Situation habe sich geändert und darüber enttäuscht war, daß Conor Cruise O'Brien diese Tatsache nicht bemerkt hatte. Mit Gewißheit kann man sagen, daß der Ton bischöflicher Verlautbarungen sich geändert hat. Es kommt nicht mehr vor, daß Bischöfe drohende und autoritäre Erklärungen abgeben, die ungefähr alles vom «spätnächtlichen Tanz» bis zur typisch irischen Sünde des «company-keeping» (vorsichtig übersetzt: hofmachen) verurteilen. Vielmehr geben sie besser überlegte Dokumente über moralische Themen von größerem Gewicht heraus. Kardinal Conway hatte am Fernsehen erklärt, daß «die ganze Vorstellung, Irland werde von *Maynooth* (Priesterseminar) aus regiert, grotesk» sei und daß er fast gleich viel mit der Regierung von Nordirland wie mit derjenigen der Republik zu tun habe.

Ein gutes Beispiel für den neuen Ton war die bischöfliche Erklärung über Empfängnisverhütung im Dezember 1973. Nachdem sie die Lehre von *Humanae Vitae* erneut bekräftigt hatten, fuhren die Bischöfe fort: «Daraus folgt natürlich nicht, daß der Staat verpflichtet ist, den Import und den Verkauf von Verhütungsmitteln zu verbieten.» Sie machten die Unterscheidung zwischen Gesetz und Moral und kamen zur Schlußfolgerung: «Wir betonen, daß es nicht Sache der Bischöfe ist zu entscheiden, ob das Gesetz geändert werden soll oder nicht. Das ist Sache der Gesetzgeber nach einer gewissenhaften Prüfung aller darin enthaltenen Faktoren.»

Solche Äußerungen sind übrigens weniger doppelbödig, als sie erscheinen mögen, da die große Mehrheit der Gesetzgeber Katholiken sind, die sich völlig bewußt sind, daß «die gewissenhafte Prüfung aller darin enthaltenen Faktoren» auch das beinhaltet, was die Bischöfe zu sagen haben. Sie sind sich auch bewußt, daß ihre Wähler größtenteils Katholiken sind, die sorgfältig beobachten werden, wie sie abstimmen. So ist der Einfluß der Hierarchie indirekt, aber stark und durchdringend.

Im Juni 1974 wurde eine Vorlage eingebracht, die vorschlug, daß Verhütungsmittel legal, wenn auch nur für verheiratete Paare, verkauft werden können. Einige waren höchst erstaunt, als Premierminister *Liam Cosgrave* gegen die Vorlage stimmte, die seine eigene Regierung vorgebracht hatte. Sie wurde abgelehnt. Wirklich überrascht hätte aber niemand sein sollen; denn in moralischen Fragen bleibt der Einfluß der Kirche stark. Die Rechtfertigung dafür ist die Tatsache, daß 95% der Bevölkerung katholisch sind und 91% davon praktizieren. Kein Land in Europa – nicht einmal Polen – kommt dieser beachtlichen Zahl nahe. Häufig hört man in den Sonntagspredigten: Irland ist anders; Irland ist durch Gottes Gnade privilegiert und behütet. Doch gibt es auch Anzeichen, daß Irland, mehr als man oft meint, Einflüssen von außen ausgesetzt ist. Am 25. Oktober präsidierte der Erzbischof von Dublin eine Konferenz über Abtreibung. Dies hätte wie ein «Vorgehen im Vorkaufsrecht» verstanden werden können, da niemand in Irland für Abtreibung eintritt, und die ganze Übung hätte für unnötig gehalten werden können. Aber eine erschreckende Zahl von irischen Mädchen schlüpft zum Abtreiben über die Grenze nach England.

Der Einfluß Englands

Das ist ein Wink dafür, daß die Iren im allgemeinen viel mehr interessiert sind, was in England als was im Norden von Irland geschieht. Sie würden gerne den Norden ignorieren, aber sie können nicht vergessen, daß in England über eine Million Menschen irischer Herkunft leben. Tatsächlich befassen sie sich mehr mit dem, was in Birmingham als was in Belfast passiert. Es sind britischer Sport, Humor und «gelockerte Sitten», die durchs Fernsehen in die irischen Familien dringen. Kürzlich gewann die staatlich unterstützte Fernsehgesellschaft RTE eine Schlacht mit dem Minister um die Kontrolle über das zweite Programm, das im Januar 1977 beginnen soll. Die Sache wurde durch eine Umfrage geklärt. Die Zyniker halten nicht zurück mit der Behauptung, die Bewohner von Dublin seien nur deshalb für einen zweiten RTE-Kanal bereit gewesen, weil sie bereits das BBC-Fernsehen von London empfangen können.

Es gibt einen Generationenkonflikt im irischen Klerus. Als der Soziologieprofessor Dr. *Jeremiah Newman* Bischof von Limerick wurde, erklärte der Festprediger an der Bischofsweihe, daß es in der modernen Welt drei Übel gebe, nämlich «das Geld, die Medien und das Zweite vatikanische Konzil.» Solch ausdrücklicher Obskurantismus wird seltener, und sein Vikar trägt wahrscheinlich einen Rollkragenpullover («Apostel als Fischer verkleidet», wie einer bemerkte) und ist vermutlich in Wohnprojekten, in Gruppen von jungen Bauern und im Werk für fahrendes Volk engagiert. In einer populären Fernsehserie am Sonntagabend begegnet man einem typischen Kaplan, Father *Sheehy*, der gezeigt wird, wie er den Alkoholikern hilft, wie er die Frau, deren Gatte in England arbeitet, berät, und der in allen möglichen Gemeindeprojekten aktiv beteiligt ist. In Irland hat die Religion etwas Natürliches an sich, eine Mischung von Heiligem und Weltlichem, so daß Religion tief in den Seelen der Menschen eingebettet bleibt.

Die Kirche ist noch in der Lage, die Reaktion des Volkes auf Situationen und Ereignisse zu beeinflussen, ja sie ist selber Teil dieser Reaktionen. Der Abtrünnige von der Kirche ist wahrscheinlich eher ein Antiklerikaler als ein nach-christlicher, völlig «weltlicher» Mensch. Dies wurde in einem Stück, das gerade in Dublins berühmten *Abbey Theatre* gespielt wird, illustriert. Drei Vagabunden besetzen nachts die Kirche, um Wärme und Obdach zu suchen. Nur die Ampel beim Allerheiligsten brennt, das Symbol der «Gegenwart». Die offizielle Kirche ist durch einen sanften Monsignore und durch einen gitarrespielenden Kaplan vertreten, doch keiner von beiden hat diesen von der Gesellschaft Ausgestoßenen etwas zu sagen. Aber es bleibt das Bedürfnis, an dieser Stätte zu

BILDUNGSHAUS BAD SCHÖNBRUNN
Studientagung mit Dr. Wilhelm Gößmann, Düsseldorf
Freitag, 20. Februar, 19.00 bis Sonntag, 22. Februar, 13.00

Die Bergpredigt

Ein Vergleich mit anderen literarischen und politischen Texten — die «Mao-Bibel» nicht ausgenommen

Wem an einem schöpferischen Umgang mit der Sprache überhaupt und einer persönlichen Begegnung mit dem Reden Jesu gelegen ist, sollte diese Gelegenheit nicht verpassen.

Anmeldungen:
Direktion Bad Schönbrunn, CH-6311 Edlibach/Zug,
Tel. (042) 52 16 44

bleiben, und sie verbringen die Nacht schlafend in einem umgelegten Beichtstuhl, als ob sie schließlich das Schuldgespenst doch zur Ruhe gelegt hätten. Einer der Landstreicher fragt den Monsignore, ob der Papst unfehlbar sei. Er antwortet: «Nun der letzte war es, der nächste wird es sein, aber wir sind nicht so ganz sicher über den jetzigen.» Gelächter und Schauder beim Publikum. Eine alte Dame begann zu protestieren und schrie immerfort: «Heiliges Irland», aber sie gab den einseitigen Kampf auf. Weder das Stück noch seine Botschaft wären vor zehn Jahren in Irland möglich gewesen.

Peter Hebblethwaite, Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber

MÜNDETE DIE KRITISCHE THEORIE IN NEGATIVE THEOLOGIE?

Zu Max Horkheimers postum herausgegebenen «Notizen 1950—1969»

In den letzten Jahren vor seinem Tode 1973 hat *Max Horkheimer* mit Äußerungen über Religion und Theologie einiges Aufsehen erregt. Sein Wort von der «Sehnsucht nach dem ganz Anderen» schien jene Äußerungen zusammenzufassen. Diese Formel gab Anlaß zu der Vermutung, Horkheimer habe – darin Adornos «Negativer Dialektik» vergleichbar – aus der Kritischen Theorie eine dialektische oder negative Theologie gemacht. Enttäuscht wandten sich jene von ihm ab, die vordem die Schärfe seiner Ideologiekritik und Gesellschaftsanalyse bewundert hatten; viele glaubten, ein alter Mann habe resigniert und sein kritisches Vermögen verloren; so sei er schließlich in die Arme der Religion geflüchtet. Freilich wurde auch von anderen diese Wendung gerade zum Anlaß genommen, sich einer so religiös aufgeschlossenen Kritischen Theorie zuzukehren und ihr Beifall zu spenden.

Horkheimer sagte von sich und Adorno, daß ihre Theorie als «negative Theologie» gelesen werden könne («Der Spiegel», 33, 1969, S. 109); Politik ohne Religion oder Metaphysik bleibe letztlich Geschäft; wenn man das «Theologische» abgeschafft habe, verschwinde, was wir «Sinn» nennen; Religion möge weiter existieren («Der Spiegel», 1/2, 1970, S. 80). Diese Interviews[1] bestätigen *prima vista* eine religiöse Wendung der späten Kritischen Theorie.

Liest man genauer, zeigen sich freilich Abschwächungen wie Ungereimtheiten, was *Differenzierungen* nahelegt. Religion lehre, daß es einen Gott gibt, was ein «kaum glaubhaftes Dogma» beim Elend in der Welt sei. Theologie solle weiter existieren, freilich in «erneuerter Form»: daß sie eine Sehnsucht, kein Dogma ausdrücke. Ohnehin könne man die theologischen Inhalte «nicht einmal glauben angesichts dieser Welt». Die Sehnsucht, Gott möge sein, geht aus dem Wunsch hervor, daß, was ist, nicht alles sei.

Das heißt: dem solchermaßen «Gläubigen» geht nicht eine religiöse Wahrheit auf, sondern die Sehnsucht, das Bedürfnis nach ihr erzeugt ihre Wahrheit. Auch Marx sprach von Religion als *Protestation* gegen das wirkliche Elend und *zugleich* seinem *Ausdruck;* niemand würde ihn deswegen schon einen negativen Theologen nennen. Allerdings haben sich die Fronten auch geändert: Marx kämpfte wie die Aufklärung gegen eine mächtige reaktionäre Theologie, Horkheimer sieht sich einem positivistischen Gemeinbewußtsein gegenüber, dem das Desinteresse an Religion und dem, wofür sie stand, allzu billig selbstverständlich geworden ist. Schon hier zeigt sich, daß Horkheimers Ausführungen zur Religion eng im Zusammenhang seiner Kritik dessen, was er Positivismus nennt, zu lesen sind. Dies gilt auch für den Widerspruch, daß er eine Theologie erneuern möchte, deren Lehren ihm selbst historisch überholt und deren Dogma ihm kaum glaubhaft erscheinen. Wie schon Adorno in der «Negativen Dialektik» nähert sich Horkheimer hier einer Philosophie der Absurdität. Die radikale Kritik jeglicher «Positivität», d.h. auch nur der geringsten Vereinbarkeit von Vernunft und Wirklichkeit, hebt sich selbst auf, was Horkheimer auch nicht unbekannt war. Nur kann man auf dieser Ebene nicht mehr miteinander reden und vernünftig argumentieren, letztlich nicht einmal mehr leben.

Erst wenn man stärker beachtet, *gegen* was sich diese Thesen richten, läßt sich ihre Wahrheit verstehen. Dazu bedarf es aber einer Lektüre, die die Kontinuität der Kritischen Theorie beachtet und dann zu einer differenzierenden Sicht der bisweilen naturgemäß vereinfachenden, improvisierenden Aussagen in Interviews führen kann.

Dieses Urteil kann man jetzt fällen, nachdem die noch von Horkheimer selber betreuten «*Notizen 1950–1969*»[2] erschienen sind. Von einer Milderung seiner früheren Kritik an Religion kann darin keine Rede sein, schon gar nicht von Anbiederung bei christlichen Institutionen. Wenn überhaupt als religiös empfundene Elemente in diesen Schriften erscheinen, so am ehesten dort, wo die religiöse Tradition als eine – historisch überlebte – Möglichkeit beschrieben wird, sich von der bloßen Anpassung an eine wie auch immer schlechte Wirklichkeit ein wenig freizuhalten; religiös läßt sich ferner vielleicht noch jene kreatürliche Solidarität nennen, von der etwa Schopenhauer oder Tolstoi sprachen und die Horkheimer aufnimmt.

Frühe Schopenhauer-Lektüre

Die «Notizen» bieten nun Gelegenheit, die Thesen zur Religion im Zusammenhang der Horkheimerschen Philosophie zu lesen. Man darf nicht übersehen, daß sein philosophisches Interesse durch frühe Schopenhauer-Lektüre erwachte;[3] es folgte dann eine intensive akademische Beschäftigung mit Kant, und erst dann begann eine folgenreiche Auseinandersetzung mit Hegel und Marx. Horkheimer hat stets betont, daß er Schopenhauer nie über Marx vergessen habe, was einer aufmerksamen Lektüre der frühen Schriften der «Kritischen Theorie» auch nicht verborgen bleibt. Ihr Materialismus enthält bei allen marxistischen Zügen deutliche Spuren von metaphysischem Pessimismus; anders gesagt: schon der junge Horkheimer scheint skeptisch gewesen zu sein, ob eine qualitative, radikale Veränderung der Gesellschaft im Marxschen Sinne jenes von Schopenhauer beschriebene kreatürliche Leiden wirklich aufheben könne.

Die Formel «Sehnsucht nach dem ganz Anderen» schließt hier durchaus an. Sie bezeichnet weder Übereinstimmung mit bestehenden Religionen noch Einverständnis mit dem unvermeidlichen Lauf der Dinge; ganz im Gegenteil. «Wer das Evangelium liest und nicht sieht, daß Jesus *gegen* seine heutigen Vertreter gestorben ist, kann nicht lesen. Diese Theologie ist der grimmigste Hohn, der je einem Gedanken widerfuhr.» Hätte es nicht die Kirche als «successful organization» gegeben, wäre Jesus wahrscheinlich vergessen worden, «sein Reich wäre nicht von dieser Welt. Wer wagt zu sagen, was das bessere ist» (Notizen S. 96 f.).

[1] Die beiden Interviews erschienen auch als «Stundenbuch» unter dem Titel «Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen», Furche, Hamburg 1970. (Red.)

[2] Max Horkheimer, Notizen 1950–1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland. Frankfurt am Main 1974. (Daraus wird im folgenden zitiert).

[3] Vgl. dazu die Schriften «Aus der Pubertät», in denen sich diese Lektüre bereits niederschlägt: Max Horkheimer, Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter. München 1974.

In allen etablierten Religionen sieht Horkheimer einen pragmatischen Opportunismus am Werke, der mit ihren Stiftern und ersten Anfängen nichts mehr gemein hat. Die Kirche hat «durch die Jahrhunderte den Schaden kompensiert, den das Vorbild der Propheten und des Nazareners der Gesellschaft hätte antun können. Indem sie deren gefährliche Lehre usurpierte, bewahrte sie die Menschen davor, ihr nachzuleben... Die Gesellschaft, die einmal die christliche hieß, ist so stumpf geworden, daß die Erfahrung der Propheten sie nicht mehr bewegt» (192).

Religion und Kirchen fungieren so als Mittel sozialer Kontrolle; mit dieser These steht Horkheimer deutlich in der religionskritischen Tradition von Aufklärung und Marxismus. Aber diese «Schalheit der Weltreligionen» geht nicht erst auf ihren modernen Mißbrauch zurück; sie liegt vielmehr im Prinzip Religion, in der Entstehung von Religion überhaupt schon begründet: «es überrascht... der tiefe Pragmatismus im Kern der Weltreligionen, die Illusionslosigkeit..., die Weltreligionen zu Gebilden macht, die sich zum Verwechseln ähnlich sind» (17). In den Jenseitsglauben gingen immer massive Diesseitsinteressen ein; Religion teilt somit für Horkheimer das Schicksal der bürgerlichen Ideale: Anspruch und Wirklichkeit klaffen bei ihnen so weit auseinander, daß diese Ideale selbst fraglich werden und ein System der doppelten Wahrheit und Doppelmoral entstehen muß.

Der Rolle dieser organisierten Religionen entspricht eine Theologie, die das, was Jesus und Propheten an Widerspruch und Protest gegen eine bestehende Ordnung der Welt gesagt und vorgelebt hatten, mit interpretatorischen Kunstgriffen glättet. Sie gleicht sich damit jener dogmatischen Metaphysik an, die trotz endlosen Leidens in der Welt stur und unerschütterlich optimistisch bleibt und ihren Frieden mit dieser Wirklichkeit schließt.

Hier geht Horkheimers Kritik über Aufklärung und Marxsche Lehre hinaus; Schopenhauers Kritik am «ruchlosen Optimismus» solcher Versöhnung von Wahrheit und Wirklichkeit bricht durch. Es ist nicht nur vom moralisch Bösen, sondern ebenso vom malum metaphysicum, dem Übel in der Welt, die Rede. Aufklärerische und marxistische Religionskritik hatten angenommen, daß die Frage nach der Wahrheit von Religion erst nach dem Ende ihrer ideologischen Funktion zu stellen sei. Horkheimer fragt hingegen: «Bedarf es nicht immer der Religion, weil die Erde, auch wenn die Gesellschaft in Ordnung wäre, das Grauen bleibt?» (127).

Doppeldeutigkeit der Religionen

Hier schimmert etwas von der Doppeldeutigkeit der Religionen durch. Sie können einen guten Sinn haben als der «gegen die Wirklichkeit durchgehaltene, immer noch nicht erstickte Impuls, daß es anders werden soll, daß der Bann gebrochen wird und es sich zum Rechten wendet» (92). Sofern Religion sich aber nur den Zeitläuften anpaßt, verliert sie, «was einmal in ihr war, die Sehnsucht nach dem Anderen, an dem das Diesseits sich als das Schlechte erwies... Sich in ein Höheres zu verwandeln, ja überhaupt sich selbst in einem anderen zu wollen, diese Substanz der Religion hat die Gesellschaft verloren...» (131f.).

Zitate wie diese mögen zeigen, daß «Sehnsucht nach dem (ganz) Anderen» mit zahnloser Frömmelei nichts zu tun hat, ebensowenig wie mit der Kapitulation vor irgendeiner positiven, konfessionellen Religion. Das gilt auch für das Judentum, dem sich Horkheimer freilich von Herkunft und Schicksal besonders verbunden wußte. Gesprächsweise gab er zu bedenken, ob für den Staat Israel nicht die sogenannte Uganda-Lösung, eine Neugründung des jüdischen Staates auf afrikanischem, d.h. fremdem Territorium vorzuziehen gewesen wäre. Warum? Weil so auseinandergehalten werden könne, was Israel einerseits realpolitisch sein müsse, andererseits der Verheißung nach sein solle. Sobald eine Verheißung kirchlich oder politisch institutionalisiert sei, verliere sie, so Horkheimer, ihre Wahrheit. Im Vergleich mit dem pragmatischen Realismus der Religionen ist «Sehnsucht» eine Kategorie äußerster Irrealität und Irrationalität, der konsequente Gegensatz zur vorherrschenden Rationalität des Einverständnisses mit der (schlechten) Realität. Entschiedenheit in der Kritik und problematische Konsequenzen machen hier Vorzüge und Schwächen der Horkheimerschen Theorie deutlich.

Ein Vergleich mit früheren Aussagen Horkheimers über Religion lehrt, daß diese *später eher noch radikaler* in ihrer *universalen Kritik* geworden sind. Es wird eine Weile brauchen, bis sich diese Erkenntnis und die Anerkennung des gesamten Spätwerks durchsetzen. Der aphoristische Charakter der «Notizen» verhindert nicht nur die Konstruktion eines geschlossenen Systems, sondern erschwert zunächst auch die Wahrnehmung sich durchziehender Argumentationslinien.[4]

Im zweiten Teil dieses Bandes findet man die Schrift «Dämmerung» wieder, ebenfalls eine Aphorismensammlung, die unter dem Pseudonym Heinrich Regius erstmals 1934 in der Schweiz erschien und in den unmittelbaren Zusammenhang der Schriften zur Kritischen Theorie gehört. Vergleicht man die Thesen über Religion aus dieser Phase Horkheimers mit den bisher erwähnten, so zeigt sich kaum ein Unterschied. Er polemisiert gegen die Formalisierung des Christentums durch die Theologie; Christen verstehen sich von Jesus her, der sein Leben für andere hingab, und verhalten sich gleichwohl räuberisch und mordlustig. Man predigt in der bürgerlichen Kultur Werte und Religion, weiß aber, daß es «lebensfremd» wäre, sie ernst zu nehmen; Kritik an diesem Widersinn gilt als absonderlich und sentimental: «Das Kompromiß zwischen der Verwirklichung der Religion und ihrer unzweckmäßigen Abschaffung ist die Aussöhnung mit Gott durch die alles umspannende Lüge» (213).

Wie Voltaire scheint auch Horkheimer anzunehmen, daß die Kanaille eines Gottes bedarf, «solange die Schrecken des Lebens und des Todes, die den Boden der Seele für die positiven Religionen fruchtbar machen, durch die Arbeit einer gerechten Gesellschaft nicht klein geworden sind» (286). Schwäche der Menschen führt dazu, noch aus der Religionskritik Religion zu machen – eine faktische, keine logische Notwendigkeit, schreibt Horkheimer.

Gewiß, die gesellschaftskritischen Töne klingen hier stärker durch als in späteren Schriften, Spuren von metaphysischem Pessimismus finden sich nur verstreut. Die Entschiedenheit des Moralismus und der Kritik an jeglichem Einverständnis mit dem faktisch bestehenden Elend ist jedoch die gleiche wie im späteren Werk. Eben dieser Protest zeichnete für Horkheimer aber Propheten und Jesus aus.

Die organisierten Systeme von Religion und Theologie widerrufen diesen Protest durch positive Aussagen über ein Absolutes, die Sinn in das Grauen bringen sollen, ebenso wie durch den pragmatischen Opportunismus, mit dem sie sich den herrschenden Mächten andienen.

Hier zeigt sich nun die doppelte Stoßrichtung der gesamten Kritischen Theorie Horkheimers: Einerseits Kritik an einer Metaphysik, die sich absolute Aussagen zur Sinngebung von Geschichte und Leiden anmaßt, und die damit die Wirklichkeit des Bösen durch Scheintrost banalisiert; die pessimistische Metaphysik des späten Horkheimer wirft, darin ganz Kritische Theorie, der affirmativen Metaphysik ihren faulen Konformismus vor. – Andererseits wendet sich die Kritische Theorie gegen jene Wissenschaftlichkeit, die von Horkheimer – gewiß zu pauschal – als «Positivismus» bezeichnet wird. Sie feiert ihr Desinteresse an jenen Fragen, die sich in der metaphysischen Tradition wenigstens noch stellen ließen, noch

[4] Vgl. hierzu das ausführliche und instruktive *Vorwort von Alfred Schmidt*, «Die geistige Physiognomie Max Horkheimers»; Notizen S. XIX–LXX.

als Fortschritt und wird so zum Inbegriff opportunistischer Banalität. Beide, Positivismus wie traditionelle Metaphysik sind sich untereinander zwar größte Feinde, sie kommen jedoch darin überein, daß sie jeweils mit dem bloß Gegebenen paktieren.

Sieht man die Religionstheorie und Kritik Horkheimers auf diesem Hintergrund, wird auch ihre Kontinuität im ganzen Werk sichtbar. Von einer Ermüdung des kritischen Willens, mag man auch Einwände gegen viele Einzelheiten des Spätwerks nicht leugnen, kann keine Rede sein. «Irgend jemand hat über Tolstoi geschrieben, er sei fromm geworden, als er zu alt war, um noch das Leben zu genießen. Religion als Trost, das heißt aber mehr, als ein Pfarrer dabei sich denken mag. Nicht ihre Wahrheit geht dem Bedürftigen auf, sondern das Bedürfnis konstituiert ihre Wahrheit... » (121).

Werner Post, Bonn

Mit welcher Kompetenz?

Die Reflexion über die Kompetenzen der kirchlichen Instanzen bei politischen und sozialen Problemen hat sich in diesen letzten Jahrzehnten auch innerhalb der katholischen Theologie immer mehr entwickelt und eine weite Verbreitung gefunden. Sie hat in den verschiedenen Ländern je nach soziokulturellem Kontext andere Akzente angenommen: es sei nur auf die Entwicklungen der politischen Theologie und der Theologie der Befreiung einerseits und auf die jüngsten Diskussionen in den verschiedenen Synoden andererseits hingewiesen.

Eine für den deutschsprachigen Kultur- und Sprachraum relativ neuartige Perspektive bietet in diesem Zusammenhang die von der theologischen Fakultät Freiburg (Schweiz) als Dissertation angenommene Untersuchung von *Werner Heierle: Kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen.*[1]

In der Tat wird hier nicht zuerst direkt nach den theologischen Kriterien lehramtlichen Handelns gefragt, sondern es wird eher eine formale Analyse der kirchlichen Stellungnahmen unternommen in der Absicht, eine genauere Kenntnis der Genese derselben zu erreichen. Die Arbeit Heierles bewegt sich also, auch wenn die Methode nicht explizit thematisiert wird, in einer sozusagen wissenssoziologischen Perspektive.

Diese methodologische Sicht wird an verschiedenen konkreten Materialien aus der gegenwärtigen *katholischen und evangelischen* Kirchengeschichte geprüft. Die drei Hauptabschnitte beschäftigen sich vorerst mit Dietrich Bonhoeffers Engagement in den dreißiger Jahren, dann mit der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» und zuletzt mit einer Denkschrift der Evangelischen Kirche Deutschlands, die das Problem selber thematisiert.[2]

Besonders wertvoll für den an der Gegenwartsgeschichte der katholischen Kirche interessierten Leser ist das Kapitel über die Pastoralkonstitution. Der Autor kann dank dem zeitlichen Abstand eines Jahrzehnts das Neue, aber vor allem das Alte an Gaudium et spes genauer als in der älteren Literatur interpretieren. Trotz aller Zeichen eines Mentalitätswandels und eines Veränderungswillens bleibt auch in diesem Dokument ein autoritätsgebundenes Verständnis der Kompetenzen der Kirche beibehalten. «Die Pastoralkonstitution spricht an wichtigen Stellen davon, daß die Kirche einen Beitrag leisten, daß sie ihre Hilfe anbieten möchte zur Lösung wichtiger Probleme. Manchmal stellt sie sich aber auch dar als Instanz, ohne die es überhaupt nicht geht, als solche, die schon alle Antworten bereithält» (S. 109).

Diesem teilweise bleibenden «verkündigungstheokratischen» und interventionistischen Modell stellt Heierle die Möglichkeit eines beratenden, kollegialen, nicht apodiktischen und vor allem Hilfe anbietenden Sprechens und Handelns von Seite der Kirchen gegenüber. Das kirchliche Stellungnehmen soll sich in dieser Hinsicht in doppelter Weise relativieren: in bezug auf die verschiedenen gesellschaftlichen Situationen einerseits und im Verhältnis zur Botschaft des Evangeliums andererseits. Diese bipolare Treue kann von den kirchlichen Organen und Gruppen und auch von den einzelnen Christen nicht einfach mit Akten guten Willens bewahrt werden: kirchliche Stellungnahmen zu soziopolitischen Fragen müssen auch das Resultat eines institutionalisierten Nach- und Zusammenforschens sein. «Dies ließe sich», nach Heierle, der hier einer ähnlichen Forderung des bernischen evangelischen Sozialethikers *H. Ruh* folgt, «in *sozialethischen Instituten* verwirklichen, die durchaus kirchliche Institutionen sein könnten, aber doch eine gewisse Unabhängigkeit von den Kirchenleitungen haben sollten. Auf solche Weise könnte die dringend notwendige dauernde interdisziplinäre Arbeit am ehesten ermöglicht und gewährleistet und so der kirchliche Beitrag zur Lösung politischer und sozialer Fragen eingebracht werden» (S. 152).

Dieses Postulat gewinnt auch innerhalb katholischer Kreise immer mehr Beachtung. Die diesbezüglichen Diskussionen in den Schweizer Diözesansynoden sind eingemündet in die Empfehlung zur Errichtung eines sozialethischen Instituts in der Schweiz. Die unmittelbar nach Abschluß der Synoden tagende Schweizerische Bischofskonferenz hat diese Empfehlung insofern aufgegriffen, als sie die schon bestehende Nationalkommission Iustitia et Pax beauftragt hat, «zumindest in einer ersten Phase die Aufgabe des von den Diözesansynoden verlangten sozialethischen Instituts wahrzunehmen» (Communiqué der Bischofskonferenz vom 3. 12. 1975). Auf einen wichtigen Aspekt bei einer derartigen Lösung hat Heierle in seiner Arbeit hingewiesen, wenn er schreibt, «daß bei den geforderten sozialethischen Instituten oder entsprechend ausgestalteten Nationalkommissionen von ‹Iustitia et Pax› gerade da ein kritischer Punkt liegt: Es muß klar sein – und ein entsprechendes Strukturmodell gefunden werden –, daß das betreffende Institut einerseits eine kirchliche Einrichtung ist und im Auftrag der Kirche arbeitet, daß aber anderseits nicht jede seiner Initiativen und Stellungnahmen notwendig die Meinung der Kirchenleitung (und des Kirchenvolkes) wiedergibt» (S. 154).

Alberto Bondolfi, Fribourg

[1] Eine Untersuchung über ihre Möglichkeiten und Grenzen anhand von ausgewählten Beispielen. Bern-Frankfurt/M.: Lang Verlag 1975, 181 S., Fr. 32.— (Europäische Hochschulschriften, Reihe Theologie, Band 51).

[2] «Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen» (1970). Ihrer Analyse läßt Heierle eine Charakterisierung der Denkschriften als neues «genus litterarium» kirchlicher Stellungnahmen vorausgehen.

ORIENTIERUNG *Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebneter, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ✆ (01) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen:
Schweiz: PC 80-27842
Deutschland: PC Stuttgart 62 90-700 ‹Orientierung›, Zürich
Österreich: PC Wien Nr. 2390-127 ‹Orientierung›, Zürich
Abonnementspreise:
Ganzes Jahr Schweiz: Fr. 28.—
Ausland: DM 29.— / öS 195.— / übriges Ausland: Fr. 28.—*
Halbjahresabonnement: Fr. 16.— / DM 17.— / öS 120.— / übriges Ausland: Fr. 16.—*
Studenten: Schweiz Fr. 19.— / Ausland: DM 20.— / öS 120.— / übrige Länder Fr. 20.—*
* plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 10.— plus Porto
AZ 8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion