



Vézelay – zwei Wochen waren wir schon in Burgund unterwegs, hatten die großen romanischen Abteikirchen und viele kleine Dorfkirchen gesehen und jetzt den Höhepunkt unserer Reise erreicht. Gleich ein erster Gang zur Basilika Ste. Madeleine. Im Narthex saßen einige junge Leute um einen Tisch, ein kleines Schild wies darauf hin, daß sie sich als Führer anboten. Wir sahen sie kaum. Wir wollten keine Führung, wir hatten so viele romanische Kirchen gesehen, daß unsere Augen geübt waren, auf Wandgliederung und Gewölbeform zu achten, Ornamente zu erkennen, Kapitelle zu deuten. Wir wollten entdecken und vergleichen, einer dem anderen das Gefundene zeigen und uns das Erlebnis der Überraschung nicht durch trockene Erklärungen nehmen lassen. Also überließen wir uns ganz dem ersten staunenden Schauen.

## Zum Beispiel in Vézelay

Trotzdem entging uns nicht, daß hier und da in der Kirche kleine Gruppen mit ungewöhnlicher Aufmerksamkeit einem der jungen Führer zuhörten. Im Vorbeigehen verstanden wir einige Sätze, gingen weiter, blieben bei anderen Gruppen schon etwas länger und waren mehr und mehr fasziniert. Das war nicht die übliche «visite guidée», kein auswendig gelernter Monolog. Das war etwas ganz anderes, ein lebendiges Gespräch, in dem junge Menschen, die etwas erlebt hatten, anderen das gleiche Erlebnis zu erschließen versuchten. Da gingen Frage und Antwort hin und her: Seht euch dieses Kirchenschiff an, was fällt euch auf? Was meint ihr, warum ist das so gebaut? Das Kapitell da, wem sagt das etwas?... Die so Angesprochenen machten mit, ließen sich aus der Konsumhaltung des Touristen herauslocken, begannen genauer zu beobachten und über ihre Beobachtungen zu reden. Manche waren auch verunsichert und blieben reserviert, doch bei den meisten sprang der Funke der Begeisterung über, es entstand so etwas wie eine Erlebnisgemeinschaft.

Zunächst dachten wir: Kunsthistoriker, die etwas von Didaktik verstehen, das ist interessant – und wählten einen von ihnen aus, um mehr zu erfahren. Wir sprachen über architektonische Fortschritte während der Baugeschichte, über die Funktion der Kapitelle, da hörten wir Gesang. Unser Freund ließ sich nicht stören, erst als wir fragten, was das Singen bedeute, erklärte er, das sei der Abendgottesdienst im Kapitelsaal. Wir entschieden uns, daran teilzunehmen, und er schloß sich uns an. Beim Abendgebet fanden wir einige uns schon bekannte Gesichter wieder, die ganze Gruppe der Guides war versammelt. Französische Psalmodie, Meditationspausen. Nachher wurden wir zum Abendessen eingeladen, gingen mit in ein altes Haus nicht weit von der Basilika, wo die Gruppe wohnte. Wir wurden herzlich empfangen. Vorstellung mit Vornamen. Nach und nach erfuhren wir des Rätsels Lösung. Die Gruppe gehörte zu einer Bewegung, die sich CASA nennt: Communautés d'accueil dans les sites artistiques (Kontaktadresse: 2, av. Stéphane-Mallarmé, F-75017 Paris). Überall in Frankreich haben junge Christen zwischen 18 und 35 Jahren solche Gruppen gebildet, die es sich zur Aufgabe machen, vor allem während der Sommermonate den Besuchern der bedeutenden romanischen, gotischen und auch einiger moderner Kirchen zu helfen, Zugang zu diesen Kunstwerken der Architektur zu finden. Die Gruppen bestehen in den meisten großen Städten, die Mitglieder – zum großen Teil Studenten aller Fachbereiche – treffen sich regelmäßig während des ganzen Jahres und bereiten sich gemeinsam auf ihre Aufgabe vor. Ihre Spiritualität umschreiben sie selbst als «expérience de partage, de prière et d'accueil». Im Sommer findet man sie an 25 verschiedenen Plätzen in ganz Frankreich in den «communautés d'été», an denen jeder für mindestens drei Wochen teilnimmt, um täglich einige Stunden mit Touristen in den Kirchen zu reden. Der unbekannte Besucher ist für sie der Nächste.

Eberhard Rolinck, München

## Tourismus

**Kirchliche Architektur im Gruppenerlebnis erschlossen:** Die französischen CASA-Gruppen und wie sie wirken – Statt Cicerone-Führung Gespräch – Sommerprogramm in 25 romanischen, gotischen und modernen Kirchen.

Eberhard Rolinck, München

## Bildung

**Verleiblichung:** Zwei widerstrebende Tendenzen im Bildungsgeschehen – Geschichtslos gegen «museal» – Ohne Kulturgüter ist «kein Staat» und keine Schule zu machen – Aber Ballast verhindert den Zugang zur Sache – Das Problem der Deutungen – Sich im andern zur Sprache bringen – Die Verleiblichung scheitert an der Leistungsmessung.

Herbert Kappes, Neuss

## Italien

**Dokument:** Sieben Christen auf den KPI-Listen: Wortlaut ihrer gemeinsamen Erklärung. Ihre Motive: Bisher nicht parteipolitisch Engagierte stellen sich zur Wahl – Warum mit Hilfe der KPI? – Überzeugendste: Gesellschaftsanalyse des Landes – Die Bedingungen im einzelnen – Glaubenszeugnis im Kräftespiel politischer Autonomie.

**«Kaiser und Papst» in 30jähriger Republik:** I. Die Hierarchie und die «unabhängigen» Katholiken im Wahlkampf: «Teuerste Freunde» als Veräter und Überläufer gebrandmarkt – Wer sind die Sieben, und was geschah auf der Bischofskonferenz? – Umstrittene Interventionen und historische Parallelen. II. Der Gegensatz an der Wurzel – Pius XII. contra De Gasperi: Dieser wollte (nach G. Martina) eine nicht-konfessionelle Volkspartei und Zusammenarbeit mit der Linken – Motive der Gegenrichtung (Pacelli/Gedda): Kalter Krieg, Autorität, Reine Lehre – Exkommunikationsdekret (1949) und «Punti fermi» (1960) – Von «Pacem in terris» zu «Octogesima adveniens» (1971) – Bischof Bettazzi: Beim «Ärgernis» nicht nur an die «Getreuen», sondern auch an die Masse der Fernen denken L. Kaufmann und G. Palo

## Literatur

**Lust an der Berührung mit Erde und Wasser** (Neue christliche Lyrik der Männer II): Kurt Marti hißt keine christlichen Fähnchen auf Bergen – Er kennt Sonnenritual, kretischen Wellenschlag, Körperglauben und Luftseilbahn – Pastor Block und Pater Pilz SJ gehören auch zu den «Grenzgängern» – Abschließender Überblick. Paul Konrad Kurz, Planegg

## Philosophie

**Die Angst in der Lebensgeschichte der Menschheit:** Das Auf und Ab des Lebensgefühls – Von der Einheit der Urhöhle in die Entzweiung – Das Doppelgesicht der Freiheit in der Neuzeit – Angst und Ekstase vor der Natur – Von Kierkegaard zu Fromm – Vertrauen und Angst in ein neues Bewußtsein heben. Karl Ledergerber, Gümligen

# VERLEIBLICHUNG – ODER DAS ELENDE UNSERER BILDUNG

Von dem Theosophen *Friedrich Christoph Oetinger* stammt das Wort von der «Leibwerdung als dem Ende (im Sinne von Ziel) der Wege und Werke Gottes». Wir deuten dieses Wort so, daß darin die Grundrichtung des Geistes der Liebe, der eben der Geist Gottes ist, ausgesprochen ist. Dieser Geist anerkennt nicht die Trennung von Geistigem und Materiellem, «non horruit virginis uterum». Er ist bestimmt durch die Richtung auf das andere, aber das seltsame ist, daß er im Sicheinlassen auf das andere die Erfahrung macht, daß dies andere ihm zugehört. Er sieht es an, und das so Angesehene wird ihm zur Sprache, in der er sich ausdrückt, und verliert so die Stummheit, die es als nicht Angesehenes hätte. Der Geist macht die Erfahrung, daß der Unterschied von anders und nichtanders sich nicht halten läßt. Im ändern erst kann er zu sich kommen, ohne es ist er noch unfertig. Es wird ihm zum Element, in dem er sich entfaltet. Der Leib ist dem Geiste nicht gleichgültig, er fügt ihm etwas hinzu – er macht selbst Gott neugierig auf das, was herauskommt.

Es muß für den Anfang genügen, den Grundgedanken dieser Ausführungen nur eben anzudeuten – mehr nicht. Denn er soll sich ja entfalten, und insofern kann er nicht fertig schon am Anfang stehen.

## Museale Bildung gegen geschichtslose Information

Entfalten läßt er sich durch den Vergleich nach zwei Seiten hin. Wie nicht anders zu erwarten, ist heute das «Bildungsgeschehen» – so nennt man es – bestimmt durch zwei entgegengesetzte Gruppen, die kaum aufeinander hören und daher im Kampf miteinander liegen. Es wird sich zeigen, daß hinter ihrem Rücken, ihnen selbst verborgen, sich eine Gemeinsamkeit herstellt. Aber zunächst müssen wir sie für sich betrachten.

Für die einen steht die Geschichte im Vordergrund – wie sie jedenfalls meinen. Die Vielfalt des Gewesenen steht als Reihe von «Kulturgütern» auf dem berühmten «Podest» einem verdutzten, stummen, weil sie nicht befragenden Individuum gegenüber. Es wird hier nicht deutlich, daß ein lebendiges Verhältnis zur Geschichte zweierlei in einem bedeutet: sie zu befragen und sich von ihr befragen zu lassen – wobei das eine das Maß des anderen ist. So kann das Gewesene dem Individuum nur «gegenüber» und insofern bedrückend bleiben. Man kann hier auch von *musealer* Bildung sprechen. Denn wie im Museum das Vielerlei scheinbar friedlich nebeneinander steht – einander relativierend und womöglich durch Glas den Beschauer von sich fernhaltend, so steht hier die stumme Vergangenheit dem stummen Individuum gegenüber – während doch ein produktives Verhältnis zur Geschichte darin bestünde, daß wir an *einer* Stelle Feuer fingen und Antwort gäben auf das, was uns angesprochen hat. Aber darunter litte freilich die «Objektivität», die doch der musealen Bildung über alles geht. Was kann man dann noch «beibringen», wenn doch das Entscheidende der unberechenbaren Begegnung des einzelnen mit dem einzelnen Zeugnis der Vergangenheit überlassen ist? Ohne «Kulturgüter» ist, im doppelten Sinne, «kein Staat» zu machen – und auch keine Schule. Diese ist nur dann möglich, wenn sie die Zweideutigkeit verbirgt, die darin besteht, daß man sich aus demjenigen heraushält, was man doch verteidigen und an den Mann bringen will.

So ist denn die Reaktion einigermaßen verständlich, daß man die so zum Ballast gewordene Geschichte abwerfen möchte, um sich unmittelbar «der Sache» zuzuwenden. Der musealen Bildung tritt eine geschichtslose Information gegenüber. Aber die Reaktion mag so verständlich sein, wie sie will – berechtigter wird sie dadurch nicht. Denn was ist Geschichte? Sie besteht aus den Antworten, die die Menschen auf die Fragen

gaben, die sich ihnen jeweils stellten. Da aber die Antwort keine endgültige Lösung ist, bleibt sie Frage für jedermann, der sich auf sie einläßt. Deshalb gibt es keinen Weg um die Geschichte herum – außer um den Preis der Stummheit der Wirklichkeit und des Menschen selbst. Die große Versuchung für den Menschen im Umgang mit der Geschichte ist, daß er die Relativität der jeweiligen Deutungen erkennt und sich von ihrer Gesamtheit abwendet, meinend, jetzt «die Sache» unmittelbar, ohne diese Deutungen, ergreifen zu können. Aber es ist ein Irrtum, zu meinen, die Relativierung einer Deutung durch die andere sei gleichbedeutend mit deren Auslöschung. Deutungen neutralisieren einander nicht, sowenig wie zwei verschiedene Ansichten eines Körpers ihn verschwinden lassen; sie lassen ihn in seiner Körperlichkeit erst sichtbar werden. «Die Sache» ist erst zugänglich im Durchgang durch die Deutungen, erst so wird sie in ihrer Vieldeutigkeit sprechend – während die Abstraktion von den Deutungen sie nicht von diesen befreit, sondern nur entblößt. «Eindeutigkeit» wird zwar so hergestellt, aber es ist eben die Eindeutigkeit des Hergestellten, nicht des zugrundeliegenden Seins.

Was oben bereits angedeutet wurde, bestätigt sich jetzt: Die beiden angeführten Tendenzen – museale Bildung und geschichtslose Information – sind zwar entgegengesetzt, zeigen aber, ihnen selbst verborgen, auch Gemeinsames. Entgegengesetzt sind sie insofern, als die eine (die museale Bildung) «das andere» als solches aus dem Abstand festhalten möchte, während die andere die Sache und sich selbst «unmittelbar» ausdrücken möchte. Beide verfehlen aber den Menschen als sich verleiblichendes, und d.h. letzten Endes: sprechendes Wesen. Denn sprechen, sich verleiblichen bedeutet weder «sich unmittelbar ausdrücken» (ein solches Sprechen ist nicht möglich), noch «das Fremde als solches akzeptieren», sondern «sich im ändern ausdrücken». Das andere, und nur es, gibt uns die Möglichkeit, uns in ihm mit zum Ausdruck zu bringen. Jeder Satz, den wir sprechen, legt Zeugnis davon ab, denn sind es nicht die alten, längst vorgeprägten Ausdrücke, die wir aufgreifen und durch den Zusammenhang, in den wir sie einfügen, zu unserem Leib werden zu lassen? Wir bringen nicht das Eigene zum Ausdruck, auch nicht das Fremde, sondern uns im anderen. Sowohl das erste wie das zweite lassen die Wirklichkeit stumm – erst das dritte bringt sie zur Sprache. Leibscheu – d.h. die Angst davor, sich im anderen zur Sprache zu bringen – scheint der gemeinsame Grundzug sowohl der musealen Bildung wie der nackten Information zu sein. Im Verhältnis zur Geschichte sagen die einen: Iß, schluck alles ohne Rücksicht auf seine Verdaulichkeit – die ändern raten vom Essen überhaupt ab.

## Der große Gedanke ist meist ein Gefühl

Nachdem nun durch die doppelte Abgrenzung wenigstens der Ort der «Verleiblichung» angegeben ist, will ich im folgenden versuchen, diesen Gedanken in verschiedener Hinsicht weiter zu verfolgen und auch ihn zu «verleiblichen». Denn jeder Gedanke ist von der Art des Weizenkorns, das die Tendenz hat, sich durch das «andere» des Bodens und der Luft, die es in sich hereinzieht, zur vollen Entfaltung zu bringen. Darin ist etwas sehr Wesentliches enthalten, das besonders heutzutage hervorgehoben zu werden verdient, da man allgemein das Gewicht des Abgeschlossenen, Technisch-Perfekten, von der Person Losgelösten überschätzt. Der Gedanke, die Idee, die das andere in sich hereinziehen möchte, die sich zu verleiblichen strebt, muß notwendigerweise dunkel, unfertig sein, von der Art des Keimes oder auch des Bildes, das aber immerhin so viel an Klarheit, Aktivität hat, daß es ihm möglich ist, das Dunkle des Bodens zu wecken, aufzu-

schließen und sich einzugliedern. Ich komme auf diesen Punkt noch zurück. Einstweilen sei auf eine Stelle in Dostojewskis «Jüngling» verwiesen, wo Werssiloff sagt: «Der große Gedanke, das ist meistens ein Gefühl, das manchmal sehr, sehr lange unausgesprochen bleibt. Ich weiß nur, daß es immer dasjenige gewesen ist, woraus das lebendige Leben zu strömen pflegt, ich meine nicht das intellektuelle und nicht das erklügelte, sondern im Gegenteil das wirkliche, niemals langweilige und heitere Leben; so ist denn die höhere Idee, der es entströmt, entschieden unentbehrlich – zum allgemeinen Ärger selbstverständlich.»

Aber nicht nur die Tendenz des Gedankens zur Einkörperung verdient hervorgehoben zu werden, sondern auch das Gewicht, das diese Einkörperung für uns, die Angesprochenen, besitzt. Natürlich kann man sagen, daß aus der Verleiblichung einer Idee «für mich gar nichts folgt», denn nirgends steht geschrieben, daß die Idee, die sich in einem anderen Menschen eingekörpert hat, auch für mich lebbar ist. Aber gleichwohl ist es nun abwegig, zu meinen, daß jede verkörperte Idee eine Gefahr für meine Mündigkeit bedeute. Denn gerade indem sie sich in einem Menschen eingekörpert hat und indem sie die Grenzen ihrer Gültigkeit nicht festlegt, wird sie für mich zwar nicht zu einer apriorischen Verpflichtung, sondern zur Frage, zur Aufforderung, es mit ihr zu versuchen. Eins aber wird durch ihre Verleiblichung nicht nur behauptet, sondern bewiesen: daß sie lebbar ist und daher für mich immerhin das Gemäße sein *könnte*. Insofern hat jedes «Vorbild» für mich ein größeres Gewicht als jeder abstrakte Gedanke, der für seine Lebbarkeit gar nichts beweist.

### Antwort und nicht Lösung

Die Verleiblichung der Idee ist identisch mit der *Antwort*, die wir auf sie geben. Diesem Gesichtspunkt müssen wir uns nun intensiver zuwenden. Zunächst sei noch einmal betont, was schon angeklungen ist: daß die Idee nur unter der Voraussetzung die Kraft haben kann, unsere Kräfte an sich zu ziehen, daß sie noch unfertig, keimhaft ist. Sie muß noch bildhaft sein – denn nur so kann sie die an sich dunkle Materie, die wir im Verhältnis zur Idee zunächst einmal sind, anrufen, zu sich selbst und darin auch über sich hinaus führen. Der abstrakte Gedanke reicht nicht so weit hinab, daß er in uns etwas Verwandtes zum Erklängen bringen könnte. Unter ihn läßt sich nur ein «Einzelfall subsumieren» – das aber heißt, daß er stumm, sprachlos und daher unbezüglich zur Idee ist. Es stellt sich hier das Problem der Beziehung von Form und Materie: beide können nur dann zueinander finden, wenn die Form die Richtung auf die Materie hat (also bildhaft ist) und umgekehrt die Materie die Richtung auf die Form (also nicht stumm, sondern ansprechbar ist). Es kommt dann zu dem, was man ein wenig altmodisch das «Erglühen für eine Idee» nennen kann und muß. Ich kann nur für eine Idee erglühen, die ihrerseits «glühend», nicht «kalt» ist, d. h. also über sich selbst bereits hinausgeht. Insofern muß man die Gemeinsamkeit von Form-Idee und Materie betonen. Aber in anderer Hinsicht ist die Verwendung des Begriffspaares Form-Materie auch wieder recht fragwürdig. Denn wir, die wir für die Idee «erglühen», reagieren ja nicht, sondern antworten ihr. Und mit der Antwort ist zugleich Eigenständigkeit, Freiheit gesetzt. Die Idee verhält sich zu ihr als Frage, und die Antwort ist im Hinblick auf die zugleich kontinuierlich wie diskontinuierlich; kontinuierlich, insofern sie die Frage aufgreift, diskontinuierlich, insofern der Antwortende auf das eigene Innere horcht und sich fragt: Paßt die Antwort zu mir? Nur wenn dies bejaht wird, läßt sich sagen, daß die Idee mich bis ins letzte «getroffen» hat und in der Lage ist, mich über mich hinaus und darin zu mir selbst zu führen. – Antwort ist etwas ganz anderes als «Lösung». Während in der Lösung die Frage verstummt, vergessen ist, zittert sie in der Antwort nach

– jede Antwort hält (und zwar dauernd) die Erinnerung wach an die Frage. Der Sprung, das Risiko, das letzten Endes Unbegreifliche, Unvorhersehbare ist jeder Antwort anzumerken. Das hängt eben damit zusammen, daß die Antwort sozusagen zwei Ohren hat: mit dem einen hört sie auf die Frage, mit dem anderen auf sich selbst und auf den Zusammenklang mit der Frage.

Unser Gedankengang läßt sich vorläufig folgendermaßen zusammenfassen: Jede Verleiblichung einer Idee besteht in der Identität oder dem Identischwerden von zwei Bewegungen – der Abwärtsbewegung der Idee, die die Kräfte des Menschen an sich zieht, und der Aufwärtsbewegung eben dieser Kräfte, die in ihr hell werden und sich zu fassen suchen.

### In der Sprache wohnen wir

Die Verleiblichung der Idee ist in einem die Vergeistigung des Menschen. Eins ist die Bedingung des andern und nicht von ihm zu trennen. Eins drängt zum andern hin. In jedem Menschen ist eine dunkle Mitte, die zum Licht will; sie will sich zeigen, sich aussprechen. Dieses Sich-aussprechen-Wollen ist das tiefste Verlangen des Menschen, nicht der oder jener «Trieb». Der Trieb, gleich welcher, ist stets ein «Allgemeines» – der Mensch ist aber mehr als nur ein Allgemeines. Andererseits ist diese Mitte auch nicht nur das dunkle Unausprechliche, sondern sie drängt eben zum Licht hin, möchte sich mitteilen, sich «verallgemeinern». Aber dazu ist sie allein zu schwach. Es muß ihr jenes andere entgegenkommen, das das Eigenste erst weckt. Das kann kein Abstraktes sein, es kann nur das Wort sein, die (von Hölderlin so genannte) «menschenbildende Stimme». Nur sie ist so lichtvoll einerseits und reicht zugleich mit ihren Wurzeln so tief ins Dunkle hinab, daß sie die Mitte des Menschen zu wecken vermag. In ihr bringt sich der Mensch zur Sprache. Ist das Geistige abstrakt, so bleibt die Mitte des Menschen (seine «Seele») unerweckt – eine Gefahr, die heute allerdings immens groß ist. Er verwechselt sich dann mit irgendwelchen Allgemeinheiten, die ihm von außen angeboten werden, akzeptiert irgendwelche «Bilder» von sich selbst (soziologische, biologische, psychologische, auch solche einer schlecht verstandenen Theologie oder Philosophie) – und glaubt darin sich selbst zu finden, während er sich doch gründlich verloren hat. Für die Zielsetzung einer menschlichen Bildung folgt aus alledem, daß es nichts Falscheres gibt, als auf ihre sprachliche Seite zu verzichten; auf das Lesen der großen Texte, aus denen uns Menschen anrufen und zu uns selbst führen können. In der Sprache wohnen wir, nicht in einer nackten ansichseienden Wirklichkeit. Gott hat das Sein in Sprache gekleidet.

### «Die Mitte», die sich öffnen möchte

«Sich im andern zur Sprache bringen» – diese Wendung ist uns schon öfter begegnet; sie hat nun, hoffe ich, an Konkretheit gewonnen. Ohne dies «sich im andern zur Sprache bringen» ist keine Verleiblichung möglich. Unmittelbar, ohne das «andere», ohne das Wort, ohne die Idee, den Gedanken, dem wir Antwort geben, gibt es keine Mitteilung, wir kommen nicht aus uns heraus. Andererseits: durch Wiederholen des Allgemeinen allein bleibt jene «Mitte» versiegelt, die doch sich öffnen möchte. Nur durch die Verbindung von beidem – «sich im andern» – ist eine Sprache möglich, die zugleich innig und diskret ist. Nur so werden wir selbst zum Leib der Idee, in dem sie sich ungezwungen als sich selbst zeigt.

Hier findet ein gegenseitiges Erproben statt. Denn das Wort, das an uns ergeht, der Gedanke, für den wir uns erwärmen – sie sind ja nicht «festgestellt», nicht umgrenzt, was ihre Reichweite angeht. Nirgends steht geschrieben, ob sie uns gemäß sind, ob sie uns zu uns selbst führen können. Aber um das herauszufinden, müssen wir uns zuerst auf sie einlassen, und das heißt: uns von ihr in Frage stellen, auf die Probe

stellen lassen. Nur indem wir uns erproben lassen, können wir sie erproben.

Das Entscheidende ist: In diesem Sicherproben, Antwoorten, Verleiblichen der Idee ist der Abstand überwunden, der sowohl bei der musealen Bildung wie bei der geschichtslosen Information unwiderruflich war. Daß eine solche Information «anwendbar» ist, ändert daran gar nichts, sondern macht den tiefen Graben nur noch deutlicher. Wahrhaft menschliche Bildung (in der also der Mensch zur Sprache kommt) ist stets Verleiblichung.

Das Ergebnis, das wir im Hinblick auf die «Gegenwart unserer Bildungsanstalten» aussprechen können, ist leider nur negativ: Weder museale Bildung noch geschichtslose Information erfassen den Punkt, auf den es bei einer echt menschlichen Bildung ankäme, und zwar deshalb nicht, weil beide dem Prinzip der Leistungsmessung verhaftet bleiben. Aus dem gleichen Grunde ist es auch im Augenblick unmöglich, die uns vorschwebenden Bildungsvorstellungen institutionell zu verwirklichen.

Herbert Kappes, Neuss

## «KAISER UND PAPST» IN ITALIEN

«Es fängt schlecht an», schrieb der Leitartikler des «Corriere della Sera» am Sonntag, dem 23. Mai, über den italienischen Wahlkampf. «Statt Erneuerung Rückschritt», so schienen ihm die Äußerungen der *leaders* zu bezeugen. An deren Spitze nannte er Paul VI., der «in den Zungenschlag Pius XII. zurückgefallen» sei. Neben dieser Kolumne verkündeten große Schlagzeilen die «erneuerte Verurteilung des Kommunismus» durch den Papst, dessen Ansprache (vor der italienischen Bischofskonferenz) «das Problem der Beziehungen von Kirche und Staat neu auf den Tisch» bringe. Und in den zwei letzten Spalten ganz rechts las man unter der Überschrift «Von Ford zu Kissinger und zu Paul VI.» einen Protest gegen «fremde Einmischung», weil die Freiheit «weder Vetos noch Exkommunikationen» verträge.

Nun hat die Mailänder Zeitung zwar eine kurze Zeit linksgerichteter Sympathien hinter sich, aber weder ihre große liberale Vergangenheit noch ihre neusten Besitzverhältnisse lassen sie in den Verdacht der Kommunistenfreundlichkeit kommen. Zudem hat sie für den gegenwärtigen Papst, der ja aus dem Norden stammt und vor seiner Wahl Erzbischof der lombardischen Metropole war, stets besonderes Verständnis bezeugt, das denn auch seinerzeit durch ein großes Interview – das einzige, das Paul VI. je gewährte – honoriert wurde. Wenn also in diesem Blatt so scharf geschossen wurde, so mußte schon etwas Schwerwiegendes passiert sein. Tatsächlich hat bis zur tödlichen Kugel auf den zwanzigjährigen Luigi di Rosa in Sezzo Romano und die nachfolgende Anklage auf Mord gegen den durch seine Vorstrafen prominenten neofaschistischen Deputierten Saccucci nichts in diesem Wahlkampf so viel zu reden gegeben, wie die Intervention des Papstes, ihre unmittelbare Veranlassung und ihre fragliche Aufnahme durch die Bischofskonferenz.

Was aber ist wirklich geschehen? Was sind die Hintergründe? Was lehrt die Vorgeschichte?\*

### I. «Unabhängige» Katholiken auf der Liste der KPI

Fest steht die Veranlassung. Sechs prominente Katholiken und ein evangelischer Pastor erscheinen als «unabhängige» Kandidaten auf Listen der Kommunistischen Partei Italiens (KPI). Das Phänomen von solchen «Unabhängigen» gibt es zwar auf fast allen Listen, haben sich doch Männer der Wirtschaft und der Kultur, die bisher keine politischen Chargen

innehatten, für die «Erneuerung» von Senat und Parlament zur Verfügung gestellt. Es ist aber neu und hat nicht nur auf kirchlicher Seite, sondern ebenso sehr in den älteren Kadern der KPI überrascht, daß engagierte, gläubige Katholiken das Angebot annahmen, das bei der KPI ein volles Zehntel der «Plätze» ausmachte. Die Abmachungen über die «Unabhängigkeit» beinhalten nicht nur die Freiheit von ideologischer Anhängerschaft, sondern auch die Freiheit gegenüber einzelnen Entscheidungen (kein Fraktionszwang) und zu allfälligen neuen «autonomen» Gruppierungen. Solche bahnten sich dem Vernehmen nach bereits an, als die Entscheidung zu vorgezogenen Wahlen fiel. Jedenfalls gab es Kontakte, obgleich die «Sieben» betonen, daß es sich um je einzelne persönliche Entscheidungen und nicht um einen Kollektivbeschuß handle. Immerhin haben alle sieben gemeinsam eine eindruckliche Erklärung ihrer Motive und Ziele (samt Abwägung des «Risikos») herausgebracht: vgl. den Wortlaut im *Kasten*.

Bekanntester Kandidat ist *Raniero La Valle* (45). Er hat sich zumal während des Konzils als Chefredaktor der in Bologna herausgegebenen katholischen Tageszeitung «L'avvenire d'Italia» (Auflage 120 000) einen Namen gemacht. Als er aber die Freiheit seiner «religiösen Linie» gegenüber der Parteilinie der Democrazia Cristiana (DC) (Rumors) unter dem Druck politischer und wirtschaftlicher Mächte (Inserate!) nicht mehr halten und die Fusion mit der kleinen, aber «unterstützten» Mailänder Zeitung «L'Italia» nicht verhindern konnte (Orientierung 1967, S. 173 ff.), trat er zurück, wirkte eine Zeitlang beim Fernsehen und sodann bei Zeitschriften (z. B. «Sette giorni») mit. La Valle, heute in Rom, ist der Typ des engagierten katholischen Intellektuellen, der als Redner zu Kongressen gerufen wird (z. B. Christen für den Sozialismus, 1974, und Pro Civitate Christiana Assisi 1975; vgl. Orientierung 1974/22, S. 240 und 1975/19, S. 206). La Valle ist übrigens auch schon mit theologischen Büchern hervorgetreten, während *Paolo Brezzi*, Geschichtspräsident in Neapel, *Piero Protesi*, Publizist bei «Paese sera» (Rom) und *Angelo Romano*, Direktor der Abt. Theater im Fernsehen (RAI) sich vor allem im kulturellen Sektor hervorgetan haben. Ebenfalls durch Publikationen ist der Florentiner *Mario Gozzini* bekannt geworden. Zum Beginn des Konzils veröffentlichte er ein Buch «Il Concilio aperto» mit Texten anderer Episkopate, um seinen Landsleuten, angesichts der Absenz echter religiöser Information im vorkonziliaren Italien, die aktuellen Probleme der Kirche nahezubringen. Er vertrat damals u. a. die Thesen vom «Ende der konstantinischen Epoche» und vom Mißverhältnis zwischen politischer Vorherrschaft und kultureller Unterentwicklung der italienischen Katholiken. Dieses Mißverhältnis ist mit ein Grund, warum Männer wie er die Zusammenarbeit mit der KPI suchen: sie hat es fertiggebracht, ohne an der Macht zu sein, auf breiter Basis Wurzeln nicht nur im Volk, sondern auch gerade unter den Kulturschaffenden zu schlagen. In ihrem weiteren Ausschluß von der Regierung (wie ihn die DC nach wie vor proklamiert) sehen

\* Die folgende Darstellung, die möglichst umfassende Information bieten und Verständnis für das jüngste Geschehen aus seinen Wurzeln (in der Geschichte der letzten dreißig Jahre) wecken will, verdankt ihre aktuelle Dokumentation dem Centro di Documentazione in Bologna (Dir. G. Alberigo) sowie dem Bischof von Ivrea, Luigi Bettazzi. Weitere Recherchen wurden vom Mitautor, Gianangelo Palo (derzeit Freiburg/Schweiz) geführt. Eine zeitgeschichtliche Studie von dessen Lehrer G. Martina bildet die Grundlage des zweiten Teils.

die «Sieben» eine Gefahr für die Demokratie. In einem Interview mit Robert Solé für «Le Monde» (2. 6. 1976) betonte La Valle, daß sie ihren Schritt mit keinerlei Polemik gegen die Kirche oder die DC verbunden hätten: es gehe ihnen nicht um Spaltung, sondern um Vermittlung. Sie betrachteten sich auch nicht als «Vorbilder» für andere Christen: diese sollten aber «die wirkliche Freiheit für ihre politische Option zurückerhalten». Insofern diese Option nach «links» gerichtet ist, betrachten die Sympathisanten dieser Gruppe den Schritt hinüber zur Zusammenarbeit mit den Kommunisten als das heute in gleicher Weise Gegebene wie seinerzeit 1962 den Schritt Aldo Moros zu den Sozialisten, die ideologisch nicht minder Marxisten seien und die tatsächlich, historisch gesehen, die Mutterpartei der (1921 abgespaltenen) Kommunisten sind.

Die Kritik an der neuen Intervention des Papstes setzt nun gerade bei dieser Parallele 1962/1976 an. Doch worin bestand diese Intervention, von wann an war der Papst damit befaßt und was wurde damit allenfalls verletzt?

### «Verrat der teuersten Freunde»

► Ein erster Aufruf im Vorfeld der Wahlen erging am 11. Mai vom *Präsidium der italienischen Bischofskonferenz*. Er richtete sich an die Katholiken Italiens, «die am meisten den verpflichtenden Aufruf des gegenwärtigen Augenblicks vernehmen». Sie sollten «Entscheidungen vermeiden, die in offenem Gegensatz zur christlichen Botschaft stehen und die kirchliche Gemeinschaft demütigen könnten». Vermieden werden müßten auch die «Risiken solcher Ideologien und Bewegungen, die entweder von ihrem innersten Wesen her oder aufgrund historischer Umstände mit dem christlichen Bild vom Menschen und von der Gesellschaft unvereinbar» seien. Der Appell sprach aber auch von der Notwendigkeit einer «tiefgreifenden und mutigen Erneuerung», von der Pflicht, seine jeweilige «präzise Verantwortung» zu übernehmen und mit «Einfallsreichtum» ans Werk zu gehen, dabei aber «die Kräfte (der Katholiken) nicht zu zersplittern».

► Am folgenden Tag übergaben die «Sieben» ihre Erklärung der offiziellen kommunistischen Parteizeitung «Unità». Am gleichen 12. Mai – also noch bevor die Erklärung tags darauf dort erschien – sprach der Papst – es war Mittwoch – in der großen Audienzhalle zu italienischen und anderen Pilgern über das «christliche Drama», zu dem auch «der Streit, die Feindseligkeit und schließlich der Verrat der eigenen Glaubensbrüder» gehörten: «Wie weit verbreitet, wie nahe ist uns heute dieses Leid! Manchmal sind es unsere teuersten Freunde, die Kollegen, denen wir am meisten vertraut hatten, Mitbrüder unseres eigenen Hauses (wörtlich: vom gleichen Tisch), die sich gegen uns wenden (vgl. Ps 13-15).» (Oss. R 13.5.)

► Im «*Osservatore Romano*» vom 14. Mai (der am Nachmittag des 13. erschien) wurden die namentlich aufgeführten sechs Mitglieder der «italienischen katholischen Gemeinschaft» in einer ungezeichneten *Kursivnote* (zweite Seite) als «Verräter» und «Überläufer» gebrandmarkt. Die Note setzte sich polemisch mit Bruchstücken der «von der Tagespresse weit verbreiteten» Erklärung der Sieben auseinander. In ihren Begründungen, so stand da schwarz auf weiß, finde sich «nichts Überzeugendes außer der bitteren Evidenz einer echten Flucht aus der christlichen Gemeinschaft». Ihr Schritt könne «trotz guter Absicht» weder ihnen noch dem Land nützen, er mißachte die «pastoralen Weisungen» der Bischöfe, sei «anmaßend und verwegen» und erweise sich somit als «Verrat und Skandal»: genau so (*tradimento e scandalo*) war die Note auch überschrieben.

### Was geschah auf der Bischofskonferenz?

Nach diesen «Vorstufen» begann am Dienstag, 18. Mai, in der «Synodenaule» des Vatikans die *Jahres-Vollversammlung der italienischen Bischofskonferenz*. Die Pressemeldungen über ihren Ablauf, zumal über die Rede ihres Präsidenten, Kardinal Poma, Erzbischof von Bologna, über deren Aufnahme durch die Bischofskonferenz und ihre «Bestätigung» durch den Papst waren zum Teil widersprüchlich und verwirrend. Licht in den Ablauf und in den Stellenwert der verschiedenen Verlautbarungen hat erst eine Veröffentlichung des Bischofs von Ivrea (bei Turin), *Luigi Bettazzi*, gebracht. In seiner Bistumszeitung «*Il risveglio popolare*» vom 27. Mai gab er einen

ausführlichen Bericht über die Versammlung. Auf ihr fußt die folgende Darstellung mit ihren Zitaten (andere Quellen werden ausdrücklich genannt).

Die 13. Versammlung der Bischofskonferenz war dem Thema «Evangelium und menschlicher Aufstieg» gewidmet, über das im kommenden Oktober ein großer italienischer Katholikenkongreß stattfinden soll. Die Eröffnungsrede des Präsidenten, Kardinal Poma, war ganz diesem Thema und den verschiedenen Formen eines Humanismus (marxistisch, existentialistisch, technisch-wissenschaftlich usw.) gewidmet. Die aktuelle politische Lage wurde nur mit einigen Andeutungen gestreift. Am Schluß aber las der Kardinal ein besonderes Blatt vor. Daß es «besonderer» Art war, entnahmen die (zur Eröffnung zugelassenen) Journalisten der Tatsache, daß die Bibel – im Unterschied zur eigentlichen Rede des Kardinals – auf eine Weise zitiert wurde, wie es «typisch für das Staatssekretariat» sei. Auch die «langsame, mühsame und leidende» Art, wie der Kardinal las, fiel auf. Und wenn es niemand gemerkt hätte: tags darauf wurden die 31 Zeilen, abgetrennt von der übrigen Rede, in eingerahmtem Kursivsatz auf der ersten Seite des «*Osservatore Romano*» abgedruckt. Daß der Kardinal diesen Text persönlich vom Papst (anläßlich einer im *Osservatore* vermerkten Audienz am 17. Mai) und entgegen seinen eigenen Absichten zur Verlesung erhalten habe, meinte ein Bericht im «*Espresso*» (23. 5.) zusätzlich wissen zu können. Der Kardinal selber sprach hingegen nur von Übereinstimmung «mit dem Präsidium» (d. h. den drei Vizepräsidenten) der Konferenz.

Der *Form* nach war der Text ein strenger *Tadel* und eine ernste *Warnung* für den «Verwirrung stiftenden» Schritt «einiger Katholiken», den die Presse gemeldet habe. Im Unterschied zum *Osservatore Romano* wurden die Betroffenen mit keinerlei diskriminierenden Substantiven oder Adjektiven bedacht. Dafür aber wurde betont, wie «schwerwiegend» der *Kontrast* zu den Weisungen der Bischöfe wiege. Dann folgte der Satz, der (wie auch Bettazzi bezeugt) als eine Art «*Exkommunikation*» (bzw. deren Androhung) gedeutet wurde:

«Mit tiefem Schmerz müssen wir den Betroffenen – sollten sie trotz brüderlicher Ermahnung bei ihrem Vorhaben beharren – zu bedenken geben, welche Gesetze mit innerer Logik die kirchliche Gemeinschaft und den Bruch mit ihr regeln.»

Daß im Kontext von der Bedeutung der «legitimen Teilnahme an der einzigen Eucharistie» die Rede war, mußte den Eindruck bestärken, daß hier tatsächlich mit der schwersten Kirchenstrafe gedroht werde. Im übrigen betonte der Text die «theoretische und praktische Unvereinbarkeit von Christentum und atheistischem Kommunismus und folglich von christlichem Glauben und Begünstigung oder Unterstützung einer authentischen marxistischen Bewegung», was auch gelte, wenn man behauptete, deren Ideologie nicht zu teilen.

Nach Auskunft von Bischof Bettazzi löste dieser Text in der Versammlung «*große Diskussionen*» aus, und zwar weniger über seinen «ideologischen Inhalt» oder über die Opportunität einer solchen Intervention, als über die Form und Wortwahl und vor allem über die Art, wie hier vorgegangen wurde: daß man nämlich, wie einige bemerkt hätten, die Versammlung mit diesem Text vor ein «*Fait accompli*» gestellt habe, statt ihr das Problem vorzulegen, damit sie von da aus selber zu gemeinsamen Schlußfolgerungen gelange.

### Diskussion um ein «Schlußdokument»

Bettazzi schildert dann ausführlich die (offenbar ungewöhnliche) Freiheit der Diskussion, bei der manche Voten überraschend quer zum Raster konservativ/progressiv gelegen seien. Über die oben erwähnte «Unvereinbarkeit» habe «totale Einmütigkeit» geherrscht, wobei aber «einige ge-

## Die Erklärung der Sieben

Paolo Brezzi, Mario Gozzini, Raniero La Valle, Piero Pratesi, Angelo Romanò, Massimo Toschi und der Pastor Tullio Vinai, unabhängige Kandidaten auf den Listen der Kommunistischen Partei Italiens (KPI), haben folgende Erklärung abgegeben, um ihren persönlichen Standpunkt im Wahlkampf zu erläutern.

«Die akute Krise, die Italien gegenwärtig durchmacht, bewirkt als erste positive Reaktion die Übernahme einer neuen politischen Verantwortung durch zahlreiche Menschen, die zwar in verschiedenen Bereichen des Lebens unseres Landes präsent gewesen waren, die jedoch bis anhin sich nicht direkt politisch engagiert hatten. Dieser Beweis von Vitalität, dieser Sieg über Resignation und Pessimismus berechtigt nach unserer Ansicht zu großer Hoffnung. In diesem Zusammenhang sind auch wir zur Überzeugung gelangt, wie viele andere Freunde, daß wir uns den Forderungen eines persönlichen Engagements nicht entziehen dürfen, und haben als Unabhängige die Kandidatur für den Senat oder die Abgeordnetenkammer angenommen, die uns von der Gruppe der unabhängigen Linken oder direkt von der KPI angeboten wurde.

Dieses Angebot enthielt nicht die Forderung einer ideologischen Anerkennung des Marxismus, auch nicht einer Annahme aller Programmpunkte und Methoden der Kommunistischen Partei; es anerkannte also die Autonomie unserer Meinungsäußerung und unserer parlamentarischen Entscheidungen für den Fall unserer Wahl; diese Autonomie wollen einige von uns, nach einer Wahl in den Senat, durch die Beteiligung an der Gruppe der unabhängigen Linken ausüben und die Abgeordneten in der Kammer in jenen Formen, welche ihre freie Einschätzung der parlamentarischen Situation ihnen nahelegen wird.

Die Entscheidung, die wir durch die Annahme einer solchen Kandidatur getroffen haben, ist also politisch und gehört zum Bereich der Relativität und Geschichtlichkeit der Politik, die nur ein, allerdings wichtiger, Aspekt der menschlichen Freiheit und Kreativität ist; sie macht nicht unsern ganzen Lebensinhalt aus.

Die Tatsache, daß wir Christen sind, qualifiziert und kennzeichnet nicht politisch unsere Entscheidung; wir halten jedoch fest, daß dies einen neuen Beweis dafür darstellt, daß die Grenzen einer Glaubensgemeinschaft weiter sind als die Grenzen einer politischen Partei und daß die beiden Wirklichkeiten der politischen Zugehörigkeit und der kirchlichen Gemeinschaft weder identifiziert noch einander untergeordnet werden können. Wenn unser Handeln in dieser Situation, die uns ohne vor-

gängige Garantien und Sicherheiten läßt, uns als Christen in Erscheinung treten läßt, so hoffen wir, daß sich daraus auch ein Zeugnis für unsern Glauben ergibt.

Die grundlegende Motivierung unserer Entscheidung beruht auf der Befürchtung, daß die Abnützung des politischen Systems, das Italien vom Mai 1947 bis heute regiert hat, zu krampfhaften Entwicklungen des demokratischen Lebens führen könnte, zu einer unnötigen Konfrontation und im schlimmsten Fall zu einem traumatischen Bruch mit allem Bisherigen. Gerade weil dies der Hauptgrund unseres Engagements ist, will dieses gegen niemand polemisch oder kämpferisch sein, außer gegen jene, die auf einen bedingungslosen Kampf abzielen, der unser Land den Gefahren autoritärer Drohungen aussetzen würde. Unsere Beteiligung am Wahlkampf und gegebenenfalls am Parlament will dagegen ein Zeichen der Einheit und des Friedens sein, ein Appell an die beiden in der heutigen politischen Auseinandersetzung entgegengesetzten Flügel, Mittel und Wege für eine Zusammenarbeit im Dienst des Landes zu finden im Geist der Verfassung und gemäß den Erfordernissen einer erneuerten Demokratie, die der historischen Herausforderung unserer Zeit gewachsen ist.

Die Besonderheit der italienischen Situation bringt es mit sich, daß unsere Entscheidung uns vom Ansehen der Kommunistischen Partei profitieren läßt und daß unsere Teilnahme am Wahlkampf uns in eine besondere Beziehung zu ihr bringt, nachdem wir uns bereit erklärt haben, unter ihrem Zeichen anzutreten. Denn diese Entscheidung deutet eine Botschaft an, nämlich die bisher für unmöglich gehaltene Überwindung eines vorgefaßten und vorpolitischen Neins, eines Neins, das im jetzigen Zeitpunkt, da sich die Kommunistische Partei unbestreitbar neuen Ansprüchen und neuen Dimensionen der italienischen Gesellschaft weit öffnet, mehr denn je sektiererisch und destruktiv wäre. Die Kommunistische Partei ist eine große italienische Partei, in der viele unserer Söhne mitmachen, junge Leute, die auf uns hören, Menschen, mit denen wir in der Sonntagsmesse den Friedensgruß austauschen. Mit der Kommunistischen Partei ist die Diskussion also politischer Natur.

Sie ist jene Partei, die, besonders in den letzten Jahren, die komplizierten Probleme der italienischen Gesellschaft am überzeugendsten analysiert und auf dieser Grundlage eine Strategie entwickelt hat, die, insofern sie die Mitarbeit vieler idealer und sozialer Kräfte anspricht, nach unserer Meinung zu unterstützen ist.

Durch eine solche Beziehung zur italienischen Gesellschaft modifiziert sich die Kommunistische Partei zusammen mit der sich entwickelnden Gesellschaft; deswegen sollten gerade jene, die an einer Überwindung der alten totalitären und metaphysischen Auffassung innerhalb der Partei interessiert sind, ebenfalls daran interessiert sein, einen solchen Prozeß nicht zu blockieren, sondern ihn vielmehr zu begünstigen.

Italiens Problem besteht aber nicht nur in der Frage nach dem Wesen der Kommunistischen Partei und ihrer historischen Entwicklung. Auch unter denen, die ihr Vertrauen schenken, bleibt ein Einwand gegen ihre Beteiligung an der Regierungsverantwortung, aufgrund der internationalen Risiken, die das mit sich brächte, trotz den demokratischen und pluralistischen Entscheidungen der KPI und über sie hinaus. Aber wenn dieser Einwand berechtigt ist, darf die Verantwortung, diesem Risiko die Stirn zu bieten und dabei auch die nationale Autonomie Italiens aufrechtzuerhalten, nicht ausschließlich der Kommunistischen Partei aufgeladen werden, sondern ist eine gemeinsame Verantwortung aller verfassungsmäßigen politischen Kräfte.

Angesichts von Aufforderungen, Verboten oder Führungsansprüchen, die vom Ausland kommen sollten, wird die kommunistische Frage eine italienische Frage, da das einheitliche Interesse des ganzen Landes darin besteht, daß das demokratische Leben sich frei und natürlich entfalten kann. Deswegen ist die einzig mögliche Antwort auf die unbekanntenen Folgen internationaler Abhängigkeiten eine politische Antwort, nämlich innere Stabilität, wirtschaftlicher Aufschwung und ein breiter politischer und moralischer Konsens in bezug auf die Politik des Landes. Ein Land ist ja in der Tat um so weniger abhängig, je mehr es solidarisch geeint ist um seine freien Institutionen.

Dies sind einige der Motive, die unseren Standpunkt erklären, der nicht Standpunkt einer Gruppe sein will, sondern den jeder persönlich einnimmt und den wir als solchen vertreten, als Beitrag zu einem Dialog im Wahlkampf. Wir wünschen uns, daß dieser fair sei und sich nicht herumdrücke um die wirklichen Entscheidungen, die von uns gefordert sind.»

wünscht hätten, daß man auch die positiven Werte herauschäle, die sich trotz Verirrungen und Exzessen in den Ideologien fänden». Um was es aber in der Diskussion vor allem ging, war die Frage, ob die Konferenz im Sinne der von Kardinal Poma verlesenen Erklärung ein offizielles *Schlussdokument* verabschieden solle. Diese Frage wurde klar *verneint*, und somit kam es doch nicht zur «vollendeten» Tatsache. Am letzten Tag, als (von zeitweise 240) noch rund hundert Bischöfe anwesend und mit dieser Frage befaßt waren, haben – das ist eine Auskunft, die uns von mehr als einer Seite bestätigt

wurde – sich *nur drei Bischöfe* für ein neues Dokument zur Verurteilung des Kommunismus erklärt. Nach Bettazzi war man sich – auch nach der Ansprache des Papstes – in der Ablehnung eines solchen Dokuments einig. Man fand, *zwei Dokumente* wären *kontraproduktiv*, und zwar sowohl für die DC (insofern diese dann gerade bei den breiten Volksmassen, die sie «ohnehin mehr im Auge haben sollte», an Kredit verlore), erst recht aber für die Kirche, weil ihr Zeugnis dann «verdeckt» werde von der Verflechtung in Machtinstrumente usw.

Am meisten gezögert hätten die Bischöfe hinsichtlich einer Intervention an die Adresse der Katholiken auf den Listen der KPI. (Von solchen auf anderen Listen wurde nach Auskunft Bettazzis nur «implizit» gesprochen, obwohl ein Teilnehmer darauf hingewiesen habe.) Man wollte «vor allem das Versprechen nicht ignorieren, das diese Katholiken gegeben hätten, weiterhin sich für den Glauben zu engagieren», aber auch das Versprechen, das ihnen gegeben wurde, sie blieben frei, eventuell eine «autonome Gruppe» zu bilden.

Insofern es also keine Schlußerklärung gab und jeder Bischof frei blieb, was er in seinem Bistum sagen oder verkünden wollte – in Mailand zum Beispiel hat es doch eine recht strenge Kanzelerklärung –, ist der ganzen Angelegenheit im Rahmen der Bischofskonferenz in etwa der Stachel genommen worden. Sie hat sich auf ein *berichtendes Communiqué* mit ausführlicher Darstellung der eigenen Arbeiten beschränkt.

Darin wurden allerdings – wie der «Osservatore» (26. 5. 1976) beim Abdruck durch Schlagzeile hervorhob – sowohl die von Kardinal Poma verlesenen «Präzisierungen» wie der entsprechende Passus aus der *Ansprache Pauls VI.* vollinhaltlich zitiert. Ferner wurde (gegen «Fehlinformationen in der Presse») die «Einmütigkeit» der Bischöfe in bezug auf den Inhalt dieser Äußerungen hervorgehoben. Lediglich «Fragen» – und nota bene «erschöpfende Antworten» – habe es gegeben, und zwar nicht zur «Substanz», sondern nur zum Wann und Wie der (dem Kardinal zugeschriebenen) «Präzisierungen». Daß es eine wirkliche Diskussion und die einmütige Ablehnung jeder Form von Schlußerklärung (Wahlappell, Verbot usw.) gab, blieb somit verhüllt, bis Bischof Bettazzi mit seinem Bericht das Schweigen brach. Erst damit sind weitere Kommentare, auch von Theologen (z.B. bereits von Balducci in Florenz) zu dem, was wirklich geschehen ist, möglich geworden. Ins Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit dringen diese Stimmen aber kaum: für sie bleibt vorderhand das Faktum die Hauptsache, daß der Papst selber mit seiner Ansprache bzw. «Intervention» in den Wahlkampf 1976 eingegriffen hat.

### Die Papstansprache

Daß der Papst «allein geblieben», ja «nie so allein gewesen sei» wie an jenem Abend (*Espresso*, 30. 5.) geht aus Bettazzis Bericht nicht hervor. Ihm geht es darum, das Positiv-Ermutigende diese Ansprache hervorzuheben, wogegen die Presse nur den «letzten Teil» herausgegriffen habe. Die Art, wie Bettazzi aber berichtet, macht deutlich, daß die am Mittag des letzten Tages (Freitag, 21. Mai) vom Papst vorgetragene Ansprache, mochte sie auch die «von Kardinal Poma vorgelegten Weisungen und Motive» ausdrücklich «bestätigen», die Bischöfe hinsichtlich der Abfassung eines Schlußdokuments in keiner Weise mehr umzustimmen vermochte. Die Ansprache hatte übrigens in ihrem ersten Teil vom Wirken und von der «relativen Autonomie» der Bischofskonferenz (die in der Geschichte des «politisch geeinten Italiens» ein Novum darstelle) und von der dem Papst (trotzdem) «durch Geschichte und kanonisches Recht» verbliebenen «speziellen Sorge für Italien» gehandelt. Der zweite Teil befaßte sich dann direkt mit dem «bevorstehenden sozio-politischen Ereignis». Hier wandte sich der Papst dagegen, das «Patrimonium des Glaubens» zum Gegenstand von «Anpassung und Kompromiß» zu machen, was denn auch die großen Schlagzeilen im «Osservatore» (22. 5.) abgab. Die Darlegung mündete in eine «doppelte Stellungnahme»:

► erstens in einen Appell, sich der aktiven Teilnahme an der Wahl nicht zu entziehen. Dies sei in dem Moment «nicht erlaubt, da die Pflicht zu wählen ein Treuebekenntnis zu unverzichtbaren Prinzipien und Werten in sich schließt, auch wenn deren vollkommene Vertretung (Repräsentanz) in mancher Hinsicht und in einigen Fällen diskutabel ist».

In diesem ersten Punkt haben die meisten Kommentatoren einen direkten Hinweis auf die *Democrazia Cristiana* und eine Wahlempfehlung gesehen, wie sie so eindeutig noch gar nie in der Geschichte der Republik vorgekommen sei.

► Der zweite Punkt lautete folgendermaßen:

«Um so weniger scheint es uns mit den staatsbürgerlichen, moralischen, sozialen und religiösen Pflichten vereinbar und somit zulässig, zu einer

politischen Richtung, die aufgrund ideologischer Motive und gemäß geschichtlicher Erfahrung unserer religiösen Lebensauffassung radikal entgegengesetzt ist, seine Zustimmung zu geben, besonders wenn dies öffentlich geschieht.»

### Historische Parallelen?

Dieser zweite Punkt wurde im Vergleich zu dem von Kardinal Poma verlesenen Text als weniger kirchenrechtlich drohend empfunden. Während somit jener vor allem mit der im Jahre 1949 vom *Sanctum Officium* ausgesprochenen *Exkommunikation* in Parallele gesetzt wurde, läßt sich dieser mit einer ähnlichen Formulierung der sogenannten «*Punti fermi*» von 1960 vergleichen. Es handelt sich dabei um einen immer wieder zitierten, ungezeichneten Kursivartikel im *Osservatore Romano*, der ebenfalls dem *Sanctum Officium* bzw. Kardinal Ottaviani zugeschrieben wird und folgenden Passus enthält:

«Der unvereinbare Gegensatz zwischen dem marxistischen System und der christlichen Lehre liegt auf der Hand, wie jener zwischen dem Materialismus und dem Spiritualismus, dem Atheismus und dem religiösen Glauben. Deshalb kann die Kirche den Gläubigen nicht erlauben, jenen Bewegungen beizutreten, sie zu unterstützen oder mit ihnen zusammenzuarbeiten, welche die marxistische Ideologie und ihre Anwendungen annehmen und befolgen. Eine solche Zugehörigkeit oder Zusammenarbeit würde unweigerlich dazu führen, die unerschütterlichen Prinzipien des christlichen Glaubens und der christlichen Moral aufs Spiel zu setzen und preiszugeben.»

Gegen dieses Verbot der Zusammenarbeit mit «Nichtkatholiken» verteidigte zwei Jahre später *Aldo Moro* auf dem Parteikongreß der DC in Neapel; die *Autonomie der Laien*: ihnen stehe die Entscheidung über die Opportunität einer politischen Zusammenarbeit mit andersgerichteten Parteien zu.

Dementsprechend entschied er sich zur Koalition mit den marxistischen Nenni-Sozialisten (nicht mit den in Italien rechtsstehenden Sozialdemokraten Saragats), um eine tragfähige Regierungsbasis zu haben. Die «*Punti fermi*» waren offensichtlich gegen diese Zusammenarbeit gerichtet gewesen. Sie erhielt trotzdem, wie allgemein bekannt wurde, die Zustimmung des heutigen Papstes, der damals als Kardinal Montini Erzbischof von Mailand war. Die Frage stellt sich, warum, was damals «von oben herab» geschehen durfte, heute, wo es «von unten herauf» geschieht, mißbilligt wird. Doch was hat es überhaupt mit solchen historischen Parallelen auf sich? In welchem Maß können sich La Valle usw. ihrerseits auf «Vorläufer» berufen? Wie weit haben jene recht, die Paul VI. (samt seinen allenfalls maßgeblichen Mitarbeitern, Exekutoren und Ratgebern) einen «Rückfall» in vorkonziliare Auffassungen und Verhaltensweisen vorwerfen? Oder ist es für eine bestimmte «Umgebung» gar kein Rückfall, weil sie die vom Konzil gesamtkirchlich proklamierte Autonomie für Italien nie akzeptiert und die «freie» Option Aldo Moros als solche nur widerwillig, vorübergehend und somit «taktisch» geduldet bzw. in den Jahren nach den «*Punti fermi*» zu ihr geschwiegen hat? Wäre somit der «Kontrast» zwischen von katholischen Laien praktizierter Autonomie und Weisungsanspruch der Hierarchie eine *Konstante* im Spannungsfeld von Kirche und Politik in Italien, so daß hier nicht nur «Don Camillo und Peppone», sondern einmal mehr «Kaiser und Papst» unter dem alten Raster von «Ghibellinen und Guelphen (Welfen)» gespielt wird? Es ist – über einzelne historische Parallelen hinaus – die Frage nach den geschichtlichen Wurzeln der heutigen Geschehnisse.

### Was heißt «storico»?

Nun ist in den letzten Wochen und Monaten in Italien kaum ein Wort häufiger gefallen als «storico». Oft wird es ähnlich wie bei uns im Sinne von «denkwürdig» oder «folgenswer» verwandt, und so spricht man von einer «historischen Wende», die man derzeit erlebe (mit allem, was dies an zukunftsbestimmenden Entscheidungen oder Nichtentscheidungen und

verpaßten Chancen beinhalten mag). Während aber die Erwartung – zum Teil ängstlich – darauf gerichtet ist, was morgen (nach den Wahlen bzw. «ein paar Jahre später») sein wird, wird auch wieder wach, was gestern war: in so und so vielen Artikeln werden Vergleiche aus der Geschichte herangezogen, die allerdings, wenn sie isoliert werden, oft mehr Emotionen anheizen, als daß sie aus langfristigerer Sicht Verständnis für das Geschehen wecken.

In den spezifischen Diskussionen, um die es hier geht, kann das Wort «storico» je nach Kontext verschiedene Bedeutungsnuancen zwischen «kontingent» und «notwendig» annehmen, in denen sich die je verschiedene Philosophie bzw. Ideologie widerspiegelt, aber es kann auch das «Faktische» (empirisch feststellbare) im Unterschied von der Ideologie bedeuten.

► So hat sich – auf die Kommunisten bezogen – der Papst, wie wir sahen, zugleich auf deren Ideologie wie auf die «geschichtliche Erfahrung» berufen, die ihm sein Urteil über die «unserer religiösen Lebensauffassung radikal entgegengesetzte» Einstellung dieser «politischen Richtung» diktiert.

► Die «Erklärung der sieben» spricht ebenfalls von den Kommunisten, aber erstens konkret von der KP Italiens und somit zweitens von ihrer «geschichtlichen Entwicklung»: sie kennzeichnet diese als einen «Prozeß» zur «Überwindung der alten, totalisierenden und metaphysischen (!) Konzeption der Partei», einen Prozeß, den es «nicht zu blockieren, sondern zu fördern» gelte. Hier also wird – im Sinne einer empirischen Beobachtung – eine in Gang befindliche Veränderung, dort eine ebenfalls «erfahrene» Unveränderlichkeit (von Theorie und Praxis) behauptet. Dementsprechend gibt es «dort» nur das ein für allemal gültige «Nein», während «hier» eine je neue politische Option möglich erscheint, die ihrerseits ins Reich des «Geschichtlichen» (storicità) und damit der «Relativität» gehört, d.h. auf die jeweilige geschichtliche Situation bezogen ist.

► Hört man schließlich bei den Kommunisten selber zu, so erhält das Wort «storico» einen zukunftssträchtig-programmatischen Sinn: Der von Berlinguer auf den Parteikongressen von Bologna (1969) und Mailand (1972) geprägte Begriff vom «historischen Kompromiß» (im Sinne einer Zusammenarbeit mit den «Katholiken» bzw. der DC als ihrer breitesten politischen Repräsentanz) braucht das Wort im Sinne von langfristiger Strategie im Unterschied zur kurzfristig wechselnden Taktik. Dabei geht

diese Strategie von den «historischen Gegebenheiten» Italiens aus, die ihrerseits den «italienischen Weg zum Sozialismus» als den hier einzig möglichen bedingen: nämlich – unter Absage an die «Revolution», die Bindung an die UdSSR usw. – in demokratischer Zusammenarbeit und Auseinandersetzung mit den anderen politischen Kräften des Landes. Das «Historische» ist also hier eher das, was sich «nun einmal nicht ändern läßt», was in Rechnung zu ziehen und zu akzeptieren ist (eben die Gegebenheiten Italiens und der Italiener, inkl. Religion, Kulturfreiheit usw.) und was folglich eine Entscheidung rechtfertigt, die zwar «ad hoc» (für Italien), hier aber «ein für allemal» gefällt wird.

Konkret bedeutete die Zielsetzung Berlinguers eine Absage an die «Volksfront» (wo die Kommunisten die «Führung» hätten) zugunsten eines Bündnisses, bei dem alle Beteiligten (Katholiken, Sozialisten, Kommunisten, bzw. angesichts des «Notstandes» neuestens «alle» Parteien außer den Faschisten) auf gleicher Ebene einander Zugeständnisse machen müßten (deshalb: Kompromiß). Dabei wird nun bekanntlich überall – oft reichlich theoretisch – diskutiert, wie weit die Werte des «Weges» auch noch gelten werden, wenn man je ans «Ziel» (Sozialismus) käme, bzw. wie weit man hoffen kann, das heute ideologisch noch festgehaltene Ziel werde sukzessive von den Realitäten und erfahrenen Werten des Weges modifiziert.<sup>1</sup>

### Das Risiko im Ermessen der Laien?

Es ist hier aber nicht der Ort, auf diese Diskussion über die möglichen Risiken einer politischen Zusammenarbeit mit den Kommunisten – auch die «Erklärung der sieben» spricht von «Risiko» – einzugehen: es genügt festzuhalten, daß es sowohl bei der Deutung des geschichtlich «Erfahrenen» (bzw. Erfahrbaren) wie bei der «Prognose» um eine Ermessensfrage geht, für deren Beantwortung der christliche Politiker seine eigene Verantwortung und sein eigenes Charisma wahrnehmen muß. Gerade in dieser Hinsicht, in der Frage nach Praxis und Lehre der *Autonomie des Laien*, ist die Geschichte zu befragen. Wir brauchen dafür nicht ins Mittelalter zurückzugehen. Es genügt, auf unser Jahrhundert und näherhin auf die dreißig Jahre der italienischen Republik zurückzublicken, die zugleich die dreißig Jahre der Regierung der «Democrazia Cristiana» sind.

## II. Der Gegensatz an der Wurzel: Pius XII. contra De Gasperi

Zunächst gilt es festzuhalten, daß der erste Regierungschef und Gründer der Partei, De Gasperi, noch zur Zeit des geheimen Widerstands (unter dem Pseudonym «Demofilo») in drei Schriften den «nichtkonfessionellen Charakter der Partei» gefordert und für sie den einfachen Namen «Volkspartei» (Partito Popolare)<sup>2</sup> gewünscht hat. Unter dem Druck des «Movimento Guelfo di Azione» (man beachte den Namen!) akzeptierte er die christliche Etikette, um die Substanz seiner Forderungen aufrechtzuerhalten. Die neue Partei war eben nicht identisch mit ihm. Nach einer zur rechten Zeit erschienenen, in mancher Hinsicht geradezu sensationellen Studie des angesehenen Historikers Giacomo Martina SJ,<sup>3</sup> der wir in diesem geschichtlichen Rückblick folgen und die sich auf erst neuerdings zugängliche Quellen, vor allem die Briefe De Gasperis, stützt, mußte dieser einen Dreifrontenkrieg führen:

► Erstens nach außen gegen eine Verhärtung der Linkskräfte im alten Antiklerikalismus und für eine mögliche Zusammenarbeit mit ihnen (die Kommunisten zunächst, d.h. solange es die internationale Lage erlaubte, nicht ausgeschlossen: schließlich war ja die demokratische Verfassung (einschließlich Bestätigung der Lateranverträge und des Konkordats!) in Zusammenarbeit mit ihnen erarbeitet und rechtskräftig geworden!). Später suchte De Gasperi die Sozialisten von der KP fernzuhalten.

► Zweitens im Innern der Partei gegen eine exklusive Identifizierung der Partei mit christlichen Prinzipien und für deren vernünftige Anpassung bzw. «Vermittlung» an die geschichtlichen Gegebenheiten. Gemeint ist hier die Richtung der «Charismatiker» wie La Pira (Florenz) und Dossetti (Bologna), die zwar in der Mehrklassenpartei ein «notwendiger stimulus» gegen die Verbürgerlichung war, aber in ihren (zumal sozialen) Forderungen nach Ansicht De Gasperis den Sinn für das politisch Mögliche einer großen Partei der Sammlung vermissen ließ.

► Drittens gegen Druck und Einmischung von Seiten der Hierarchie und für die Unabhängigkeit des laikalen (nicht laizistischen) Staates.

Von diesem dreifachen Kampf kann man, so meint Martina, nicht sagen, welcher der «schwierigste», wohl aber welcher für den aufrichtigen Katholiken De Gasperi der «bitterste» war: er wuchs sich zum Antagonismus zwischen ihm und Pius XII. aus.

Dessen Einstellung war zunächst von der internationalen Lage (kommunistische Machtergreifung in Osteuropa, kalter Krieg) geprägt. De Martina vergleicht die «überaus harten Reaktionen» des Vatikans gegenüber jeglichem Kompromiß (damals auch in Osteuropa) mit der Einstellung gegenüber dem italienischen Risorgimento im 19. Jahrhundert: «man verlangte, daß die vollendeten Tatsachen rückgängig gemacht und der frühere Zustand wiederhergestellt werde (restitutio in pristinum): Aus der Geschichte hatte man wenig gelernt.» (17)

Martina kann sich ein solches Urteil leisten. Und wenn er sodann hinter diesem Verhalten ein «typisches Kirchenbild» aus der Zeit Pius' IX. (sic) sieht, so steht dahinter die Kompetenz, die dieser Historiker sich mit seinem großen Werk über die «Kirche in Italien im Zeitalter des Absolutismus, des Liberalismus und des Totalitarismus» erworben hat. Dieses Kirchenbild nahm «über Pius X. und Pius XI. bis hin zu Pius XII. immer schärfere Umriss an mit einer Tendenz zur Ausweitung der Kompetenz des Lehramts und der Gehorsamspflicht der Katholiken, vornehmlich der Laien gegenüber den Weisungen der Hierarchie».

Ein deutlicher Beleg dafür ist die Ansprache des Papstes an das Kardinalskollegium vom Jahre 1954, da er katholische Laien «in hoher Position»



apostrophierte, die Rechte der Kirche zur Interpretation des Naturrechts unterstrich, den Gehorsam (unabhängig von der Evidenz der Argumente) wie weiland Pius X. zur Zeit des Antimodernismus auch auf soziale, ja auch auf spezifisch politische Fragen ausdehnte und sich gegen eine «Mündigkeit» wandte, die nicht mehr «Abhängigkeit von der legitimen Autorität» wäre.

Aber es blieb nicht bei Worten. Von Anfang an standen gewichtige Kräfte der Kurie der Gründung De Gasperis fremd gegenüber. Sie hielten es mit Luigi Gedda, der über die von der Hierarchie abhängige Katholische Aktion im Wahlkampf vom Frühjahr 1948 seine antikommunistischen Bürgerkomitees schuf. Martina zögert nicht, Pius XII. zu unterstellen, er habe Gedda als eine mögliche Alternative zu De Gasperi im Sinne einer antikommunistischen Centro-Destra-Front betrachtet. (21) Jedenfalls mochte der Papst den Gründer der DC nicht. Sein Gesuch um eine Audienz zu Anlaß seines 30. Hochzeitstages, der mit der feierlichen Profess seiner Tochter zusammenfiel, lehnte der Papst ab. Er beleidigte damit nicht nur den Christen De Gasperi, der als solcher die Demütigung angenommen hätte, er brüskierte in ihm den Präsidenten des Staates, der in dieser Eigenschaft über den italienischen Botschafter beim Hl. Stuhl protestierte und Erklärungen forderte. (22)

### Doktrinärer und organisierter Antikommunismus

Doch der Antagonismus der beiden «einsamen Männer» war nicht nur persönlicher Natur und gründete auch nicht nur in einer autoritären Gehorsamsauffassung: Pius XII. wollte nichts von einer Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken wissen, weil er eine «Ansteckung» in der Lehre befürchtete. Dieselbe Einstellung, die er gegenüber der Ökumenischen Bewegung (1948!) bekundete, kam am 1. Juli 1949 im berühmt-berüchtigten *Exkommunikationsdekret* des Sanctum Officium<sup>4</sup> zum Ausdruck. Es traf nicht nur direkt diejenigen, die sich zur «materialistischen und antichristlichen» Doktrin bekannten, sondern bedrohte auch die *Wähler* für die KPI mit dem Ausschluß von den Sakramenten. Daß hinsichtlich der Ehe bald ein Rückzieher erfolgte – man fürchtete zu viele Zivilhehen –, beweist nur, in welche Sackgasse man sich mit diesem Dekret hineinmanövriert hatte. Es ist aber zudem bemerkenswert, daß das Verbot erst ausgesprochen wurde, als die DC die Parlamentsmehrheit erreicht hatte und somit allein regieren konnte. Eine offizielle Aufhebung dieses Dekrets ist nie erfolgt. Die «*Punti fermi*», von denen bereits die Rede war, schlugen nochmals in die gleiche Kerbe: *Keine politische Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Nichtkatholiken*. Das erstaunliche: sie erschienen erst am 18. Mai 1960, als Pius XII. bereits anderthalb Jahre tot war.

Noch nicht gestorben war eben das Sanctum Officium und jene *Verhärtung der Lehre*, die sich in Italien durch negative Entscheide und repressive Maßnahmen schon in den vierziger Jahren äußerte, z.B. gegen Schriften des Pfarrers von Bozzolo, *Mazzolari* (u.a. über den «älteren Bruder» des «verlorenen Sohnes» und auch schon über «christliches und kommunistisches Engagement»), ferner gegen die Galilei-Biographie von Msgr. *Paschini*, die, 1942 vollendet, erst 1964 erscheinen konnte und dann zur Ehre einer Fußnote im Konzilsdokument «*Gaudium et spes*» gelangte. Offenkundig wurde die Verhärtung aber vor aller Welt ab 1950 (Enzyklika *Humani generis*; Eingriffe in die französische Kirche: Theologen, Arbeiterpriester, Katechetische Bewegung; wiederholte Attacken gegen Maritain), wobei allerdings die Maßnahmen des Sanctum Officium in Italien (z.B. gegen die vom damaligen Patriarchen Roncalli verteidigte Zeitung «*Il popolo di Veneto*» im Jahre 1956 und gegen die vom Florentiner Erzbischof Dalla Costa approbierten «Pastoralen Erfahrungen» von Don *Lorenzo Milani*) im Ausland weniger bekannt wurden.

Dabei war jene ganze Zeit, wie Martina bestätigt, von einer «*Verpolitisierung des religiösen Lebens*» in Italien gekennzeichnet, die vor allem in der vom Vatikan dirigierten Einsetzung Geddas zum Vorsitzenden der *Katholischen Aktion* (1952 unter Ablösung Veroneses) zum Ausdruck kam, der dann spek-

takuläre Demissionen in der Leitung der katholischen Jugend (*Caretto* und *Rossi*) folgten, nachdem *Rossi* wegen seiner Sympathien für die in Belgien und Frankreich längst approbierte Konzeption der JOC, JEC usw. des «Philokommunismus» verdächtigt und einer Untersuchung durch eine Kardinalskommission (*Pizzardo*, *Piazza*, *Ottaviani*) unterzogen worden war. Dem nach «links» im Sinne des sozialen Engagements offenen Kurs in aufstrebenden kirchlichen Laiengruppen wie in der von De Gasperi geführten Politik erwuchs somit in der *Richtung «Pacelli/Gedda»* ein institutionell immer mächtiger werdender Gegner: die Zentrale der Katholischen Aktion umfaßte schließlich 450 Angestellte, und im Hintergrund baute sich zur selben Zeit der Immobilienbesitz und die Finanzmacht des Vatikans auf (Martina 33/34).

### Geschichtliche Wandlungen

Pius XII. überlebte De Gasperi um vier Jahre. Mit Johannes XXIII. und dem Konzil brach gesamtkirchlich eine neue Ära an. Und für Italien?

Das Land war mitten in seinem Wirtschaftsboom. Die landwirtschaftliche Bevölkerung war in den zehn Jahren (1951–1961) von 42 auf 29 Prozent bzw. von 9 auf 3,2 Mio gesunken, die große *Wanderung in den Norden* brachte allein im Jahre 1964 100 000 Südtaliener in die Lombardei und 50 000 nach Piemont (nicht zu reden von den nach Deutschland und in die Schweiz abwandernden Gastarbeitern), und eine gezielt von der Regierung und einigen energischen Managern (*Enrico Mattei* usw.) gelenkte nationale Wirtschaftspolitik hatte eine große Umgestaltung zur Folge. Die katholische Zeitung «*Il Quotidiano*», die ihr Einzugsgebiet im Süden (ab Rom) hatte, stemmte sich vergeblich dagegen, bis sie mit dem «*Avvenire*» von Bologna fusionieren mußte. Auch hinsichtlich der dauerhaftesten und wirksamsten *Reform* dieser ganzen Zeit, diejenige der Schule (Obligatorium bis zum 14. Altersjahr, Vereinheitlichung der *Scuola media*) verhielten sich die Katholiken unsicher und gespalten, und dies obwohl einer der ihrigen (*G. Nosengo*) das Reformwerk inspiriert und katholische Fachvereine es begeistert unterstützt hatten. Aber auch hier half die negative Einstellung zumal der Hierarchie (die eine Inferiorität der konfessionellen Schulen und die Entleerung der ohnehin schon prekären Knabenseminarien befürchtete) wenig. Auch der von Martina (36) zitierte Spruch von einem Treffen mit «hohen Kurienbeamten», die Reform trage einen «typisch marxistischen Stempel»; verhinderte nicht, daß sie sich durchsetzte und die Schülerzahl in der «*Scuola media superiore*» sich im folgenden Jahrzehnt verdreifachte. Mit anderen Worten: Die Geschichte nahm ihren Lauf.

### «Pacem in terris» und das Konzil

Papst Johannes hatte zur Geschichte ein positives Verhältnis. Sein angeborener Optimismus und sein Glaube an die Vorsehung ließ ihn die Wandlungen heiter registrieren und in den «*Zeichen der Zeit*» nach den verborgenen Absichten Gottes fragen. Seine Absage an die Unglückspropheten bei der Konzilseröffnung und seine Enzyklika «*Pacem in terris*» (1963) hatten weltweites Echo. Und während letztere in Paris von einem Juden vertont wurde, beugten sich in Italien die katholischen Politiker des Centro-Sinistra vor allem über den folgenden Passus (Nr. 159) mit seiner berühmt gewordenen *Unterscheidung* zwischen philosophisch-weltanschaulichen Systemen und geschichtlichen Bewegungen:

«Unbedingt sollte man bestimmte Bewegungen, die sich mit wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Fragen oder der Politik befassen, unterscheiden von falschen philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung und das Ziel der Welt und Menschen, auch wenn diese Bewegungen aus solchen Auffassungen entstanden und von ihnen ange-regt sind. Während die in ein System gefaßte und endgültig niedergelegte Weltanschauung nicht mehr geändert werden kann, unterliegen diese Bewegungen, die sich mit den je und je sich wandelnden Verhältnissen auseinandersetzen und ihnen anzupassen haben, unvermeidlichen Wandlungen. Wer konnte übrigens leugnen, daß in solchen Bewegungen, soweit sie sich den Gesetzen einer geordneten Vernunft anpassen, und die gerechten Forderungen der menschlichen Person berücksichtigen, etwas Gutes und Anerkennenswertes sich finden kann?»

Und Paul VI.? – Wir haben schon erwähnt, daß er als Erzbischof von Mailand Aldo Moro entgegen den «Punti fermi» unter der Hand seine Zustimmung zur Zusammenarbeit mit den «Nichtkatholiken» (damals Sozialisten) gab. Schon als Substitut im Staatssekretariat hatte Giovanni Montini – im Gegensatz zu seinem Kollegen Tardini – den Ruf «eher links» zu sein, ja er geriet zumal in der «Affäre Maritain» in deutlichen Gegensatz zu Pius XII., der ihn schließlich – zur Freude der Gegenrichtung – auf den Bischofsstuhl von Mailand versetzte. Am Vorabend der Konzilsöffnung hielt Montini, nunmehr Kardinal, in Rom einen spektakulären Akademievortrag, den eine Zeitung mit der Schlagzeile «Freie Kirche im freien Staat» bedachte. Papst geworden, gewann er (u.a. über den Schweizer Kardinal Journet) die widerstrebenden italienischen Konzilsväter für die Erklärung zur Religionsfreiheit und (mit der großen Mehrheit des Gesamtkonzils) stimmte er zu, daß es auf dem Konzil *nicht* zu der von zuerst 341, dann nochmals von 220 Vätern geforderten *Verurteilung* bzw. ausdrücklichen Nennung des «Kommunismus» (und «aller seiner Irrtümer») und schon gar nicht zur angestrebten Erwähnung des Exkommunikationsdekrets des Sanctum Officium vom 1. 7. 1949 kam. So konnte man dieses füglich als durch das Konzil außer Kraft gesetzt betrachten (wie so vieles andere, das in Rom nie formell widerrufen, aber durch «anderes» abgelöst oder einfach nicht mehr urgiert worden ist). Dies um so mehr, als Paul VI. mit seiner Antrittszyklika «Ecclesiam suam» im Zeichen des *Dialogs* – sogar mit den Nichtglaubenden bzw. Atheisten – angetreten war.

### Autonomie und Gehorsam

Allerdings hat man vielleicht zu wenig beachtet, daß im gleichen Dokument für die Beziehungen innerhalb der Kirche weniger der Dialog als der *Gehorsam* betont wird. Wesentliche in der Praxis eingreifende Fragen (wie Geburtenkontrolle, Geschiedenenpastoral und Zölibat) wurden denn auch bekanntlich schon auf dem Konzil vom Papst der Diskussion entzogen, und das Jahr 1968 offenbarte der Welt einen Paul VI., der wie Pius XII. ein «einsamer Mann» war. Daß er sich übrigens diesem Vorgänger und sogar noch Pius XI. nicht minder wie Johannes XXIII. verpflichtet fühle, hat der Montini-Papst schon bei seinem Amtsantritt kund gemacht. Und da er zudem die Großmut besaß und das Risiko einging, seine einstigen Gegner nicht aus dem Vatikan zu vertreiben, sollte man sich, zumal nach der Lektüre der Martina-Studie, nicht mehr so furchtbar verwundert zeigen, wenn dann und wann wieder einmal die «Pacelli/Gedda»-Richtung zum Vorschein kommt.

Die Frage ist allerdings, wie weit diese Richtung heute noch breite Gefolgschaft finden kann, wie weit sie nicht sowohl das Land wie die Katholiken spalten muß und wie weit nicht auch gerade sie mit «unvereinbaren Ideologien» und völlig unchristlichen «Kompromissen», abgesehen von allzu deutlichen «Interessen» belastet ist. Hier wäre eine Lehre vor allem aus den jüngsten Erfahrungen mit dem *Scheidungsreferendum* zu ziehen. Martina, der sich (100–104) eingehend damit befaßt, zögert nicht, diejenigen, die (nach der Niederlage im Parlament) diese «von Anfang an verlorene Schlacht» provoziert haben, «trotz nobelster Absichten» des *Mangels an geschichtlichem Sinn* zu bezichtigen. Zumal die «Verantwortlichen für das katholische Leben in Italien» hätten die Entwicklung in der Gesellschaft zu wenig beachtet und die ihnen dafür zur Verfügung stehenden «Data» unterbewertet. So sei einmal mehr jene «Mauer zwischen Guelfen und Ghibellinen» aufgerichtet worden, die De Gasperi so sehr zu verhindern suchte.

Andererseits konnte man am Verhalten der Katholiken beim Referendum sehen, wie sich der Gedanke der Autonomie Bahn bricht, d.h. wie sich – in dieser Breite vielleicht zum erstenmal – Katholiken, Priester und Theologen öffentlich anders aussprachen als die Hierarchie und wie – angesichts repressiver Maßnahmen gegen manche von ihnen – andere

Katholiken, nicht zuletzt Aldo Moro (auf dem Parteitag vom Juli 1974, der unmittelbar auf das Ereignis folgte) für Respekt vor der «anderen Überzeugung» eintraten.

Um dasselbe Problem der Autonomie hat all die Jahre die *Katholische Arbeiterbewegung ACLI* gerungen. Einerseits wollte sie sich (auf der Suche nach einem «dritten Weg») vom Gleichschritt mit der DC-Partei befreien, andererseits ihre Unabhängigkeit von der Hierarchie erklären und auf einen von dieser ernannten geistlichen Präses (assistente ecclesiastico) verzichten. All dies um die ihr notwendig erscheinende «Klassenentscheidung» (für die Seite der Armen) zu vollziehen. Und damit wären wir schon in allernächster Nähe zur aktuellen Problematik, einmal deshalb, weil dieses mühsame Ringen in besonderer Weise von *Raniero La Valle* begleitet und in einem seiner Bücher (*La parte di Abele*) auch gedeutet wurde, zum andern, weil schon hier der *Papst* (in einem strengeren Sinn als die Bischofskonferenz) eingegriffen hat.

### Paul VI. in «Octogesima adveniens» und heute

Als dies am 19. Juni 1971 geschah, wären nur fünf Wochen vorbei, seit Paul VI. das Apostolische Schreiben *Octogesima adveniens* veröffentlicht hatte. Darin bekannte er sich ausdrücklich zum oben abgedruckten Passus aus «Pacem in terris» über die Unterscheidung zwischen starren Theorien und der sich ständig wandelnden Praxis bzw. zwischen «ideologischen Systemen» und «geschichtlichen Bewegungen», wie nun Paul VI. zur Kennzeichnung der (vollinhaltlich zitierten) Stellungnahme seines Vorgängers sagt. Und in einer Weiterführung derselben betonte der Papst noch eigens (zuhanden von Christen, die «von ihrem Glauben her» sich auf diesen «geschichtlichen Weg» gedrängt und zur Mitarbeit dort berufen sehen, wo sie «ihre Anliegen wiedererkennen»): «Aber diese geschichtliche Strömung nimmt *unter demselben Namen je nach Kontinenten oder Kulturen ganz andere Methoden an*, auch wenn sie von Lehren ausgegangen ist oder heute noch ausgeht, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind.»

Im Vergleich zu diesen Texten fällt in der neuesten Papsterklärung (zum Verhalten der «Sieben») auf, daß von der anvisierten «politischen Richtung» ganz allgemein (ohne Hinweis auf ein italienisches Spezifikum) gesprochen und die «geschichtliche Erfahrung» als mit der Ideologie (bzw. «ideologischen Motivation») völlig gleichgerichtet gesehen werden. Die Sympathisanten der von der Erklärung Anvisierten fragen sich, wieso das, was im «achtzigsten Jahr» nach *Rerum novarum*, im fünfundachtzigsten schon wieder vergessen sein soll. Liest man allerdings den ganzen Abschnitt Nr. 31 genau und in seinem Kontext, so wird man erstens gewahrt, daß hier vom «Sozialismus» im Unterschied von nachher (32 ff.) «Marxismus» die Rede ist (wobei «Kommunismus» überhaupt nicht vorkommt) und daß zweitens eindringlich gemahnt wird, «genau» hinzuschauen: in den verschiedenen «Erscheinungsformen» müsse «das, je nach der Lage der Dinge sie tatsächlich verbindende Band deutlicher gesehen werden». Aber der Text fährt fort: «Dieser Durchblick macht es *für den Christen erkennbar, wie weit er sich einlassen und an den Vorhaben beteiligen darf*, ohne daß unmerklich die Werte der Freiheit, der Verantwortung im Gewissen und der Raum für geistiges (geistliches) Leben dabei zu Schaden kommen.»

Was hier also dem «Christen» zugetraut wird, machen sich katholische *Laien* in Italien heute anheischig, wogegen der Papst anscheinend für dieses Urteil, mindestens in Italien (er sprach ausdrücklich als Primas der italienischen Kirche), die Hierarchie für allein zuständig und legitimiert betrachtet. Müßte man aber – im Sinne des Textes von «Octogesima adveniens» nicht meinen, es komme darauf an, wer befähigt ist, «genauer» hinzuschauen? Ist es derjenige, der sich in die

Nähe wagt und Kontakt aufnimmt, oder ist es eher derjenige, der Distanz wahr und so «Übersicht» behält? Oder sind hier vielleicht verschiedene Befähigungen (Charismen) und Rollen nebeneinander und miteinander wahrzunehmen?

### Bischof Bettazzi: Vom Ärgernis der «Fernen»

Der Bischof von Ivrea, Luigi Bettazzi, saß auf dem Rückflug von der Bischofskonferenz in Rom nach Turin mit einem hohen kommunistischen Parteileiter im Flugzeug. Auf diese Weise erfuhr er, welche Widerstände es auf dieser Seite gab, als man in den Diskussionen (vor der offiziellen «Einladung» der «Sieben» für die Liste der KPI) gewahrt wurde, daß man es mit «authentisch Glaubenden» zu tun habe, die dies auch bleiben wollten. Und der Bischof dachte zurück an die Diskussionen unter Seinesgleichen, wo ein Kollege von «naiven Idealisten» sprach, denen er aber immerhin den «guten Glauben» und die «Respekt verdienende Intention» zuerkannte, in «Volksmassen, die in Wirklichkeit weder materialistisch noch atheistisch sind, die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Erneuerung mit christlichem Ferment zu durchsäuern». Auch überdachte er, was über die Notwendigkeit gesagt worden war, einem Ärgernis bei der «Masse der *getreuen* Christen» vorzubeugen. Und es fiel ihm ein, daß er selber in seiner «ersten Intervention» (die sogar im «*Osservatore Romano*» Erwähnung fand) von jenem andern Ärgernis der «Masse der *Fernen*» sprach, die dies vielleicht «deshalb sind, weil wir von unserem Christentum ein so mißliches Zeugnis geben». Die Leser des «*Risveglio popolare*» mochten sich bei diesen Worten daran erinnern, daß sie ein paar Wochen vorher in ihrer gleichen Bistumszeitung (4. 3. 1975) einen «offenen Brief» an den Generalsekretär der DC *Zaccagnini* gelesen hatten, in welchem der Bischof die Tatsache anprangerte, daß «von all den Skandalen der letzten Jahre, in welchen alle Spitzen des Staates impliziert waren, kein einziger eine vorbildliche oder auch nur befriedigende Lösung gefunden» habe. Und wenn sie wieder im jetzigen Bericht weiter lasen, so fanden sie Hinweise auf innerkirchliches Versagen, wie die «mangelnde Zusammenarbeit zwischen den Kirchen von Nord und Süd», die daran schuld sei, daß so viele Arbeitsuchende unvorbereitet ankämen, ungenügende «Aufnahme» fänden und dann eben ihren «menschlichen Aufstieg» von den bekannten «Ideologien» erwarteten. Und zum Schluß erfuhren die Leser von Ivrea noch, was in Rom ihr Bischof – mit

«breiter, zum Teil unerwarteter Zustimmung sehr vieler Amtsbrüder» – in ein eventuelles Schlußdokument, wäre es dazu gekommen, hineingebracht hätte: nämlich «die Versicherung, daß wir mit diesen Brüdern, die sich in so ungewöhnliche Listen einschreiben ließen, in Gebetsgemeinschaft bleiben werden, und zwar mit der besonderen Intention, daß sie auch in schwierigen Situationen ihren christlichen Glauben zu leben und zu bezeugen wissen.»

Ludwig Kaufmann und Gianangelo Palo

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlich G. de Rosa, Die Kommunistische Partei Italiens im neuesten Heft der Stimmen der Zeit (1976/6, S. 363 ff.): De Rosa kommt zum Schluß: «Es ist in jedem Fall klar, daß die demokratische Option für sie (die Kommunisten) nicht den absoluten Wert hat, den sie für den besitzt, der nicht historisch denkt.» Angesichts dieses (richtig übersetzten?) Satzes fragt man sich allerdings, wer mit denen gemeint ist, die «nicht historisch» denken: etwa die Katholiken, die italienischen Bischöfe, der Papst? Das wäre, wenn man ein wenig Gedächtnis und vorkonziliare Erinnerungen bewahrt hat, in der Tat nicht historisch gedacht. Deshalb muß man auch die Kursivnote des «*Osservatore Romano*», die mit der Demokratie operiert, eher peinlich finden. Das Bekenntnis zur Demokratie in «*Octogesima adveniens*» ist erst fünf Jahre alt: der «Weg» bis dahin war fürwahr lang genug, und wer sagt uns, daß nicht auch er sich wieder ändern könnte?

<sup>2</sup> So hieß schon die Partei Don Sturzos, die von Mussolini aufgelöst wurde. Sturzo hatte, um zu verhindern, daß der Faschismus zur totalen und totalitären Macht komme, um 1923 eine Allianz mit Sozialisten und Kommunisten erwogen. Ein vatikanischer Paß für das Exil half mit zum Ende solcher Pläne und zugleich zum Überleben des geistlichen Politikers.

<sup>3</sup> Martina ist Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Seine Studie trägt den Titel: *Die Kirche in Italien von Pius XII. zu Paul VI.* Versuch einer Synthese: sie könnte aber ebensogut, ja vielleicht noch zutreffender die Überschrift tragen: *Die Kirche in Italien in der Ära der Democrazia Cristiana*, beginnt sie doch mit der «*Inspiration De Gasperi*». Die (mit ausführlichsten Anmerkungen, u.a. über Finanzen und Immobilien des Vatikans bespickte) Studie verdiente es, ins Deutsche übertragen zu werden. Sie erschien in einem Band mit dem bezeichnenden Titel: *Die Kirche in Italien zwischen Glaube und Geschichte*. Er umfaßt Referate und Diskussionen auf einer Tagung des Movimento Laureati (Akademiker) der Katholischen Aktion, die Ende 1974 unter dem Eindruck des Scheidungsreferendums stattfand. Trotz der sehr offenen Kritik Martinas am Vatikan usw. konnte das Buch mit ausdrücklicher kirchlicher Approbation erscheinen: G. Martina/E. Ruffini, *La Chiesa in Italia tra fede e storia*. Edizioni Studium Roma (Via Crescenzo 63) 1975, 191 Seiten.

<sup>4</sup> Näheres bei: Giuseppe Alberigo, *Die Verurteilung der Kommunisten vom Jahre 1949*, Concilium 11 (1975) 502 ff. Ferner zeitgenössisch: *Orientierung* 13 (1949) 160 ff.: *Ex urbe et orbe* (ausführlich gewürdigt und zitiert in: *Herder-Korrespondenz* 3 (1948/49) 560–566.

## LUST AN DER BERÜHRUNG MIT ERDE UND WASSER

Neue christliche Lyrik der Männer (II)<sup>1</sup>

Die stärkste literarische Potenz unter Christen im deutschen Sprachraum ist Kurt Marti. Sein literarischer Ausgangspunkt war der Konkretismus, das Wort als Einzelelement, das einzelne Wort von verschiedenen Seiten betrachtet, im Beziehungsfeld des Satzes, des Kontextes. Das stilistische Prinzip wurde in den «*Republikanischen Gedichten*» (1959) und «*Gedichten am Rand*» (1963) etudenhafte sichtbar. Seine lyrischen «*Leichenreden*» (1969) gehören mit acht Auflagen in sechs Jahren zu den erfolgreichsten Lyrikbänden in den letzten Jahren. Im vergangenen Herbst überraschte Marti mit seinem ersten Roman «*Die Riesin*». Nun schrieb er vor Jahresende noch Naturgedichte in die politische Landschaft: keine mystischen Gedichte wie bei Senge, keine Gebrauchstexte für eine Gemeinde wie bei Willms. Die 29 Gedichte des Bändchens «*meergedichte alpengedichte*»<sup>2</sup> betrachten zweimal eine Landschaft, die viele erleben: als Leistung, als Heimatgefühl, touristisch, auch sentimental. Martis Gedichte zeigen die schon gewohnte strenge Form des Autors, die äußerste

Ökonomie des Worts. Das wahrnehmende Ich erfährt die Alpen als Heimat, das Mittelmeer als Besucher. Das Naturgedicht, das über Jahre verbannt war aus der deutschsprachigen Literatur, wird neu möglich, notwendig: möglich, wenn (immer noch) vorhandene Natur kritisch angeschaut, notwendig, weil Widerspruch gegen die Käuflichkeit der Natur und des Naturgefühls anzumelden ist. Eine staunende Anschauung des Gegenstands, Lust an der Berührung mit Erde und Wasser, mit Felsen und Licht, Kritik an der «*Playa-profitopolis*»-Einstellung, eine befreiende Erfahrung von Gegenwart schließen sich nicht aus. Das wahrnehmende Ich erlebt die Natur kritisch, staunend, abbildlich, das heißt als Schöpfung. Die Wahrheit des Gegenstands, die Strenge gegenständlicher Wahrheit lassen keinen Anflug von Sentimentalität aufkommen. Die Gedichte zeigen exemplarisch, wie ein Christ Welt anschauen kann. Hier schwappen nicht christliche Gefühle über. Hier werden keine christlichen Fähnchen (Kreuze) auf Bergen, keine christlichen Bojen in Buchten verankert. Es gibt das «*Sonnenritual*», den «*kretischen Wellenschlag*», den «*Körperglauben*», die «*Bahnfahrt im*

<sup>1</sup> Erster Teil siehe *Orientierung* 1976, S. 110.

<sup>2</sup> K. Marti: *Meergedichte Alpengedichte*. W. Fietkau-Verlag, Berlin 1975.

Gebirge», die «Luftseilbahn». Aber dieses Ich erfährt abends das «Gegenlicht»: «als würd' ich gebetet/als würd' ich geglaubt». Das «Gegen» sitzt, und beide, «gegen» und «Licht», erfahren auf einmal die Dimension des Glaubens. Bewußte Komposition setzt an den Anfang, in die Mitte und ans Ende der Naturgedichte die ausdrücklich christliche Sehweise. Am Eingang steht die «Ikone»,

farbige feste  
auf finsternisse  
gemalt  
meer –  
die immer bewegte  
ikone des lichts

In der Mitte steht der Text «Trinität»:

jahwe  
der vater  
vom berge sinai  
jesus  
der sohn  
der galiläischen hügel  
heiliger geist  
die weite der welt  
das meer

Den Abschluß der Alpengedichte bildet das Gedicht «Höhle»:

dunkel leuchtende höhle  
wo wir  
wärmé suchen und zufucht  
bei feuer und freunden  
schöne höhle du gott  
in der wir  
immer schon gingen  
und wußten es nicht

Das Bild der Höhle wird zum Symbol für eine Gotteserfahrung, -vorstellung. Die religiöse Symbolik hat vom Kontext der weltlichen Gedichte her eine kräftige Realitätsbasis. Der Schub dieser Realität ist so stark, daß er die christliche Bedeutung tragen und befördern kann. Marti hat den Bildcharakter der Erde, ihre Abbildlichkeit und ihren Verweisungscharakter neu entdeckt. Dabei wird die Erfahrung der Erde nicht übersprungen. Das Auge des Glaubens entdeckt in den Bildern den Bildlosen, in der Anwesenheit der Meere, Berge, Menschen die Anwesenheit eines anderen. *Paul Celan* hatte in seiner Büchnerpreisrede (1960) den irritierenden Satz gesprochen, «daß es von jeher zu den Hoffnungen des Gedichts gehört, . . . in *eines anderen Sache* zu sprechen, wer weiß, vielleicht in *eines ganz anderen Sache*».

Mit Marti muß noch ein anderer protestantischer Pastor als Lyriker erwähnt werden, Detlev Block. Wie Senge 1934 in Hannover geboren, arbeitet Block als Pastor in Bad Pyrmont. Er hat mehrere Lyrikbände und Anthologien veröffentlicht. Sein jüngster Band erschien unter dem Titel «Telegraphenmast».<sup>3</sup> Überwiegte in seinem Versband «Argumente für Ostern» (1969) noch das direkte religiöse Gedicht, das Gedicht als Kurzpredigt, als «Paränese», so kommen die neuen Gedichte in weltlicher Gestalt. Es sind vorwiegend Betrachtungsgedichte über die Natur als zivilisierte Umgebung, über nützliche Dinge, über Begegnungen mit Menschen, mit dem Tod. Zusätzliche Hinweise, wie sie in früheren Gedichten auffielen, sind nicht mehr nötig. Das von Politikern und Wirtschaftlern strapazierte Beschwörungswort «So ist die Lage» – von *Gabriele Wohmann* 1975 ebenfalls als Gedichttitel verwendet – setzt Detlev Block in ein ganz anderes Beziehungsfeld:

<sup>3</sup> Detlev Block: *Argumente für Ostern* (1969), *Der Telegraphenmast* (1975), beide beim Evang. Verlag Herbert Reich in Hamburg erschienen.

Dienen  
als Abstraktum mit Artikel  
wird groß geschrieben  
dienen  
als Tätigkeitswort  
klein  
das ist die Lage.

Die Lagebeschreibungen sind Erfahrungen der Grenze, die Erfahrungen der Grenze Lagebeschreibungen. Es erscheint mir bedeutsam, daß in den letzten Jahren so viele christliche Autoren auf die «Grenze» als Erfahrung, Bild, Symbol gestoßen sind. Auch der Grazer Jesuitenpater *Josef A. Pilz* (geb. 1932) veröffentlichte 1972 Versmeditationen unter dem Titel «Grenzgänger». Seine neuen Verse «alles ist einmal ankunft»<sup>4</sup> setzen die meditative Wortbewegung fort. Im Vergleich zu den anderen hier genannten Autoren kommt Pilz mehr von Glaubenssätzen her, die er auf ein zeitgenössisches Wort- und Wirklichkeitsfeld anzuwenden versucht. Als Ausgangspunkt läßt sich meist der Glaubenssatz erkennen. Zielpunkt ist die Anwendung des Glaubenssatzes in der Gegenwart. Das ist nicht so sehr die Sprechhaltung des Schriftstellers als die des Predigers. Manchmal gelingen Pilz eindrucksvolle Zeilen, zum Beispiel: «Gott –/das sind vier Buchstaben/im Niemandsland. / . . . Gott – / angesiedelt – und darum alltäglich. / Ausgesiedelt – und darum heimdrängend.» «Man sollte dieses Wort verbieten», fährt der Sprecher fort. «Man sollte alle bestrafen, die es gebrauchten – und sie ausschließen / aus der Gemeinde der Heimatlosen.» Dann aber macht ein einfaches «aber» dieses Verbot zunichte. Das Theologumenon «Gott – / das Wort, das Fleisch wird» nimmt die Spannung mundlahm zurück. Der Predigtsatz «Gott – / das Wort, das lebendig macht» setzt das abgegriffene Zitat gegen die mühsam aufgebaute Worterfahrung, meint, mit dem zitierten Zeugnis der widrigen Erfahrung zu Hilfe kommen zu müssen, nicht wahrnehmend, daß das bloße Zitatwort nicht ankommt gegen die Hartmünze des Erfahrungswortes. Hier hebt der Prediger die Spannung der Erfahrung auf. Der wohlmeinende Christ setzt zu früh seine Schutz- und Glaubenssätze ein. Die im Ansatz zustande gekommene Verfremdung kann ihre Kraft nicht entfalten. Die eigene Worterfahrung wird durch das theologische Zitat gehindert, die Spannung der möglichen Worterfahrung nicht aufgebaut. Eine bereits bekannte Formel neutralisiert die Gegenerfahrung des Fremden. Nicht verkündigen, sondern beschreiben; nicht Formeln wiederholen, sondern Sätze erschaffen; nicht zitieren, sondern Erfahrungen ins Wort heben, muß die Forderung gegenüber der literarischen Verszeile heißen. Auch wenn man bewußt Gebrauchsverse herstellen will, muß sich gerade der Theologe vor der Versuchung der Begriffssprache in acht nehmen. Als Autor muß er ins Land der noch nicht geformten und neu zu sich kommen wollenden Sprache vordringen. Er muß sich der eigenen Erfahrung ausliefern, die Worterfahrung anderer Autoren – wie Ochsen, Winde, Antriebsaggregate – einspannen.

### Sprachliche Reduktion und sprachliche Erweiterung

Versuchen wir abschließend einen Überblick. Nach einem lyrisch unproduktiven Jahrzehnt und dem Abbruch (Beinaheabbruch) einer christlichen Lyrik fällt in jüngster Zeit die Fülle der publizierten religiösen Gedichte auf. Je ranghöher die Autoren, desto mehr haben sie in diesen Jahren der Ideologen, des Informationsdrucks, der geschwätzigen Repetition – auch des sprachlichen Verstummens von Dichtern – eine *Sprache* gefunden. Wie die übrigen Autoren mußten auch die christlichen Autoren das klassizistische Gedicht, die

<sup>4</sup> Josef A. Pilz: *Alles ist Ankunft. Meditationen*. Carinthia-Verlag, Klagenfurt 1975.

expressionistische Sprachgebärde, die Botschaftssprache, die Reime verlassen. Sie haben das in einem Nachholprozeß getan. Vorab zwei Wegrichtungen waren möglich. Eine äußerste *sprachliche Reduktion*, die Konzentration auf wenige Worte, die Härtung der (durch Geschwätz verbrauchten) Sprache durch Wortaskese. Sie wird vor allem sichtbar bei Autoren, die durch den Konkretismus gegangen sind, bei Kurt Marti, aber auch bei *Stephan R. Senge* oder *Helga Piccon-Schultes* (bei ihr sind noch expressionistische Spuren). Die andere Wegrichtung nähert das Gedicht an die *Umgangssprache* an. Man arbeitet hier mit einer differenzierten Vielheit der Worte, gebraucht Versatzstücke, Zitate, scheut nicht die Collage. Die Hereinnahme der Umgangssprache wird besonders bei *Rudolf O. Wiemer* hörbar, Zitat und Collage mit Pop-Einflüssen bei *Wilhelm Willms*. Beide sprachlichen Bewegungen, die konkretistische Reduktion und die umgangssprachliche, collagierende Erweiterung, verfremden gängige Sprachmuster. Die sprachliche Reduktion schlägt die Füllsel aus der Sprache. Sie macht so etwas wie eine fortgesetzte Wegläßprobe. Durch Sparsamkeit und Konzentration gewinnen die Worte ihre Kraft zurück. Anders versucht die sprachliche Erweiterung durch differenzierendes Beschreiben, Zitieren, Anhäufung von alltäglichem Sprachmaterial gegenüber dem traditionellen, mehr linearen Gedicht eine Art Feldbeschreibung. Beide Wege, die sprachliche Reduktion und die sprachliche Erweiterung verfremden. Durch die *Verfremdung* geschieht *Innovation*. Der Weg der Erweiterung ist für christliche Autoren offenbar schwerer als der Weg der Reduktion. Eine angereicherte Realitätserfahrung, die beschreibend und erzählend verfährt (südamerikanische Autoren beherrschen sie souverän, zum Beispiel Pablo Neruda, auch Ernesto Cardenal), setzt ein intensives Verhältnis zu sinnlichen Wahrnehmungen voraus.

Bei fast allen Autoren ist das Christliche nicht etwas, das außerhalb der täglichen Welt liegt. Das Christliche im Gedicht ist nicht, bildlich gesprochen, eine Kirche zwischen Hochhäusern, nicht eine schamhaft hingestellte Sakristei, in der sich Christen umziehen, mit Gebetbüchern, frommen

Augen oder Kerzen bewaffnen. Das Christliche erträgt den Staub der Straße, die Unrast des Tages, die Touristenlandschaft. Wie andere Menschen erfahren Christen als Autoren die Hast, die Atemnot, den Generationskonflikt, die Fragwürdigkeit des Worts, der menschlichen Beziehungen, die Todesnähe. Aber das wahrnehmende Auge sieht eine andere Perspektive, stellt den gleichen Sach- oder Personverhalt in eine noch andere Beziehung. Damit geschieht eine *qualitative Veränderung der Wahrnehmung und Deutung eines Vorgangs*. Sie kann an jedem Ort stattfinden. Diese Wahrnehmung klebt kein Etikett auf, heißt keine Fahne: hier war ich als Christ. Sie zeigt die vitalen Spannungen eines Menschen, der das Glück und die Not der Menschwerdung eines armen Christen erfährt. Durch ein Fenster leuchtet Licht. Die Gefahr bei schwächeren Autoren ist das zitierte Licht, die zitierte Hoffnung, die begrifflich-dogmatische Antwort. In diesem Fall geschieht wenig sprachliche Realisation. Das Christliche muß aber nicht an jeder Stelle ausdrücklich werden. Durch Kontext erreichen anscheinend «bloß weltliche» Gedichte (ein unscharfer Begriff, weil das Weltliche nicht der Gegensatz des Christlichen ist) eine andere Beziehung. Dies wird besonders bei Kurt Marti oder *Eva Zeller* sichtbar. Auf der anderen Seite müssen aber Christen, wenn sie nicht weltflüchtig leben und schreiben wollen, eine besondere Anstrengung auf sich nehmen, um diese aufgegebenen Welt zu erkunden.

Die neue Sprache ist keine Sache des Alters oder des Geschlechts. Alte Autoren können ganz jung sprechen (R. O. Wiemer), weibliche Autoren sehr rational und hart (D. Sölle, E. Zeller). Der Stand der Pastoren, Kleriker, Mönche wird sprachlich wieder produktiv. Ein Seminar über die neuen Expeditionen christlicher Lyrik, über die Ausdrucksversuche der Christen, über Kriterien christlichen Sprechens in diesen siebziger Jahren dürften sich nicht alle deutschsprachigen Akademien katholischer und protestantischer Zunge entgehen lassen. Die Autoren sind da. Sie haben ein Recht, gehört, gelesen, verhandelt zu werden. Wir spracharmen Christen bedürfen der Autoren, die Autoren der Rezeption.

*Paul Konrad Kurz, Planegg bei München*

## DIE ANGST IN DER LEBENSGESCHICHTE DER MENSCHHEIT

So wie der Einzelmensch in den verschiedenen Lebensabschnitten immer wieder andersartigen und neuen Ängsten ausgesetzt wird, so ähnlich zeigt die Geschichte vom Denken und Fühlen der Menschheit im Laufe der Entwicklung ebenfalls verschiedene Erscheinungsweisen und ein unterschiedlich starkes Auftreten der Angst.

Was bei einem allgemeinen Überblick, um mehr kann es hier nicht gehen, auffällt, ist das große Auf und Ab des Lebensgefühls, das bald vertrauensvollen Optimismus, bald ängstliches Unbehagen und Untergangstimmung atmet. Es gibt da ein Pendeln zwischen Vertrauen und Angst, sehr einseitige Übersteigerung von Optimismus und Pessimismus, seltener ein ausgeglichenes polares Hin und Her.

Der Übergang vom Tier zum Menschen vollzog sich wie alles Werden in den materiellen Bedingungen langsam. Der erste Mensch war wie das Tier ein Beutesammler und Jäger, er war wohl noch stark eingebettet in bestimmte, Sicherheit verleihe Instinkte der Lebensfristung; ihn bedrängten in diesem Bereich die zwar sehr konkreten Lebensfurchten, die auch dem Tiere eigen sind, die tiefen Ängste erwachsen ihm jedoch im inneren Bereich. Dort war dem Menschen, in einem entscheidenden Mutationssprung, das geistige Dasein wie ein heimliches Licht aufgegangen.

Dieses Schauen eines inneren Lichtes war ein neues Leben, das sich gleichsam noch – um den Vergleich mit dem körper-

lichen Leben heranzuziehen – im embryonalen Zustand in einer Art Mutterleib befand, nämlich in der leuchtenden Innenwelt eines noch unbewußten göttlichen Alls geborgen. Der Mensch erlebte, wohl ohne sich dessen bewußt zu sein, das Urvertrauen der geistigen Sinnfülle und seiner schöpferischen Kräfte. Die erlebte Einheit einer neuen Welt erfüllte ihn mit Zuversicht und Kraft, auch das äußere Leben zu gestalten. Die Höhlenmalereien der Urzeit lassen ahnen, wie das religiöse kosmische Einsgefühl den Kult bei den Tierbildern in den Höhlen mit der praktischen Jagd im freien Feld verband.

### Der Weg in die Entzweiung

Das gesicherte Gefühl der ersten Einheit mußte jedoch den Menschen einmal verlorengehen, denn in jeder Entwicklung folgt auf die Einheit eine Zweieung, meist auch eine Entzweiung, die dann zur Gestaltung einer neuen bewußteren Einheit herausfordert. In dieser Zweieung wurden die Elemente der ersten Einheit je für sich augenfällig, das Geistige und das Materielle. Das Geistige in der Welt trat dem Menschen nun gleichsam von außen entgegen, als er erkannte, daß er den Tieren das Leben nahm, ihren Körper von ihrem Geistwesen trennte. Er wurde auf neue Weise sich der Außen- und Überwelt bewußt, sie trat in den Geistern der Tiere und der sterbenden Menschen ihm als fremde Macht und Wesen-

heit entgegen. Er erlebte nun auch die Angst vor Geistern und Dämonen und entwickelte Methoden zu deren Besänftigung und Abwehr. Die Menschen begannen gute und böse Geisteswesen zu unterscheiden, sie machten diese Wesen sichtbar – d.h. sie schauten sie bildhaft – in Götterbildern und in einer heiligen Ordnung, die die Welt in Himmel, Erde und Unterwelt aufteilte. Ordnung der Welt und Gesetz der menschlichen Gemeinschaft sind Mittel, die Angst vor dem undurchdringlichen Wirken verborgener Geistmächte zu bannen. Im sakralen Kosmos, d.h. in der Weltordnung der mythischen Hochkulturen mit ihrer vielfältigen Regelung der Götterverehrung und der irdischen Herrschaft vollzog sich die erste große Bewältigung des geistigen Gegenübers, das der Mensch in Verehrung und Angst erfuhr.

Aber mit der Verehrung der Macht der Götter wuchs auch die Anmaßung der Gewalttätigkeit der irdischen Herrscher, die sich göttliche Ehren und Machtansprüche zulegten. Ihre Machtausübung erzeugte wieder neue Angst und Furcht bei den Untertanen, da in den alten «Weltreichen» der bei Menschen übliche Mißbrauch der Macht weltweite Formen anzunehmen begann. Was zu Beginn sakrale Ordnung war, entwickelte sich zu einer gewalttätigen Überordnung, einem beängstigenden Zwang. Unter diesem Erfahrungsdruck weltweiter Angst erwachte ein stärkeres Bewußtsein der Menschlichkeit. Seher, Propheten und Denker erforschten die Gesetze der Natur und des menschlichen Daseins. Die brüchig gewordene Überwelt begann einem neu zu ordnenden irdischen Gesetz zu weichen. Die neue Ordnung, die einem optimistischen Vertrauen auf die menschliche Vernunft entsprang, die Welt auf bisher ungeahnte Weise verstandesmäßig erkennbar machte und den Wert der einzelmenschlichen Fähigkeiten und Taten aufzeigte, war ein neuer Versuch, die Angst wieder in Schranken zu halten. Im sozialen Leben entstand aus diesem Geist z.B. bei den Griechen die Demokratie, in der der einzelne nicht mehr der Allgewalt eines erschreckenden Tyrannen ausgeliefert werden sollte. Verwandt mit dem griechischen Vertrauen in die Macht der menschlichen Vernünftigkeit war der Versuch Buddhas in Indien, den Menschen durch asketische Absage an seine Begierden zu befreien: von seiner Angst vor dem Leiden und dem Unglück, vor den Göttern und vor dem drohenden Anheimfallen an das unbarmherzige Rad der endlosen mühseligen Wiedergeburt zur Erlangung der Vollkommenheit. In Israel war es der Aufruf der Propheten, ein reines Herz vor Gott zu bewahren statt unendlich viele tierische Rauchopfer darzubringen, um die Angst vor dem erzürnten Jahwe zu beschwichtigen.

Diese Versuche, durch Vertiefung der menschlichen Haltung eine neue Vertrauensbasis für das Leben zu schaffen, waren gewiß nicht ohne Wirkung, aber auch nicht von dauerhaftem Erfolg. Routine und Gewohnheit bemächtigten sich auch des neuen Denkens und fielen der alten Anschauung immer noch zum Opfer, so daß sich in der spätantiken Zeit, kurz vor Christi Geburt, wieder eine angstvolle Unruhe in der damaligen Kulturwelt verbreitete.

Selbstzufriedene skeptische Wissenschaft so gut wie abergläubische primitive Volksfrömmigkeit zeigten ihre Unfähigkeit, die Ängste der Menschen in Schach zu halten, die durch die sakrale römische Staatsmacht noch verstärkt wurde. Aus dem Bedürfnis, einen neuen, besseren Weg aus der Angst zur Erlösung zu finden, entstanden die Mysterienkulte, in deren geheimen Riten der Mensch zur Einweihung in das göttliche Leben geführt werden sollte.

Schließlich kam mit Jesus und seiner Lebenslehre der große Erlösungsglaube in die Welt. Glaube, Vertrauen und Liebe, das waren die Kräfte, die das Leben der Christen zu innerer Freiheit wandeln und die Angst überwinden sollten. In seinem Geist vollzog sich zuerst die Erlösung: «In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden», sagte Jesus. Er verspricht nicht eine Welt ohne Angst – ob-

wohl es immer Aufgabe des Christen bleibt, darauf hinzuwirken –, aber er verheißt eine innere Freiheit des einzelnen.

Aus dieser Vertrauenskraft der Seele erwuchs die Standhaftigkeit der Verfolgten und der Mut zur Weltverwandlung der jungen Christenheit. Die Geschichte des Christentums ist jedoch nicht die Geschichte von nur vollkommenen, sondern viel mehr von ungeratenen Christen und ihren mehr oder weniger unvermeidlichen Irrwegen – und den damit verbundenen Ängsten und Angstabwehrversuchen. Das mit dem römischen Kaiser Konstantin beginnende Staatskirchentum z.B. brachte ein verhängnisvolles Sicherheitsgefühl und Sicherheitsbedürfnis, das äußere Macht, Besitz und Prestige höher bewertete als christliche Glaubenskraft. Nach einer optimistischen Blüte im Hochmittelalter, wo die scholastische Philosophie eine gewisse Ordnung in die Geisteswelt gebracht hatte, zeigten sich wieder Symptome einer nicht völlig bewältigten tieferen Ungesicherheit. Im späten Mittelalter, in den Zeiten der Unruhe, der Pest und der Totentänze, erhoben sich auch wieder die übergroßen Ängste vor Gott, dem unachtsichtig strengen Weltenrichter, vor der scheinbar bevorstehenden Weltkatastrophe, vor Hölle, Hexen und Teufeln, die den Glauben wieder zur Angstreligion verdunkelten. Inquisition und Ketzerverfolgung setzten ein und sollten die Ängste beschwichtigen.

### Das Doppelgesicht der Freiheit

Die Reformation brachte auf religiösem Gebiet zeitweise eine Neubelebung des Glaubens, kraft dessen nicht das nie genügende menschliche Tun, sondern das Vertrauen auf die Gnade Gottes von der tiefen Angst erlöste. Die zwei großen Reformatoren *Luther* und *Calvin* waren selbst tief von der Angst geprägte Menschen. Die Angst des Spätmittelalters war eine Angst der Lebensverengung, vergleichbar der Klaustraphobie, und der Unterdrückung durch äußere kirchliche wie weltliche Ordnungssysteme. Was früher einmal organisch gelebte und empfundene primäre Bindungen waren, als die Menschen noch nicht so bewußt individuell lebten, wandelte sich nun in Zwang. In der Reformationszeit wurden diese Zwänge von Kirche, Reich, Adel gelöst oder doch gelockert und machten neuen religiösen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und individuellen Unabhängigkeiten Platz. Aber es waren vorerst noch Freiheiten *von* etwas und noch nicht *zu* etwas; und die Menschen sahen sich plötzlich einsam in einen endlosen leeren Raum, auf einen weiten Platz der Freiheit entlassen und – bekamen Angst. Denn nicht nur die Enge, sondern auch die unbegrenzte Weite erzeugt, wie wir wissen, Angst. So verbreitete sich Angst vor der neu gewonnenen Freiheit, eine geistige Platzangst gleichsam. Das einstige Gemeinschaftsgefühl schlug in Isolierungsgefühl und Einsamkeit um. Die Freiheit zeigte ihr Doppelgesicht, deren eines furchterregend war. Die religiöse Reaktion der Reformation war ebenso doppelgesichtig, einerseits eine Befreiung von alten Zwängen und andererseits die verängstigte Haltung von elenden Sündern, die einen gnädigen Gott suchen. Neben einer positiven Angstüberwindung in dem neuen Gnadenglauben kam es auch zu neuen religiösen wie weltlichen Angsthaltungen. Die Reformatoren waren Kämpfer der Befreiung und zugleich noch von der Angst – noch nicht erlernter Freiheit – Gezeichnete. Und so wirkten auch ihre Lehren fort.

Mit vermehrter Freiheit waren neue Abhängigkeiten und Ängste verkoppelt, den äußeren Unterdrückern folgten die inneren, seelischen. *Erich Fromm* hat in seinem Buch «Die Angst vor der Freiheit» dieses Doppelgesicht der Freiheit nach der Reformation und seine Folgen für den modernen Menschen sozialpsychologisch dargestellt. Seine Analyse zeigt, «daß die Freiheit von den traditionellen Bindungen der mittelalterlichen Gesellschaft dem Individuum zwar ein neues Un-

abhängigkeitsgefühl bescherte, es gleichzeitig aber vereinsamte, mit Zweifeln und Ängsten erfüllte und in neue Unterwerfung und eine zwanghafte irrationale Aktivität trieb... (und) daß die Weiterentwicklung der kapitalistischen Gesellschaft die Persönlichkeit in der gleichen Richtung beeinflusste, die sie bereits in der Reformation eingeschlagen hatte.» S. 107. Die Angst vor der Freiheit hat das befreite Individuum zu Fluchtmechanismen verführt, um die Last der Freiheit wieder loszuwerden.

Zu diesen Mechanismen gehören (nach Fromm): 1. autoritäre Tendenzen (Sucht nach brutaler Machtausübung einerseits, Sucht nach Unterwerfung andererseits); 2. der Zerstörungstrieb (entfremdete Selbstvernichtung einerseits, erbarmungsloser Konkurrenzkampf andererseits); 3. Anpassung und Aufbau eines Pseudocharakters nach fremdem Denken, Fühlen und Wollen. Resultat dieser Flucht vor der Freiheit sind die Gewalttätigkeit der diktatorischen politischen Systeme und Systemzwänge, und die seelische Automatisierung und Fremdsteuerung des Individuums in der heutigen Gesellschaft.

### Lebensfröhlichkeit und Angst vor der Natur

Betrachten wir nun in der Geschichte der Neuzeit das Doppeltgesicht der Freiheit nach einigen andern Aspekten. Auf weltlichem Gebiet schwang das Pendel in der sinnensfreudigen Renaissance mit ihrer Entdeckung des Diesseits und der Natur zu einer unbekümmerten, wenn auch nicht immer tiefverankerten Lebensfröhlichkeit hinüber. Philosophisch erklimmte dieser Optimismus die Höhe in der sogenannten Aufklärung, als die menschliche Vernunft im höchsten Maße versprach, das Weltall und das Wesen und Schicksal des Menschen völlig zu durchschauen und alle Ängste der Seele zu bannen. Wieder war – wie zur Griechenzeit – rationale Ordnung und Gesetzmäßigkeit das Zauberwort des geistigen Europas.

In einem gewissen Kontrast zu diesem philosophischen Optimismus stand immer noch die Beängstigung, die von Naturkräften ausging. Es gibt aus dem Mittelalter bis in die neuere Zeit viele Zeugnisse von den Schrecknissen, die die Natur den Menschen bereitete. Reisen über die Alpen erweckten durchwegs Furcht und Grauen, die jedes freudige Empfinden für Naturschönheiten in den Bergen noch unmöglich machten. Man glaubte die Gebirge von Ungeheuern und Dämonen bewohnt. Allmählich erst kam es anders. Ein berühmtes Beispiel für die Wandlung ist der Dichter *Petrarca*. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts hat er die Angst vor der wilden Bergnatur verloren und sie gegen freudige Begeisterung eingetauscht, besonders in seiner Beschreibung der Besteigung des Mont Ventoux. Das war jedoch erst ein Anfang.

Noch lange fürchtete sich der Mensch im Alltag vor der Natur, während die Gelehrten die Geheimnisse der Welt philosophisch scheinbar geordnet und entängstigt hatten. Als jedoch die Wissenschaftler zu Technikern wurden, änderte sich die Situation. Die große Wende in der Beziehung zur Natur kam im 19. Jahrhundert; als die technischen Errungenschaften dem Menschen unerwartet starke Machtmittel zur Beherrschung der Natur gaben. So verlor der Mensch die Angst vor der äußeren Welt – und entdeckte dafür neue Ängste in der menschlichen Seele. Die Erschütterungen der bisher für ebenso unveränderlich gehaltenen feudalen gesellschaftlichen Zustände machte schließlich auch dem aufgeklärten Denkgebäude über das Weltall ein Ende.

Die Hochstimmung der Revolution dauerte nicht sehr lange, in ihrem Namen kam es nicht nur zur Befreiung von der drückenden Adelherrschaft, sondern auch zu den zahllosen Opfern einer Schreckensherrschaft, deren Vernunft im Wüten der Guillotine und in der allgegenwärtigen Angst endete, ein Wetterleuchten der angstgezeugten Zerstörungswut im 20. Jahrhundert.

Das neuzeitliche Denken hatte schon lange die Idee der geistigen Ganzheit verlassen und die rationale Berechnung ver-einseitigt. Die Konzentrierung auf Teile oder Sektoren der Wirklichkeit und Wahrheit brachte zwar momentane Vorteile: Aufblühen der Detailwissenschaften, wirtschaftlichen Aufschwung von einzelnen Produktionen und Produzenten, Bereicherung einzelner Stände (zuerst des Adels, dann des Bürgertums). Dieses Ausschnittsdenken und -handeln erzeugte eine tiefe Angst und, wie die Geschichte zeigt, soziale Gewaltreaktionen gegen die andern, Verzweiflungshaltungen im Denken und Fühlen über Welt und Ich. Das Vertrauen auf die Vernünftigkeit und Ordnung der Welt – daß sie die beste aller Welten sei, wie sich *Leibniz* ausdrückte – wurde philosophisch nach dem Tode des großen idealistischen Denkers *Hegel*, der das mit der Vernunft Erkennbare mit dem (ganzen) Wirklichen gleichgesetzt hatte, hinfällig. Der Mensch, und mit ihm die Wirklichkeit, wurde sich selbst unbegreiflich und Gegenstand der Angst. Es machte sich eine neue Verängstigung geltend angesichts der Unseligkeit allen Seins (Schelling), der Willkür des «blinden Willens», wonach der unheimliche, dunkle Trieb in der Welt die beängstigende Macht im Hintergrunde sei, wie es Schopenhauer sah. Man mißtraute der vom Menschen erdachten allzu säuberlichen Ordnung ebenso wie der Güte Gottes und öffnete sich den Ahnungen der schrecklichen Abgründe der Welt und des Ich und des wieder zum Schreckpopanz gewordenen Gottes.

### Existenzialismus als Angstkultivator

Die Angstphilosophie wurde zur großen Entdeckung des sogenannten Existenzialismus, der eben die bedrohte Existenz des Menschen zum Ausgangspunkt des Denkens nahm, diesen neuen Ansatz jedoch aus Einseitigkeit ad absurdum führte. Am Anfang dieser Philosophie stand *Sören Kierkegaard*. Er wandte sich gegen Hegels Verabsolutierung des Intellekts und unternahm den «verzweifelten Versuch, Hegels geniale Einseitigkeit zu überwinden und den von Hegel vergessenen und verdrängten Urgegebenheiten allen Menschseins wieder zu ihrem Rechte, d.h. zum Leben und Sichverwirklichen zu verhelfen.»<sup>1</sup> In Wirklichkeit führte er Hegels Intellektualismus aber fort; er wechselte nur das Objekt, das nun die Verlorenheit und die Angst des Menschen wurde. Kierkegaard war durch die psychische Überlastung (gestörte Vaterbeziehung usw.) von seinem Leben her schon der neurotischen Angst verfallen – und blieb es. Wohl vermochte er, philosophisch, theologisch und psychologisch das Phänomen Angst in ihren Tiefendimensionen gedanklich zu durchleuchten wie keiner zuvor, aber er konnte die Angst nicht im Leben überwinden – im Gegenteil; seine neurotische Angstfixierung verband sich mit einem lebensfremden intellektuellen Monolog, so daß er die Angst analysierend geradezu kultivierte. «Sein Glaube war nicht Liebesglaube, sondern der aus der Verdrängung und Verkümmern aller Liebeskräfte durch ein einseitiges Geistesleben resultierende Angstglaube. Nicht Liebe vermochte mehr zu «erlösen», sondern allein die Angst.»<sup>2</sup> So ist Kierkegaard zum Vater einer abendländischen Angstkrankheit geworden, zu der auch noch die Angstkultivatoren der modernen intellektualisierten Kunsttrends gehören, die sich nur in der Analyse der Schrecken der Menschheit gefallen.

Der von Kierkegaard begonnene Existenzialismus, der das überwiegend widervernünftige Dasein als eigentliche Wirklichkeit betonte, fand im 20. Jahrhundert seine Fachphilosophen wie *Heidegger*, *Jaspers* und *Sartre*. Der Mensch wird nun als ein ins Ungewisse Geworfener angesehen, als einer, der über dem Nichts gehalten wird. Eine eigentliche Philosophie der Angst fand ihre Ausgestaltung.

<sup>1</sup> Arnold Künzle, Die Angst als abendländische Krankheit, S. 13.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 211.

Es ist nicht zufällig, daß Heidegger diese Grundbefindlichkeit der Angst in Gegensatz stellt zur Furcht. Wie Kierkegaard, aber ohne dessen religiöse Dimension, sieht Sartre die Angst aus dem Schwindel der Freiheit entstanden: dem Menschen bleibe in diesem Schwindel – das ist eine Art religiöse Bewußtlosigkeit oder existentielle Ortlosigkeit – nur das (von Denken und Glauben absehende) «heroische» Handeln und das Stehen zu seiner Entscheidung. Für Jaspers gibt es eine Angst, die in der Versunkenheit des Daseins gründet, und eine Angst, die den Menschen überkommt, wenn er über die eigene Entscheidung unsicher wird. *Gabriel Marcel* bleibt nicht bei der ausgewogenen Grundbefindlichkeit stehen, sondern sucht wieder den Weg zu der christlichen Entgegensetzung zur Angst: zu Freude und Hoffnung, die aus der Liebe des andern wächst.

Das in der Existenzphilosophie untersuchte, bisher noch kaum auf diese Weise bewußte Erlebnis der Angst ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß der Mensch sich noch nie so allein erkannte wie jetzt (bei Kierkegaard ist der «einzelne» zu einem vorrangigen philosophischen Thema geworden!). Folgerichtig in der Weiterentwicklung seines Selbstbewußtseins fühlte er die wachsende scheinbar grenzenlose Unabhängigkeit, deren er fähig wurde; gleichzeitig überschätzte er diese, wurde von ihr aufgebläht. Solche wurzellose Selbstgenügsamkeit ist aber gleichbedeutend mit Alleinsein, Einsamsein, ohne Stütze und Halt sein, nicht getragen werden von einem größeren Grund, kurz es ist eine unvermeidbare vom Nichts bedrohte Ungeborgenheit damit verbunden. Das aber bedeutet um so größere Angst. Wenn das In-der-Welt-Sein jedoch nur noch Angst ist, wie Heidegger sagt, dann wird die Möglichkeit des Urvertrauens ausgeklammert. Jede Gefahrensituation wird zur universellen Weltangst.

### Grausame Einseitigkeit

Neben dieser ausgesprochenen Angstphilosophie gab es eine andere Richtung in der modernen philosophischen Entwicklung, die einer gegenteiligen Denkart entspricht und von der Technik beeinflusst ist. In der Nachahmung der optimistischen Aufklärung wird hier, im sogenannten positivistischen

Szientismus, einer Überaufklärung sozusagen, die ganze Welt in mathematischen Gesetzmäßigkeiten, materiellen Fakten und technischen Möglichkeiten als grundsätzlich kontrollierbar und machbar angesehen. Die Technik wird darin gleichsam eine moderne Spielart praktischer magischer Beschwörung und Abwehr oder besser Verdrängung hintergründiger Angst. Die Frage nach dem Sinn wird, da Sinn wissenschaftlich nicht meßbar und greifbar ist, als unrealistisch abgelehnt. Es ist ein Ausweichen vor dem Sinn – und darum eine Dunkelangst. Die ganze technisch-wirtschaftliche Entwicklung der letzten hundert Jahre war getrieben und getragen von einer erwartungsvollen Hochstimmung materieller Kulturvollendung, die damit auch die Angst zu bannen hoffte. Aber die Schrecken der beiden Weltkriege brandeten in großen Untergangswellen dazwischen, der Rhythmus von Hoch und Tief beschleunigte sich zusehends. In der größten Wohlstandsstimmung schwelte die nicht bewältigte, sondern nur verdrängte Angst. Und nun beginnt durch die wachsende Krise diese Angst wieder offenkundiger nach außen in Erscheinung zu treten.

Da sich in der neuen und neusten Zeit die gegensätzlichen menschlichen Haltungen immer unausgeglichener und extremer auskristallisieren und immer mehr nur eine Seite des Lebens gesehen und bewußt wird, so ist es um so schwieriger, aber auch um so dringender, die Polarität von Angst und Vertrauen zu erkennen. Diese Polarität bedeutet, daß es einerseits eine gesunde Unsicherheit und andererseits eine gesunde Zuversicht gibt, die beide miteinander da sein müssen. Diesen Ausgleich im Sowohl-Als-auch zu schaffen ist vielleicht eine der wichtigsten Aufgaben des kommenden Zeitalters. Denn wir leben in einer Situation, wo viele Menschen total verunsichert sind, weil es überall nur totale grausame Einseitigkeiten im Denken und Handeln zu geben scheint. Gleichzeitig hängt in neuester Zeit alles, was in der Welt geschieht, engstens zusammen; was in fernen Ländern passiert, bedroht auch uns hier, so daß uns keine heile Welt, keine ruhige Ecke mehr bleibt – wenn wir sie nicht selber schaffen – und wir eben in der Welt total bedroht sind.

Die Angst vor einer weltweiten Katastrophe – sei's mit, sei's ohne Krieg, die Zerstörung der Umwelt würde schon genügen – ist ein unter der technisierten perfekten Oberfläche dumpf brütend allgegenwärtiger Alldruck. Man wartet unbewußt geradezu auf eine «befreiende» Explosion. Die äußere Situation ruft einer äußeren Explosion, aber das wäre nur die schlechte Lösung, die die Angst anbietet oder heraufbeschwört. Die innere Situation, der seelische Druck ruft vielmehr einer andern Lösung, nämlich einer Rettung kraft einer neuen Bewußtheit, die mit dem Wirken des Transzendenten ganz ernst macht, ganz konkret und real damit rechnet und die ein neues Vertrauen auf eine neue Gesinnung, das ist Sinnggebung, wachsen läßt und neue Kräfte mobilisiert. Ein solches Vertrauen bezöge seine Kraft aus dem sicher gewagten, aber höchst sinnvollen Bewußtsein, daß die Menschheit nicht ein chaotischer Haufen von Einzelegoismen zu sein braucht, sondern eine sich selbst findende Leben/Einheit sein könnte, wo jede ihrer Zellen, jeder Mensch also, aus der Verantwortung und Liebe zu dieser größeren Einheit handelte. Der seelische Druck der allseitig gepreßten Menschenmasse auf dem zu eng gewordenen Globus könnte, wie vergleichsweise vom Wasser zu Dampf, eine Art neuen Aggregatzustand des Menschenwesens herbeiführen. Diese Einheit wäre ein ebenso sinnvoller wie mächtiger Beweggrund zum Vertrauen, aber eben nicht möglich ohne den Wagemut, die scheinbar «realistischen» Überlegungen der Tagesereignisse gegen eine Sinnggebung und neue Handlungsweisen einzutauschen und auf das Kraftfeld einer höheren Seinsebene umzusteigen. Um den Strom dieses Kraftfeldes wirkungsvoll einzuschalten, muß im Menschen eine bewußte Einstellung auf diese erfolgen.

*Karl Ledergerber, Bern*

**Auf diese erste Ferien-Doppelnummer 11/12 wird die nächste Ausgabe am 15. Juli folgen.**



**O**RIENTIERUNG *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  
*Gönnerabonnement:* Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
*Einzelexemplar:* Fr./DM 1.70 / öS 10.— plus Porto

**AZ** Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich