



Jeder sieht und spürt die Dinge. Jedermann kann hinter den Dingen irgendwelche Mechanismen vermuten, welche die Bewegung lenken: Gespensterstreiche, die «Kräfte» der klassischen Physik oder statistische Konstellationen von Elektronen. Es gibt jedoch noch etwas, das jenseits aller Dinge steht, hinter den Hausgeistern, hinter allen Kräften und Strukturen. Das nämlich, was die Dinge hervorbringt und im Gleichgewicht hält.

Es gibt so etwas wie eine Weltkommunikation, in die der Mensch sich einschalten kann, und ist er ihr einmal angeschlossen, so mag alles übrige schiefgehen – es ist unwesentlich; schließt er sich aber nicht an, dann kann alles übrige noch so gut sein – es wird dennoch unwesentlich bleiben.

Kürzestphilosophie

Der Mensch trägt einen Empfänger in sich (die Fähigkeit, sich einer Kette einzugliedern) sowie einen Sender (die Fähigkeit zu handeln).

Der Empfänger horcht, wenn er in Ordnung ist, den Rhythmus des Umgreifenden ab. Es entsteht dann das Bedürfnis, Abgehörtes durch eine persönliche Handlung kundzutun. Die Bäuerin drückt sich dadurch aus, daß sie ihr Kind selber stillt; Michelangelo hingehen – durch die Sixtinische Kapelle. Doch beide haben zuerst hingehorcht, haben – von irgendwo her – eine Welle empfangen. Wäre es anders – der Mensch hätte nichts zu sagen. Für sich allein ist er ein Nichts. Die Frau gebiert zwar, aber das Kind wächst zu einem Schwein heran. Der Künstler mag ein Bild gemalt haben, doch es wird der Vergessenheit anheimfallen.

Wichtig ist vor allem, daß der Empfänger gut arbeitet. Dann erst stellt sich die Aufgabe, wie zu antworten, wie das Empfangene weiterzugeben sei. Man kann auch eine Weile schweigen. Es

gibt stumme Naturen, schlummernde Schönheiten, um die herum als kaum merkliche Wolke etwas Gutes schwebt. In dieser Wolke läßt sich leichter atmen. Was indes jene Leute reden, die zu empfangen unfähig sind – ist nichts als Lärm, lauter Störungen, das Surren eines defekten Mechanismus.

Es gibt mancherlei Art, den Empfänger einzustellen: in die Wolke einzutreten, die sich um den Menschen legt, wenn er der Kette eingegliedert ist. In seine Fußstapfen zu treten (im Wort, in der Musik, in einem Bild). Sich selbst der Kette anzuschließen, die quer durch die Natur verläuft. Sich einem anderen Menschen anzunähern – einem, der so ist wie du. Bisweilen kann zu zweit gelingen, was im Alleingang unerreichbar bleibt.

Das Kind wächst in einer Wolke von Zärtlichkeit auf, die durch Nähe gebildet wird, doch merkt es nicht, daß gerade diese ihm wohltut, und so beeilt es sich, sich loszureißen, von der Mutterschürze loszukommen – möglichst weit. Früher oder später ist es geschafft – das Kind wird frei. Eine Zeitlang funktioniert der Empfänger mechanisch weiter (auch Trägheit ist manchmal von gutem). Dann verliert sich die Empfangseinstellung. Einmal, zweimal gelingt es noch, etwas aufzuschnappen, das dritte Mal kommt nichts mehr herein. Statt Musik sind bloß Eigengeräusche zu hören. Und durch sie hindurch – Leere. Die Empfindung von Leere ist wie ein physischer Schmerz. Ist ein Signal. Man kann es abdämpfen, ein Kissen über den Wecker legen, ein Pyramidon einnehmen. Aber Pyramidon kann den kranken Zahn nicht heilen, man muß ihn ausbohren, muß ihn plombieren. Auch die Leere in der Seele läßt sich nicht einfach nachfüllen. Eine angeschlagene Seele muß gänzlich erneuert und geheilt werden. Und dafür gibt es die eine Heilmethode – die Seele mit dem großen Ganzen zu verbinden.

Man muß sich der Kette als Glied einfügen. *Grigorij Pomeranz, Moskau*

Kunst

Das Phänomen Vasarely: Bewegt sich Vasarely auf dem Niveau vulgarisierter Gebrauchs-kunst? – Ueber die künstlerische Einstufung hinaus stellen sich kulturphilosophische Fragen – Was macht sein Schaffen, Schrifttum und Programm zum Phänomen? – Die Kunst von morgen wird allen gehören – Serielle Multiplikation als Konsequenz – Der Traum von der dialektischen Kontinuität plastischer Werte über Generationen – Sein Vorgriff auf die neue Stadt ist eine ent-individualisierte Welt – Gefährliche Abwesenheit des Humanen.

Heinz Robert Schlette, St. Augustin/Bonn

Soziologie

Warum «Kirche und ...»? (I): Gemeinsames Grundproblem beider Konfessionen vergleichend untersucht – Evangelische Säkularisierungstheorie und katholische «Verweltlichung der Welt» verstellen die sachliche Problematik – Verständigungsschwierigkeiten zwischen Theologie und Soziologie – Besinnung auf die geschichtliche Dimension – Wie haben beide Konfessionen die Veränderungen interpretiert? – Aufstieg des Papsttums auf Kosten der kirchlichen Mittelinstanzen – Im 19. Jahrhundert hieß es für den Protestantismus «Kirche und Gesellschaft», für den Katholizismus «Kirche und Staat». *Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld*

Belletristik

Mensch und Geschlechtlichkeit in der modernen Literatur: Warum die Literatur nicht vorbildlich und nur aufrichtig ist – *Siebenschlüfer* und *Das Nest* zur Einführung – Das Wunder der Liebe fand nicht statt – *Wunschloses Glück* als Lehrbuch einer verhinderten Menschwerdung – Pubertätsnöte und Schullektüre – Die Faszination der Geschlechter – *Das Hobe Lied der Liebe* und seine Spiritualisierung – Störfaktor im Räderwerk der Leistung und Produktion – H. Böll warnt gegen Vermarktung des Sex. – Intensivere Darstellung des Eros bei romanischen Autoren – Literatur als weltliche «Theologie» der Zärtlichkeit.

Paul Konrad Kurz, Planegg

Verhaltensphysiologie

Entstehung und Entwicklung von Sprache und Sprechen: Das Schimpansenmädchen *Lucy* biß und kommentierte in Zeichen: «Lucy hat dir weh getan» – Ihre Artgenossin *Washoe* beherrscht 200 Zeichen der Taubstummensprache – Resultat bloßer Konditionierung? – Anzeichen eigener Initiative – Ein 90jähriges Verbot der Wissenschaft wird aufgehoben – Kontinuität und Diskontinuität zwischen Tier- und Menschenverhalten – Dazu Ergebnisse der Gehirnforschung – Die interdisziplinäre Konferenz in New York fordert besser definierte Terminologie.

Jean Kitabara-Frisch, Tokyo

Sowjetunion

Zur Titelseite: Grigorij Pomeranz – Leben und Werk. *Felix Philipp Ingold, Zürich*

ÄSTHETISCHER VORGRIF F AUF DIE NEUE STADT

Das Phänomen Vasarély

Es gibt kaum ein Kaufhaus, das nicht eine stattliche Zahl von Vasarély-Reproduktionen anzubieten hat. Diese serielle Allerweltspräsenz nötigt sogenannten Kunstkennern nur noch ein müdes Achselzucken ab. Vasarély bewegt sich auf dem Niveau vulgarisierter Gebrauchskunst – so sieht es aus, und so lautet das verbreitete Urteil. Aber trifft es zu? Ist es nicht auch wieder nur ein Vorurteil? Ist nicht schon das ungewöhnliche Ausmaß der Multiplikation dieses Œuvre ein Indiz dafür, daß Vasarély Erfahrungen und Erkenntnisse gestaltet, mit denen zahlreiche Zeitgenossen durchaus unterschiedlichen Bildungsgrads sich zu identifizieren vermögen? Ich meine, man sollte dieses ästhetische (Massen-)Phänomen ernst nehmen und über seine Ursachen nachdenken. Freilich führt auch eine solche «kulturphilosophische» Reflexion zu einer Kritik an Vasarély, die dann allerdings über die gefährliche Oberflächlichkeit des Vorurteils hinausreicht.

Zwei Ausstellungen in der Provence

Um die Ansichten Vasarélys zu verstehen, erweist es sich immer neu als erhellend, von der Genese bzw. von der Retrospektive auszugehen. Der 1908 in Ungarn geborene *Victor de Vasarély* selbst hat dazu eine vorzügliche Möglichkeit bereitgestellt: Im Renaissanceschloß zu Gordes (Vaucluse) befindet sich seit 1970 das von ihm eingerichtete «didaktische Museum», in dessen oberstem Stockwerk man mit dem Schaffen des frühen Vasarély konfrontiert wird. Ausgehend von Natur- und Landschaftsbeobachtung (die Lage des provenzalischen Ortes Gordes selbst auf einem hochragenden Lubéron-Felsen) entdeckt Vasarély auf dem Weg der Reduzierung seine abstrakte Sprache der Strukturen und Farben, die er zweifellos meisterhaft beherrscht. Seit Februar 1976 gibt es am Rande von Aix-en-Provence, am «Jas de Bouffan», wo Cézanne gelebt hat, auf einem Hügel, der einen weiten Blick über die Stadt ermöglicht (Vasarély selbst zog diesen Ort anderen Möglichkeiten in Avignon und Marseille vor), ein weiteres großes «Museum»: die Fondation Vasarély.

In Gordes wie in Aix ermöglicht eine hervorragende Ausstellungstechnik einen umfassenden Überblick über das gesamte Schaffen Vasarélys. Es ist nun freilich nicht meine Sache, die Frage zu ergründen, ob und wie weit die künstlerische Qualität der Schöpfungen Vasarélys unter ästhetisch-formalen Kriterien einen Vergleich mit dem Werk Picassos, Mirós, Hans Hartungs, Moores, Barbara Hepworth's, Arps, Calder's, Chillidas und anderer aushält. Man vergleicht bedauerlicherweise häufig das Nichtvergleichbare. Das Problem, dem ich mich zuwenden möchte, ist ein anderes; man mag es als kunst- oder kulturphilosophische Reflexion einordnen: Was hat Vasarély zu sagen, wie lautet seine «Botschaft», und wie erklärt sich die breite, offenbar positive Resonanz, die ihm zuteil wird (denn ohne diese Resonanz wäre der Besucherstrom in Gordes und immer mehr auch in Aix unbegreiflich)?

Um zu formulieren, was Vasarély aussagen will und aussagt (eine nähere Diskussion des Begriffs der Aussage in bezug auf die künstlerische Produktion lasse ich hier beiseite), bedarf es keineswegs der ästhetisch-philosophischen Spekulation; auch ist auf ausufernde Phantasie zu verzichten, die, wie man weiß, nicht selten in die Kunst hineinprojiziert oder herausliest, was des Betrachters oder gar des «Kunstkonsumenten» eigene Kombination ist. Die äußerst instruktiven Kataloge von Gordes und Aix enthalten das beachtlich lange Verzeichnis nicht nur der Ausstellungen Vasarélys, sondern auch seiner eigenen Schriften und der Literatur über ihn – damit wird sich die «Kunstwissenschaft» zu befassen haben. Doch

die Kataloge bieten neben den üblichen Informationen markante programmatische Texte und nicht wenige Aphorismen und Logien des Meisters selbst, die dessen künstlerische und philosophisch-theoretische Ambitionen deutlich erkennen lassen. Deshalb dürfte es nicht zu gewagt sein, aufgrund dessen, was man in Gordes und Aix sieht und was in den Katalogen präsentiert wird, eine Kennzeichnung des «Phänomens Vasarély» zu versuchen und eine Kritik zu skizzieren.

Wie schon angedeutet, wird im didaktischen Museum in Gordes das mehr Biographisch-Retrospektivische vorgestellt; das war die ausdrückliche Absicht Vasarélys, der demgegenüber in der Fondation in Aix den allgemeinen und universellen Charakter seines Schaffens demonstrieren will (G 12).¹ 1947, so bekennt Vasarély, habe sich ihm «das Abstrakte geöffnet» (G 13), und seither versteht er (wie andere) die Abstraktion als kritisch-moderne Antithese zu einer romantisch-idealistischen Auffassung von Kunst und Künstlertum. Er schreibt:

«Schluß jetzt mit der romantischen Natur; unsere (Natur), das ist die Biochemie, die Wellenmechanik und die Astrophysik. Wir behaupten, daß jegliche menschliche Schöpfung formal und geometrisch ist, genau so wie die innere Struktur des Universums . . .» (G 13)

Nicht mehr der einzelne Künstler als noch so geniales Individuum könne eine Kunst schaffen, die den von Vasarély formulierten Ansprüchen der modernen Zivilisation und Massengesellschaft zu entsprechen vermag, sondern nur noch das Team:

«Starkünstler oder einsames Genie – das werden bald nur noch leere Begriffe sein; nur Gruppen von Forschern, die mit Wissenschaftlern und Technikern zusammenarbeiten, werden wirklich schöpferisch tätig sein.» (G 12)

«Die Kunst von morgen wird allen gehören . . .»

Zu diesem durch die Erfordernisse von Wissenschaft und Technik veränderten Charakter des künstlerischen «Werkes» gehört konsequenterweise die serielle Multiplikation, die von Vasarély ganz bewußt und vorsätzlich und keineswegs bloß aus ökonomischen Gründen praktiziert wird. Einer der programmatisch wirkenden Sätze Vasarélys heißt: «Die Kunst von morgen wird allen gehören, oder sie wird nicht sein.» (G 12)

Eine gewisse ästhetische und sozialpsychologische Konkretion dieser Maxime bilden die bereits ausgeführten sowie die in den Schaukästen in Aix gezeigten, mit immer wieder überraschenden Variationen desselben «plastischen» Alphabets entworfenen Gestaltungen. Es gehört zweifellos zu den besonderen Verdiensten Vasarélys, daß er sich mit Vehemenz gegen die triste Architektur unserer Städte und Wohnsiedlungen wendet. Mit einem schier unerschöpflichen Reichtum von Farb- und Formkombinationen sucht er der «neuen menschlichen Stadt» ein sympathisches, nicht krank, sondern heiter und lebendig machendes Erscheinungsbild zu verleihen.

«Wir glauben nicht an den Zauberstab. Begriffe wie Eitelkeit, Genie und Megalomanie sind aus unserem Wortschatz gestrichen. Es ist vielleicht eine wichtigere Aufgabe, den trostlosen grauen Alltag der weniger Begüterten in eine schöne und heitere Umgebung zu verwandeln, als Wunderwerke zu errichten.» (G 14)

Diese Vasarély leitende Absicht wird von ihm immer wieder ausgesprochen; daß er mit seiner Kritik nicht allein steht, ist

¹ Im folgenden wird der Katalog des Musée Vasarély in Gordes mit «G» (und der Seitenzahl), derjenige der Fondation Vasarély in Aix mit «A» zitiert.

längst bekannt², spricht jedoch nicht gegen, sondern für sie. Weil reichlich Anlaß besteht, diese Kritik keinen Moment in Vergessenheit geraten zu lassen, wird es nicht überflüssig sein, Vasarély noch einmal zu hören: «Die große Mehrzahl – die Ärmsten – hatten und haben die schlechtesten Wohnungen. Die (modernen) Städte sind allgegenwärtig, von der Altstadt aus, von den Zufahrtswegen der Eisenbahn, des Automobils oder des Flugzeugs aus sichtbar. Aus ihrem Umkreis wurde die Natur vertrieben, ihre Strukturen sind monoton, ihr Anblick ist trist und oft häßlich, und sie stellen für alle ausnahmslos einen *visuellen Krebschaden* dar.» (A 14).

Auf der Basis dieser Kritik, der man zustimmen wird, will Vasarély mit seinen Ideen und Plänen in besonders eindringlicher Weise die Jugend ansprechen, von der er hofft, daß sie sein vorausweisendes Schaffen als die «Sprache» der wirklichen zukünftigen Welt erkennen und aufnehmen wird.

«Ich spreche immer von (meiner) Theorie, (meinem) Alphabet, (meinen) Ausgangsprototypen. Aber in meine Leistung ist auch die der mir vorausgegangenen Meister einbezogen. Die Künstler von heute wollen nicht mehr anerkennen, daß es grundlegende Einsichten gibt, die von Generation zu Generation übertragen werden – wie es auch in den exakten Wissenschaften so eindeutig der Fall ist. Darunter leidet der Stil der Gegenwart. Ich träume von einer dialektischen Kontinuität der plastischen Werte, die, in alle Himmelsrichtungen verbreitet, von den Kulturgemeinschaften abgewandelt und schließlich von den einzelnen anerkannt werden. Möge die Jugend meinen Ruf hören, denn ihr Glück hängt davon ab.» (A 16)

In einer solchen Vision klingt ein Ton kühnen Selbstbewußtseins an, das von den Sicherheiten der wissenschaftlich-technischen Zivilisation lebt und sich von den Frustrationserlebnissen und Depressionen nicht weniger Künstler und Schriftsteller auffällig unterscheidet. Doch dieses von Sendungsgefühl durchdrungene Pathos scheint sich mit innerer Zwangsläufigkeit einzustellen, wenn man die architektonischen und plastischen Möglichkeiten allein aus sich selbst heraus zu Ende zu denken beginnt.³

In Aix-en-Provence ist nun geradezu ein hervorragendes Beispiel für Vasarélys Sicht der zukünftigen «*cité*» entstanden. Die sechs sechseckigen, hohen Säle, die einen mittleren einschließen, sollten die Übertragung der Vasarélyschen Grafik auf Flächen in der Größenordnung von vier zu acht Metern ermöglichen. Zwar glaube ich nicht, daß Quantitätssteigerung notwendigermaßen eine qualitative Veränderung bedeutet, doch die hier demonstrierte Überschreitung ins Architektonisch-Monumentale steigert die Aussagekraft der Vasarélyschen Sprache von Formen und Farben auf fast atemberaubende Weise.

Feier der Strukturen

Hier – spätestens – muß nun aber auch die Kritik einsetzen. Die Vasarély-Welt, die sich beim Gehen durch die abstrakt-säkularen Tempelhallen in Aix – man fühlt sich tatsächlich animiert, ständig hin- und herzugehen und um sich zu blicken, man kann nicht «bleiben» oder «verweilen» – deutlicher erschließt als vor den Schaukästen im Renaissanceschloß zu Gordes, ist exakt das, was sie sein will: eine Welt der Strukturen, des Elementaren, des Mathematisch-geordnet-Abstrakten, der Regelmäßigkeit, die noch ihre überraschenden Varianten eingeplant hat, der errechneten Konstruktionen, d.h. aber: sie ist eine ent-individualisierte Welt, eine Welt, in der paradoxerweise das fehlt, wofür sie doch geschaffen sein will und worauf sie angewiesen bleibt – und sei es nur, weil sie ihre Bewunderer braucht –: das Menschliche. Humanität in ihrer Konkretion, in Größe und Elend ihrer individuellen und gesellschaftlich-politischen Realisierung kommt nicht

² Ich erinnere nur an: A. Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte* (Frankfurt 1965).

³ Vgl. unter diesem Aspekt: Le Corbusier, *An die Studenten – Die «Charte d'Athènes»* (frz. Paris 1957, dt. Reinbek 1962).

mehr vor; sie ist ersetzt durch Konstruktion und Struktur, die eine hinter der unmittelbar zugänglichen Natur liegende Ordnung sichtbar zu machen beanspruchen. Die Diskrepanz, der Zwiespalt zwischen Mensch und Natur sowie zwischen humanen Bedürfnissen, Empfindungen, Idealen und geschichtlicher Realität wird von Vasarély auf zweierlei Weise ignoriert: einmal durch einen technologisch-planetarisch-ästhetischen Vorgriff auf die neue Stadt, in der die Häuser bunt sind und also eine äußere Korrektur der *Erscheinung* stattgefunden hat, die von den Konflikten des wirklichen Lebens der Menschen ablenkt; zum anderen aber durch den Rückstiege zu den Strukturen, die in ihrer prä- oder meta-humanen Gesetzmäßigkeit ebenso wie in deren technologisch-technokratischer Applikation genau das künstlerisch festhalten, was der Strukturalist *Michel Foucauld* als das Ende des Humanismus ausdrücklich gefordert hat.⁴

Daß die Vasarély-Welt, die in Aix modellhaft aufgestellt ist – ich sage bewußt «aufgestellt», denn der Gedanke an Heideggers Bestimmung des Wesens der Technik als des «*Ge-stells*» drängt sich auf⁵ –, ein Transzendieren oder eine Aufstiegsbewegung im Platonischen oder einem vergleichbaren Sinne ausschließt, daß also «Gott» in ihr nicht vorkommt und nicht erfahrbar ist, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Im Werk Vasarélys verbindet sich der Wille zur Feier der Strukturen und (nur) insofern des Gegenwärtigen, eben dessen, «was ist», und wie es sich zeigt für eine wissenschaftlich-analytische und technologische Betrachtungsweise, mit einer visionären Extrapolation, die eher den naturwissenschaftlich-technisch als den sozial und politisch orientierten Utopien zuzuordnen ist.⁶

Die gefährliche Abwesenheit des Humanen

Wie sich erweist, findet heute eine derartige formal perfekte, wissenschaftlich-technisch fundierte und vermittelte Kunst breite Resonanz und Zustimmung. Dies ist nicht im geringsten verwunderlich, sondern geradezu «normal» und hat auch insofern eine gewisse Berechtigung, als sich hier die Abstraktion als die der gegenwärtigen Natur- und Realitätserkenntnis angemessene Sprachform auf eine Weise hat durchsetzen können, die in der Tat einen schlechten Elitarismus und Snobismus hinter sich gelassen hat. Deswegen ist das, was an Vasarély «kulturphilosophisch» zu kritisieren ist, auch keineswegs sein ästhetisch-technisches Können und schon gar nicht die Abstraktion als solche, vielmehr die im Grunde naive Verherrlichung einer in jener Reduktion und Abstraktion⁷ angeblich freizulegenden Ordnung der Dinge, oder anders gesagt: die Verherrlichung einer in bloß partikularistischer Perspektive erfaßten Gegenwart und Zukunft.

⁴ Vgl. G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie*. Reinbek 1969, 205 f. (Foucauld) sowie 208–213 (Sartre).

⁵ Vgl. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: M. H., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954, speziell 22–35.

⁶ Zu dieser Unterscheidung vgl. etwa die instruktiven Abhandlungen in: *Wunschtraum und Experiment. Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens*, hrsg. v. F. E. Manuel (amerik. Cambridge 1966, dt. Freiburg 1970). – Verwiesen sei auch auf die vorzügliche Untersuchung von Mechthild Schumpp, *Stadtbau-Utopien und Gesellschaft. Der Bedeutungswandel utopischer Stadtmodelle unter sozialem Aspekt*. (Diss. Göttingen 1970) Gütersloh 1972.

⁷ Die Abstraktion, die sich Vasarély «geoffenbart» hat, bedeutet offenbar, daß er den Zugang zu einem «Alphabet» gefunden hat, dessen er sich seither komponierend bedient. Ein derartiges Verständnis von Abstraktion ist von einem anderen zu unterscheiden, für welches Abstraktion immer wieder vom konkreten Gegenstand ihren Ausgang nimmt, also im wörtlichen Sinne abstrahierend verfährt. Dieses Abstrahieren vom Konkreten aus hat Vasarély weit hinter sich gelassen; er verfügt über sein Alphabet wie über eine einmal angeeignete Sprache. – Einen Hinweis auf diesen Unterschied in Theorie und Praxis der Abstraktion verdanke ich dem Kölner Bildhauer Walter Prinz.

Die gefährliche Abwesenheit des Humanen folgt aus Vasarély letztlich unkritischer wissenschaftlich-technologischer Weltverschönerungsideologie, der er zudem eine quasimessianische Dringlichkeit zu verleihen vermag. Glücklicherweise gibt es genügend künstlerische Zeugnisse dafür, daß Abstraktion angesichts des gegebenen und fortdauernden Elends dieses Lebens nicht in den Dienst der Bestätigung und Beschwichtigung gestellt werden muß. Vasarély's Werk ist die perfekte Apotheose eines sich selbst sozial gebenden, indes wenn schon nicht in-humanen, dann gewiß a-humanen Strukturalismus, der – vielleicht wider Willen, wenn man auf die subjektive Intention der Beteiligten blickt – einen *Fatalismus ohne Fatum* heraufzubeschwören oder aber zu bekräftigen in der Lage ist. Aber Vasarély's Feier der strukturellen Formen mitsamt ihren bisweilen grellen, synthetischen Farben vermag einer sich am Konkret-Humanen inspirieren lassenden Kritik ebensowenig standzuhalten, wie dies bei der strukturalistischen Ideologie auf der Ebene der philosophischen Diskussion der Fall ist. Dabei scheint mir eines ganz sicher zu sein: diese Kritik geht zwar in starkem Maße stets auch von der intellektuellen Linken aus – ich nenne nur Sartre –, und dies ist nicht

mehr als konsequent; aber sie ist ebenso möglich und notwendig von einem der philosophischen und theologischen Überlieferung verpflichteten (mehr als nur politisch), konservativen Denken aus, das – wie etwa bei Heidegger oder auch Guardini⁸ – die Eindimensionalität der szientistisch-technologischen Mentalität aufdeckt. So versteht sich die hier umrissene Kritik an Vasarély als eine fundamentale kulturphilosophische Kritik, die aus dem Interesse an einem konkreten Humanismus hervorgeht und eben deswegen bestreitet, was Vasarély voraussetzt: die Möglichkeit der Errichtung einer humanen und schöneren Welt auf der Grundlage abstrakter Strukturen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß man die Fondation Vasarély in Aix, die die künstlerisch-formale Perfektion und wohl auch eine gewisse Routine des Meisters einprägsam unter Beweis stellt, mit physisch schmerzenden Augen verläßt.

Heinz Robert Schlette, St. Augustin/Bonn

⁸ Vgl. zu der hier nur angedeuteten Problematik der Konvergenz «linker» und «konservativer» Kulturkritik meine kleine Schrift: Romano Guardini – Werk und Wirkung. Bonn 1973, 34 und 38.

WARUM «KIRCHE UND ...»?

Die Verarbeitung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durch die christlichen Kirchen in soziologischer Sicht.

Heute wird allgemein zugestanden, daß die Entwicklung der modernen Gesellschaft zur Loslösung weiter gesellschaftlicher Bereiche von religiösen Einflüssen und religiösen Deutungsmustern geführt hat. Wenn wir von Säkularisierung oder Entkirchlichung oder Verweltlichung der Welt sprechen, so wird damit auf einen Bruch in der abendländischen Geschichte verwiesen, der, wenn nicht zur sozialen Ortlosigkeit, so doch zum mindesten zu einer spezifischen Veränderung des gesellschaftlichen Ortes der Religion geführt hat. Dieses Phänomen betrifft – so scheint es – alle christlichen Kirchen, und es liegt daher nahe, einmal zu untersuchen, auf welche Weise die verschiedenen christlichen Kirchen mit diesen gesellschaftlichen Veränderungen umgehen, wie sie sie thematisieren und welche Konsequenzen sie daraus für ihre eigene Verfassung und ihr Handeln gezogen haben. Es scheint also ein für alle Kirchen gemeinsames Grundproblem zu geben, das in bezug auf das kirchliche Denken und Handeln vergleichend untersucht werden könnte.

Die Durchführung dieser Untersuchung stößt jedoch gegenwärtig vor allem auf drei Schwierigkeiten:

► Zum einen ist die Kirchengeschichte der verschiedenen Konfessionen auch konfessionsintern bisher nicht in dieser Perspektive aufgearbeitet. Um unser Thema angemessen behandeln zu können, müssen sowohl die Wandlungen des theologischen Denkens als auch diejenigen der Kirchenverfassung und ihrer Reflexion, des Kirchenrechts, wie auch endlich die konkreten Verhaltensweisen der Kirchenangehörigen in der Perspektive ihrer innerkirchlichen und ihrer gesellschaftlichen Position aufeinander bezogen werden. Gerade dieses Inbeziehungsetzen von Struktur, Reflexion und Praxis der Kirchen müßte die eigentlich soziologische Leistung darstellen, von der auch das kirchliche Denken profitieren könnte. Hierfür fehlt es jedoch teilweise bereits an einer systematischen Aufarbeitung der Einzelbereiche.¹ Darüber hinaus fehlt den vorhandenen Darstellungen gerade diese verknüpfende Perspektive. Es scheint für die kirchliche Selbstreflexion charakteristisch zu sein, daß sie *entweder* theologisch *oder* kirchenrechtlich *oder* pastoral *oder* kirchenpolitisch ist, aber daß es ihr gerade nicht gelingt, diese verschiedenen Dimensionen des kirchlichen Denkens miteinander zu verbinden, geschweige denn, die historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen feststellbarer Wandlungen systematisch mitzureflectieren.

¹ So vermerkt beispielsweise das Evangelische Kirchenlexikon (hrsg. von H. Brunotte und O. Weber, z. A. Göttingen 1962, Sp. 784) «Eine Geschichte des evangelischen Kirchenrechts» fehlt noch».

► In den einzelnen Bereichen kirchlicher Reflexion zwischen den Konfessionen sind weit mehr parallele Denkfiguren und sogar Austauschprozesse festzustellen, als dies beim gegenseitigen bis zum Beginn der Ökumene sehr virulenten Abgrenzungsinteresse zu erwarten gewesen wäre. Das ist besonders auffällig im Bereich der Kirchenrechtswissenschaft, wie nicht nur Rudolf Sohm, sondern auch Johannes Heckel festgestellt hat.² Pointiert formuliert: Die Kirchenrechtswissenschaft beider Konfessionen weist untereinander wesentlich mehr Beziehungen auf als die Kirchenrechtswissenschaft und die theologische Ekklesiologie einer jeden Konfession für sich. Die Vorstellung, wir könnten die Entwicklung der beiden Konfessionen zunächst einmal unabhängig voneinander verfolgen und auf diese Weise die Basis für einen adäquaten Vergleich entwickeln, muß selbst revidiert werden. Zwar ist natürlich die Vorstellung richtig, daß beide Konfessionen ein intensives Eigenleben entwickelten (und innerhalb des Protestantismus müßte hier in noch weit stärkerem Maße als innerhalb des Katholizismus zwischen den verschiedenen Bekenntnissen und Landeskirchen differenziert werden). Aber andererseits partizipierten die beiden Konfessionen nicht nur an dem ihnen jeweils zum Teil gemeinsamen gesellschaftlichen Kontext, sondern es fanden auch spezifische Formen der gegenseitigen Orientierung und der gegenseitigen Beeinflussung statt, die bei einer gründlichen Aufarbeitung des Materials zu berücksichtigen wären. Diese Tendenzen scheinen sich im Zeitalter der Ökumene zu verstärken, allerdings nicht notwendigerweise im Sinne einer Konvergenz oder Angleichung. Wahrscheinlicher scheint mir eine Art *sympiotisches Verhältnis* der großen Konfessionen zueinander, das auf für die Großkirchen gleichartigen gesellschaftlichen Erwartungen beruht, jedoch gleichzeitig unterschiedliche Akzentsetzungen in den Antworten ermöglicht.

► Die Methode des *Vergleichs* setzt einen gesicherten Referenzrahmen voraus, innerhalb dessen Gleichartiges und Verschiedenartiges eindeutig bestimmt werden können. Der Umstand, daß das Nachdenken über den Protestantismus bisher im wesentlichen von Protestanten und das Nachdenken über den Katholizismus bisher im wesentlichen von Katholiken betrieben worden ist, bringt es mit sich, daß die wissenschaftlichen Grundlagen für einen solchen Vergleich bisher kaum entwickelt sind.

Mit diesen Hinweisen auf die Schwierigkeiten des Themas dürfte deutlich geworden sein, weshalb der folgende Versuch nicht mehr als das Aufwerfen einer Frage, die Eröffnung einer Perspektive sein kann, die weiterzuerfolgen sich vielleicht lohnt.

² Vgl. Rudolf Sohm, Kirchenrecht, Band 2, 1923 (Nachdruck 1970), S. 44f.; J. Heckel, Cura religionis – jus in sacra – jus circa sacra. Nachdruck Darmstadt 1962, S. 48ff.

Im folgenden seien zunächst zwei zusammengehörige Thesen begründet:

► Die Entwicklungsprozesse der Neuzeit und ihre spezifische Problematik für die Kirche sind nicht von dem immer noch dominierenden Interpretament der Säkularisierung her angemessen zu begreifen, sondern hierfür erweist sich der soziologische Begriff der *gesellschaftlichen Differenzierung* als heuristisch fruchtbarer.

► Die Selbstthematisierung des Christentums als «Kirche», also die Entwicklung einer Ekklesiologie in Verbindung mit dem organisatorischen Ausbau des Kirchenwesens, stellt die charakteristische Antwort beider Konfessionen auf die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse der Neuzeit dar.

Anschließend wird auf einige Folgeprobleme aufmerksam gemacht, die sich aus dieser Selbstthematisierung des Christentums als Kirche ergeben, und der damit einhergehenden Verkirklichung des religiösen Bewußtseins.

Die vergessene geschichtliche Dimension

Trutz Rendtorff und *Joachim Matthes* haben bereits zu Beginn der 60er Jahre darauf aufmerksam gemacht, daß die in der damaligen evangelischen Religionssoziologie dominierende Säkularisierungsthese eine besondere Affinität zu theologischen Selbstdeutungen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft aufweist, das die sachliche Problematik eher verstellt als erhellt.³ Ähnliches gilt im katholischen Rahmen für den Begriff einer «Verweltlichung der Welt».

Das entscheidende Phänomen, das durch den Begriff der *Säkularisierung* angesprochen wird, ist der Verlust des Interpretationsmonopols der Religion für den Bereich gesamtgesellschaftlicher und teilgesellschaftlicher Deutungen. Weite Bereiche des Gesellschaftslebens haben sich vom Deutungs- und Normierungsanspruch der christlichen Religion emanzipiert, haben ihre eigenen Wissens- und Deutungssysteme hervorgebracht, die in keinem manifesten Bezug zur christlichen Tradition mehr stehen. Dementsprechend scheint der Einfluß religiöser Autorität auf das soziale Verhalten der Gesellschaftsglieder geschwunden, Religion scheint sich auf einem partikulären Sinnbereich des religiösen Verhaltens zurückgezogen zu haben, der von den Kirchen verwaltet wird. In zunehmendem Maße scheinen auch die Menschen in den westlichen Industriegesellschaften das Interesse an diesem spezifisch religiösen Bereich zu verlieren und sich von den kirchlichen Ansprüchen, sei es im Bereich der Moral, sei es im Bereich des religiösen Verhaltens, zu distanzieren. Die Kirchengemeinden schrumpfen – was den Bereich der konkreten Interaktionen angeht – auf den Bestand kleiner Kerngemeinden, zu dem sich in der Regel vor allem Personen zählen, die in bezug auf die gesellschaftlich zentralen Lebensbereiche eine mehr oder weniger marginale Position einnehmen. Die für die Zukunft der Gesellschaft als zentral angesehenen Lebensbereiche – insbesondere Wirtschaft und Politik – scheinen sich nach eigenen, immanenten Gesetzmäßigkeiten zu entwickeln, die mit den Deutungsmustern der Religion nicht mehr adäquat verbunden werden können. Religion selbst scheint zum gesellschaftlichen Randphänomen zu werden.

Die Säkularisierungsthese bezieht sich demzufolge auf vier verschiedene Ebenen:

³ Vgl. insbesondere T. Rendtorff, Säkularisierung als theologisches Problem, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie ders.: Tendenzen und Probleme der kirchensoziologischen Forschung, in: Probleme der Religionssoziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 6, Köln und Opladen 1962, bes. S. 196ff. – Joachim Matthes, Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie, ebenda, S. 64–77. – ders.: Religion und Gesellschaft – Einführung in die Religionssoziologie I, rbe 279/80, Reinbek 1967, S. 74ff.

► auf gesamtgesellschaftlicher Ebene als Verlust der gesellschaftsintegrierenden, sinnstiftenden Funktion der Religion und damit des Interpretationsmonopols letzter, gesellschaftlich gültiger Wahrheiten,

► auf der Ebene des kirchlich verfaßten Christentums als Abschwächung oder Verlust des kirchlichen Einflusses auf die verschiedenen gesellschaftlichen Lebensbereiche,

► auf der Ebene der Kirchengemeinde als «Entkirklichung», als Rückgang der Teilnahme am Leben der Gemeinde, insbesondere an den Kulthandlungen,

► auf der Ebene des Individuums als Rückgang der Relevanz religiöser Motivation und religiöser Normen für die Lebensführung und als zunehmende Distanzierung von der Kirche.

Problematisch ist nicht die Feststellung der Phänomene, sondern ihre Deutung als ein globaler, sozusagen einliniger Prozeß der Säkularisierung, der mit einer gewissen Schicksalhaftigkeit abgerollt zu sein scheint und all das enthält, was für die Kirche an der Neuzeit relevant ist. Säkularisierung ist zu einem ideenpolitischen Begriff,⁴ zu einem «zeitgeschichtlichen Interpretament»⁵ geworden, und zwar zu einem Begriff, der ursprünglich im allgemeinen gesellschaftlichen Sprachgebrauch entstanden und im wesentlichen kirchenkritisch gewendet wurde, in neuerer Zeit von den Kirchen und ihren Amtsträgern selbst mehr oder weniger explizit zur Kennzeichnung ihrer eigenen Situation in der modernen Gesellschaft übernommen wurde. Wie vor allem Matthes für die *evangelische Kirche* gezeigt hat, legitimiert die Säkularisierungsthese «die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft», d.h. ein Kirchenbewußtsein, das sich selbst als etwas außerhalb und gegenüber von Gesellschaft Stehendes versteht. «Kirche» und «Gesellschaft» werden in dieser Perspektive als zwei Wesenheiten sui generis wahrgenommen.⁶

Kirche erscheint nicht als Teil von Gesellschaft, sondern als von ihr Abgesondertes; Gesellschaft erscheint nicht als Teil von Kirche, sondern als «Welt», während Kirche in einer nicht näher bestimmten Form als «nicht von dieser Welt» seiend betrachtet wird. Es ist verständlich, daß gerade diese Selbstinterpretation den Widerspruch des Religionssoziologen herausfordert, für den es zu den Prämissen seines eigenen Denkens und Handelns gehört, Religion und Kirche als gesellschaftliche Phänomene zu betrachten. Wird also im Selbstverständnis der Kirche ihre soziale Dimension latent gehalten, so im Selbstverständnis der Soziologen ihre transzendente Dimension. Von daher erklären sich unschwer viele Verständigungsschwierigkeiten zwischen Theologie und Soziologie.

Diese Verständigungsschwierigkeiten sind m.E. nur aufzubrechen, wenn sich Theologie und Soziologie auf einen ihnen gemeinsamen Erfahrungshorizont besinnen, der von beiden meist zu wenig ernst genommen wird, nämlich *die geschichtliche Dimension von Kirche und Christentum*. Eine nähere Betrachtung der Christentumsgeschichte erweist nämlich die Säkularisierungsthese als eine historische Rekonstruktion, als sehr selektive Verarbeitung der historisch feststellbaren Tatbestände im Blickwinkel moderner Problemstellungen. Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn wir den Begriff der Christentumsgeschichte in der Weise ernst nehmen, daß wir nicht nur die Geschichte der einen oder der anderen Konfession ins Auge fassen, sondern uns in entscheidender Weise der Frage zuwenden, wie beide Konfessionen als unterschiedliche Ausprägungen des Christentums sich im Zuge der Neuzeit veränderten und wie sie diese Veränderungen interpretiert haben.

⁴ Hermann Lübke: Säkularisierung. Zur Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg/München 1965.

⁵ J. Matthes: Religion und Gesellschaft, a.a.O. S. 84ff.

⁶ Vgl. J. Matthes: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964.

Gesellschaftliche Basis der päpstlichen Macht

Bleiben wir zunächst noch auf der Ebene der Selbstdeutungen stehen, so zeigt sich, daß zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil im Bereich des Katholizismus von einer reflexen Säkularisierungserfahrung kaum die Rede sein kann. Im Gegensatz zum Protestantismus hat die katholische Kirche ihren eigenen gesellschaftlichen Charakter stets betont. Die schon bei *Luther* und *Melchior* feststellbare Ambivalenz des Kirchenbegriffs, die Unterscheidung zwischen der *ecclesia vera* atque *invisibilis* der wahrhaft Gläubigen einerseits und der *ecclesia visibilis* als *societas externa*, welche alle diejenigen erfaßt, die sich unabhängig von der Qualität ihres Glaubens zur wahren Lehre bekennen,⁷ besteht für das katholische Kirchenverständnis nicht. Die Kirche Christi ist stets die sichtbare katholische Kirche, die zwar in ihren Gliedern sündhaft und Gott entfremdet sein kann, aber in ihrer Verfassung kraft göttlichen Rechts die Garantie besitzt, als Ganze und in allen wesentlichen Punkten nicht vom Weg der Wahrheit abzurufen. Die sichtbare Kirche wird als die wahre Kirche verstanden, und als solche versteht sie sich als geschichtsmächtige Kraft, die unter Führung des Papstes nicht selten mit einer in den Augen Dritter geradezu machiavellistischen Unbekümmertheit in die Geschäfte der Welt eingreift, soweit das in ihrer Macht steht. Nur wer ein gutes Gewissen hat, kann sich jedoch auf die Dauer Skrupellosigkeit leisten, und gerade dies gute Gewissen erscheint als Charakteristikum der Kirchenepoche zwischen Vatikanum I und Vatikanum II, die man rückblickend auch gern als *triumphalistisch* bezeichnet. Auf eine Kurzformel gebracht könnte man sagen, daß bis zum Zweiten Vatikanum der *papalistiche Triumphalismus ein funktional-äquivalentes Interpretament zur evangelischen Säkularisierungsthese gewesen ist, um die Veränderungstendenzen der Neuzeit zu verarbeiten*.

Kirche als geschichtsmächtige Kraft unter der Führung des Papstes: Es wird allzu leicht vergessen, daß dieses Kirchenbild während der längsten Epochen der Kirchengeschichte lediglich eine kuriale Theorie des Bischofs von Rom und seiner Hoftheologen, insbesondere seiner Hofkanonisten war. Nur in den insgesamt seltenen Hochzeiten des römischen Papsttums, etwa unter Gregor VII. oder Bonifaz VIII. wurde die gerade in diesen Zeiten vorangetriebene Theorie politisch wirksam. Die Stellung des Papstes ist nicht nur gegenüber den weltlichen Mächten, sondern auch innerkirchlich in den längsten Perioden der Kirchengeschichte und zuletzt vor allem im 17. und 18. Jahrhundert prekär geblieben. Selbst die kraftvollen Päpste der Gegenreformation wie Pius V. oder Sixtus V., dessen Kurienreform wegweisend für die Genese des modernen Verwaltungsstaates wurde, vermochten es nur, die Grundlagen für jene Entwicklungen zu legen, die erst im 19. Jahrhundert zum Durchbruch kamen.

Der Aufstieg des Papsttums im 19. Jahrhundert ist in erster Linie auf Kosten der kirchlichen Mittelinstanzen erfolgt und brachte gleichzeitig eine straffe Hierarchisierung der Organisationsstruktur und eine wachsende Abhängigkeit des Klerus von der Hierarchie mit sich. Wir können dies nur anhand der Entwicklung in Frankreich und Deutschland kurz erläutern: Es gehört zu den Ironien der neueren Geschichte, daß ausgerechnet der Begründer des französischen Nationalstaates, Napoleon Bonaparte, im Verein mit Papst Pius VII. die episkopalen und tendenziell nationalistischen Traditionen des französischen Gallikanismus durch das Konkordat von Fontainebleau (1813) brechen half. Der Papst, dem das Absetzungsrecht aller Bischöfe eingeräumt wurde, erhielt damit trotz seiner damaligen politischen Schwäche eine erhebliche Aufwertung seiner Jurisdiktionsgewalt; gleichzeitig wurde durch die «organischen Artikel» Napoleons die Stellung der nunmehr von Rom abhängigen Bischöfe gegenüber

den nachgeordneten Klerikern gestärkt, die Kapitel wurden entmachtet und der Klerus, der auf Grund des Pfründenwesens bis dahin eine relative Selbständigkeit behalten hatte, geriet nunmehr in unmittelbare Abhängigkeit von der Hierarchie. Dabei ergab sich angesichts des Interessengegensatzes von Bischöfen und niederem Klerus eine Anlehnungstendenz des niederen Klerus an Rom, die als die eigentliche Basis des späteren Ultramontanismus in Frankreich angesehen werden muß.⁸ Mit diesen Ereignissen war die neue päpstliche Politik grundgelegt, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer systematischen Zerschlagung der kirchlichen Mittelinstanz in weiteren Teilen Europas, insbesondere auch in Deutschland führte. Durch den Abschluß von Konkordaten mit den einzelnen deutschen Teilstaaten gelang es Rom, die episkopalistischen Strömungen in Deutschland (z. B. den Febronianismus) auszuschalten. An die Stelle innerkirchlicher Interessengegensätze trat damit der *Interessengegensatz zwischen Kirche und Staat*, da nunmehr durch die Konkordate auch den staatlichen Gewalten bestimmte Einflüsse auf den innerkirchlichen Bereich gewährt wurden.

Diesen Konkordaten vorausgegangen war der Reichsdeputationshauptschluß von 1803, durch den die Ortskirchen die ihre Selbständigkeit garantierende wirtschaftliche Basis verloren hatten.

Die Aufsplitterung der deutschen Kirche in kleine und damit schwache Landeskirchen entsprach gleichzeitig den staatlichen wie den römischen Wünschen.

«Fortan standen zwischen Pfarrern und Bischöfen keine Pröbste und Archidiacone, zwischen Bischöfen und Papst keine mächtigen Metropolen mehr, aus politischen Rücksichten waren gerade die Rechte der Erzbischöfe geschmälert und etliche Bistümer eximiert worden. Die neue (römischere) Kirchenorganisation gab der Kurie vielfache Entwicklungsmöglichkeiten. Das Staatskirchentum hat diese zunächst noch gehemmt, langfristig aber eine zusätzlich zentralisierende Bewegung angeregt und die Entstehung eines Bündnisses zwischen Papsttum und Volkskirche begünstigt.»⁹

Um diese gerade für Deutschland charakteristische Entwicklung besser zu verstehen, muß allerdings auch die durch den Wiener Kongreß entstandene *Minderheitensituation* der Katholiken in weiten Teilen des deutschen Sprachraums mitberücksichtigt werden. Der größere Teile der deutschen Katholiken lebte von nun an als Minderheit in Staaten mit protestantischen Dynastien (Preußen, Hessen, Württemberg, Baden). In dieser Minderheitensituation konnten sie nicht mehr auf den besonderen staatlichen Schutz hoffen, und so bot sich als sozusagen natürliche Schutzinstanz das erstarkte Papsttum an, das nunmehr allein mit den Regierungen auf völkerrechtlich-diplomatischer Ebene verhandeln konnte. Der Verlust der die Selbständigkeit der Ortskirchen garantierenden wirtschaftlichen Basis durch die Säkularisation der Kirchengüter, die *organisatorische* Verwirklichung des bis dahin im wesentlichen *theologisch* fundierten hierarchischen Prinzips mit der Zerschlagung der kirchlichen Mittelinstanzen und die Minderheitensituation der deutschen Katholiken sind die wesentlichen Voraussetzungen für die Entstehung des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert, welcher seinerseits eine wesentliche Vorbedingung für das weitere Erstarren der geistlichen Macht des Papsttums und ihre Verabsolutierung in der Unfehlbarkeits-erklärung von 1870 darstellt.¹⁰

Aus der Perspektive der katholischen Kirche, oder genauer gesagt: aus der Perspektive eines auf das Papsttum zentrierten

⁸ Roger Aubert, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin, Bd. VI/1, S. 73ff.

⁹ R. Lill, in: Handbuch der Kirchengeschichte, a.a.O., Bd. VI/1, S. 170.

¹⁰ Vgl. hierzu ausführlicher Helmut Geller: Strategien zur Bewahrung religiöser Deutungsschemata im Alltag. Ein historischer und empirischer Beitrag zur Religionssoziologie. Dissertation Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie. 1976, Kap. 4.

⁷ J. Heckel, a.a.O., S. 20ff.

katholischen Kirchenbewußtseins – sind somit die neuzeitlichen Entwicklungen der Kirchengeschichte keineswegs eindeutig als Machtverlust zu kennzeichnen. Für das Papsttum brachte das 19. Jahrhundert ohne Zweifel einen erheblichen Machtgewinn, und auf der Basis der einmal etablierten päpstlichen Macht hat sich auch der Katholizismus als gesellschaftspolitische und keineswegs nur hierarchisch gesteuerte Macht gerade in den konfessionell gemischten Staaten im 20. Jahrhundert entfaltet.

Der kirchliche Triumphalismus hat also seine Basis in einem transnational orientierten Volkskirchentum, das den Papst als gleichzeitig geistliches und organisatorisches Haupt der Kirche, also als hierokratischen Herrscher im Sinne Max Webers anerkennt. Grundlage dieser Herrschaft ist eine vergleichsweise effektive organisatorische Apparatur, die jedoch als solche nicht ins Bewußtsein der Gläubigen tritt, da sie an der Heiligkeit des kirchlichen Amtes partizipiert.¹¹ Charakteristischerweise sind alle Schlüsselpositionen dieser vielgliedrigen Organisationsstruktur durch Kleriker, meist sogar durch Bischöfe besetzt, deren Weihecharisma am Charisma des Papstes teilhat. Damit tritt die Instrumentalität der Kirchenverwaltung hinter der Expressivität der Kirchenführung zurück. Diese bindet jedoch das Kirchenvolk nicht nur emotional, sondern auch intellektuell an sich durch die Entwicklung einer auf der scholastischen Methode aufbauenden Theologie und Naturrechtslehre, die den Anspruch erhebt, im Verein mit den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes eine umfassende Deutung aller gesellschaftlichen Vorgänge zu bieten und klare Normen nicht nur des religiösen, sondern auch des gesellschaftlichen Handelns zu vermitteln.¹²

¹¹ Vgl. Karl Gabriel: Die Entwicklung der Organisations- und Führungsstrukturen der katholischen Kirche in der Neuzeit in wissenschaftlicher und organisationssoziologischer Perspektive. Diplomarbeit Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie 1973.

Gleichzeitig organisierten sich die Katholiken – vor allem in den Ländern mit Minderheitenstatus – auch außerhalb der spezifisch kirchlich-hierarchischen Bezüge: Sie machten sich die Möglichkeiten der freien Vereinigung zunutze und schlossen sich nicht nur zu Parteien, sondern auch zu ständischen Organisationen zusammen, die in Form eines komplexen *Verbandswesens* erhebliche gesellschaftliche und innerkirchliche Bedeutung erhielt. Die kirchlichen Verbände haben überwiegend ihre Unabhängigkeit von den lokalen Repräsentanten der Kirche – ob Pfarrer oder Bischof – betont. Die Einheit wurde durch die Loyalität zum expressiven Führer der Kirche, dem römischen Papst, hergestellt, welcher nun tatsächlich als Haupt der *ecclesia visibilis* zur gesellschaftspolitischen und anscheinend auch geschichtsmächtigen Kraft wurde.

Obwohl wir also im Bewußtsein der Katholiken keineswegs eine «Emigration der Kirche aus der Gesellschaft» feststellen können, begegnen wir auch hier einer ähnlichen Polarisierung des Verhältnisses von Kirche zu ihrer Umwelt. Setzt der Protestantismus «Kirche» und «Gesellschaft» einander gegenüber, so geht es für den Katholizismus um das Verhältnis von «Kirche» und «Staat», das beherrschende Thema des 19. Jahrhunderts. Bemerkenswert und in unserem Zusammenhang weiterführend scheint mir nun die Tatsache zu sein, daß diese die Welt in zwei Teile teilende («dichotome») Denkfigur im Katholizismus vor allem im 19. Jahrhundert, die analoge Denkfigur im deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert, und zwar vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg virulent geworden ist.

Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld
Zweiter Teil folgt

¹² Vgl. F. X. Kaufmann: Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert. In: F. Böckle/E. W. Böckenförde (Hrsg.): *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, S. 126–164.

MENSCH UND GESCHLECHTLICHKEIT IN DER MODERNEN LITERATUR

Das Vorhaben, Mensch und Geschlechtlichkeit literarisch zu betrachten, muß davon absehen, daß dieses Feld von anderer, nämlich moral- und pastoraltheologischer Seite bereits vermessen ist. Es gibt für Katholiken eine Art Vermessungsamt, die sogenannte «Lehre der Kirche». Daß sie, sobald man zu ihren konkreten Vertretern oder Interpreten hinabsteigt, keineswegs so monolithisch, geschlossen und eindeutig ist, wie es aus der Ferne aussehen könnte, ist bekannt.

Die Schriftsteller, die man zwar durchaus mit Vermessungsingenieuren vergleichen kann, arbeiten nicht für eine Vermessungsinstanz, nicht für die Normen eines Amtes, nicht als Kontrolleure. Für viele Christen besteht das Ärgernis der Literatur darin, daß sie nicht normativ verfährt. Die Literatur ist, wie ihre Autoren, nicht vorbildlich, nur aufrichtig. Sie deckt ungelöste Probleme auf, holt Verdrängtes aus den Kellern des privaten und öffentlichen Bewußtseins, stiftet Unruhe. Ein Autor vermißt vorab seine eigene Erfahrung, die naturgemäß eine Wahrnehmung der Zeitgenossen einschließt. Er kann seine Existenz nicht als unfehlbar betrachten. Er will seine Erfahrungen nicht in einen Dogmenkanon (im weiteren Sinn) einbringen. Er stellt keine Theorie auf, arbeitet nicht in Begriffen. Seine Zeilen zeigen Leben vor in Bildern, Vorgängen, Szenen, Konflikten; Lust und Unlust, die zu Kampf, Resignation, zu Entdeckungen, Enttäuschungen, in jedem Fall zu Schmerz, manchmal zu Augenblicken des Glückes führen. Aber im Schmerz und im Glück öffnet sich, manchmal, ein epiphanisches Fenster.

Zur Einführung sollen zwei Romanautoren des Jahres 1975 zu Wort kommen. *Karl Otto Mühl*, 1923 in Nürnberg gebo-

ren, erfolgreicher Industriekaufmann in Wuppertal, Verfasser zweier Bühnenstücke, ging in seinem Roman *Siebenschläfer* den westdeutschen Jahren 1947–1957 nach, dem Aufstieg der Tüchtigen von der Nachkriegsarmut zur Wohlstandsgesellschaft. Er zeigt unter anderem den Übergang zu einer neuen Freizügigkeit der Sitten – wohlgemerkt in der Erwachsenengesellschaft. Die produzierenden Männer setzen auf Leistung, Erfolg, sozialen Aufstieg. Die Frauen entwickeln keine eigene Kraft, weder im gesellschaftlich öffentlichen noch im privaten und intimen Bereich. Sie unterwerfen sich, machen mit, sind anderes nicht gewohnt. Ludwig Wolf, der Junggeselle und Held des Romans, resümiert 1956 (aber doch wohl aus der Sicht des Autors der 70er Jahre):

Die Frauen fanden sich damit ab, daß man ihnen nicht ganz gehörte; sie gaben sich mit dem zufrieden, was war, statt das zu fordern, was unerreichbar blieb. Das Wunder der Liebe fand nicht statt.

Gegen Ende des Romans bedenkt er:

Wir haben wohl alle nicht das rechte Talent zum Glücklichen... Früher, im Kindergottesdienst, hätte der Diakon vielleicht gesagt, daß man schlechte Gesellschaft meiden müsse, und vergessen, daß wir selbst schlechte Gesellschaft sind.¹

Was bedeutet Geschlechtlichkeit für leistungsbesessene, ablenkungswütige, kontaktschwache Menschen? Offenbar etwas sehr Partielles und nichts, das ihre Menschlichkeit positiv prägte.

¹ Karl Otto Mühl: *Siebenschläfer*. Darmstadt und Neuwied 1975, 155f., 199.

Eine andere Autorin, *Sigrid Brunk*, stellt in ihrem Roman *Das Nest* den Alterungsprozeß einer Großmutter in der Familie dar: Geduldesein, merkliches Nicht-mehr-dazu-Gehören. Durch den Kontakt mit der Tochter und Enkelin wird die Oma sich der eigenen Ehe bewußt. Sie verliebte bürgerlich ehrbar, das heißt gewohnheitsmäßig, fade, erotisch prüde, sogar kalt, enttäuschend. Auch hier hatte das Wunder der Liebe nicht stattgefunden. Jetzt aber sieht sie eine geschlechtlich sich anders verhaltende Generation, erfährt sie eine für sie schockierende Unbefangenheit. Ihre Tochter Sonja – leider eine Schriftstellerin – nimmt ihre 5jährige Enkelin Tinka morgens ungeniert zu sich ins Bett. Was ist das für ein Mutter-Tochter-Verhältnis? Die Großmutter beobachtet und teilt in erlebter Rede mit:

Und schon liegen sie sich wieder in den Armen, beißen einander. Sonja schreit: «Au, au, au!» Und Tinka zieht eine lange schwarze Haarsträhne ihrer Mutter durch die Zähne.

Sie möchte manchmal dazwischenfahren: «Nimm doch Rücksicht auf das Kind!» Aber Tinka brauchte diese Rücksichtnahme nicht, sie liebt ihre Mutter noch im volltrunkenen Zustand. Sie kriecht zu ihr ins Bett, in das Sonja flieht, wenn sie zuviel getrunken hat, nuckelt an den Brüsten ihrer Mutter und spielt Ricke und Kitz, und Sonja lacht und gurrte verliebt. Ein Wunder, daß sie nicht Milch gibt. Ihr Lachen klingt laut, herrisch, ordinär durch Haus und Garten.

Sie hat gelernt, sich damit abzufinden... Gedanken muß man sich auch machen über diese körperliche Vertraulichkeit zwischen Mutter und Tochter. Gibt es das in anderen Familien auch? Liegt das nicht schon an der Grenze des Verbotenen? Wenn Tinka ihre Mutter nackt sieht, läßt sie ihr liebsten Spielzeug liegen und kommt gerannt, um an der Mama herumzuzupfen. Sie zieht und stippst an den Brustwarzen, kitzelt sie im Bauchnabel, klatscht ihr auf den Hintern und entdeckt bestimmt das kleine hellblaue Fädchen zwischen den schwarzen Haaren, das zum Tampon gehört, und sie weiß auch, wann und warum ihre Mutter den nimmt. Söll man die Natürlichkeit wirklich so weit treiben? Muß Aufklärung unbedingt so anschaulich und direkt sein? Geht von dieser Selbstverständlichkeit nicht eine gewisse Enthemmung aus? Sie kann das nicht verstehen... Aufklärung ist sicher gut, aber kann man dabei nicht ein bißchen ästhetischer vorgehen? ...²

Wir lassen diesen Text stehen und prüfen nur kurz, ob wir mehr wie die Großmutter denken oder, wenn wir in die Situation kämen, uns wie die Mutter verhielten, vielleicht verhalten möchten, aber nicht wagten, es zu tun und deshalb wie die Großmutter dächten.

Der beschädigte Mensch oder: Die Menschwerdung hat nicht stattgefunden

Man sollte von Geschlechtlichkeit nicht isoliert sprechen. Sie wird stets bedingt durch die Gesamtverfassung des Menschen und der Gesellschaft. Das zeigen nicht nur die Sexualprozesse. Das zeigt die Literatur ebenso wie jede Erfahrung, die diesen Namen verdient. Am Anfang einer literarischen Betrachtung des Themas «Mensch und Geschlechtlichkeit» muß die Erinnerung des beschädigten Menschen stehen. Die gesamte zeitgenössische Literatur gedenkt des beschädigten Menschen: von Beckett bis Böll, von Nelly Sachs bis Sol-schenizyn, von Enzensberger bis Handke, von Martin Walser bis Peter Weiß, bis zum «Werkkreis Literatur der Arbeitswelt».

Kaspar aus Handkes gleichnamigem Stück hat am Ende «keine besonderen Kennzeichen». Er ist von den «Einsagern» in die «Wirklichkeit übergeführt», normiert von anonymen Wertvorstellungen, nur «zufällig ich». Etwas konkreter als in diesem abstrahierten Modell geht es in Lehrlingsprotokollen zu, wie sie von der Gruppe 61 und dem Werkkreis 70 veröffentlicht wurden. In die dumpfe Triebwelt der sozial unteren Schichten in vorwiegend ländlichen Gegenden steigt *Franz-Xaver Kroetz* in seinen Stücken von «Heimarbeit», «Hartnäckig», «Männersache» bis «Stallerhof» und «Oberösterreich».

² Sigrid Brunk: *Das Nest*, Köln 1975, 46.

Als Lehrbuch eines beschädigten Lebens, einer verhinderten Menschwerdung muß man *Peter Handkes* Bericht über den Selbsttod seiner 51jährigen krebskranken Mutter verstehen. Der Bericht ist 1972 unter dem Titel *Wunschloses Unglück* erschienen. Die Frau war katholisch, in Kärnten in den unteren sozialen Verhältnissen aufgewachsen. Handke kommentiert das Leben seiner Mutter:

Als Frau in diese Umstände geboren zu werden, ist von vornherein schon tödlich gewesen. Man kann es aber auch beruhigend nennen...

Keine Möglichkeit, alles schon vorgesehen: kleine Schäkereien, ein Kichern, eine kurze Fassungslosigkeit, dann zum erstenmal die fremde, gefaßte Miene, mit der schon mancher wieder abzuhausen begann, die ersten Kinder, ein bißchen noch Dabeisein nach dem Hantieren in der Küche, von Anfang an Überhörtwerden, selber immer Weghören, Selbstgespräche, dann schlecht auf den Beinen, Krampfadern, nur noch ein Murmeln im Schlaf, Unterleibskrebs, und mit dem Tod ist die Vor-sehung schließlich erfüllt.

Es kam die erste Liebe, die zweite, die Schwangerschaften, die Abtreibungen, die Stadt, Großstadt und wieder das heimatische Dorf, die Immer-noch-Lust zum Leben, der sexuelle Ekel, die allmähliche Resignation. Seite um Seite wird berichtet von einer verhinderten Menschwerdung, von einem beschädigten Leben. Unter lauter Bekannten beginnt die Frau zu «fremdeln». Als verkörperte Fremdheit trat «Kaspar» auf die Bühne. An verkörperter Fremdheit stirbt die Mutter. «Wie in einem Zoo lag da die fleischgewordene animalische Verlassenheit. Es war eine Pein zu sehen, wie schamlos sie sich nach außen gestülpt hatte.» Als sie gestorben war, «brauchte in den religiösen Formeln nur ihr Name eingesetzt werden. «Unsere Mitschwester»...» Kurt Marti hat in einer seiner «Leichenreden» einen vergleichbaren Lebenslauf dargestellt, in der Leichenrede die Schuld der Mitchristen.

Der 1940 geborene, in Freiburg aufgewachsene, als Mitarbeiter an Enzensbergers Kursbuch bekannt gewordene *Peter Schneider* veröffentlichte 1973 seine Erzählung *Lenz*. Schneiders Lenz bricht als Student aus der linksintellektuellen Berliner Szene aus. Weil die Genossen das so wollen, arbeitet er einige Zeit in der Fabrik. Lenz notiert über sich in der dritten Person:

Der ständige Druck der Maschine hatte seinen Körper zusammengepreßt wie einen nassen Schwamm. Der Gedanke an L. erregte ihn so, daß er meinte, sein Körper müßte explodieren. Er war während der Arbeit mehrmals aufs Klo gegangen, um sich mitten zwischen dem Drücken, Pfeifen, Furzen aus den Nachbarkabinen zu erleichtern. Er war empört darüber, allein mit seiner Erregung zu sein. Am liebsten hätte er die Zwischenwände, die ihn von seinen Nachbarn trennten, eingerissen, um sie wenigstens zu einer gemeinsamen Nummer zu veranlassen.³

Lenz berichtet von der Schwierigkeit mit seiner ihn ablehnenden Freundin L., von der sexuellen Erregung bei der Arbeit. Die Erregung wird auf schnellste und notdürftigste Weise abregiert. Der «dogmatisch verhärtete» Lenz ist in diesem Stadium unfähig zu einem Kontakt mit L., unterentwickelt in seiner Empfindungsfähigkeit. Man redet über Weltprobleme unter Genossen, ist aber unfähig zu wirklich menschlichem Kontakt. Man redet über Gesinnungen, kann aber elementare Empfindungen nicht mitteilen. Lenz kritisiert an seinen Genossen und an sich selbst die neurotisch gewordene Ideologisierung.

Das große Tabu oder: Die Aufklärung hat nicht (überall) stattgefunden

Vielleicht gehört die Sache der Vergangenheit an. Vielleicht hat die Enttabuisierung des Geschlechtlichen auch im christlichen und katholischen Raum mit der üblichen Phasenverzögerung stattgefunden. Im angelsächsischen Raum denkt

³ Peter Handke: *Wunschloses Unglück*. Frankfurt 1974 (St 146), 17, 77, 97. Kurt Marti: *Leichenreden*. Neuwied 1969, 35. Peter Schneider: *Lenz*. Berlin 1973, 16.

man, wenn von der Enttabuisierung des Geschlechtlichen durch die Literatur die Rede ist, an Autoren wie David Herbert Lawrence oder Henry Miller. In Deutschlands pädagogischer Provinz erregte um die Jahrhundertwende Frank Wedekinds Drama *Frühlings Erwachen* Aufsehen, in der Hochstimmung der Adenauer-Ära die Erzählung *Katz und Maus* (1961) von Günter Graß. Beide Autoren behandeln Schicksale, ungelöste, sogar tabuisierte sexuelle Probleme. Wedekinds Drama war ein massiver Angriff auf Schule und Bürgertum, die geschlechtliche Konflikte jugendlicher Menschen nicht wahrhaben wollen. Von der Zensur verfolgt, wurde *Frühlings Erwachen* erst 1912 freigegeben. Im Nachhinein fragt sich der generationsjüngere Leser: warum eigentlich? Weil das Stück Pubertätsnöte beim Namen nannte und eine heuchlerische Ordnung der Erwachsenen dies nicht zulassen wollte?

Im Gegensatz zu Wedekinds Drama wurde die Graß-Erzählung *Katz und Maus* bald nach Erscheinen häufig an Gymnasien gelesen. Daß sie heute nicht mehr in gleicher Weise Schock und Protest auslöst, zeigt auch hier die Verlagerung der Reizschwelle, ja des Interesses. Graß läßt durch seinen Erzähler Pilez, nachmals Sekretär in einem Kolpinghaus, das Jungenleben des Gymnasiasten Joachim Mahlke aus Danzig erzählen. Katholisch, verschlossen, durch frühe Pubertät mit einem überdimensionalen Adamsapfel ausgestattet, an der Schule und unter Gleichaltrigen zum Außenseiter abgestempelt, klagt Mahlke aus Jux und, um einmal mehr zu zeigen, was er kann, einem Helden sein Ritterkreuz, wird von der Schule verwiesen, holt sich danach als Soldat das inkriminierte Ding selbst. Mahlke huldigt einem erotischen Marienkult, was ihn nicht hindert, bei einem jugendlichen Vorzeigeritual, sprich Onanierszene, die Mitschüler zu übertreffen. Es war vor allem diese Onanierszene, die katholische Schulen hinderte, die psychologisch exakte, erzählerisch gekonnte Novelle als Lektüre zuzulassen. Die Tabuschwelle verbot die Berührung mit dem Text. Man traute sich die Benennung als Bewußtmachung nicht zu. Graß, angesprochen auf die Onanierszene, sagte, er habe gewollt ein Tabu verletzt. Es sei ihm um die Darstellung von Wirklichkeit und um Enttabuisierung gegangen. Ausgerechnet der hessische Minister für Arbeit, Volkswohlfahrt und Gesundheitswesen beantragte am 28.2. 1962 die Aufnahme der Novelle in die Liste jugendgefährdender Schriften. Vier Gutachten von literarischer und eines von psychiatrischer Seite verhinderten, daß dem Antrag stattgegeben wurde. Besonders Professor Fritz Martini hatte nachgewiesen, daß alle sogenannten obszönen Stellen «jeweils eingebaut sind in einen Zusammenhang, der durch Psychologie, Milieu usw. zugleich charakterisiert und relativiert wird, sie sind also nicht um ihrer selbst willen hingesezt, sondern sie haben eine deskriptive Funktion im Realitätspanorama. Würde man sie streichen, so würde dieses gesamte Realitätspanorama unglaubwürdig und damit die Darstellung künstlerisch verfälscht. Darin liegt gerade der Beweis, daß diese Darstellung von jeglicher Art Pornographie, die ihre Reizstellen um ihrer selbst willen hinsetzt und ausstattet, unterschieden ist. Die Sprache hält sich in einer nüchternen Sachlichkeit, die auf jede Akzentuierung gerade der beanstandeten Stellen im Sinne irgendeiner herauspringenden oder verführerischen Wirkung verzichtet. Wenn jemand die Neigung zeigen sollte, daß diese Darstellung um des obszönen Reizes willen aufgenommen wird, so kann solche Form der Reaktion nur dem Leser, keinesfalls dem Autor zur Last gelegt werden».⁴

Ich bin nicht der Meinung, diese Novelle hätte in den 60er Jahren zu den Pflichtübungen der Schullektüre gehören müssen. Aber bedenkenswert scheint mir immer noch die Frage:

War die Lektüre der Novelle an einer katholischen Schule möglich? Welche Schwierigkeit erfuhr ein(e) Lehrer (Lehrerin), der (die) es dennoch versucht hat?

Im gleichen Jahr 1961 war von Peter Weiß die autobiographische Erzählung *Abschied von den Eltern* erschienen. Darin werden Pubertätsnöte geschildert, wie der katholische Leser sie vielleicht von Julien Green kennt.

Als meine Pubertät begann, zwang mich meine Mutter wieder über die weiße, gitarrenförmige Opferschale . . . Dieses Mal galt es der Säuberung meines Glieds. Mit Seife, warmem Wasser und Watte versuchte meine Mutter, die Vorhaut meines Glieds zurückzustreifen, ihre eine Hand hielt das Glied, ihre andere Hand schob und drängte an der allzu engen Haut. Ich war halb ohnmächtig vor Schmerz und Erniedrigung als endlich die Spitze des Glieds bloßgelegt worden war und meine Mutter den Schleim wegwusch, der sich unter der Vorhaut angesammelt hatte. Später fragte ich sie, was das sei, dieser weiße Schleim, der nachts manchmal aus mir herausrannt, ich wußte es wohl, doch ich wollte sie herausfordern, indem ich mich dumm stellte, verhöhnte ich sie, und sie antwortete mir, das ist Schmutz, du mußt dich sauber halten, unbedingt sauber halten, der Schmutz kommt von den vielen kranken Gedanken, die du hast . . .⁵

Weiß erzählt mit der Tabuisierung des Geschlechtlichen das längst gestörte Vertrauen zwischen Mutter und Sohn. Die Mutter half nicht. Sie beschuldigte und schürte das Schuld-bewußtsein des introvertierten, in der Schule erfolglosen Jungen. Seine Gesamtentwicklung wird durch den sexuellen Konflikt empfindlich gestört. Erst mit dem totalen Ausbruch aus dem Elternhaus und seiner präd-bürgerlichen Welt beginnt die Befreiung des jungen Mannes.

Wie das Tabu noch in jüngster Zeit in einer Klosterschule vegetierte, darüber berichtet die österreichische Autorin Barbara Frischmuth in den autobiographischen Szenen *Klosterschule* (1968). Die letzten drei Kapitel, ironisch überschrieben

⁵ Peter Weiß: *Abschied von den Eltern*. Frankfurt 1961 (edition suhrkamp 85, 1964, 50f.).

Interdiözesane Vereinigung TKL/KGK

Unsere Institution für religiöse Erwachsenenbildung (Theologische Kurse für katholische Laien, Katholischer Glaubenskurs, Katechetikkurse, Seminar für Seelsorgehilfe)

sucht wegen Berufung des bisherigen Stelleninhabers an einen staatlichen Posten einen

leitenden Sekretär

Die Stelle bietet eine vielfältige, interessante, selbständige Tätigkeit mit vielseitigen Kontakten zu Persönlichkeiten und Organisationen des kirchlichen Lebens der Schweiz.

Voraussetzungen: Theologische Ausbildung durch Vollstudium oder Theologische Kurse für katholische Laien (akademischer Abschluss bevorzugt), Kontaktfähigkeit, Begabung für Organisation sowie Betriebs- und Personalführung unerlässlich; Interesse an theologischer Erwachsenenbildung.

Eintritt und Arbeitsbedingungen: Eintritt 15. September 1976 oder nach Vereinbarung; 40-Stunden-Woche, gutes Salär und zeitgemässe Sozialleistungen.

Bewerbungen sind mit Lebenslauf, Unterlagen über die Ausbildung und die bisherige Tätigkeit (Zeugnisse usw.) sowie Referenzen möglichst bald an den Präsidenten der Interdiözesanen Vereinigung TKL/KGK, Prof. DDr. J. Feiner, Neptunstrasse 10, 8032 Zürich, zu richten; erste Kontaktnahme über Telefon 01/47 96 86 (intern Nr. 12 oder 16) möglich.

⁴ Fritz Martini, in: Von Buch zu Buch. Günter Graß in der Kritik. Neuwied und Berlin 1968, 59.

«Das Fleisch und das Blut», «Der Geist und das Fleisch» und «Der Lauf der Welt» verraten, wie viele von uns erzogen wurden, wie manche von uns möglicherweise (und natürlich heimlich) heute noch denken. Barbara Frischmuth erzählt aus dem klösterlichen Internat:

Die Präfektin hatte mich zur Seite genommen, nach den Ferien – nicht gleich, erst ein paar Wochen nach Schulanfang –, und gefragt, ob da in den Ferien was gewesen wäre, ob mich wer angesprochen hätte, ich sei doch vom Land, und wenn Burschen und Mädchen so miteinander schwimmen gingen, im Teich oder in den Stauwässern, da könne schon etwas vorkommen, und ob ich denn standhaft geblieben sei. Ich könne mich ihr anvertrauen, und sollte schon etwas vorgefallen sein, müsse ich nur den ernsthaften Willen haben, es nie wieder zuzulassen. Dann wollte sie wissen, ob mich jemand nur berührt oder ob ich mich auch hätte küssen lassen. An das Schlimmste könne sie bei mir ja noch nicht glauben, aber rechnen müsse man heutzutage mit allem. Ich habe widersprochen und gesagt, es war nichts – was hätte denn sein sollen – und sie dabei angeschaut, daß sie rot geworden ist.⁶

Mit dem Argwohn wurde die Neugier der Pädagogin von der Schülerin bloßgestellt.

Die Faszination der Geschlechter oder: Du bist schön meine Freundin

So etwas wie Orpheus und Eurydike, wie Tristan und Isolde, wie Romeo und Julia, wie Abälard und Heloise, wie Francesca und Paolo? Gibt es das noch in der zeitgenössischen Literatur? Die Mythisierung, die Legendisierung der Liebe zwischen den Geschlechtern?

Eigentlich müßten wir Christen hier ein wenig zuhause sein. Denn als Bibelleser ist uns *Das Hohe Lied der Liebe* in die Hand gegeben. Bis heute hat es kaum etwas von seiner Ursprünglichkeit, in allen Übersetzungen nur wenig von seiner Faszination

⁶ Barbara Frischmuth: Die Klosterschule. Frankfurt 1968, 66.

Die Erzdiözese München und Freising sucht einen

Referenten für theologische Erwachsenenbildung

zur Anstellung beim Bildungszentrum Freising.

Aufgabenbereich:

Entwicklung von Konzepten für die theologische Erwachsenenbildung in der Erzdiözese, Unterstützung der Kreisbildungswerke bei der Planung und Organisation theologischer Seminare, Vorbereitung und Durchführung von theologischen Tagungen, sowie Fortbildung von Referenten und Mitarbeitern.

Voraussetzung:

Abgeschlossenes Theologiestudium, praktische Erfahrung in der Erwachsenenbildung, Kenntnis entsprechender Methoden, Fähigkeit und Bereitschaft zur Zusammenarbeit.

Vergütung:

Bezahlung nach BAT II, einschliesslich der im öffentlichen Dienst gewährten Sozialleistungen.

Bewerbungen mit Lebenslauf, Zeugnisabschriften und Lichtbild erbeten an:

Erzbischöfliches Ordinariat München
Personalreferat II, 8000 München 33, Postfach 360

eingebüßt. Exegeten und Theologen taten sich, vor allem auf katholischer Seite, schwer mit soviel erotischer Direktheit, sinnlicher Glut. Manche Theologen spiritualisierten den Text dahin, daß sie erklärten, es liege schon im Ursprung eine bewußte Allegorie vor. Unter dem Bild von Mann und Frau werde das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk Israel besungen. Warum sich die Texte selbst diese Mühe um sinnliche Konkretisierung geben, wenn alles nur geistig, in einem übertragenen und uneigentlichen Sinn gelten soll, wäre in diesem Fall schwer zu verstehen. War denn eine solche Spiritualisierung den Menschen vor zweieinhalbtausend Jahren überhaupt möglich? Sollte ihnen über der Idee des Bundes eine so faszinierende Erotik eingefallen sein? Dieser Weg von der Idee (Vorstellung) zu anhaltend und intensivster sinnlicher Konkretisierung ist (allen) frühen Literaturen fremd. Das vom katholischen Alttestamentler Herbert Haag herausgegebene Bibellexikon (1968) setzt in der Tat eine rein allegorische Deutung erst an vierter Stelle. An erster Stelle steht: «Die wohl am besten begründete Auffassung sieht im Hohen Lied eine Sammlung von Liedern, hauptsächlich Hochzeitsliedern, aber auch ausgesprochenen Liebesliedern.» Auf die Verwandtschaft mit arabischen, syrischen, ägyptischen Liebesliedern wird hingewiesen.

Wilhelm Willms (geb. 1930), der katholische Pfarrer und Textdichter, hat jüngst das Hohe Lied in Song- und Popsprache für junge Menschen neu geschrieben. Unter dem Titel *The Song of Love* wurde es von Peter Janssens vertont und als Schallplatte veröffentlicht.⁷ Obschon die neue Textbearbeitung die Plastizität, ursprüngliche Kraft, Schönheit des Originals nicht erreicht, kommt der vertonte *Song of Love* bei vielen jungen Menschen an. Es sollte freilich noch ein Drittes beachtet werden, daß nämlich die Liebeslieder in Willms' Textband *roter faden glück* in einen meditativen und sogar liturgischen Kontext eingebaut sind. Eros und Geschlechtlichkeit werden also weder «den anderen» überlassen, noch prude ausgeklammert oder isoliert.

Der Ausdruck erotischer Faszination zwischen Mann und Frau ist in der neueren Literatur selten geworden. Sprachlich und moralisch zu niedrigerem Preis sank er, so scheint es, in die Trivilliteratur ab. Eine der bedeutendsten Darstellungen der Faszination der Geschlechter stammt in der ranghohen Literatur von *Paul Claudel*. Don Rodrigo und Doña Proeza gehören in die Liste der großen Liebespaare der Weltliteratur. Die Liebe in ihrer doppelten Ausdrucksform als Eros und als mystisches Gottverlangen ist die Antriebskraft des Dramas. Die Spiegelung des Eros zu reiner Harmonie und raffaelitischer Schönheit in der Gestalt der *Dona Musica* sucht ihresgleichen in diesem Jahrhundert. Für junge Menschen dürfte freilich der Weg zum Ende des *Seidenen Schubs* ähnlich weit sein wie der von Faust I zu Faust II. Gerade ranghöchste Kunstwerke stoßen an Grenzen der Rezeption. «Sag es niemand, nur den Weisen, / Weil die Menge gleich verhöhnet, / Das Lebendige will ich preisen, / Das nach Flammentod sich sehnet», beginnt Goethes Gedicht *Selige Sehnsucht* – heute wie damals eine Schwelle andeutend, eilfertige Begier und Primitivität gleichermaßen abweisend.

Der literaturkundige Leser findet die Faszination der Geschlechter in *Nabokovs* «Lolita»-Roman (1955/59), in *Martin Walsers* «Einhorn»-Roman (1966), in *Segals Love Story* (1970), das erstemal verrucht, das zweitemal intellektuell, das drittemal in Trivialnähe. Die außerordentliche Liebe zwischen Iwan und Claire Goll hat sich über Jahrzehnte in zahlreichen Briefen und Gedichten mitgeteilt. Iwan starb 1950 an Leukämie. Claire lebt noch in Paris.

⁷ Wilhelm Willms, das hohe lied der liebe, in: *roter faden glück*. Kevelaer 1974, Kapitel 12 (der Band hat keine Seitenzahlen). Vertont: *Song of Love*. Düsseldorf 1973, Pädagogischer Verlag Schwann (schwann studio 457). Siehe auch das Pop-Oratorium «Ave Eva», Text Wilhelm Willms, Musik Peter Janssens (bei Peter Janssens Musik-Verlag Telgte, 1974).

Für Schüler dürften die beiden am leichtesten zugänglichen Werke Ingeborg Bachmanns Hörspiel *Der gute Gott von Manhattan* (1958) und Ulrich Plenzdorfs Filmerzählung *Die Legende von Paul und Paula* (1974) sein. In Bachmanns Hörspiel wird vor Gericht das Schicksal zweier Liebender aufgerollt, die Geschichte von Jennifer und Jan, die sich in der Weltstadt New York begegnen. Ihre Liebe wird so stark, daß sie droht, die anderen Menschen anzustecken. Die «Ordnung» und die «Konvention» der sogenannten Normalbürger gerät durcheinander. Die beiden singen ein neues hohes Lied der Liebe. Jan sagt zu Jennifer: «Mein Geist, ich bin wahnsinnig vor Liebe zu dir, und weiter ist nichts. Das ist der Anfang und das Ende, das Alpha und Omega.» Jennifer sagt über Jan: «Ich liebe. Und ich bin außer mir. Ich brenne bis in meine Eingeweide vor Liebe und verbrenne die Zeit zu Liebe, in der er hier sein wird und noch nicht hier ist. Ich bin gesammelt über den Augenblick hinaus bis in meinen letzten und liebe ihn.» Man kann an diesem Stück u.a. den Konflikt zwischen individueller Faszination und sozialer Desintegration der Liebe erspüren.

Bei Bachmann muß am Ende der Liebende durch ein Attentat des *guten Gottes von Manhattan* sterben; bei Plenzdorf stirbt die Liebende an der Geburt des dritten Kindes. Was die Österreicherin Ingeborg Bachmann ganz vernachlässigt hat, die sozialen Beziehungen der Liebenden und die Einbindung der Liebenden in die Welt der Arbeit, das hat der Ostberliner Autor Ulrich Plenzdorf in seiner *Legende von Paul und Paula* dargestellt. In einer sozialistischen Gesellschaft beanspruchen die Liebenden das Recht auf privates Glück. Das Glück besteht aus Augenblicken hoffender und erfüllter Liebe. Es läßt sich nicht wie Arbeitsprozesse und Wohnbauprojekte organisieren. Aber die Liebe wird aus einem innersten Antrieb gesucht und bejaht, selbst, wenn sie zum Tod führt. «Stark wie der Tod ist die Liebe», steht im Hohen Lied. Die Charakterisierung der Filmerzählung als «Legende» zeigt auch hier den zum Unschuldigen und Religiösen tendierenden Aspekt des Geschehens.

Faszination wurde in einer Zeit, die vom einzelnen soviel Sachlichkeit, Zurückhaltung, Distanz, zu soviel Kritik und Zweifel an sich selbst zwingt, eine schwierige Sache. Auf der einen Seite wird geschlechtliche Liebe von Sexualtechnik und Leistungssoll bedroht, auf der anderen Seite von Zeitmangel, fehlender Aufmerksamkeit, Gefühlskälte gegenüber dem anderen Geschlecht. Wo das Wunder der Liebe noch stattfindet, gerät sie, die Liebe, in beträchtliche gesellschaftliche Schwierigkeiten. Sie stört das Räderwerk aus Leistung und Produktion.

Der Dammbbruch oder: Sex läßt sich in dieser Gesellschaft vermarkten

Die große Liebe, von der die meisten Menschen träumen, ist in der Wirklichkeit eher die Ausnahme. Keine Ausnahme ist der gesteigerte Lustanspruch junger Menschen in der liberalisierten, auch «permissiven» oder sogenannten emanzipatorischen Gesellschaft. Die Kräfte, die zu einem Dammbbruch der geschlechtlichen Verbote führten, sind kompliziert. Sie hängen mit der Basisveränderung und extremen Diesseitsbezogenheit der zeitgenössischen Gesellschaft zusammen. Daß zusammen mit dem Aufklärungsfeldzug die Enttabuisierung des Geschlechtlichen sogleich vermarktet wurde, ist weder die Schuld der jungen Menschen noch jener Literatur, von der hier die Rede ist. Die Enthemmung und beinahe Technisierung, der Warencharakter des Geschlechtlichen geht auf Kosten einer kapitalistischen und also Erwachsenen-gesellschaft. In ihr wurde Aufklärung zum Geschäft, Emanzipation zur Konsumsteigerung, Freiheit zur Verführung.

Literarisch gab es in dieser Hinsicht im vergangenen Jahrzehnt mehrere Strömungen. Einige Autoren nutzten und beförderten die *Sexwelle*, die sich überwiegend in der sogenannten Trivial-

literatur, auf der Ebene der Magazin- und Groschenromane abspielt. Andere Autoren nahmen das sogenannte *Obszöne* bewußt auf. Günter Graß, Martin Walser, Hubert Fichte gehören dazu, vielleicht auch Chotjewitz. Ein großer Teil von Autoren tat jedoch *nichts zur Hervorkehrung des Geschlechtlichen*. Ich möchte Siegfried Lenz, Heinrich Böll, Wolfgang Hildesheimer, Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch, Ingeborg Bachmann, Peter Handke und viele andere Autoren dazu zählen.

Zu den großen *Warnern gegen die Sexualisierung der Gesellschaft* und gegen die Vermarktung des Sex gehörte *Heinrich Böll*. In den «Frankfurter Vorlesungen» (1963/64) kritisierte Böll die «westliche Promiskuität»:

Keine äußere Entfernung mehr von der Geliebten, das läßt sich alles so leicht arrangieren – kein Alibi mehr, denn es herrscht ja Einverständnis – keine innere Entfernung mehr, es gibt ja nicht Ehebruch, Sünde, Eifersucht – in solcher Gesellschaft ist die Liebe ästhetisch nicht mehr vorhanden, weil sie keine Form, keinen Widerstand mehr findet.

Und in der 3. Wuppertaler Rede von 1966:

... wenn die Tabudurchbrechung in den Händen der Wurstelbratereien eine schicke und dolle Sache geworden ist, an der die Bourgeoisie immer mehr Gefallen findet und immer mehr Geld verdient – muß die Literatur zurückgehen, ... muß sie selbst einen Weg suchen und finden, was frei, geordnet und untröstlich, was poetisch an der Liebe ist, möglicherweise auf dem Umweg über die Keuschheit, vor den zerklümperten Freiheiten zu retten.

Und nochmals in der Besprechung des Solschenizyn-Romans *Der erste Kreis der Hölle*:

... im Westen ist der Sinn für verborgenes Leiden abhanden gekommen: dessen eine und einzige Komponente sexueller Lust stellt möglicherweise den großen Frevel dar, der noch nicht erkannt wurde.⁸

Die jüngste Absage an den Sexualbetrieb stammt von *Gabriele Wohmann*. Sie läßt den Schriftsteller Robert Plath in ihrem Roman *Schönes Gehege* in erlebter Rede sprechen:

Lustlos nach dem Lustprinzip. Ein Trauerspiel, dieser Kommunikationsbetrieb, Geschlechtsbetrieb, Triebzwang. Lauter Mitläufer und Spießgesellen, gebeugt unter eine Sexualvorschrift, unter einen stupiden Leistungszwang, die weggelogene Impotenz.⁹

Kritik und Sensibilität oder: Eros als neues Lebensgefühl

Im Christentum wurde Liebe, die diesen Namen voll und im höchsten Grad verdient, durch eine lange Tradition als *Agape*, als göttliche Liebe, bezeichnet. Sie wurde dem *Eros* als irdischer Liebe entgegengesetzt. Mit dem Begriff *Agape* wurde in der Liebe vorwiegend die religiöse Seite bewußt gemacht. Man spiritualisierte die Liebe, distanzierte die *Agape* vom *Eros*, hielt den armen Christen eine un- oder übergeschlechtliche Vollkommenheit vor Augen. Das hatte Folgen – schon im sogenannten christlichen Mittelalter, als die weltliche Minnekultur am Christentum vorbeiging. Auch die Reformation hat in dieser Hinsicht wenig geleistet. Ansätze der Verbindung von *Eros* und Christentum gab es in der Literatur bei Dante, bei Goethe, bei Novalis, bei Tolstoi, Hofmannsthal, Graham Greene. Den modernen Höhepunkt erreichte – so weit ich sehen kann – Paul Claudel.

Für die meisten Theologen, Katecheten und für das breite Kirchenvolk blieb neben der *Agape* (praktisch) nur der *Sexus* übrig. Vor dem aber mußte man sich hüten. Bei den Literaten nahm er gern eine obszöne Gestalt, in der jüngsten Vermarktung eine pornographische Statur an. Daß von Literatur und Kunst seit den Troubadours und den Minnesängern, auch in der Gegenwart, immer wieder Impulse für

⁸ Heinrich Böll: Frankfurter Vorlesungen. Köln 1966, 102f. Heinrich Böll: Aufsätze – Kritiken – Reden II. dtv 1969, 209. Heinrich Böll: Neue politische und literarische Schriften. Köln 1973, 94.

⁹ Gabriele Wohmann: *Schönes Gehege*. Darmstadt und Neuwied 1975, 190.

eine Kultur des Eros ausgingen, wurde auf kirchlicher Seite, zumal in den hierarchischen Rängen, wenig bemerkt. Zu den großen literarischen Tendenzen dieses Jahrhunderts gehört die *Neuentdeckung des Eros*.

Jean Giraudoux' Roman *Eglantine* (1927) entwickelt komödiantisch und spielerisch kritischen Eros. Die Erotik in den Begegnungen Eglantines – einer in ihrer inneren Unverletzlichkeit und geheimnisvollen kosmischen Verbundenheit fast märchenhaften Figur – mit Fontranges, dem Sproß einer alten Familie, und Moïse, einem levantinischen Millionär, ist voller Sinnlichkeit und Lust. In Eglantines Zärtlichkeit versinnlicht sich die Seele. Zärtlichkeit ist der Inbegriff des bewußten und kritischen Eros. Während einer Bluttransfusion im Spital, durch die Fontranges Eglantine am Leben erhält, beschreibt Giraudoux die beiden:

Gesicht an Gesicht, in einer Betätigung äußerster Zärtlichkeit, betrachteten sie einander, auf antike Art an einem Gastmahl neuester Mode gelagert. Eglantine ließ ihre Augen nicht von den Augen Fontranges. Um ihr keinen Verdruß zu bereiten, sah er in ihre. Es war das, was sie aneinander am wenigsten kannten, und zuweilen senkten sie die Lider unter diesen fremden Blicken.¹⁰

Romanische Autoren haben, so scheint es, die Macht des Eros intensiver dargestellt als die deutschsprachigen. Zu den stärksten neueren Zeugnissen gehört William Agudelos Seminartagebuch *Unser Lager bei den Blumen auf dem Felde*.¹¹ Ernesto Cardenal, der Bruder, Dichter, Priester auf Solentiname, hat seinem jüngeren Freund und Mitarbeiter das Vorwort geschrieben: Cardenal: «Die sexuelle Abstinenz in diesem Tagebuch (zusammen mit einer großen Liebesfähigkeit) war ein Umarmen des Kreuzes. Unser Bett ist das Kreuz. Das Hohelied der Liebe aber und mit ihm William Agudelo sagt: «Unser Bett ist von Blumen.» Agudelo macht etwas sichtbar, was der Christ zwar von Claudel kennt, von der jüngeren literarischen Generation (Agudelo ist 1943 geboren) aber nicht unbedingt erwartet: *Damit der Eros transzendiert*, muß er erstens *offen sein zu Gott* und zweitens *den Verzicht bejahen*. Als Stilprobe der Spontaneität, Unschuld, der Verbindung von Eros und Glaube hier zwei Tagebucheinträge. William hat Teresita, eine Volksschullehrerin, aus seinem Bürofenster erblickt und über mehrere Tage beobachtet.

Sonnabend, den 9. Oktober 1965

Was soll ich nur tun? Ich bete Sie an. Und meine Liebe ist ehrlich. Natürlich ist sie ehrlich, denn wenn sie nicht ehrlich wäre, dann wäre es auch keine Liebe. So muß meine selbstlose Liebe zu Ihnen also verborgen bleiben. Sie sollen nie erfahren, daß ich Sie liebe. Sie sollen nur wissen, daß Sie mir gefallen und daß Sie das einzige Mädchen hier sind, das der Mühe wert ist. Damit richte ich keinen Schaden an.

Mein Gott, die ganze Zeit tue ich nichts anderes, als an Sie denken wie ein Kranker. Ich sterbe vor Sehnsucht, Ihnen zu sagen, daß ich Sie liebe.

Gleich mußt du vorbeikommen. Mehr nicht. Du gehst weiter und weiter, dorthin, wo der Himmel bleiern über dem Horizont liegt. Auch du bist eine Lüge. Du lügst nicht, aber für mich bist du jetzt eine Lüge. Man hört es in der Ferne donnern. Heute spioniere ich dir nicht nach. Vielleicht nie mehr. Das ist alles, Teresita.

Ich könnte dir nicht erklären, wie ich dich liebe und warum. Und du – ich weiß nicht, ob du mich lieben könntest, ohne zu wissen, wie ich dich liebe. Es gibt so viel Lüge. Manchmal reden sie einem sogar einen Gott ein, der Lüge ist. Könntest du für mich dieser supreme Grad der Wahrheit sein, den ich suche? Jetzt glaube ich, du bist Wahrheit, denn du bist einfach, und weil du einfach bist, bist du schön.

Ich liebe dich, Teresita, anspruchslöse Blume, schlichte Teresita, ohne Komplikationen. Heute nachmittag liebte ich dich mehr denn je. Dein einfaches weißes Blüschchen. So zart deine Schultern. Klar zeichnete sich dein Schatten auf dem Asphalt ab.

Sonntag, den 10. Oktober

Ein frischer Morgen, ein Sonntag wie alle anderen und doch ein besonderer Sonntag, denn gleich werde ich dich sehen. Aber wie einmalig würde

¹⁰ Jean Giraudoux: *Eglantine*. Frankfurt (o.J. Bibl. Suhrkamp 13), 36.

¹¹ William Agudelo: *Unser Lager bei den Blumen auf dem Felde*. Ein lateinamerikanisches Tagebuch. Wuppertal 1972 (Peter Hammer-Verlag).

dieser Sonntag erst für mich sein, wenn du mich anschauen und mir zu lächeln würdest!

Gott in allen Dingen: in den Kindern, in der Kirche, in den Fleischstücken auf dem Sonntagsmarkt; Gott in den Straßenkötern, in den feinen Damen, in den Autos, in der Luft, in der Morgenfrische. Aber ganz besonders herrlich für meine Augen Gott in dir. Und wenn Gott nicht in dir wäre, würde ich dich nicht so lieben, wie ich dich liebe.

Die Möglichkeit deiner Liebe ist wie ein großes, helles Licht in mir. Danke, Teresita, danke. Du hast mich angenommen. Danke für das lakonische «Ja», mit dem du auf die Karte, die ich dir schickte, geantwortet hast. Gott wird es dir tausendfach vergelten, denn Gott liebt mich.

Leider ist das in die deutsche Sprache übersetzte Tagebuch (1972) fast unbekannt geblieben. Ich kenne aus unserer Literatur keine vergleichbare Wegsuche eines jungen Menschen, der mit solcher Intensität und Selbsterkenntnis Eros und Gott sucht.

Unter den neueren deutschen Romanen hat Heinrich Böll mit seiner Leni-Pfeiffer-Gestalt aus *Gruppenbild mit Dame* leibhaftigen Eros gezeigt.¹² Unter den jüngeren Autorinnen ist hier Karin Struck mit ihrem Roman *Die Mutter* zu nennen. Nora Hanfland, die Heldin des Romans, hat «die größte Sehnsucht, eine *Große Erotische Mutter* zu sein». Sie hat einen Sohn geboren. Sie spürt die Öffnung des Leibes und der Seele. Sie leidet, weil die Mütter so wenig geachtet werden in dieser Gesellschaft. Sie leidet, daß Geburten herzlos und steril in Gebärfabriken erledigt werden. Sie leidet, daß die Frauen nicht mehr Mütter werden wollen. Sie leidet an der Empfindungslosigkeit der Männerwelt. Sie leidet an der schizoiden Doppelrolle, die die zeitgenössische Gesellschaft der Frau zumutet: hier lustlose Hausarbeit – dort, daneben und außerhalb der Arbeit privatistische Lustbeschaffung.

Alexander Mitscherlich hat zu Beginn der 60er Jahre das Diagnosewort von der *vaterlosen Gesellschaft* ausgegeben. Der Verlust der Väter war literarisch schon in Romanen wie *Haus ohne Hüter* (H. Böll), der Verlust des Vaterbildes und der väterlichen Autorität in «Billard um halb zehn» und «Ansichten eines Clowns» (H. Böll) ebenso wie in der «Blechtrummel» (G. Graß), später in der «Deutschstunde» (S. Lenz) mitgeteilt worden. Karin Struck klagt durch ihr Mundstück Nora Hanfland in den 70er Jahren unsere mutterlose Gesellschaft an.

Fruchtbarkeit ist kein Wert, nur ein Unwert. Die Menschen sprechen über Fruchtbarkeit nur zerstörerisch. Die vermehren sich wie die Kaninchen. Abtreibung. Empfängnisverhütung. Antibabypille. Ein Kind zu gebären ist ein Verbrechen, das sollte mit dem Tode bestraft werden. Das habe ich alles in mir gespürt. In mir rumoren ja alle Widersprüche der Zeit. Die «Bevölkerungskatastrophe» wird einem ja alltäglich als die größte Bedrohung der Menschheit dargestellt. Ich dürfte ja längst nicht mehr am Leben sein. Ich nehme vielleicht anderen, die wertvoller sind als ich, die Luft weg... Früher fragten die Jungen bei Tanzvergnügungen die Mädchen: Bist du katholisch oder evangelisch? Heute: Bist du ein Arbeiter, oder bist du nur ein Kleinbürger? Bei Tanzvergnügungen fragen die Jungen, bevor sie mit den Mädchen auch nur tanzen: Nimmst du die Pille? ... Keine Wollust ohne Fortpflanzung habe die Religion den Menschen gepredigt. Und jetzt glauben die Menschen sich zu befreien, wenn sie sich von der Fortpflanzungslust loslösen, und sie begreifen nicht, daß eine vollkommene Naturlosigkeit eine vollkommene Leere und Langleweiligkeit nach sich zieht. Die schöne neue Welt des Genießens. Dann kann man das Wort Geburt tatsächlich nur noch in solchen Sätzen denken: die Geburt der Hessischen Rahmenrichtlinien. Schwangerschaft und Geburt als Gegenstand des Männerzotenreißens. Schwangerschaft und Geburt als Störung des normalen Arbeitsablaufs, sagt ein Arbeitgeber.

Karin Struck lehnt Brechts ideologisierte Mutter, die Flugblätter verteilende Pelagea Wlassowa, ihre geschlechtslose Mütterlichkeit, die marxistische «Muttergottes der Revolution» ab. Kritik meldet sie ebenso gegenüber dem christli-

¹² Heinrich Böll: *Gruppenbild mit Dame*. Köln 1971 (jetzt auch dtv). Siehe dazu P. K. Kurz in: *Über moderne Literatur 4*. Frankfurt 1973, 55–61. Grete Lütke-Grothues, *Drei Frauengestalten auf H. Bölls Weg durch die Institutionen*, in: *Orientierung* 15. 9. 1975.

chen Inbild der Mutter an. «Mutterliebe», sagen die Christen, «sei die Mutter Maria mit dem Jesuskind». Aber, wendet Nora ein, «Maria spürt keine erotischen Empfindungen, wenn das Jesuskind an ihren Brüsten saugt. Maria hat ihren Leib nicht geöffnet, weder für das Sperma noch für den glitschigen Säuglingskörper. Mütterlichkeit immer vorgestellt als Geschlechtslosigkeit.» Man muß den Standort und den Realismus von Karin Struck begreifen, um solche Sätze an sich heranzulassen.

Noras Sehnsucht und gesellschaftspolitisches Postulat heißt:

Ich will ein Wert für mich selber sein, und zugleich habe ich die größte Sehnsucht nach einer Mutter, nach Kindern aus meinem Leib, die größte Sehnsucht, eine Große Erotische Mutter zu sein. Ganz will ich sein, das ist alles. Wie ich nicht weiß, was die Natur wert ist, immer noch nicht, weiß ich auch nicht, was ich wert bin, was die Mutter wert ist. Die Demütigungen verschütten mein Selbstgefühl, verschleiern mir den Blick. Nur eine starke Erfahrung verändert den Menschen. Ich selber muß erst noch geboren werden. Das ist die schwerste Geburt.

Ich denke, es wird deutlich, wie Menschwerdung und Geschlechtlichkeit, Geschlechtlichkeit und Sensibilität, Eros, Selbstwerdung, Dufindung und Fruchtbarkeit zusammenhängen, auch Eros im Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern. «Küssen denn die Eltern die Säuglinge auch auf die sanften Geschlechtsorgane, oder sparen sie diese Organe aus wie Arbeitsorgane?», fragt Nora kritisch.¹³ Ihre zugleich naive und elementare Frage lautet: Wer könnte den neuen Menschen schaffen? Antwort: «Den neuen Menschen könnte die Mutter schaffen.» Aber wie soll das geschehen, wenn die Selbstwerdung der Mutter gehindert wird, der kreative Eros sich nicht entfalten kann?

Es ist möglicherweise religionsgeschichtlich bedauerlich, daß die jüdisch-christliche Gottesvorstellung gänzlich enterotisiert wurde. Das Wort «charis», «gratia», «grace», «Gnade» hat heute noch mit Anmut, Liebreiz, liebenswürdiger Anziehung, Charme zu tun. Die katechetische Unterweisung hat uns von Kind auf die Allwissenheit, Allmacht, Gerechtigkeit, auch Güte Gottes eingebläut. Aber Eros, Charme? Dabei haben Kreativität und Eros eine eigenartige Affinität. Die traditionelle Schöpfungslehre spricht beim Schöpfungsvorgang von einer «creatio ex nihilo». Teilhard de Chardin dagegen betont in der Schöpfung die «unio creatrix», eine kreative Einung von Energien. Ernesto Cardenal, der nicaraguanische Lyriker und Priester, schreibt in seinem Buch «Von der Liebe»: «Die Natur kommuniziert ständig mit sich selbst.» Er sieht den gesamten Kosmos von einem großen erotischen Impuls durchwaltet.

Meine These, Hypothese, Vermutung heißt: *Die Christen haben den Eros verloren.* Auch der technische Mensch («Homo Faber» bei Max Frisch), der Mensch des totalisierenden Industriealters, der Warenmensch hat den Eros verloren. Die Christen halten sich in ihrer Wortverkündigung an die «Agape», die Warenmenschen an «Sex». Beiden fehlt die befreiende Mitte. Daß Christen in ihrer Praxis auch (und oft sehr viel mehr) Warenmenschen sind, potenziert das Problem. Die *Dichter* aller Zeiten haben sich dagegen an den *Eros* gehalten. Sie haben den Eros erfahren, waren oft genial mit Eros begabt, haben die Kraft des Eros bezeugt. Ist dies vielleicht einer der Gründe, warum junge Menschen den Dichtern eher glauben als den christlichen Predigern? Ich bin mir der Verallgemeinerung und Randunschärfe dieser Sätze bewußt. Aber die thesenhafte Verkürzung zeigt die Sinnspitze, die bislang, soweit ich unterrichtet bin, von keiner Synode wahrgenommen wurde. Vielleicht auch lieben junge Menschen die Dichter mehr als die Prediger, weil diese, die Dichter, nicht immer recht haben wollen, sondern ihre Empfindungen und Vorstellungen auf der Basis der Erfahrung in Vorgängen und Bildern erzählen? Vielleicht ist der Eros selbst eine unge-

schützte Energie, in jedem Fall eine undogmatische. Daß Eros alles erlaube oder bequem sei, wäre ein Mißverständnis. Eros fordert den Menschen.

Eine neue Unbefangenheit oder: Literatur als weltliche «Theologie» der Zärtlichkeit

Mit der zeitgenössischen Literatur verbinden viele Menschen Vorstellungen des Unmoralischen und der Grausamkeit. Fragt man zurück, woher sie diese Vorstellungen haben, stellt sich heraus, daß sie primär von Filmen, Fernsehen, aus Magazinen und Groschenheften stammen. Sie wissen nicht, daß fast alle literarischen Werke von Rang eine wiederherzustellende Ganzheit des Menschen anvisieren. Autoren bezeugen eine außerordentliche Sensibilität für Lebenslügen, für den untermenschlichen Gebrauch von Sexualität, für die gefährlichen Abspaltungen des Menschen in der hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft. Sie spüren intensiver, manchmal satirisch aggressiv, die angeblich «normalisierten», in Wirklichkeit schizoiden Lebensformen auf. Sie signalisieren den Verlust wahrer Gefühle. «Die Stunde der wahren Empfindung» heißt ein von Peter Handke eben erschienener Roman, der diesen Jahren ein wichtiges Stichwort gibt. Handke kritisiert die Nicht-Empfindungen zwischen Mann und Frau, die austauschbaren Beziehungen. «Keuschnig hatte nicht das Gefühl gehabt, mit einer einmaligen, bestimmten Frau zusammen zu sein.» Die Menschen leben von «geborgten Lebensgefühlen», von «Reprisen», nach Verhaltensnormen einer «eingepackten Harmonie» – bis daß ein Schock sie aufweckt, ein geheimnisvoller Ruck ihnen Gegenwart zeigt. Eine neue Wahrnehmungsfähigkeit, Sensibilität wird geboren.

Zwei Jahre vor der «Stunde der wahren Empfindung», 1973, veröffentlichte Peter Schneider seine «Lenz»-Erzählung. Er kritisiert die Genossen, daß sie nur über «Ideen» reden, aber ihre Worte und ihr konkretes Gegenüber nicht «empfinden» können. Im alpenländischen Trient, wo er auf dem Umweg über Rom landet, lernt er persönliche Anteilnahme.

Er ließ sich anstecken von der Unbefangenheit, mit der sie mit ihm und miteinander umgingen. Er gewöhnte sich daran, daß jeder jeden anfaßte, wenn es ihm in den Sinn kam, ohne daß es sich dabei um irgendeine Anspielung gehandelt hätte. Es wurde ihm selbstverständlich, daß man sich für seine Zweifel und Unsicherheiten ebenso interessierte wie für seine Standpunkte... Er beobachtete, daß die persönlichen Konflikte oft von selber, ohne daß es eines Planes bedurft hätte, gelöst wurden.

Als unbefangen ist auch der Kontakt zwischen Mutter und Tochter im Roman Sigrid Bruns («Das Nest») zu bezeichnen, von dem wir eingangs berichteten. Die Großmutter fragte irritiert, «soll man Natürlichkeit so weit treiben?»

Der Kölner Journalist Christian Linder führte im Frühjahr 1975 ein Werkstattgespräch mit Heinrich Böll. Dabei kam die Rede auf die Leni-Pfeiffer- und Katharina-Blum-Gestalt. Böll sagte in diesem Zusammenhang:

Im Neuen Testament steckt eine *Theologie der – ich wage das Wort – Zärtlichkeit*; die immer heilend wirkt: durch Worte, durch Handauflegen, das man ja auch Streicheln nennen kann, durch Küsse, eine gemeinsame Mahlzeit – das alles ist nach meiner Meinung total verkorkt und verkommen durch eine Verrechtlichung, man könnte wohl sagen durch das Römische, das Dogmen, Prinzipien daraus gemacht hat; dieses Element des Neuen Testaments – das zärtliche – ist noch gar nicht entdeckt worden; ... es gibt doch gewiß Menschen, die durch eine Stimme, ... geheilt werden können; oder durch eine gemeinsame Mahlzeit. Nun, bei uns – in einem der unzärtlichsten Länder – wird man diese – nennen wir sie einmal so – Theologie der Zärtlichkeit bestimmt nicht entdecken, aber vielleicht anderswo...¹⁴

«Theologie der Zärtlichkeit», das ist ein großes Stichwort. Man kann sich fragen, warum es nicht von der Theologie selbst kommt. Dafür gibt es im Alten und im Neuen Testament durchaus Ansätze. Im Weihnachtsevangelium spielt

¹⁴ Heinrich Böll/Christian Linder: Drei Tage im März. Ein Gespräch. Köln 1975, 72.

¹³ Karin Struck: Die Mutter. Frankfurt 1975, 104f., 114, 107, 113.

Zärtlichkeit eine gewisse Rolle, ziemlich isoliert, wie man zugeben wird, nämlich an die Vorstellungen des Kindes in der Krippe geknüpft. Eine Zärtlichkeit, die den Eros einschließt, die sich auf die gesamte Gottesvorstellung ausdehnt und auf die Heilsvermittlung, spielt theologisch kaum eine Rolle. Da haben unbestechliche, will sagen eiserne Kategorien das Heft in der Hand. Fürchtet man, daß Zärtlichkeit Weichlichkeit, Sentimentalität, Genüßlichkeit mitbringt? Das wäre in der Tat eine sentimentale Auffassung von Zärtlichkeit. Zärtlichkeit verlangt eine aktive Aufmerksamkeit, die Veränderung des hartherzigen Mannes, der kalten oder beleidigten Frau, eine Veränderung, die zu tun hat mit dem, was man früher «Seele» oder «Herz» nannte. Sprang nicht religionsgeschichtlich in einem Jahrhundert rigoroser Aufklärung der gefühlsbetonte «Herz-Jesu-Kult» als Gegenbewegung auf? Eine zärtliche Aufmerksamkeit könnte durchaus Kontakt, Mitteilung, Wärme stiften, Vertrauen bewirken, ein Stück Heimat herstellen, konkrete Heilung. Ist nicht kreative Liebe von sich aus zärtlich? In Augenblicken, in denen die Erfahrung des Zärtlichen durchbricht, wird die Angst aufgehoben. Wenn sich der Mensch in einer kreativen Liebe zärtlich öffnet und teilt, transzendiert er. Paulus hat im Titusbrief die Richtung erkannt, auch die zentrale Gestalt der Zärtlichkeit, wenn er schreibt: «Epiphanisch erschienen ist die Charis – die kreative Mitteilung, Anmut, Zärtlichkeit – Gottes, des Heilenden, allen Menschen.» Es gibt sie, die Zärtlichkeit unseres Gottes. Sie ist uns literarisch bezeugt. Kann das literarische Zeugnis unsere Existenz erreichen?

Die Schriftsteller sind keine Theologen. Nur im Grenzfalle (z.B. in der «Göttlichen Komödie», im «Faust II», im «Seidenen Schuh») entwickeln sie eine Theologie in Bildern. Im Zentrum literarischer Wahrnehmung und Mitteilung steht heute die Anklage der Abwesenheit wahrer Empfindungen, steht das Plädoyer für die Sensibilisierung des ganzen Menschen. Moral und Anmut, Wachwerden und Glückserfahrung, Kommunikation und Befreiung könnten zusammenkommen.

Paul Konrad Kurz, Planegg

Entstehung und Entwicklung von Sprache und Sprechen

Auf Besuch beim Forschungsinstitut für Primaten an der Universität von Oklahoma in Norman, wo Dr. Roger Fouts Untersuchungen über die Entwicklung sprachlicher Fähigkeiten bei jungen Schimpansen macht, widerfuhr mir folgendes. Ich hatte mich eben erst im Studio hingesetzt, wo Dr. Fouts mit einem achtjährigen Schimpansenweibchen namens Lucy spielte, das mit Erfolg auf die Fingerzeichensprache, wie sie bei den Taubstummen in Nordamerika (A.S.L. = American Sign Language) gebraucht wird, gedrillt war. Auf einmal kam Lucy zu mir, sprang mir auf den Schoß, und nach einem großen Kuß zum Gruß fing sie an, eine meiner Taschen zu durchsuchen. Als ich versuchte, sie davon abzuhalten, biß sie leicht in meine Hand. Der Biß durchbrach nicht einmal die Haut, ließ aber den Abdruck von zwei Zähnen zurück. Daraufhin passierte etwas höchst Interessantes: Lucy nahm meine Hand in die ihren, betrachtete aufmerksam die Abdrücke ihrer Zähne und machte mit ihren Fingern zwei Zeichen in ASL. Die Zeichen bedeuteten «hurt» (weh tun) und «Lucy», was leicht interpretiert werden konnte als: «Dir wurde weh getan durch Lucy».

Zeichensprache von Schimpansenweibchen

Mein Besuch an der Universität von Oklahoma galt der Arbeit Dr. Fouts' über den Gebrauch der Zeichensprache bei Schimpansen. Dr. Fouts war eine Zeitlang Student von Dr. Allen

Gardner, dem Psychologen an der Universität von Nevada in Reno, der zusammen mit seiner Frau Beatrice berühmt wurde für seinen Erfolg am jungen Schimpansenweibchen *Washoe*, dem er die Fingerzeichensprache, die gewöhnlich von den Taubstummen in Nordamerika verwendet wird, beibrachte. Die Leistungen von Washoe waren eindrucklich: Nach vier Jahren konnte sie mehr als 200 Zeichen verstehen und gebrauchen, sie reihte Zeichen aneinander (bis zu sechs oder sieben) und zeigte eine Fähigkeit zu verallgemeinern, indem sie ein und dasselbe Zeichen für eine Anzahl von Gegenständen, die zur selben Klasse gehören, anwandte (z.B. das Zeichen «Hund» für Hunde von verschiedener Größe und Gestalt).

Die Experimente der Gardners haben seither andere Psychologen dazu ermutigt, entweder weiteren Schimpansen und sogar Gorillas und Orang-Utans ASL beizubringen, oder andere Methoden anzuwenden, um bei diesen Tieren zu prüfen, wie weit sie Zeichen, die den Wörtern der menschlichen Sprache ähnlich sind, verstehen und gebrauchen können. Professor *Duane Rumbaugh* vom *Yerkes Primate Research Center* in Atlanta (Georgia) hat einem Schimpansenmädchen *Lana* beigebracht, Tasten an einer Computer-Tastatur mit Symbolen, die Gegenstände, Früchte usw. darstellen, zu drücken. *Lana* ist sehr bekannt für ihre Fertigkeit, mit der sie die Symbole in einer bestimmten Ordnung tippt, die auf ein rudimentäres Verständnis von grammatikalischen Kategorien schließen läßt. Dres. *Ann* und *David Premack*, jetzt an der Universität von Pennsylvania, haben ein junges Weibchen mit Namen *Sarah* gelehrt, eine Garnitur farbiger Plastiksymbole zu gebrauchen, die an einer Magnettafel zu «Sätzen» angeordnet werden konnten und dabei Regeln befolgten, die jenen einer menschlichen Grammatik verwandt sind.

Eine der wichtigen Fragen, die sich aus diesen Experimenten ergeben, ist die, ob die Leistungen der «zeichenkundigen Schimpansen» nicht bloß das Resultat einer psychologischen Konditionierung sind, wonach sie gelernt haben, welche Bewegungen sie in welcher Ordnung machen müssen, um eine Belohnung zu erhalten. Selbst wenn dieser Lohn nichts anderes wäre als die Billigung und Zuneigung von seiten des menschlichen Begleiters oder Trainers, könnte er ursächlich ausreichen, um ein Tier mit einem so guten Gedächtnis wie jenes der Schimpansen zu veranlassen, die Reproduktion komplizierter Zeichensequenzen zu erlernen. Wie wäre es aber, wenn der Schimpanse *spontan* Zeichen bildete, etwa in der Art eines Kleinkindes, das Wörter gebraucht, die es gelernt hat, selbst wenn es nichts zu fragen hat?

Der Vorfall, den ich am Anfang des Artikels geschildert habe, bietet einige Indizien, um auf die Frage nach dem Wesen der Fingerzeichen bei Schimpansen eine Antwort zu geben. Als Lucy ein Zeichen machte, daß ich von ihr verletzt worden war, wartete sie offensichtlich nicht auf eine Belohnung, noch war ihr von mir eine Frage gestellt worden. Aus ihrer eigenen Initiative machte sie einen Kommentar zu dem, was sie soeben getan hatte. Schimpansen waren bereits bekannt für ihre Fähigkeiten, Symbole zu verstehen und zu gebrauchen, verschiedene Symbole in einer bestimmten Ordnung zu verbinden und den Gebrauch eines Symbols auf eine ganze Klasse ähnlicher Gegenstände zu verallgemeinern. Als Ergebnis meines Besuchs bei Lucy in Norman wurde mir klar, daß diese Fähigkeiten nicht bloß in Anwendung kamen, um Aufgaben, die von einem menschlichen Trainer belohnt wurden, auszuführen, sondern daß sie auch auf des Affen eigene Initiative, in einem anscheinend interessefreien Kontext aktiviert werden können.

«Verbotenes» Forschungsfeld

Natürlich haben die oben erwähnten Experimente über die sprachlichen Fähigkeiten der Schimpansen viele Fragen für

Anthropologen, Psychologen und Linguisten aufgeworfen, die noch lange nicht beantwortet sind. Das breite Interesse, das durch diese Experimente geweckt wurde, war im letzten Herbst in New York deutlich zu sehen, als unter der Leitung der *New York Academy of Sciences* eine große Konferenz über *Entstehung und Entwicklung von Sprache und Sprachvermögen* abgehalten wurde.

Um die Bedeutung dieser Konferenz zu würdigen, muß man sich erinnern, daß vor 110 Jahren (1866) die *Société Linguistique de Paris* ein Verbot auf gelehrte Artikel und wissenschaftliche Abhandlungen über den Ursprung der Sprache legte. Die Begründung des Verbotes war einfach: Das Fehlen hinreichenden Beweismaterials erlaubte keine sinnvolle Diskussion dieses Problems. Damals waren es erst sieben Jahre seit dem Erscheinen von Darwins epochemachendem Werk *Von der Entstehung der Arten*, und die zahlreichen und hitzigen Kontroversen, die im Kielwasser von Darwins Buch aufgekomen waren, erzeugten mehr Rauch als Licht. Da es zur wissenschaftlichen Theoriebildung an den notwendigen Daten fast gänzlich fehlte, wurde es bald klar, daß die Energie der Linguisten in weiteren Diskussionen nur vergeudet würde. Das Verbot sollte ihre wissenschaftlichen Bemühungen in produktivere Kanäle leiten.

Dieses Verbot wurde jedoch im September 1975 von der Versammlung der *New York Academy of Sciences* aufgehoben. Bei diesem Anlaß hörten ungefähr 600 Teilnehmer dem Angebot von 53 Referaten zu, welche eine breite Vielfalt von natur- und humanwissenschaftlichen Disziplinen betrafen: Linguistik, Anthropologie, Neuroanatomie und Neurophysiologie, Tierverhaltensforschung und Tierpsychologie und sogar Archäologie. Spezialisten von vielen verschiedenen Wissensgebieten kamen zusammen, um eine Frage gemeinsamen Interesses zu diskutieren, in der Hoffnung, daß ein Problem, das sich für eine einzelne Disziplin als zu groß erwies, von mehreren Wissenschaften mit vereinten Kräften erfolgreich angegangen werden könnte.

Ein weiterer Grund, das Verbot aufzuheben, war ohne Zweifel die Fülle neuer Daten, die in den letzten Jahren gesammelt wurden und die möglicherweise auf die Entstehungsfrage der Sprache einen Bezug haben. Die neuen Daten, die an der Konferenz berichtet wurden, waren hauptsächlich von zweifacher Art: zunächst jene, die sich aus den Experimenten zur Prüfung der sprachlichen Fähigkeiten der nicht-menschlichen Primaten (wie oben beschrieben) ergeben; sodann jene, die durch die neueste Gehirnforschung beschafft werden, welche versucht die verschiedenen Zonen und Teile des Gehirns, die einerseits in der menschlichen Sprache, andererseits in der stimmlichen Kommunikation bei den nicht-menschlichen Primaten miteinbezogen sind, zu identifizieren.

Mensch und Tier

In der Bewertung der psychologischen Experimente war man sich an der Konferenz weithin darüber einig, daß unbedingt zwischen Erkenntnisvermögen und Sprachvermögen zu unterscheiden ist. Es ist keine Frage, daß die Experimente in der Zeichensprache gezeigt haben, daß die Schimpansen unerwartete Erkenntnisfähigkeiten besitzen. Sie können nicht nur Zeichen verstehen, sondern sie auch zur Äußerung von Wünschen und Gefühlen oder einfach in Form eines spontanen Spiels mit Worten in Anwendung bringen. Dank dieser Fähigkeit, ist ein Schimpanse imstande, kurze «Konversationen» mit dem menschlichen Trainer zu führen.

Und dennoch wären unter den anwesenden Wissenschaftlern bezeichnenderweise nur wenige gewesen, die den Schimpansen eine Sprache im Sinne der menschlichen Sprache zugebilligt hätten. Professor Duane Rumbaugh wies eigens darauf hin: «Es sollte zur Kenntnis genommen werden, daß Lana nie Konversationen anging, um ihr Wissen zu erweitern. Sie fragte

nie nach dem Namen der Dinge, es sei denn, sie enthielten Speise oder Trank, nach denen sie offensichtlich verlangte.» Mit andern Worten zeigten die psychologischen Experimente über die sprachlichen Fähigkeiten bei Affen *sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität* zwischen Tier- und Menschenverhalten. Ähnlich, wenn nicht gleich, können die Erkenntnisprozesse sowohl in einigen Aspekten menschlichen Sprechens als auch im Zeichengebrauch bei Tieren verstanden werden.

Die Erforschung der Fähigkeit zur Zeichenkommunikation bei Schimpansen geht, wie ich auf meinem Besuch in einigen Forschungszentren der Vereinigten Staaten feststellen konnte, weiter. Sie breitet sich tatsächlich schnell aus, trotz der gegenwärtigen finanziellen Einschränkungen, die man der wissenschaftlichen Forschung auferlegt. Wenn die weitere Forschung die an der Konferenz berichteten Daten bestätigt, dann wird wahrscheinlich die Studie über die Zeichensprache der Schimpansen paradoxerweise einen bedeutenden Beitrag zum besseren Verständnis der Einzigartigkeit der menschlichen Sprache leisten. Durch das Aufzeigen des vollen Umfangs des Erkenntnisvermögens der Schimpansen, werden diese Experimente es erleichtern, jene Aspekte zu erfassen, unter denen die menschliche Sprache aus den andern Kommunikationssystemen der Primaten als einziger herausragt.

Interessanterweise kommen die Gehirnforscher bei Primaten und Mensch zu einer ähnlichen Folgerung, indem sie sowohl die Kontinuität als auch die Diskontinuität zwischen der tierischen und menschlichen *Vokalkommunikation* herausstellen. Neurologisches Experimentieren zeigt, daß die Gehirnteile, die für Schreie bei Affen verantwortlich sind, gänzlich verschieden sind von jenen Teilen des menschlichen Gehirns, die für die Sprache zuständig sind. Wenn an den primitiven Teilen des Gehirns Elektroden angesetzt werden und diese Teile stimuliert werden, dann können alle bekannten Laute der Affen zusammen mit den begleitenden Gesichtsausdrücken

Bildungshaus Bad Schönbrunn Orientierung, Institut und Zeitschrift

Studientagung 3.—5. September 1976

Der kranke Mensch und die Gesellschaft

Auf der Suche nach einem neuen Ethos der Gesundheitsvorsorge

Diese Tagung richtet sich an alle, die Verantwortung tragen für unser Gesundheitswesen: Aerzte, Behörden, Politiker, Leitungspersonen der Spitäler und Krankenkassen. Denn nur im gemeinsamen Bemühen und in der Zusammenarbeit aller Kräfte kann das schwierige gesellschaftliche Problem ernsthaft und mit Hoffnung auf einigen Erfolg angegangen werden.

Die Referenten — ein kantonaler Sanitätsdirektor, ein Finanzexperte im Gesundheitswesen, zwei Chefärzte, eine Vertreterin des Pflegepersonals, ein Ethiker — werden dafür sorgen, dass die verschiedenen Aspekte der Problematik in den Blick kommen.

Gruppenarbeit, Plenumsdiskussion und Podiumsgespräch sollen es ermöglichen, dass alle Teilnehmer ihre Erfahrungen einbringen können.

Anmeldungen an die Direktion von Bad Schönbrunn,
6311 Edlibach (Tel. 042 52 16 44).

hervorgerufen werden. Beim Menschen produziert die Stimulierung derselben Bereiche des Stammhirns (primitive brain) unfreiwillige Schreie und Gesichtsausdrücke, wie man sie beispielsweise in unseren emotionalen Ausbrüchen vernimmt. Neben diesem primitiven Hirn entwickelten sich in der menschlichen Großhirnrinde neue Zonen, und durch diese kommen sowohl das Sprechen als auch die Gesichtsausdrücke beim Menschen unter Willenskontrolle.

Die Experimente am Gehirn zeigen, daß die Nervenmechanismen, die beim Menschen für die Stimme verantwortlich sind, zugleich kontinuierlich sind mit denen, die man bei andern Primaten beobachtet (wo es um unfreiwilliges Verhalten geht) und diskontinuierlich (was kontrolliertes Sprechen betrifft). Diese Dichotomie der nervlichen Mechanismen zeigt an, daß menschliches Sprechen nicht bloß als eine Vervollkommnung der stimmlichen Reaktionen der niederen Primaten betrachtet werden kann. Vielmehr muß es so verstanden werden, daß es sich ziemlich unabhängig von Affekt entwickelt hat und auch einer von der sozialen Kommunikation verschiedenen Funktion dient.

Diese Versuchsergebnisse, die in den wichtigen Berichten von Dr. Ronald Myers und Dr. Bryan Robinson dargelegt wurden und Früchte jahrelangen Forschens sind, erlauben dem Anthropologen zu folgern, daß das menschliche Sprechen sich völlig *de novo*, als eine neue Leistung, jenseits von jener der Affen und Menschenaffen, entwickelt hat.

Und die Sprache der Wissenschaftler?

Der Leser könnte bisher den Eindruck gewonnen haben, es habe unter den versammelten Gelehrten in New York völlige Einstimmigkeit geherrscht. Solche Einhelligkeit wäre überraschend, besonders in einem sich rasch entwickelnden Wissensgebiet, so konnten denn auch tief verwurzelte Meinungsverschiedenheiten festgestellt werden. Einige Gelehrte erklärten beispielsweise, es sei klar, daß die menschliche Sprache, die man einst als völlig einzigartig und dem Menschen allein zu eigen verstand, jetzt doch als Gemeingut auch für nicht-menschliche Primaten erscheine. Solche Erklärungen wurden meist von Psychologen abgegeben: von den oben erwähnten Ergebnissen der Neurophysiologen wichen sie natürlich ab.

Zu einem Teil rührte diese Meinungsverschiedenheit von einem noch vorherrschenden Provinzialismus der Wissenschaft her. Kontakte und Dialoge über die Schranken der ver-

schiedenen Disziplinen, etwa von der Art dieser Versammlungen, fehlen noch weithin. Aber es muß zugegeben werden, daß es noch einen andern, vielleicht wichtigeren Grund für die Meinungsverschiedenheit bezüglich der Einzigartigkeit menschlicher Sprache gibt: es ist der Mangel an klar definierten Begriffen in diesem Wissensgebiet.

Begriffe wie «Sprache», «Kommunikation», «Sprechen» usw. wurden an den Versammlungen von diesen und jenen Leuten in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Unter solchen Umständen können allfällige Übereinstimmungen unecht sein und andererseits mögen die Meinungsverschiedenheiten eher an der Semantik als an der Sache selber liegen. Wie der bekannte Forscher der Entwicklung des Menschen, Professor S. L. Washburn von der *University of California in Berkeley* nach den Versammlungen bemerkte, ist es offensichtlich sinnlos, für die Schimpansen den Begriff Sprache zu beanspruchen, wenn man gleichzeitig unfähig ist, zu definieren, in welchem Sinne «Sprache» gebraucht werden soll.

Ironischerweise war daher eines der Resultate dieser Konferenz über die Entstehung der menschlichen Sprache das Hervorheben des Bedürfnisses nach einer gemeinsamen Sprache, die es den Wissenschaftlern der verschiedenen Disziplinen erlauben würde, sich einander mitzuteilen, ohne Mißverständnisse und ohne sich in emotionelle Argumente zu verwickeln.

Die Forschung über die sprachlichen Fähigkeiten bei Schimpansen und Menschen mag wohl bereits, wie schon gesagt, sowohl die Originalität wie die Gemeinsamkeiten beider aufgezeigt haben. Die Konferenz in New York machte klar, welche weitere Aufgabe die Forschung uns auferlegt, nämlich klarer zu definieren, *in welchem Sinn* und in welchem Ausmaß menschliche Sprache tatsächlich einzigartig und von allen andern Mitteln tierischer Kommunikation verschieden ist. Die Konferenz, von der hier die Rede war, hat einen wichtigen Beitrag zur Klärung dieser Frage gebracht. Viel bleibt jedoch zu tun. Vielleicht würde die Hilfe von Philosophen, die in New York sehr schwach vertreten waren, besonders begrüßt.

Jean Kitabara-Frisch, Tokyo

Übersetzt aus dem Englischen von Karl Weber

Zur Titelseite

Grigorij Pomeranz, Jahrgang 1918, gehört zu den führenden Autoren des Moskauer Samizdat. Seine bisher gewichtigste und meistdiskutierte Arbeit ist ein umfangreicher soziologischer Essay zur Situation der heutigen sowjetischen Intelligenzija – ein Text, den, unter andern, Alexander Solschenizyn in dem Sammelband *Stimmen aus dem Untergrund* (1975) eingehend analysiert hat. – Pomeranz, in Litauen geboren, hat als Soldat am Zweiten Weltkrieg teilgenommen, wurde verwundet, ausgezeichnet, jedoch bald nach Kriegsende verhaftet und verschickt. Nach seiner Freilassung – 1956 – konnte Pomeranz eine Anstellung als Dorfschullehrer übernehmen; erst in den sechziger Jahren erhielt er eine Aufenthaltsgenehmigung für Moskau. Danach wirkte er als Mitarbeiter der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften, schloß 1971 seine Dissertation (eine Studie zur Philosophie des Zen-Buddhismus) ab, konnte sie jedoch weder verteidigen noch veröffentlichen. – Seit rund fünfzehn Jahren ist Grigorij Pomeranz, neben seiner wissenschaftlichen Arbeit, als Samizdat-Publizist tätig; sein besonderes Interesse gilt aktuellen Fragen philosophischen Denkens, Problemen der Theologie und Soziologie. Unlängst ist von Pomeranz in der Zeitschrift *Kontinent* (III, 1975) eine Abhandlung über «Euklidische und nicht-euklidische Vernunft im Werke Dostojewskis» erschienen. – Das hier erstmals in deutscher Sprache abgedruckte Mikroessays könne – etwa im Sinn der «Propos» von Alain – als philosophische Brocken zu einer Metaphysik des Alltagslebens charakterisiert werden; formal stehen sie in der Tradition der religionsphilosophischen Aphoristik Fjodor Sperks und Wassili Rosanows. – Russisch liegt eine Werkauswahl von Pomeranz unter dem Titel *Unveröffentlichtes* (Frankfurt a. M., o. J.) vor.

Felix Philipp Ingold



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheck Stuttgart 62 90-700
Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheck Roma 1/28545

Abonnementspreise:
Schweiz: Fr. 28.— / Halbjahr Fr. 16.— / Studenten Fr. 19.—

Deutschland: DM 29.— / Halbjahr DM 16.— / Studenten DM 20.—

Österreich: öS 195.— / Halbjahr öS 120.— / Studenten öS 120.—

Übrige Länder: sFr. 28.— plus Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 10.— plus Porto

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich